



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية  
عليه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

# شفاية الدار

في شفا الكفاية

تأليف

أبي بكر بن محمد بن الحسين النخعي  
الشيخ محمد بن الحسين النخعي

الطبعة سنة ١٣٦١ هـ

الجزء ١-٦

مجلد

مكتبة دار الفکر للطباعة والنشر  
بغداد - العراق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نهاية الدراية في شرح الكفاية [آخوند خراساني] ( طبع جديد )

كاتب:

محمد حسين غروي اصفهاني ( كمپاني )

نشرت في الطباعة:

موسسه آل البيت ( عليهم السلام ) لاحياء التراث

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
٥٠	نهايه الدرايه فى شرح الكفايه [آخوند خراسانى] ( طبع جديد )
٥٠	اشاره
٥١	المجلد ١
٥١	اشاره
٥٧	مقدمه التحقيق:
٥٧	اشاره
٥٩	ترجمه المؤلف:
٦١	منزلته العلميه:
٦٢	فلسفته:
٦٣	شعره و أدبه:
٦٥	وفاته:
٦٥	مؤلفاته:
٦٩	منهجيّه التحقيق:
٧١	مقدمه و هى امور
٧١	موضوع العلم
٧١	اشاره
٧٣	[ميزان العرض الذاتى]
٧٧	[أن فعل المكلف-المتحيت بالحيثيات المتقدمه- عنوان انتزاعى]
٨٠	[كون العلمين مشتركين فى تمام المسائل]
٨١	[المشهور: أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات]
٨٤	[و التحقيق: أن العلم عباره عن مركّب اعتبارى]
٨٧	[الموضوع لعلم الاصول خصوص الأدله الأربعة،]
٨٩	[المراد من السنه]

- ٩١ ..... [أو الدليل العقلي-الواقع موضوعا للعلم-]
- ٩٢ ..... [تعريف علم الأصول]
- ٩٢ ..... [وجه الأولويه: أن لازم التخصيص خروج جملة]
- ٩٣ ..... [أو الغرض من تدوين فن الاصول]
- ٩٤ ..... [الوضع]
- ٩٤ ..... [اشاره]
- ٩٩ ..... [ثم إنه لا شبهه في اتحاد حيثيه دلالة اللفظ على معناه]
- ١٠٠ ..... [أن من يجعل الوضع عبارته عن التعهد]
- ١٠٠ ..... [بل المراد من التعهد هو:]
- ١٠٣ ..... [تحقيق المقام يتوقف على تحقيق المعاني الحرفيه]
- ١٠٤ ..... [أو منه ظهر: أن تنظير المعنى الاسمى و الحرفى بالجواهر و العرض، غير وجيه،]
- ١٠٤ ..... [نعم بعض المعاني الاسميه ربما يكون آله لتعقل حال الغير، و حينئذ يكون كالمعنى الحرفى فى عدم الاستقلال]
- ١٠٨ ..... [أو ميزان عموم الوضع و خصوص الموضوع له]
- ١١٣ ..... [أما إن الإخبار و الإنشاء من شئون الاستعمال]
- ١١٤ ..... [أو أما وحده المستعمل فيه-فى الجمل الخبريه و الانشائيه-]
- ١١٤ ..... [بل التحقيق: أن أسماء الإشاره و الضمائر موضوعه لنفس المعنى]
- ١١٩ ..... [بيانه: أن الموضوع فى القضيه الحقيقيه: قد يحتاج فى وجوده إلى الواسطه]
- ١٢١ ..... [دخل الإراده يتصور على وجهين]
- ١٢٢ ..... [الاراده الاستعماليه أو التفهيميه،]
- ١٢٤ ..... [الإشكال علامه على المحقق طوسى بانتقاض الدلالات الثلاث]
- ١٢٧ ..... [المركبات ليس لها مواد غير مواد مفرداتها]
- ١٢٩ ..... [أو التحقيق: أن جوهر الكلمه و مادتها-]
- ١٣٠ ..... [معنى كون التبادر علامه، كونه دليلا إتبا على الوضع]
- ١٣١ ..... [و صحه الحمل عليه بالحمل الأوّلى الذاتى]
- ١٣٢ ..... [أن علامه المجاز هو السلب]
- ١٣٤ ..... [تحقيقه: أن الحمل:]

- ١٣٦ ..... [قد ذكر الاطراد و عدمه]
- ١٣٦ ..... اشارة
- ١٣٧ ..... [فى تحقيق حقيقه الوضع:]
- ١٣٨ ..... [و ما به يمتاز الوضع عن الاستعمال]
- ١٤١ ..... [الصلاه بمعنى العطف و الميل]
- ١٤٣ ..... [و أما الثمره بين القولين فتظهر فى لزوم]
- ١٤٤ ..... [الصحيح و الأعم]
- ١٤٤ ..... اشارة
- ١٤٦ ..... [ابل الصحيح فى تقريب مقاله الأعمى:]
- ١٤٧ ..... [إن الظاهر أن الصحه عند الكل بمعنى واحد و هو التماميه]
- ١٥٠ ..... [لا بد على كلا القولين من قدر جامع]
- ١٥٥ ..... [و الإشكال فيه بأن الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا]
- ١٦٠ ..... [مدفوع بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد]
- ١٦٥ ..... [و أما على الأعم فتصوير الجامع فى غايه الاشكال]
- ١٦٩ ..... [و فيه أن الأعلام إنما تكون موضوعه للأشخاص]
- ١٧١ ..... [إن ثمره النزاع إجمال الخطاب على]
- ١٧٢ ..... [فالتحقيق فى بيان الثمره:]
- ١٧٥ ..... [و تحقيق الحال: أن المركب على قسمين: حقيقى، و اعتبارى.]
- ١٧٧ ..... [أن الظاهر من الطريقه العرفيه خروج ما له دخل فى فعليه التأثير]
- ١٧٨ ..... [و مما ذكرنا ظهر إمكان استظهار اتحاد طريقتى الشارع و العرف]
- ١٧٨ ..... [أعلم أن صحه التقسيم لها جهتان:]
- ١٧٨ ..... [الاولى- أن حقيقه المعنى- فى حد ذاته- لها فردان]
- ١٧٩ ..... [الثانيه- أن حقيقه المعنى- بما هى مستماه بلفظ كذا- منقسمه إلى أمرين،]
- ١٨٥ ..... [إن أسامى المعاملات إن كانت موضوعه للمسببات فلا مجال للنزاع]
- ١٨٧ ..... [و أما إن كانت موضوعه للأسباب فللنزاع فيه مجال]
- ١٨٨ ..... [أن الحكم بعدم نفوذ سبب عرفى،]

- ١٩٠ ..... [إن كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحه لا يوجب إجمالها]
- ١٩٣ ..... [الكلام هنا فى تحقيق الفرق بين جزء الطبيعه و جزء الفرد،]
- ١٩٥ ..... [أو لغير واحد من الأعلام كلام فى المقام-فى الفرق بين الجزء المفرد و المستحب]
- ١٩٧ ..... الاشتراك
- ١٩٧ ..... اشاره
- ١٩٧ ..... [المراد من المواد الثلاث-]
- ١٩٩ ..... [ذكر بعض أجهه العصر
- ٢٠٢ ..... [إن حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه]
- ٢٠٤ ..... [أن حقيقه الاستعمال إيجاد المعنى فى الخارج باللفظ؛]
- ٢٠٨ ..... [أن المعنى له وحده ذاتيه]
- ٢٠٩ ..... [أن حال الوحده:تاره تضاف إلى المعنى،]
- ٢١١ ..... [فلا يعقل تعدد مرحله الهيئه و ماده]
- ٢١٣ ..... [تذليل و تكميل قد ظهر مما ذكرنا حال استعمال اللفظ فى معنيه-الحقيقى و المجازى-]
- ٢١٣ ..... [أو كان المراد من البطون لوازم معناه]
- ٢١٤ ..... [أو ربما يمكن إصلاح تعدد البطون بتعدد المحققات و المصاديق لمعنى واحد،]
- ٢١٦ ..... [الكلام فى مسأله المشتق
- ٢١٦ ..... اشاره
- ٢١٦ ..... [أو هو أن النزاع هنا فى الوضع و الاستعمال]
- ٢١٧ ..... [تقسيم الحمل إلى: (هو هو)، و(ذى هو).]
- ٢١٨ ..... [أن حمل الأوصاف حمل هو هو و بالمواطأه]
- ٢١٩ ..... [أن عموم النزاع و شموله لشيء لا يدور مدار صدق العنوان،]
- ٢٢٣ ..... [أو إن اضيف إلى الزمان-]
- ٢٢٣ ..... [لا يتوقف على تعقل جامع مفهوى بين المتلبس بالظرفيه]
- ٢٢٤ ..... [ضروره أن المصادر المزيد فيها كالمجرده فى الدلاله]
- ٢٢٤ ..... [أو الفرق بين المبدأ و المصدر]
- ٢٢٩ ..... [أنه تبارك و تعالى مع الزمان السابق معيه قتيوميه]



- ٢٣٢ ..... [لا ارتباط لما عدا السبق الزماني بمداليل الأفعال؛]
- ٢٣٣ ..... [أو أما كيفية اشتغال الماضي و المضارع على الزمان]
- ٢٣٤ ..... [فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى...الخ]
- ٢٣٥ ..... [اختلاف المشتقات فى المبادئ]
- ٢٣٨ ..... [المحقق الدوائى]
- ٢٣٩ ..... [المراد بالحال فى عنوان المسأله،]
- ٢٤١ ..... [الفرق بين التلبس و النسبه الاتحاديه]
- ٢٤٣ ..... [اتنبهه ربما يتوهم]
- ٢٤٥ ..... [أن تلبس الذات بالمبدئ قيام المبدأ بها بنحو من أنحاء]
- ٢٤٦ ..... [أن المفاهيم فى حد مفهوميتهـمتباينات،]
- ٢٤٧ ..... [البساطه على ما يراه العلامه الدوائى]
- ٢٤٨ ..... [الربط المأخوذ فى الأوصاف و الأفعال ما هو ربط بالحمل الشائع]
- ٢٤٨ ..... [أن المدعى للوضع للأعمـ من المتلبس و المنقضى عنه التلبس-لا يدعى أمرا معقولا]
- ٢٤٩ ..... [الأقسام: ]
- ٢٥٢ ..... [أو يمكن إصلاح قيديه الزمان للمسلوب عنه]
- ٢٥٤ ..... [أن الوصف ربما يكون عنوانا محضا]
- ٢٥٥ ..... [أن الشئيه من الأعراض العامه]
- ٢٥٥ ..... [أو التحقيق؛ أن يقال؛ إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقى]
- ٢٥٧ ..... [أن توصيف النفس بالناطقه-بمعنى المدركه للكليات-]
- ٢٥٩ ..... [الحصه لا تحمل على الكلى]
- ٢٦١ ..... [أن عقد الحمل لم ينحل]
- ٢٦٥ ..... [أما ذكره اهل الميزان فى الضروره بشرط المحمول]
- ٢٦٧ ..... [ليس المراد من النوع هو النوع العقلى]
- ٢٦٨ ..... [البساطه؛ إما لحاظيه،و إما حقيقيه،]
- ٢٧٣ ..... [العلامه الدوائى؛ أنه لا فرق بين المشتق و مبدئه الحقيقى]
- ٢٧٣ ..... [أن معنى المشتق لا يشتمل على النسبه بالحقيقه]

- ٢٧٥ ..... [المحقّق-الدواني-أيضا-حيث زعم عدم الواسطه بين المشتقات و المصادر]
- ٢٧٨ ..... [الفرق بين المشتقّ و مبدئه أنه بمفهومه لا يأبى عن الجرى]
- ٢٨٢ ..... تتمه:
- ٢٨٣ ..... [بيان الفرق بين الجنس و الفصل، و بين المادّه و الصوره]
- ٢٨٤ ..... [املاك الحمل الذاتى هو الهوهويه بالذات و الحقيقه]
- ٢٨٩ ..... [كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتقّ عليه مفهوما]
- ٢٩١ ..... [منشأ صدق المشتقّ و حمله على شىء؛ إما قيام مبدئه به بقيام انضمامى]
- ٢٩٤ ..... [المفاهيم و إن كانت مثار الكثره و المغايره؛ إلا أنها قسمان:]
- ٢٩٨ ..... [أن ذاته-تعالى-حاضره لذاته غير غائبه]
- ٢٩٩ ..... [وهنا قول من ينفى الصفات بحقائقها]
- ٣٠١ ..... المقصد الأوّل: فى الأوامر
- ٣٠١ ..... اشاره
- ٣٠١ ..... [فى معانى لفظ الأمر:]
- ٣٠١ ..... اشاره
- ٣٠٣ ..... [عالم الأمر هو العالم الموجود بلا مادّه]
- ٣٠٤ ..... [إشكال اختلاف الجمع، حيث إنّ الأمر-]
- ٣٠٥ ..... [و التحقيق: أن الاشتقاق المعنوى-]
- ٣٠٥ ..... [و الفرق بين المعنى الجامد و المعنى الاشتقاقى]
- ٣٠٦ ..... [الأمر هل هو مطلق الطلب أو الطلب المنشأ مطلقا]
- ٣٠٧ ..... [أنّ المراد بالكلمه وجوديه]
- ٣١٠ ..... [(الظاهر اعتبار العلوّ فى معنى الأمر)]
- ٣١٣ ..... [الطلب و الاراده]
- ٣١٣ ..... اشاره
- ٣١٣ ..... [إن كان النزاع فى ثبوت صفه نفسانيه أو فعل نفسانى-]
- ٣١٣ ..... [النزاع فى أنّ مدلول الأمر هل هو الإراده، و الطلب متحد]
- ٣١٤ ..... [النزاع فى مجزّد مرادفه لفظ الطلب مع لفظ الإراده-]

- النزاع فى هذه المسأله نشأ من النزاع فى الكلام النفسى؛ [ ٣١٤ -----
- آمدلول الصيغه على أى حال أمر إنشائى لا إرادته نفسيه [ ٣١٩ -----
- المنقول عن الأشاعره فى كلمات بعضهم؛ أن الكلام النفسى [ ٣٢١ -----
- التحقيق أن وجودها وجود معانيها فى نفس الأمر. [ ٣٢٥ -----
- أن تقابل الإنشاء و الإخبار ليس تقابل مفاد كان التامه [ ٣٢٨ -----
- أن حقيقه إرادته-تعالى-مطلقا هو العلم بالصلاح [ ٣٣٠ -----
- إن تقسيم الإراده إلى التكوينيته و التشريعيه؛ باعتبار [ ٣٣٢ -----
- أن تصحيح مراديه الإراده- [ ٣٤٣ -----
- اشاره [ ٣٤٣ -----
- تنبيه و تنزيه [فى الجبر و التفويض و الامر بين الامرين] [ ٣٤٥ -----
- و البرهان عليه: [ ٣٤٦ -----
- العقاب إنما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار [ ٣٤٩ -----
- اتفاوت الماهيات الجنسيه و النوعيه و الصنفيه و الشخصيه-فى أنفسها و لوازمها-بنفس ذواتها، لا بجعل جاعل [ ٣٥٧ -----
- امباحث صيغه الأمر [ فى معانى صيغه الأمر [ ٣٦٠ -----
- اشاره [ ٣٦٠ -----
- افاستعمالها فى الطلب بسائر الدواعى خلاف الوضع [ ٣٦١ -----
- الفرق بينه و بين الإيجاب بنحو من الاعتبار [ ٣٦٣ -----
- إن كثره الاستعمال الموجبه للنقل أو الإجمال، [ ٣٦٤ -----
- المراد من الحكايه الحقيقيه [ ٣٦٦ -----
- أن حتميه الإراده [ ٣٦٨ -----
- الفرق بين التبعدى و التوصلى [ ٣٧٣ -----
- اشاره [ ٣٧٣ -----
- اتحقيق الحال؛ أن الطاعه [ ٣٧٣ -----
- أو ذلك لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلّا من قبل الأمر [ ٣٧٦ -----
- أن ذات المقتيد و التقيّد-و إن كانا فى الخارج موجودين- [ ٣٨٢ -----
- إنما يصحّ الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه [ ٣٨٤ -----

- ٣٨٨ ..... [أو أما حكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله في الغرض]
- ٣٩٠ ..... [أن هذا النحو من التقابل من قبيل العدم و الملكة]
- ٣٩٥ ..... [تقريب الاشتغال بأحد وجهين:]
- ٤٠٠ ..... [المتحصل عدم جريان الاشتغال]
- ٤٠٢ ..... [فإن دخل القربه]
- ٤٠٦ ..... [الصيغه و الواجب النفسى التعيينى العينى]
- ٤٠٨ ..... [و الاكتفاء بالمزه فإنما هو لحصول]
- ٤٠٨ ..... اشاره
- ٤٠٩ ..... [أو المصدر مشتمل على نسبه ناقصه]
- ٤١١ ..... [أن المراد بالفرد هو وجود الطبيعه]
- ٤١٢ ..... [أنه لا فرق بين القول بالمره و القول بالطبيعه]
- ٤١٤ ..... [أن إتيان الأمور به-بحدوده و قيوده-عنه تامه للغرض]
- ٤١٦ ..... [و لا يخفى أنه لو قيل بدلالاتها على الفوريه]
- ٤١٨ ..... الإجزاء
- ٤١٨ ..... اشاره
- ٤٢٠ ..... [ينبغي أن يراد من الاقتضاء ما]
- ٤٢١ ..... [أن نتيجة المسأله الاصوليه لا بد من أن تكون كليه]
- ٤٢٣ ..... [الفرق بين هذه المسأله و مسأله المره و التكرار]
- ٤٢٥ ..... [فى إجزاء امثال الأمور به عن التعبد به ثانيا]
- ٤٣٥ ..... [فى إجزاء الإتيان بالأمور به بالأمر الاضطرارى]
- ٤٤٥ ..... [فى إجزاء الإتيان بالأمور به بالأمرين]
- ٤٥٣ ..... [الأمارات حجيتها بنحو الطريقيه]
- ٤٥٩ ..... [و قد أشكلنا عليه و على قاعده الاشتغال-]
- ٤٦١ ..... [لا مجال لقياس الأمر الظاهرى بالأمر الاضطرارى]
- ٤٦١ ..... [أن الفوت مما ينسب و يضاف إلى الأمور به]
- ٤٦٤ ..... [فى مناط الإجزاء و التصويب]

٤٧٢	الفهرس الموضوعى
٤٨٤	المجلد ٢
٤٨٤	اشاره
٤٨٧	اشاره
٤٩٣	تتمه المقصد الأول الأوامر
٤٩٣	فصل:مقدمه الواجب
٤٩٣	فى أن المسأله عقليه أم لفظيه
٤٩٣	-قوله [قدس سزه]:(تم الظاهر أيضا أن المسأله عقليه...الخ).
٤٩٩	أفى تقسيم المقدمه إلى داخلية و خارجية:
٤٩٩	اشاره
٤٩٩	-قوله [قدس سزه]:(و الحل أن المقدمه هى نفس الاجزاء بالأسر...الخ)
٥٠٠	-قوله [قدس سزه]:(أته لا بد فى اعتبار الجزئيه من أخذ الشىء بلا شرط...الخ)
٥٠٢	-قوله [قدس سزه]:(و كون الأجزاء الخارجيه كالهولى و الصوره...الخ)
٥٠٥	-قوله [قدس سزه]:(لما عرفت من أن الأجزاء بالأسر عين الأمور به ذاتا...الخ)
٥٠٨	-قوله [قدس سزه]:(لامتناع اجتماع المثلين...الخ)
٥١١	-قوله [قدس سزه]:(لعدم تعددها هاهنا...الخ)
٥١١	-قوله [قدس سزه]:(بوجوب واحد نفسى لسبقه...الخ)
٥١٢	-قوله [قدس سزه]:(فتأمل...الخ)
٥١٤	أفى تقسيم المقدمه إلى عقليه و شرعيه و عاديه
٥١٤	اشاره
٥١٤	-قوله [قدس سزه]:(منها تقسيمها إلى العقليه و الشرعيه...الخ)
٥١٥	-قوله [قدس سزه]:(فهى أيضا راجعه إلى العقليه...الخ)
٥١٧	أفى تقسيم المقدمه إلى مقدمه وجوب و صحه و وجود
٥١٧	اشاره
٥١٧	-قوله [قدس سزه]:(و بداهه عدم اتصافها بالوجوب...الخ)
٥١٨	أفى المقدمه المتقدمه و المقارنه و المتأخره

- ٥١٨ ..... اشارة
- ٥١٨ ..... -قوله [قدس سزه]: (و حيث إنها كانت من أجزاء العله...الخ)
- ٥٢٠ ..... -قوله [قدس سزه]: (و لا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها...الخ)
- ٥٢١ ..... -قوله [قدس سزه]: (ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا...الخ)
- ٥٢٢ ..... -قوله [قدس سزه]: (و بالجمله:حيث كان الأمر من الأفعال الاختياريه...الخ)
- ٥٢٩ ..... -قوله [قدس سزه]: (فكون شىء شرطاً للمأمور به ليس إلّا ما يحصل لذات...الخ)
- ٥٣٥ ..... [فى التعريف اللفظى و الشرح الاسمى]
- ٥٣٥ ..... اشارة
- ٥٣٥ ..... -قوله [قدس سزه]: (تعريفات لفظيه لشرح الاسم...الخ)
- ٥٣٧ ..... [فى الواجب المطلق و المشروط]
- ٥٣٧ ..... اشارة
- ٥٣٧ ..... -قوله [قدس سزه]: (و إلّا لم يكد يوجد واجب مطلق...الخ)
- ٥٣٨ ..... -قوله [قدس سزه]: (ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه...الخ)
- ٥٤٥ ..... -قوله [قدس سزه]: (اما حديث عدم الإطلاق فى مفاد الهيئه...الخ)
- ٥٤٦ ..... -قوله [قدس سزه]: (مع أنه لو سلم أنه فرد،فانما يمنع...الخ)
- ٥٥٠ ..... -قوله [قدس سره]: (قلت:المنشأ إذا كان هو الطلب...الخ)
- ٥٥٢ ..... -قوله [قدس سزه]: (كالإخبار به بمكان من الإمكان...الخ)
- ٥٥٣ ..... -قوله [قدس سزه]: (كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقا...الخ)
- ٥٥٣ ..... -قوله [قدس سزه]: (ضروره أن التبعية كذلك...الخ)
- ٥٥٤ ..... -قوله [قدس سزه]: (و هل هو إلا طلب الحاصل؟!...الخ)
- ٥٥٥ ..... -قوله [قدس سزه]: (نعم،على مختاره(قدس سره)لو كانت له...الخ)
- ٥٥٦ ..... -قوله [قدس سزه]: (بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام...الخ)
- ٥٥٧ ..... -قوله [قدس سزه]: (كما هو الحال فى ما إذا اريد منها المطلق...الخ)
- ٥٥٨ ..... [فى الواجب المعلق و المنجز]
- ٥٥٨ ..... اشارة
- ٥٥٨ ..... -قوله [قدس سزه]: (لا من استقباليه الواجب فافهم...الخ)

- ٥٥٨ -قوله [قدس سزه]:(فيه أن الإراده تتعلّق بأمر متأخّر...الخ) ..
- ٥٦٦ -قوله [قدس سزه]:(و قد غفل عن أن كونه محركا نحوه يختلف...الخ) ..
- ٥٦٨ -قوله [قدس سزه]:(و الجامع أن يكون نحو المقصود...الخ) ..
- ٥٦٨ -قوله [قدس سزه]:(مع أنه لا يكاد يتعلّق البعث إلا بأمر متأخّر...الخ) ..
- ٥٦٩ -قوله [قدس سزه]:(غايه الأمر يكون من باب الشرط المتأخّر...الخ) ..
- ٥٧٠ -قوله [قدس سزه]:(بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخّر...الخ) ..
- ٥٧٢ -قوله [قدس سزه]:(نعم،لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخّر...الخ) ..
- ٥٧٢ -قوله [قدس سزه]:(ضروره أنه لو كان مقدّمه الوجوب...الخ) ..
- ٥٧٣ -قوله [قدس سزه]:(لما كان الفعل موردا للتكليف...الخ) ..
- ٥٧٣ -قوله [قدس سزه]:(بل لزوم الإتيان بها عقلا...الخ) ..
- ٥٧٥ -قوله [قدس سزه]:(لا ينحصر التفصي عن هذه العويصه...الخ) ..
- ٥٧٧ -قوله [قدس سزه]:(فلا محاله يكون وجوبها نفسيا...الخ) ..
- ٥٧٨ -قوله [قدس سزه]:(قدره خاصه و هي القدره عليه...الخ) ..
- ٥٨١ -أفي دوران الإطلاق بين الماده و الهيئه] ..
- ٥٨١ -اشاره ..
- ٥٨١ -قوله [قدس سزه]:(و أفا في الثاني فلأنّ التقييد...الخ) ..
- ٥٨٧ -أفي الواجب النفسى و الغيرى] ..
- ٥٨٧ -اشاره ..
- ٥٨٧ -قوله [قدس سزه]:(لكنه لا يخفى أنّ الداعى لو كان هو محبوبيته كذلك...الخ) ..
- ٥٨٩ -قوله [قدس سزه]:(فالأولى أن يقال:إن الأثر المترتب...الخ) ..
- ٥٩١ -قوله [قدس سزه]:(و لا ينافيه كونه مقدّمه لأمر...الخ) ..
- ٥٩١ -قوله [قدس سزه]:(و لعلّه مراد من فترهما بما امر به لنفسه...الخ) ..
- ٥٩٢ -قوله [قدس سزه]:(فإنّ جعلها مطلوبات لأجل الغايات...الخ) ..
- ٥٩٣ -قوله [قدس سزه]:(إلا ان اطلاقها يقتضى كونه نفسيا...الخ) ..
- ٥٩٦ -أفي الثواب و العقاب على الأمر الغيرى] ..
- ٥٩٦ -اشاره ..

- ٥٩٦ - قوله [قدس سزه]: (لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر...الخ)
- ٥٩٩ - قوله [قدس سزه]: (وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته...الخ)
- ٦٠١ - قوله [قدس سزه]: (نعم لا بأس باستحقاق العقوبة...الخ)
- ٦٠٢ - قوله [قدس سزه]: (لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسى...الخ)
- ٦٠٢ - [فى اعتبار قصد القرية فى الطهارات]
- ٦٠٢ - اشاره
- ٦٠٢ - قوله [قدس سزه]: (إن المقدمه فيها بنفسها مستحبه و عباده)
- ٦٠٦ - قوله [قدس سزه]: (و الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى...الخ)
- ٦١٠ - قوله [قدس سزه]: (حيث إنه لا يدعو إلا الى ما هو المقدمه...الخ)
- ٦١٠ - قوله [قدس سزه]: (أحدهما-ما ملخصه: أن الحركات الخاصه...الخ)
- ٦١٣ - قوله [قدس سزه]: (ثانيهما-ما محضله: أن لزوم وقوع الطهاره)
- ٦١٥ - قوله [قدس سزه]: (إذ لو لم تكن بنفسها مقدمه لغاياتها...الخ)
- ٦١٥ - قوله [قدس سزه]: (و لو لم يأت بها بقصد التوصل بها...الخ)
- ٦١٦ - قوله [قدس سزه]: (فإن الأمر الغيرى لا يكاد يمتثل...الخ)
- ٦١٧ - قوله [قدس سزه]: (و هذا هو السر فى اعتبار قصد...الخ)
- ٦١٧ - قوله [قدس سزه]: (و المقدميه إنما تكون عله لوجوبها...الخ)
- ٦١٨ - [فى اعتبار قصد التوصل فى وجوب المقدمه]
- ٦١٨ - اشاره
- ٦١٨ - قوله [قدس سزه]: (و أنت خبير بأن نهوضها...الخ)
- ٦١٩ - قوله [قدس سزه]: (و عدم دخل قصد التوصل فيه واضح...الخ)
- ٦٢٠ - قوله [قدس سزه]: (و لذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد...الخ)
- ٦٢١ - قوله [قدس سزه]: (نعم إنما اعتبر ذلك فى الامتثال...الخ)
- ٦٢١ - قوله [قدس سزه]: (فيقع الدخول فى ملك الغير واجبا...الخ)
- ٦٢٢ - [فى المقدمه الموصله]
- ٦٢٢ - اشاره
- ٦٢٢ - قوله [قدس سزه]: (و ليس الغرض من الواجب)



- ٦٢٦ - قوله [قدس سزه]: (لعدم كونها بالاختيار و إلا لتسلسل...الخ)
- ٦٢٨ - قوله [قدس سزه]: (إن التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود...الخ)
- ٦٢٩ - قوله [قدس سزه]: (لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحيه المقدمه...الخ)
- ٦٢٩ - قوله [قدس سزه]: (ضروره أن الموصليه إنما تنتزع...الخ)
- ٦٣٠ - قوله [قدس سزه]: (ضروره أن الغايه لا تكاد تكون قيذا لذى الغايه...الخ)
- ٦٣١ - قوله [قدس سزه]: (و لعل منشأ توهمه خلطه بين الجهه...الخ)
- ٦٣١ - قوله [قدس سزه]: (ثم انه لا شهاده...الخ)
- ٦٣٢ - قوله [قدس سزه]: (مع أن في صحه المنع عنه كذلك نظرا...الخ)
- ٦٣٢ - قوله [قدس سزه]: (لاختصاص جواز مقدمته بصوره...الخ)
- ٦٣٦ - [في ثمره القول بالمقدمه الموصله]
- ٦٣٦ - اشاره
- ٦٣٦ - قوله [قدس سزه]: (فان تركها على هذا القول لا يكون مطلقا...الخ)
- ٦٣٨ - قوله [قدس سزه]: (و مع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب...الخ)
- ٦٣٨ - قوله [قدس سزه]: (نعم لا بد أن لا يكون الملازم محكوما فعلا...الخ)
- ٦٣٩ - قوله [قدس سزه]: (فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه...الخ)
- ٦٤٠ - قوله [قدس سزه]: (فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح...الخ)
- ٦٤١ - قوله [قدس سزه]: (لكنه متحد معه عينا و خارجا...الخ)
- ٦٤٢ - [في الواجب الأصلي و التبعية]
- ٦٤٢ - اشاره
- ٦٤٢ - قوله [قدس سزه]: (حيث يكون الشيء تاره متعلقا للإرادة و الطلب...الخ)
- ٦٤٤ - قوله [قدس سزه]: (ثم إنه إذا كان الواجب التبعية ما لم يتعلق به...الخ)
- ٦٤٥ - [في ثمره مقدمه الواجب]
- ٦٤٥ - اشاره
- ٦٤٥ - قوله [قدس سزه]: (فإنه بضميمه مقدمه كون شيء مقدمه لواجب...الخ)
- ٦٤٦ - قوله [قدس سزه]: (و منه انقدح أنه ليس منها...الخ)
- ٦٤٦ - قوله [قدس سزه]: (و حصول الفسق بترك...الخ)

- ٦٤٧ - قوله [قدس سزه]: (مع أن البر .....
- ٦٤٧ - قوله [قدس سزه]: (و لا يكاد يحصل الاصرار على الحرام...الخ) .....
- ٦٤٨ - قوله [قدس سزه]: (و لا يكون ترك سائر المقدمات بحرام...الخ) .....
- ٦٤٩ - قوله [قدس سزه]: (و فيه أولاً أنه لا يكون من باب...الخ) .....
- ٦٥٠ - قوله [قدس سزه]: (و ثانياً لا يكاد يلزم الاجتماع...الخ) .....
- ٦٥١ - قوله [قدس سزه]: (إن الاجتماع و عدمه لا دخل له...الخ) .....
- ٦٥١ - [في تأسيس الأصل في مقدمه الواجب] .....
- ٦٥١ - اشاره .....
- ٦٥١ - قوله [قدس سزه]: (مدفوع: بأنه و إن كان غير مجعول بالذات...الخ) .....
- ٦٥٤ - قوله [قدس سزه]: (نعم لو كانت الدعوى هي الملازمه...الخ) .....
- ٦٥٥ - [في الاستدلال على وجوب المقدمه] .....
- ٦٥٥ - اشاره .....
- ٦٥٥ - قوله [قدس سزه]: (و الأولى إحاله ذلك إلى الوجدان...الخ) .....
- ٦٥٧ - قوله [قدس سزه]: (وجود الأوامر الغيريه في الشرعيات...الخ) .....
- ٦٥٨ - [في المقدمه السببيه] .....
- ٦٥٨ - اشاره .....
- ٦٥٨ - قوله [قدس سزه]: (ضروره أن المسبب مقدور...الخ) .....
- ٦٦١ - [في الشرط الشرعي] .....
- ٦٦١ - اشاره .....
- ٦٦١ - قوله [قدس سزه]: (من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي...الخ) .....
- ٦٦٣ - قوله [قدس سزه]: (إلا أنه عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط...الخ) .....
- ٦٦٣ - [في مقدمه الحرام و المكروه] .....
- ٦٦٣ - اشاره .....
- ٦٦٣ - قوله [قدس سزه]: (و أما مقدمه الحرام و المكروه...الخ) .....
- ٦٦٦ - الكلام في مسأله الضدّ [في مقدميه ترك الضدّ] .....
- ٦٦٦ - اشاره .....

- ٦٦٦ - قوله [قدس سزه]: (و ذلك لأن المعانده و المنافره بين الشيتين...الخ)
- ٦٨٠ - قوله [قدس سزه]: (فكما أن قضيه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى عدم
- ٦٨٠ - قوله [قدس سزه]: (توقف عدم الشىء على مانعه...الخ)
- ٦٨٢ - قوله [قدس سزه]: (فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضى...الخ)
- ٦٨٢ - قوله [قدس سزه]: (و لعله كان محالا لأجل انتهاء...الخ)
- ٦٨٥ - قوله [قدس سزه]: (مستند إلى عدم قدره المغلوب...الخ)
- ٦٨٥ - قوله [قدس سزه]: (إلا أن غائله لزوم توقف...الخ)
- ٦٨٦ - قوله [قدس سزه]: (لعدم اقتضاء صدق الشرطيه صدق طرفيها...الخ)
- ٦٨٩ - قوله [قدس سزه]: (و هو ما كان
- ٦٨٩ - قوله [قدس سزه]: (نعم العله التاقه لأحد الضدين...الخ)
- ٦٩٠ - قوله [قدس سزه]: (لا أن يكون محكوما بحكمه...الخ)
- ٦٩١ - قوله [قدس سزه]: (لا يكون الوجوب إلا طلبا بسيطا...الخ)
- ٦٩٣ - قوله [قدس سزه]: (ضروره أن اللزوم يقتضى الاتيينيه...الخ)
- ٦٩٤ - قوله [قدس سزه]: (نعم لا بأس بها بأن يكون المراد بها...الخ)
- ٦٩٥ - قوله [قدس سزه]: (بضميمه أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد...الخ)
- ٦٩٦ - قوله [قدس سزه]: (بنحو الشرط المتأخر أو البناء على معصيته...الخ)
- ٧٠٣ - قوله [قدس سزه]: (بدعوى أنه لا مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدين كذلك...الخ)
- ٧٣٤ - قوله [قدس سزه]: (إلا أنه كان فى مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما...الخ)
- ٧٣٥ - قوله [قدس سزه]: (مع أنه يكفى الطرد من طرف الأمر بالأهم...الخ)
- ٧٣٦ - قوله [قدس سزه]: (نعم فيما إذا كانت موسعه، و كانت مزاحمه...الخ)
- ٧٣٩ - قوله [قدس سزه]: (لكان جائزا...الخ)
- ٧٣٩ - قوله [قدس سزه]: (من دون تعلق غرض باحدى الخصوصيات...الخ)
- ٧٤٣ - قوله [قدس سزه]: (كما هو الحال فى القضيه الطبيعيه فى غير الاحكام...الخ)
- ٧٤٤ - قوله [قدس سزه]: (بل فى المحصوره كما حقق
- ٧٤٤ - قوله [قدس سزه]: (و إن نفس وجودها السعى...الخ)
- ٧٤٥ - قوله [قدس سزه]: (فإنها كذلك ليست إلا هي...الخ)

- ٧٤٦ - قوله [قدس سزه]: (فإنه طلب الوجود، فافهم... الخ)
- ٧٤٧ - قوله [قدس سزه]: (لا أنه يريد ما هو صادر و ثابت... الخ)
- ٧٤٧ - قوله [قدس سزه]: (و أما بناء على أصاله الماهيه... الخ)
- ٧٤٨ - قوله [قدس سزه]: (و لا مجال لاستصحاب الجواز... الخ)
- ٧٥١ - قوله [قدس سزه]: (غير الوجوب و الاستحباب... الخ)
- ٧٥٢ - قوله [قدس سزه]: (لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين... الخ)
- ٧٥٥ - قوله [قدس سزه]: (و إن كان بملاك أنه يكون في كل واحد... الخ)
- ٧٥٧ - قوله [قدس سزه]: (فلا وجه للقول - - - - -)
- ٧٥٩ - قوله [قدس سزه]: (ربما يقال: إنه محال... الخ)
- ٧٥٩ - قوله [قدس سزه]: (لكنه ليس كذلك، فإنه إذا فرض... الخ)
- ٧٦٣ - قوله [قدس سزه]: (كما هو قضيه توارد العلل المتعدده... الخ)
- ٧٦٦ - قوله [قدس سزه]: (أن الموسع كلى... الخ)
- ٧٦٨ - قوله [قدس سزه]: (و بالجمله: التقييد بالوقت... الخ)
- ٧٦٨ - قوله [قدس سزه]: (و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت... الخ)
- ٧٧٢ - المقصد الثاني فى النواهي
- ٧٧٢ - اشاره
- ٧٧٢ - [ماده النهى و صيغته]
- ٧٧٢ - اشاره
- ٧٧٢ - قوله [قدس سزه]: (الظاهر أن النهى بمادته و صيغته... الخ)
- ٧٧٣ - قوله [قدس سزه]: (هل هو الكفّ أو مجرد الترك و أن لا يفعل... الخ)
- ٧٧٤ - قوله [قدس سزه]: (و توهم أن الترك و مجرد... الخ)
- ٧٧٥ - قوله [قدس سزه]: (ضروره أن وجودها يكون... الخ)
- ٧٧٦ - قوله [قدس سزه]: (ثم إنه لا دلالة للنهى على إرادته... الخ)
- ٧٧٧ - قوله [قدس سزه]: (المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين... الخ)
- ٧٧٨ - قوله [قدس سزه]: (هو أن الجهه المبحوث عنها... الخ)
- ٧٧٩ - قوله [قدس سزه]: (لا ضير فى كون مسأله واحده... الخ)

- ٧٨٠ - قوله [قدس سزه]: (لانطباق جهتين عامتين على تلك الجبهه...الخ)
- ٧٨٠ - قوله [قدس سزه]: (يعم جميع الاقسام من الإيجاب - - - - -)
- ٧٨١ - والتحرير
- ٧٨١ - اشاره
- ٧٨١ - قوله [قدس سزه]: (فصلّى فيها مع مجالستهم كان...الخ)
- ٧٨٢ - قوله [قدس سزه]: (و لكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها...الخ)
- ٧٨٣ - قوله [قدس سزه]: (و أنت خبير بفساد كلا التوهمين...الخ)
- ٧٨٥ - قوله [قدس سزه]: (إن الإطلاق لو كان فى بيان الحكم الاقتضائى...الخ)
- ٧٨٧ - قوله [قدس سزه]: (فإن انتفاء أحد المتنافيين...الخ)
- ٧٨٩ - قوله [قدس سزه]: (إلا أن يقال...قضية التوفيق عرفا - - - - -)
- ٧٩٠ - قوله [قدس سزه]: (لو لم يكن أحدهما أظهر...الخ)
- ٧٩٠ - قوله [قدس سزه]: (إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به...الخ)
- ٧٩١ - قوله [قدس سزه]: (مع صدوره حسنا لأجل الجهل...الخ)
- ٧٩٣ - قوله [قدس سزه]: (بناء على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات...الخ)
- ٧٩٤ - قوله [قدس سزه]: (مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال...الخ)
- ٧٩٤ - قوله [قدس سزه]: (الأحكام الخمسه متضاده فى مقام فعليتها...الخ)
- ٧٩٩ - قوله [قدس سزه]: (لا شبهه فى أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف...الخ)
- ٨٠١ - قوله [قدس سزه]: (لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون...الخ)
- ٨٠٣ - قوله [قدس سزه]: (لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد...الخ)
- ٨٠٧ - قوله [قدس سزه]: (كما ظهر عدم ابتناء النزاع على عدم تعدد الجنس و الفصل - - - - -)
- ٨١٠ - قوله [قدس سزه]: (إذا عرفت ما مهدناه عرفت أن المجمع...الخ)
- ٨١٣ - قوله [قدس سزه]: (إنه لا يكاد يجدى - أيضا- كون الفرد مقدمه...الخ)
- ٨١٥ - قوله [قدس سزه]: (كيف و المقدميه تقتضى الاثنييه...الخ)
- ٨١٥ - قوله [قدس سزه]: (إنما يجدى لو لم يكن المجمع...الخ)
- ٨١٥ - قوله [قدس سزه]: (كما يظهر من مداومه الأئمه-عليهم السلام-...الخ)
- ٨١٦ - قوله [قدس سزه]: (إما لأجل انطباق عنوان راجح - - - - -)

- ٨١٨ -قوله [قدس سزه]:(و ارجحيه الترك من الفعل لا توجب...الخ)
- ٨٢٠ -قوله [قدس سزه]:(و إما لأجل ملازمه الترك لعنوان...الخ)
- ٨٢١ -قوله [قدس سزه]:(إلا في أنّ الطلب المتعلق به ليس بحقيقي بل بالعرض...الخ)
- ٨٢١ -قوله [قدس سزه]:(نعم يمكن أن يحمل النهى في كلا القسمين-على الإرشاد...الخ)
- ٨٢٢ -قوله [قدس سزه]:(بسبب حصول منقصه في الطبيعه...الخ)
- ٨٢٤ -قوله [قدس سزه]:(لا يصح إلا للإرشاد...الخ)
- ٨٢٤ -قوله [قدس سزه]:(فكذلك في صوره الملازمه...الخ)
- ٨٢٥ -قوله [قدس سزه]:(في القسم الأول مطلقاً و في هذا القسم...الخ)
- ٨٢٥ -قوله [قدس سزه]:(و مولويا اقتضائيا كذلك...الخ)
- ٨٢٦ -قوله [قدس سزه]:(إثما يؤكد إيجابه...الخ)
- ٨٢٦ -قوله [قدس سزه]:(إلا اقتضائيا بالعرض...الخ)
- ٨٢٧ -قوله [قدس سزه]:(ضروره أنّ الكون المنهى عنه...الخ)
- ٨٢٧ -قوله [قدس سزه]:(و الحق أنه منهى عنه بالنهى السابق الساقط...الخ)
- ٨٣٤ -قوله [قدس سزه]:(و إلا لكانت الحرمة معلقه على إرادته المكلف...الخ)
- ٨٣٥ -قوله [قدس سزه]:(و إن كان العقل يحكم بلزومه...الخ)
- ٨٣٦ -قوله [قدس سزه]:(كسائر الأفعال التوليديه...الخ)
- ٨٣٦ -قوله [قدس سزه]:(و لو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبه...الخ)
- ٨٣٦ -قوله [قدس سزه]:(إثما كان الممنوع كالممتنع...الخ)
- ٨٣٧ -قوله [قدس سزه]:(لو سلم فالساقط هو الخطاب)
- ٨٣٨ -قوله [قدس سزه]:(مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد...الخ)
- ٨٣٨ -قوله [قدس سزه]:(ووقع الخروج بعد الدخول عصيانا...الخ)
- ٨٣٩ -قوله [قدس سزه]:(ضروره منافاه حرمة شيء كذلك...الخ)
- ٨٣٩ -قوله [قدس سزه]:(لضروره عدم صحه تعلق الطلب و البعث...الخ)
- ٨٤١ -قوله [قدس سزه]:(أو مع غلبه ملاك الأمر على النهى مع ضيق الوقت...الخ)
- ٨٤٩ -قوله [قدس سزه]:(أما مع السعه فالصحه و عدمها...الخ)
- ٨٥٠ -قوله [قدس سزه]:(و بطريق الإثّن يحرز أنّ مدلوله أقوى...الخ)

- ٨٥١ - قوله [قدس سزه]: (و ذلك لثبوت المقتضى فى كل واحد...الخ)
- ٨٥٣ - قوله [قدس سزه]: (دلالتهما على العموم و الاستيعاب مما لا ينكر .....
- ٨٥٥ - قوله [قدس سزه]: (فهو أجنبى عن المقام فإنه...الخ)
- ٨٥٦ - قوله [قدس سزه]: (فيما لو حصل به القطع...الخ)
- ٨٥٦ - قوله [قدس سزه]: (فإنما يجرى فيما لا يكون هناك مجال...الخ)
- ٨٥٨ - قوله [قدس سزه]: (نعم لو قيل بأن المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره...الخ)
- ٨٦٠ - قوله [قدس سزه]: (ما لم يفد القطع...الخ)
- ٨٦٠ - قوله [قدس سزه]: (إنما تكون لقاعده الإمكان...الخ)
- ٨٦١ - قوله [قدس سزه]: (فإن حرمه الوضوء من الماء النجس ليس إلّا تشريعيا...الخ)
- ٨٦٢ - قوله [قدس سزه]: (للقطع بحصول النجاسه...الخ)
- ٨٦٣ - قوله [قدس سزه]: (ضروره أنه يوجب أيضا اختلاف المضاف بها...الخ)
- ٨٦٥ - قوله [قدس سزه]: (مثل أكرم العلماء، و لا تكرم الفتاق...الخ)
- ٨٦٧ - الكلام فى أنّ النهى عن الشىء يقتضى فساده، أو لا .....
- ٨٦٧ - اشاره .....
- ٨٦٧ - قوله [قدس سزه]: (لا يخفى أنّ عدّ هذه المسأله...الخ)
- ٨٦٨ - قوله [قدس سزه]: (لإمكان أن يكون البحث معه...الخ)
- ٨٦٨ - قوله [قدس سزه]: (و معه لا وجه لتخصيص العنوان...الخ)
- ٨٦٨ - قوله [قدس سزه]: (و اختصاص عموم ملاكه...الخ)
- ٨٦٩ - قوله [قدس سزه]: (فيعتّم الغيرى إذا كان أصليا...الخ)
- ٨٦٩ - قوله [قدس سزه]: (و التبعية منه من مقوله المعنى...الخ)
- ٨٦٩ - قوله [قدس سزه]: (من غير دخل لاستحقاق العقوبه...الخ)
- ٨٧٠ - قوله [قدس سزه]: (و المراد بالعباده هاهنا...الخ)
- ٨٧١ - قوله [قدس سزه]: (ما يكون بنفسه و بعنوانه عباده...الخ)
- ٨٧١ - قوله [قدس سزه]: (بل من قبيل شرح الاسم كما تنهنا عليه .....
- ٨٧٢ - قوله [قدس سزه]: (و المعامله بالمعنى الأعم...الخ)
- ٨٧٣ - قوله [قدس سزه]: (وصفان اعتباريان ينتزعان...الخ)

- ٨٧٣ -قوله [قدس سزه]:(لآ أنه ليس بأمر اعتبارى ينتزع، كما توهم...الخ)
- ٨٧٤ -قوله [قدس سزه]:(و فى غيره فالسقوط ربما يكون مجعولا...الخ)
- ٨٧٥ -قوله [قدس سزه]:(و أما الصحه فى المعاملات فهى تكون مجعوله...الخ)
- ٨٧٧ -قوله [قدس سزه]:(و أما فى العباده .....
- ٨٧٨ -قوله [قدس سزه]:(الثامن:أن متعلق النهى إما أن يكون...الخ)
- ٨٧٩ -قوله [قدس سزه]:(بلحاظ أن جزء العباده عباده...الخ)
- ٨٧٩ -قوله [قدس سزه]:(و أما القسم الرابع فالنهي عن الوصف...الخ)
- ٨٨٠ -قوله [قدس سزه]:(لاستحاله كون القراءه...الخ)
- ٨٨١ -قوله [قدس سزه]:(و لا يكاد يمكن اجتماع الصحه بمعنى موافقه الأمر...الخ)
- ٨٨١ -قوله [قدس سزه]:(لا ضير فى اتصاف ما يقع عباده...الخ)
- ٨٨٢ -قوله [قدس سزه]:(هذا فيما إذا لم يكن ذاتا عباده كالسجود...الخ)
- ٨٨٤ -قوله [قدس سزه]:(بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب...الخ)
- ٨٨٦ -قوله [قدس سزه]:(لدلالته على الحرمة التشريعيه...الخ)
- ٨٨٧ -قوله [قدس سزه]:(أو بمضمونها-بما هو فعل-بالتسبيب أو بالتسبب...الخ)
- ٨٩٠ -قوله [قدس سزه]:(و إنما يقتضى الفساد فيما إذا كان...الخ)
- ٨٩١ -قوله [قدس سزه]:(نعم لا يبعد دعوى ظهور النهى...الخ)
- ٨٩١ -قوله [قدس سزه]:(و لا يخفى أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصيه...الخ)
- ٨٩٣ -قوله [قدس سزه]:(و التحقيق:أنه فى المعاملات كذلك...الخ)
- ٨٩٥ -المقصد الثالث فى المفاهيم
- ٨٩٥ -اشاره
- ٨٩٥ -قوله [قدس سزه]:(إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور...الخ)
- ٨٩٦ -قوله [قدس سزه]:(و إن كان بصفات المدلول أشبه...الخ)
- ٨٩٨ -قوله [قدس سزه]:(الجملة الشرطيه هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء...الخ)
- ٩٠٠ -قوله [قدس سزه]:(أو منع دلالتها على الترتيب...الخ)
- ٩٠٠ -قوله [قدس سزه]:(و دعوى كونها اتفاقيه...الخ)
- ٩٠٠ -قوله [قدس سزه]:(إن قلت:نعم، و لكنّه قضيه الإطلاق...الخ)



- ٩٠١ - قوله [قدس سزه]: (كما يظهر وجهه بالتأمل...الخ)
- ٩٠١ - قوله [قدس سزه]: (ضروره أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم...الخ)
- ٩٠٢ - قوله [قدس سزه]: (إلا أنّ المعلوم ندره)
- ٩٠٢ - قوله [قدس سزه]: (لا تتفاوت فيه)
- ٩٠٤ - قوله [قدس سزه]: (و ليس فيما أفاده ما يثبت...الخ)
- ٩٠٤ - قوله [قدس سزه]: (أنّ المفهوم إنّما)
- ٩٠٥ - قوله [قدس سزه]: (ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد...الخ)
- ٩٠٥ - قوله [قدس سزه]: (و لعلّ العرف يساعد...الخ)
- ٩٠٦ - قوله [قدس سزه]: (بملاحظه أنّ الأمور المتعدّه...الخ)
- ٩٠٦ - قوله [قدس سزه]: (و إن كان بناء العرف و الأذهان...الخ)
- ٩٠٨ - قوله [قدس سزه]: (و أما رفع اليد عن المفهوم...الخ)
- ٩٠٩ - قوله [قدس سزه]: (محكوما بحكمين متمثلين، و هو واضح الاستحاله...الخ)
- ٩٠٩ - قوله [قدس سزه]: (بل على مجزّد الثبوت...الخ)
- ٩٠٩ - قوله [قدس سزه]: (أو الالتزام بكون متعلّق الجزاء...الخ)
- ٩١٠ - قوله [قدس سزه]: (بل غايته أنّ انطباقهما عليه...الخ)
- ٩١٠ - قوله [قدس سزه]: (و تأكّد وجوبه عند الآخر...الخ)
- ٩١١ - قوله [قدس سزه]: (نعم، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطيه...الخ)
- ٩١٥ - قوله [قدس سزه]: (لا مجزّد كون الأسباب الشرعيه معرّفات...الخ)
- ٩١٧ - قوله [قدس سزه]: (مع أنّ الأسباب الشرعيه حالها...الخ)
- ٩١٨ - قوله [قدس سزه]: (إلا توهم عدم صحّه التعلّق...الخ)
- ٩١٩ - قوله [قدس سزه]: (و أمّا ما لا يكون قابلا لذلك...الخ)
- ٩٢١ - قوله [قدس سزه]: (و علّيته فيما إذا استفيدت...الخ)
- ٩٢٢ - قوله [قدس سزه]: (كما أنّه لا يلزم في حمل المطلق...الخ)
- ٩٢٣ - قوله [قدس سزه]: (أن لا يكون واردا مورد الغالب...الخ)
- ٩٢٤ - قوله [قدس سزه]: (استفاده العليّه المنحصره منه...الخ)
- ٩٢٤ - قوله [قدس سزه]: (فيجری فيما كان الوصف مساويا...الخ)

- ٩٢٤ - قوله [قدّس سزه]: (معلّلاً بعدم الموضوع... الخ)
- ٩٢٥ - قوله [قدّس سزه]: (و التحقيق: أنّه إذا كانت الغايه... الخ)
- ٩٢٥ - قوله [قدّس سزه]: (و الأظهر خروجها لكونها من حدوده... الخ)
- ٩٢٦ - قوله [قدّس سزه]: (بكون - - - - -)
- ٩٢٧ - قوله [قدّس سزه]: (بأنّ المراد من الإله واجب الوجود - - - - -)
- ٩٢٩ - قوله [قدّس سزه]: (نعم لو كانت الدلاله في طرفه... الخ)
- ٩٢٩ - قوله [قدّس سزه]: (و التحقيق: أنّه لا يفيدّه إلّا في ما اقتضاه المقام... الخ)
- ٩٣٠ - المقصد الرابع: في العامّ و الخاصّ - - - - -
- ٩٣٠ - اشاره - - - - -
- ٩٣٠ - قوله [قدّس سزه]: (فإنّها تعاريف لفظيه... الخ)
- ٩٣٠ - قوله [قدّس سزه]: (باختلاف كيفيه تعلق الأحكام به... الخ)
- ٩٣١ - قوله [قدّس سزه]: (لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق... الخ)
- ٩٣٢ - قوله [قدّس سزه]: (ربما عدّ من الألفاظ الداله على العموم... الخ)
- ٩٣٥ - قوله [قدّس سزه]: (استعماله - - - - -)
- ٩٣٨ - قوله [قدّس سزه]: (لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم... الخ)
- ٩٣٨ - قوله [قدّس سزه]: (لا يخفى أنّ دلالتّه على كلّ فرد... الخ)
- ٩٤٠ - قوله [قدّس سزه]: (إلّا أنّه يوجب اختصاص حجّيه العامّ... الخ)
- ٩٤٢ - قوله [قدّس سزه]: (و السزّ في ذلك أنّ الكلام الملقى من السيّد... الخ)
- ٩٤٤ - قوله [قدّس سزه]: (لما كان غير معنون بعنوان خاصّ... الخ)
- ٩٤٥ - قوله [قدّس سزه]: (إلّا أنّ أصله عدم تحقّق الانتساب... الخ)
- ٩٤٧ - قوله [قدّس سزه]: (و أما صحّه الصوم في السفر بنذره... الخ)
- ٩٤٩ - قوله [قدّس سزه]: (فلا مجال لغير واحد ممّا استدلّ به... الخ)
- ٩٥٠ - قوله [قدّس سزه]: (فيما إذا كان في معرض التخصيص... الخ)
- ٩٥٢ - قوله [قدّس سزه]: (بل حاله حال احتمال قرينه المجاز... الخ)
- ٩٥٣ - قوله [قدّس سزه]: (حيث إنّ - - - - -)
- ٩٥٥ - قوله [قدّس سزه]: (على تقييده به فافهم... الخ)

- ٩٥٥ - قوله [قدس سزه]: (فلا ريب في عدم صحته تكليف المعدوم... الخ)
- ٩٥٧ - قوله [قدس سزه]: (و نظيره من غير الطلب إنشاء التملك... الخ)
- ٩٥٧ - قوله [قدس سزه]: (و توهم صحته التزام التعميم في خطابه تعالى... الخ)
- ٩٥٩ - قوله [قدس سزه]: (هذا لو قلنا بأن الخطاب... إلى قوله: - بلسانه... الخ)
- ٩٦١ - قوله [قدس سزه]: (لا يوجب صحته الإطلاق...)
- ٩٦٢ - قوله [قدس سزه]: (و إن صح فيما لا يتطرق... الخ)
- ٩٦٢ - قوله [قدس سزه]: (لا فيما إذا شك في أنه كيف اريد؟ فافهم... الخ)
- ٩٦٣ - قوله [قدس سزه]: (قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم... الخ)
- ٩٦٦ - قوله [قدس سزه]: (ضروره أن تعدد المستثنى منه... الخ)
- ٩٦٧ - قوله [قدس سزه]: (و السز أن الدوران في الحقيقه بين أصله العموم... الخ)
- ٩٦٨ - قوله [قدس سزه]: (مع قوه احتمال أن يكون المراد... الخ)
- ٩٦٨ - قوله [قدس سزه]: (فيما إذا كان العام واردا... الخ)
- ٩٦٩ - قوله [قدس سزه]: (و إلا لكان الخاص - أيضا - مخضضا له... الخ)
- ٩٧٢ - قوله [قدس سزه]: (فلا باس به مطلقا و لو كان قبل حضور وقت العمل... الخ)
- ٩٧٢ - قوله [قدس سزه]: (بالمعنى المستلزم لتغير إرادته - تعالى... الخ)
- ٩٧٣ - قوله [قدس سزه]: (بعالم لوح المحو و الإثبات... الخ)
- ٩٧٤ - قوله [قدس سزه]: (كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء - صلى الله عليه و آله -... الخ)
- ٩٧٤ - قوله [قدس سزه]: (و إنما نسب إليه - تعالى - البداء... الخ)
- ٩٧٥ - قوله [قدس سزه]: (فيما دار الأمر بينهما في المخصص... الخ)
- ٩٧٦ - المقصد الخامس: في المطلق و المقيد
- ٩٧٦ - اشاره
- ٩٧٦ - قوله [قدس سزه]: (و لا ريب أنها موضوعه لمفاهيمها - بما هي هي - مبهمه مهمله... الخ)
- ٩٧٧ - قوله [قدس سزه]: (و كذا المفهوم اللابشرط القسمي، فإنه كلى عقلى... الخ)
- ٩٨٠ - قوله [قدس سزه]: (بما هي متعينه بالتعيين الذهني... الخ)
- ٩٨١ - قوله [قدس سزه]: (و أنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس... الخ)
- ٩٨١ - قوله [قدس سزه]: (و لا إشكال في أن المفهوم منها في الأول... الخ)

- ٩٨٢ - قوله [قدّس سرّه]: (و عليه لا يستلزم التقييد تجوّزا...الخ) -
- ٩٨٣ - قوله [قدّس سرّه]: (فإنّ الفرض أنه بصدد بيان تمامه، و قد بينه...الخ) -
- ٩٨٤ - قوله [قدّس سرّه]: (و لو لم يكن عن جدّ، بل قاعده...الخ) -
- ٩٨٤ - قوله [قدّس سرّه]: (و ذلك لما جرت عليه سيره أهل المحاورات...الخ) -
- ٩٨٥ - قوله [قدّس سرّه]: (و اورد عليه: بأنّ التقييد ليس تصرفا...الخ) -
- ٩٨٦ - قوله [قدّس سرّه]: (سيق في مقام الإهمال على خلاف...الخ) -
- ٩٨٧ - قوله [قدّس سرّه]: (و لعلّ وجه التقييد - - - - -)
- ٩٨٧ - قوله [قدّس سرّه]: (بحسب مراتب المحبوبيه...الخ) -
- ٩٨٨ - قوله [قدّس سرّه]: (بعد فرض كونهما متنافيين...الخ) -
- ٩٨٨ - قوله [قدّس سرّه]: (من استظهار اتحاد التكليف...الخ) -
- ٩٨٩ - قوله [قدّس سرّه]: (ثمّ لا يخفى أنّهما وصفان إضافيان...الخ) -
- ٩٩١ - الفهرس الموضوعى - - - - -
- المجلد ٣ - - - - - ١٠٠٣
- اشاره - - - - - ١٠٠٣
- اشاره - - - - - ١٠٠٤
- مقدمه الناشر - - - - - ١٠٠٨
- المقصد السادس الأمارات - - - - - ١٠١٤
- المقدمه الأولى فى بعض احكام القطع - - - - - ١٠١٤
- اشاره - - - - - ١٠١٤
- فى عدم كون حجّيه القطع من مسائل الفن - - - - - ١٠١٤
- اشاره - - - - - ١٠١٤
- قوله «مد ظلّه»: و إن كان خارجا عن مسائل الفن...الخ - - - - - ١٠١٤
- فى شيايه المسأله بمسائل الكلام - - - - - ١٠١٦
- اشاره - - - - - ١٠١٦
- قوله «مد ظلّه»: و كان أشبه بمسائل الكلام...الخ - - - - - ١٠١٦
- قوله «مد ظلّه»: متعلق به أو بمقلّديه...الخ - - - - - ١٠١٦

- ١٠١٧ - قوله «مد ظلّه»؛ وذلك عدلنا عما في رسالته... الخ
- ١٠١٩ - قوله «مد ظلّه»؛ لئلا تتداخل الأقسام... الخ
- ١٠٢٠ - قوله «مد ظلّه»؛ لا شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلا... الخ
- ١٠٢٤ - قوله «مد ظلّه»؛ وتأثيره في ذلك لازم و صريح الوجدان به... الخ
- ١٠٢٧ - قوله «مد ظلّه»؛ أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر لم يصر فعليا... الخ
- ١٠٣٠ - قوله «مد ظلّه»؛ و إن كان ربما يوجب موافقته استحقاق الثواب... الخ
- ١٠٣١ - قوله «مد ظلّه»؛ الحق أنه يوجب لشهادته الوجدان بصحة مؤاخذته... الخ
- ١٠٣٩ - قوله «مد ظلّه»؛ مع بقاء الفعل المتجرى به... الخ
- ١٠٤٢ - قوله «مد ظلّه»؛ ضروره أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبار... الخ
- ١٠٤٤ - قوله «مد ظلّه»؛ قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان... الخ
- ١٠٤٤ - قوله «مد ظلّه»؛ إن القصد و العزم إنما يكون من مبادئ الاختيار... الخ
- ١٠٤٥ - قوله «مد ظلّه»؛ مضافا إلى أن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار... الخ
- ١٠٤٦ - قوله «مد ظلّه»؛ إن حسن المؤاخذه و العقوبه إنما يكون من تبعه بعده عن سيده... الخ
- ١٠٤٨ - قوله «مد ظلّه»؛ و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا... الخ
- ١٠٤٨ - قوله «مد ظلّه»؛ بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراد الاختيار... الخ
- ١٠٤٨ - قوله «مد ظلّه»؛ فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم... الخ
- ١٠٤٩ - في القطع الموضوعى بقسميه
- ١٠٤٩ - اشاره
- ١٠٤٩ - قوله «مد ظلّه»؛ بما هو صفة خاصه و حاله مخصوصه بالغاء جهه كشفه... الخ
- ١٠٥٤ - في البحث عن قيام الأماره مقام القطع الطريقي و الموضوعى
- ١٠٥٤ - اشاره
- ١٠٥٤ - قوله «مد ظلّه»؛ و لحاظهما في أحدهما آلى و فى الآخر استقلالى... الخ
- ١٠٦٣ - قوله «مد ظلّه»؛ فإن ظهوره فى أنه بحسب اللحاظ... الخ
- ١٠٦٦ - قوله «مد ظلّه»؛ لوضوح أن المراد من قيام... الخ
- ١٠٦٦ - قوله «مد ظلّه»؛ إمّا بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين... الخ
- ١٠٦٧ - قوله «مد ظلّه»؛ و ما ذكرنا فى الحاشيه فى وجه تصحيح لحاظ واحد... الخ

- ١٠٤٨ - قوله «مد ظله»: فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع... الخ
- ١٠٧١ - في القطع و أقسامه
- ١٠٧١ - اشاره
- ١٠٧١ - قوله «قده»
- ١٠٧٣ - قوله «مد ظله»: و لا مثله للزوم اجتماع المثليين... الخ
- ١٠٧٥ - قوله «قده»: في مرتبه أخرى منه أو مثله... الخ
- ١٠٧٦ - قوله «قده»: يمكن أن يكون الحكم فعليًا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه... الخ
- ١٠٧٩ - (في وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه)
- ١٠٧٩ - اشاره
- ١٠٧٩ - قوله «قده»: يقتضى موافقه التزاما و التسليم له... الخ
- ١٠٨٠ - قوله «قده»: الحق هو الثانى لشاهده الوجدان... الخ
- ١٠٨٢ - قوله «قده»: للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا... الخ
- ١٠٨٢ - قوله «قده»: و إن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص... الخ
- ١٠٨٢ - قوله «قده»: لما كانت موافقه القطعيه الالتزاميه... الخ
- ١٠٨٤ - قوله «قده»: و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام... الخ
- ١٠٨٥ - قوله «قده»: كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام... الخ
- ١٠٨٧ - قوله «قده»: إلا أن يقال إن استقلال... الخ
- ١٠٨٨ - قوله «قده»: إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان... الخ
- ١٠٩٠ - قوله «قده»: نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع... الخ
- ١٠٩١ - قوله «قده»: فهل القطع الإجمالى كذلك فيه إشكال... الخ
- ١٠٩٩ - قوله «قده»: و كانت مرتبه الحكم الظاهرى معه، محفوظه... الخ
- ١١٠٢ - قوله «قده»: ضروره عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعى... الخ
- ١١٠٣ - قوله «قده»: ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين... الخ
- ١١٠٥ - قوله «قده»: أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك... الخ
- ١١٠٨ - قوله «قده»: مما لا يمكن أن يؤخذ فيها... الخ
- ١١١٠ - قوله «قده»: و لا يكون إخلال حينئذ... الخ

- ١١١٢ - قوله «قده»: ضعيف في الغايه و سخييف إلى النهايه... الخ
- ١١١٤ - فى تكرار العباده و ما يتعلق به من النقض و الإبرام
- ١١١٤ - اشاره
- ١١١٤ - قوله «قده»: إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى... الخ
- ١١١٨ - المقدمه الثانيه: فى الأمارات الغير العلميه
- ١١١٨ - اشاره
- ١١١٨ - قوله «قده»: بيان ما قيل باعتباره من الأمارات... الخ
- ١١١٨ - اشاره
- ١١١٩ - قوله «قده»: لا ريب فى أن الأماره الغير العلميه ليس كالقطع... الخ
- ١١٢٠ - قوله «قده»: و لا سقوطاً و إن كان ربما يظهر... الخ
- ١١٢١ - قوله «قده»: فى بيان امكان التعبد بالأماره... الخ
- ١١٢٣ - قوله «قده»: و ليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقاً... الخ
- ١١٢٤ - فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى
- ١١٢٤ - اشاره
- ١١٢٤ - قوله «قده»: و الجواب أن ما ادعى لزومه إما غير لازم... الخ
- ١١٢٦ - قوله «قده»: و الحجيه المجعوله غير مستتبعه لانشاء... الخ
- ١١٣٢ - قوله «قده»: و أما تفويت مصلحه الواقع أو إلقاء
- ١١٤١ - قوله «قده»: نعم لو قيل باستتباع جعل الحجيه للأحكام التكليفيه... الخ
- ١١٤٤ - فى وجه آخر للجمع بين الحكمين
- ١١٤٤ - اشاره
- ١١٤٦ - قوله «قده»: لأن أحدهما طريقى عن مصلحه فى نفسه... الخ
- ١١٤٨ - قوله «قده»: و إن لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه فى المبدأ... الخ
- ١١٤٩ - قوله «قده»: فلا محاله ينقدح فى نفسه الشريفه... الخ
- ١١٥٠ - قوله «قده»: و لا مضاده بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا... الخ
- ١١٥٠ - قوله «قده»: إلا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعى... الخ
- ١١٥١ - قوله «قده»: فلا محيض فى مثله إلا... الخ

- ١١٥٣ - قوله «قده»: بمعنى كونه على صفه و نحو لو علم به المكلف... الخ
- ١١٥٤ - قوله «قده»: ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائيه... الخ
- ١١٥٥ - قوله «قده»: فإنه يقال لا يكاد يحرز... الخ
- ١١٥٦ - قوله «قده»: و أخرى بأنه كيف يكون التوفيق... الخ
- ١١٥٧ - قوله «قده»: بأن الحكمين ليسا فى مرتبه واحده... الخ
- ١١٦٠ - فى بيان وجه آخر للجمع بين الحكمين: -
- ١١٦٠ - اشاره
- ١١٦٥ - قوله «قده»: إلا أنه يكون فى مرتبه أيضا... الخ
- ١١٦٥ - قوله «قده»: أن الأصل فيما لم يعلم اعتباره بالخصوص... الخ
- ١١٦٧ - قوله «قده»: و أما صحه الالتزام بما أدى إليه من الأحكام... الخ
- ١١٧١ - قوله «قده»: فلو فرض صحتهما شرعا... الخ
- ١١٧٢ - فصل: فى حجيه الظواهر
- ١١٧٢ - اشاره
- ١١٧٢ - قوله «قده»: و لا لعدم
- ١١٧٥ - قوله «قده»: كما أن الظاهر عدم اختصاص... الخ
- ١١٨٢ - فصل احتمال وجود قرينه - قوله «قده»: فإن أحرز بالقطع... الخ
- ١١٨٨ - فى الإجماع المنقول
- ١١٩٧ - فى حجيه خبر الواحد
- ١١٩٧ - اشاره
- ١٢٠٥ - فى آيه النبأ
- ١٢١٥ - فى إشكال الخبر مع الواسطه
- ١٢٢١ - فى دفع الإشكال عن الخبر مع الواسطه
- ١٢٢٧ - فى دفع الإشكال بوجه آخر
- ١٢٣٤ - فى آيه النفر
- ١٢٣٤ - اشاره
- ١٢٣٧ - قوله «قده»: بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع... الخ



- ١٢٣٨ - قوله «قده»: لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق... الخ
- ١٢٤٣ - قوله «قده»: على الوجهين فى تفسير الآية... الخ
- ١٢٤٧ - فى آيه الكتمان
- ١٢٤٨ - فى آيه السؤال عن اهل الذكر
- ١٢٥٠ - فى آيه الأذن
- ١٢٥١ - فى الاستدلال بسيره العقلاء
- ١٢٥٨ - فى أول الوجوه العقلية على حجيه الخبر
- ١٢٥٨ - اشاره
- ١٢٥٨ - قوله «قده»: أحدها أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير... الخ
- ١٢٦٥ - فى الوجه الأول عقلا على حجيه الظن
- ١٢٦٥ - اشاره
- ١٢٦٥ - قوله «قده»: وأما الكبرى فلاستقلال... الخ
- ١٢٦٦ - قوله «قده»: إلا أن يقال إن العقل و إن لم يستقل... الخ
- ١٢٦٨ - قوله «قده»: و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك... الخ
- ١٢٦٩ - قوله «قده»: إلا أنها ليست بضرر على كل حال... الخ
- ١٢٦٩ - قوله «قده»: مع منع كون الأحكام تابعه للمصالح و المفسد... الخ
- ١٢٧٠ - قوله «قده»: و لا استقلال للعقل بقبح ما فيه احتمال المفسده... الخ
- ١٢٧١ - فى الوجه الثانى عقلا
- ١٢٧١ - اشاره
- ١٢٧١ - قوله «قده»: لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح... الخ
- ١٢٧٣ - فى دليل الانسداد
- ١٢٧٣ - اشاره
- ١٢٧٣ - قوله «قده»: الرابع دليل الانسداد و هو مؤلف... الخ
- ١٢٧٦ - قوله «قده»: خامسها أنه كان ترجيح المرجوح... الخ
- ١٢٧٦ - قوله «قده»: هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط... الخ
- ١٢٧٧ - قوله «قده»: فيما يوجب عسره اختلال النظام... الخ

- ١٢٧٨ -قوله «قده»: إذا كان بحكم العقل...الخ
- ١٢٧٩ -قوله «قده»: لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهوله...الخ
- ١٢٨٠ -قوله «قده»: لا وجه لدعوى استقلال العقل...الخ
- ١٢٨٠ -قوله «قده»: و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى...الخ
- ١٢٨٧ -قوله «قده»: كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقا و لو من مظنونات...الخ
- ١٢٨٩ -قوله «قده»: و أما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل...الخ
- ١٢٩٥ -فصل الظن بالطريق و الظن بالواقع -قوله «قده»: لعدم التفاوت فى نظر العقل...الخ
- ١٢٩٥ -اشاره
- ١٢٩٩ -قوله «قده»: قال فيها إنا كما نقطع بأنا مكلفون...الخ
- ١٣٠٠ -قوله «قده»: لا الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا...الخ
- ١٣٠١ -قوله «قده»: فان قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد...الخ
- ١٣١٠ -قوله «قده»: و لا ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم...الخ
- ١٣١٠ -قوله «قده»: بسبب العلم به...الخ
- ١٣١١ -قوله «قده»: و ثانيا لو سلم أن قضيته لزوم التنزل...الخ
- ١٣٢٢ -قوله «قده»: ثانيهما ما اختص به بعض المحققين...الخ
- ١٣٣١ -قوله «قده»: قلت: الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ...الخ
- ١٣٣١ -فصل فى الكشف و الحكومه -قوله «قده»: لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد...الخ
- ١٣٣١ -اشاره
- ١٣٣٥ -قوله «قده»: لقاعده الملازمه ضروره أنها...الخ
- ١٣٤٣ -قوله «قده»: و صحه نصبه الطريق و جعله فى كل حال...الخ
- ١٣٤٤ -فى نتیجه دليل الانسداد من حيث الإهمال و التعيين
- ١٣٤٤ -اشاره
- ١٣٤٤ -قوله «قده»: و عليها فلا إهمال فى النتيجة أصلا...الخ
- ١٣٧٠ -قوله «قده»: و أما على تقرير الكشف فلو قيل...الخ
- ١٣٧٣ -قوله «قده»: هو نصب الطريق الواصل بنفسه...الخ
- ١٣٨٢ -قوله «قده»: و لا بحسب الموارد...الخ

- ١٣٨٢ ----- -قوله «قده»: لكنك غفلت عن أنّ المراد ما إذا كان اليقين...الخ
- ١٣٨٥ ----- -قوله «قده»: لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص...الخ
- ١٣٨٥ ----- -قوله «قده»: و كان منع شيخنا العلامة...الخ
- ١٣٨٥ ----- -قوله «قده»: إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع...الخ
- ١٣٨٦ ----- -في المنع عن الظن القياسي
- ١٣٨٦ ----- -اشاره
- ١٣٨٦ ----- -قوله «قده»: و تقريره على ما في الرسائل
- ١٣٨٧ ----- -قوله «قده»: بداهه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم وجود و لا علمي...الخ
- ١٣٩١ ----- -قوله «قده»: فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا...الخ
- ١٣٩٢ ----- -قوله «قده»: بل هو يستلزمه فيما كان في مورده...الخ
- ١٣٩٢ ----- -قوله «قده»: إلا كالأمر بما لا يفيد...الخ
- ١٣٩٤ ----- -قوله «قده»: و استلزام إمكان المنع
- ١٣٩٦ ----- -قوله «قده»: لم خصصوا الإشكال...الخ
- ١٣٩٦ ----- -قوله «قده»: و لا يكاد يجدى صحته كذلك...الخ
- ١٣٩٦ ----- -في الظن المانع و الممنوع
- ١٣٩٦ ----- -اشاره
- ١٣٩٦ ----- -قوله «قده»: إذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص...الخ
- ١٤٠٢ ----- -خاتمه: في الظن في أصول الدين
- ١٤٠٢ ----- -اشاره
- ١٤٠٢ ----- -قوله «قده»: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا...الخ
- ١٤٠٥ ----- -قوله «قده»: من الاعتقاد به و عقد القلب عليه و تحمله و الانقياد له...الخ
- ١٤١١ ----- -قوله «قده»: من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى...الخ
- ١٤١٣ ----- -قوله «قده»: فآتهم وسائط نعمه و آلائه...الخ
- ١٤١٥ ----- -قوله «قده»: و لاحتمال الضرر في تركه...الخ
- ١٤١٨ ----- -قوله «قده»: كمعرفة الإمام على وجه آخر...الخ
- ١٤٢٣ ----- -قوله «قده»: و لا يجب عقلا معرفه غير ما ذكر...الخ

١٤٢٨	-قوله «قده»: ضروره أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عباده الله تعالى... الخ
١٤٣٢	-قوله «مد ظلّه»: و مثل آيه النفر إنما هو بصدد بيان الطريق... الخ
١٤٣٣	-قوله «مد ظلّه»: و مع العجز كان
١٤٣٦	-قوله «قده»: و مجمل القول في ذلك أن العبره... الخ
١٤٤٢	الفهرس الموضوعى
١٤٤٦	المجلد ٤
١٤٤٦	اشاره
١٤٤٧	اشاره
١٤٥٢	[مقدمه]
١٤٥٤	مباحث الاصول العمليه
١٤٥٤	اشاره
١٤٥٥	[تعريف الاصول العمليه و انها داخله في علم الاصول]
١٤٦٦	[أصالة البراءه]
١٤٦٦	اشاره
١٤٦٩	[الاستدلال بالكتاب على البراءه فى الشبهات الحكميه]
١٤٧٦	[الاستدلال بحديث الرفع على البراءه فى الشبهات الحكميه]
١٤٧٦	اشاره
١٤٨٨	و الكل غير صحيح:
١٥٠٥	[الاستدلال بحديث الحجب على البراءه فى الشبهات الحكميه]
١٥١٠	[الاستدلال بحديث: «كل شىء لك حلال» على البراءه فى الشبهات الحكميه التحريميه]
١٥١٤	[الاستدلال بحديث السعه على البراءه فى الشبهات الحكميه]
١٥١٨	[الاستدلال بحديث كل شىء مطلق...]
١٥١٨	اشاره
١٥١٨	توضيحه أن الاباحه على قسمين:
١٥٢٣	و عن شيخنا الاستاذ (قدس سره) تقريران آخران فى الجواب:
١٥٢٩	[الاستدلال بحكم العقل على البراءه فى الشبهات الحكميه]

- ١٥٢٩ ..... اشاره
- ١٥٣٩ ..... أما الأول: فقد منع (قدس سزه) من كون المفسده أو ترك استيفاء
- ١٥٤٠ ..... و أما الثاني فالوجه في منع الكبرى أمران:
- ١٥٤٥ ..... [الاستدلال بآيه التهلكه على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه]
- ١٥٤٧ ..... [الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط في الشبهه الحكميه التحريميه]
- ١٥٥٢ ..... [في امكان الاستدلال على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه بالأخبار الظاهره فيه و عدمه]
- ١٥٥٢ ..... اشاره
- ١٥٥٥ ..... لأن ايجاب الاحتياط:
- ١٥٦٠ ..... [في انحلال العلم الإجمالي بالأحكام بالأمارات و الأصول المثبته قبل المراجعه اليها و عدمه]
- ١٥٦٠ ..... اشاره
- ١٥٦٢ ..... و هذا الجواب يتوقف على أمرين:
- ١٥٦٦ ..... و يمكن الجواب بوجهين:
- ١٥٧٩ ..... تنبيهات البراءه
- ١٥٧٩ ..... اشاره
- ١٥٨١ ..... [التنبيه الأول]
- ١٥٨١ ..... اشاره
- ١٥٨١ ..... و أما أصاله عدم كونها ميته فمدفوعه:
- ١٥٨٨ ..... و فيه مواقع للنظر:
- ١٦٠٤ ..... [التنبيه الثاني]
- ١٦٠٤ ..... اشاره
- ١٦٢٢ ..... فنقول: أما التفريع فهو على قسمين:
- ١٦٣١ ..... و الاشكال في التطبيق من وجهين:
- ١٦٣٤ ..... تذييب
- ١٦٤٢ ..... [التنبيه الثالث]
- ١٦٥٣ ..... [التنبيه الرابع]
- ١٦٥٣ ..... اشاره

- ١٦٥٥ ----- [دوران الامر بين المحذورين]
- ١٦٥٦ ----- فى البحث عن وجوب الموافقه الالتزاميه جهتان: .....
- ١٦٥٨ ----- و تقريب وجوب الالتزام بأحد الحكمين بنحو التخيير بوجهين: .....
- ١٦٦٣ ----- فكما أن فعلية التكليف منوطه بأمرين: .....
- ١٦٧٣ ----- أصاله الاحتياط .....
- ١٦٧٣ ----- اشاره .....
- ١٦٧٥ ----- العلم الاجمالى بالتكليف المردد بين المتباينين .....
- ١٦٨٠ ----- و تحقيق حال العلم الاجمالى من حيث التنجيز برسم أمور: .....
- ١٦٨٠ ----- اشاره .....
- ١٧٠١ ----- [التنبيه الأول] .....
- ١٧٠٨ ----- [التنبيه الثانى] .....
- ١٧٢٠ ----- [التنبيه الثالث] .....
- ١٧٢٥ ----- [التنبيه الرابع] .....
- ١٧٣٦ ----- [العلم الاجمالى بالتكليف المردد بين الأقل و الأكثر] .....
- ١٧٣٦ ----- اشاره .....
- ١٧٧٣ ----- [التنبيه الأول] .....
- ١٧٧٣ ----- اشاره .....
- ١٧٧٣ ----- تقريب الانحلال من وجوه: .....
- ١٧٨٠ ----- [التنبيه الثانى] .....
- ١٧٨٠ ----- اشاره .....
- ١٧٨٤ ----- و اجيب عنه بوجه: .....
- ١٧٩١ ----- [التنبيه الثالث] .....
- ١٧٩١ ----- اشاره .....
- ١٧٩٨ ----- [أن الآتى بالزيادة لو ياتى بها بقصد الجزئيه شرعا على قسمين] .....
- ١٨٢٥ ----- [التنبيه الرابع] .....
- ١٨٢٥ ----- اشاره .....

- ١٨٢٧ ----- يقرر الاستصحاب بوجه أربعة: -----
- ١٨٢٩ ----- و ربما يتخيل -----
- ١٨٢٩ ----- و هو تخيل عجيب و توهم غريب: -----
- ١٨٣١ ----- و أما فى صورته تعذر الشرط: -----
- ١٨٤٠ ----- و أما حديث استكشاف الوفاء بالغرض بتمامه أو بمعظمه، ففيه: -----
- ١٨٤٥ ----- [شرط إجراء أصله الاحتياط] -----
- ١٨٥١ ----- [شرط إجراء البراءة العقلية] -----
- ١٨٥١ ----- اشاره -----
- ١٨٥١ ----- بأحد تقريرين: -----
- ١٨٥٢ ----- و فى كلا الوجهين نظر: -----
- ١٨٥٦ ----- [شرط إجراء البراءة العقلية] -----
- ١٨٥٦ ----- اشاره -----
- ١٨٦٠ ----- إلا أن الأمر فيه دائر بين أمور: -----
- ١٨٧٢ ----- فإذا عرفت منشأ الحب فى نفسه، فنقول: -----
- ١٨٧٣ ----- توضيح المقام: أن الاشكال هنا من وجوه: -----
- ١٨٨٢ ----- قاعده نفي الضرر -----
- ١٩٠٩ ----- فهرس المطالب -----
- ١٩١٢ ----- المجلد ٥-٦ -----
- ١٩١٢ ----- اشاره -----
- ١٩١٣ ----- الجزء الخامس -----
- ١٩١٣ ----- اشاره -----
- ١٩١٩ ----- تتمه مباحث الأصول العمليه -----
- ١٩١٩ ----- اشاره -----
- ١٩١٩ ----- الاستصحاب -----
- ١٩١٩ ----- تعريف الاستصحاب و مباحث عامه حول الاستصحاب -----
- ١٩١٩ ----- (١) قوله قدس سره: و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم... الخ -----

- (٢) قوله قدس سره: بل من قبيل شرح الاسم... الخ ----- ١٩٢٧
- (٣) قوله قدس سره: إن البحث عن حجيته مسأله اصوليه... الخ ----- ١٩٢٨
- (٤) قوله قدس سره: و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطه... الخ ----- ١٩٣٠
- (٥) قوله قدس سره: كيف و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب الا حكما اصوليا... الخ ----- ١٩٣٠
- (٦) قوله قدس سره: و أما لو كان عباره عن بناء العقلاء... الخ ----- ١٩٣١
- (٧) قوله قدس سره: أو الظن به الناشئ عن ملاحظه ثبوته... الخ ----- ١٩٣٢
- (٨) قوله قدس سره: الا من جهه الشك فى بقاء موضوعه... الخ ----- ١٩٣٥
- (٩) قوله قدس سره: و أما الثانى فلان الحكم الشرعى المستكشف به الخ ----- ١٩٣٥
- (١٠) قوله قدس سره: بناههم على ذاك تعبدا... الخ ----- ١٩٤٢
- (١١) قوله قدس سره: و ثانيا: سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع... الخ ----- ١٩٤٤
- (١٢) قوله قدس سره: إن الثبوت فى السابق موجب للظن... الخ ----- ١٩٥٠
- (١٣) قوله قدس سره: منها صحيحه زراره، قال: قلت له: الرجل... الخ ----- ١٩٥١
- (١٤) قوله قدس سره: لا ريب فى ظهور قوله - عليه السلام - و إلا فانه الخ ----- ١٩٥٤
- (١٥) قوله قدس سره: فانه ينافيه ظهور التعليل فى كونه... الخ ----- ١٩٥٩
- (١٦) قوله قدس سره: مع أن الظاهر أنه للجنس... الخ ----- ١٩٥٩
- (١٧) قوله قدس سره: و سبق فانه على يقين... الخ ----- ١٩٦١
- (١٨) قوله قدس سره: أن يكون من وضوئه متعلقا بالظرف... الخ ----- ١٩٦١
- (١٩) قوله قدس سره: حسن اسناد التقض و هو ضد الابرام... الخ ----- ١٩٦٣
- (٢٠) قوله قدس سره: مع ركاهه مثل نقضت الحجر من مكانه... الخ ----- ١٩٦٦
- (٢١) قوله قدس سره: نعم لكنه حيث لا انتقاض لليقين... الخ ----- ١٩٦٦
- (٢٢) قوله قدس سره: و أما الهيئه، فلا محاله تكون المراد منها... الخ ----- ١٩٧٥
- (٢٣) قوله قدس سره: فلا يكاد يجدى التصرف... الخ ----- ١٩٧٨
- (٢٤) قوله: لا يقال لا محيص عنه فان النهى عن النقض بحسب العمل الخ ----- ١٩٧٨
- (٢٥) قوله قدس سره: فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل... الخ ----- ١٩٨٦
- (٢٦) قوله: و لا يكاد يمكن التفصلى عن هذا الاشكال إلا بأن يقال... الخ ----- ١٩٨٧
- (٢٧) قوله قدس سره: إن الطهاره، و إن لم تكن شرطا فعلا... الخ ----- ١٩٩٣



- (٢٨) قوله قدس سره: مع كفايه كونها من قيود الشرط... الخ ----- ١٩٩٤
- (٢٩) قوله قدس سره: نعم و لكن التعليل إنما هو بلحاظ حال... الخ ----- ١٩٩٤
- (٣٠) قوله قدس سره: لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء... الخ ----- ١٩٩٨
- (٣١) قوله قدس سره: فانه لازم على كل حال... الخ ----- ٢٠٠١
- (٣٢) قوله قدس سره: و الاستدلال بها على الاستصحاب مبني... الخ ----- ٢٠٠٢
- (٣٣) قوله قدس سره: لظهوره في اختلاف زمان الوصفين... الخ ----- ٢٠٠٥
- (٣٥) قوله قدس سره: حيث دل على أن اليقين بالشعبان... الخ ----- ٢٠٠٧
- (٣٦) قوله قدس سره: و ربما يقال: إن مراجعه الأخبار... الخ ----- ٢٠٠٧
- (٣٨) قوله قدس سره: و تقريب دلاله مثل هذه الأخبار على الاستصحاب الخ ----- ٢٠١٠
- (٣٩) قوله قدس سره: لظهوره في أنه متفرع على الغايه وحدها... الخ ----- ٢٠٢٢
- (٤٠) قوله قدس سره: هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً... الخ ----- ٢٠٢٤
- (٤١) قوله قدس سره: أما النحو الأول، فهو كالسببيه و الشرطيه... الخ ----- ٢٠٢٨
- (٤٢) قوله قدس سره: و منه قد انقدح أيضاً عدم صحه... الخ ----- ٢٠٣١
- (٤٣) قوله قدس سره: كما لا بأس أن يعبر عن إنشاء... الخ ----- ٢٠٣١
- (٤٤) قوله قدس سره: و أما النحو الثاني، فهو كالجزئيه و الشرطيه... الخ ----- ٢٠٣٢
- (٤٥) قوله قدس سره: و إن إنشاء الشارع له الجزئيه أو الشرطيه... الخ ----- ٢٠٣٥
- (٤٦) قوله قدس سره: و جعل الماهيه و اجزائها... الخ ----- ٢٠٣٥
- (٤٧) قوله قدس سره: و أما النحو الثالث، فهو كالحجيه و القضاوه... الخ ----- ٢٠٣٥
- (٤٨) قوله قدس سره: و لو كانت منتزعه عنها لما كاد... الخ ----- ٢٠٤٣
- (٤٩) قوله قدس سره: و للزم أن لا يقع ما قصد... الخ ----- ٢٠٤٥
- (٥٠) قوله قدس سره: في عدم صحه انتزاعها من مجرد التكليف... الخ ----- ٢٠٤٥
- (٥١) قوله قدس سره: إن الملك يقال بالاشتراك، و يسمى بالجده... الخ ----- ٢٠٤٦
- (٥٢) قوله قدس سره: إما من جهه اسناد وجوده إليه ككون العالم... الخ ----- ٢٠٤٩
- (٥٣) قوله قدس سره: لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل... الخ ----- ٢٠٥١
- (٥٤) قوله قدس سره: و التكليف و ان كان مترتباً عليه... الخ ----- ٢٠٥٢
- (٥٥) قوله قدس سره: و كذا ما كان مجعولاً بالتبع... الخ ----- ٢٠٥٣

- ٢٠٥٣ ----- (٥٦) قوله قدس سره: نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه... الخ
- ٢٠٥٣ ----- تنبيهات الاستصحاب
- ٢٠٥٣ ----- التنبيه الأول من الاستصحاب
- ٢٠٥٣ ----- (٥٧) قوله قدس سره: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك... الخ
- ٢٠٥٥ ----- (٥٨) قوله قدس سره: فيحكم بصره صلاه من احدث ثم غفل... الخ
- ٢٠٥٧ ----- (٥٩) قوله قدس سره: بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل... الخ
- ٢٠٥٧ ----- (٦٠) قوله قدس سره: قلت نعم لو لا قاعده الفراغ... الخ
- ٢٠٦٠ ----- التنبيه الثاني من الاستصحاب
- ٢٠٦٠ ----- (٦١) قوله قدس سره: الثاني هل يكفي في صحه الاستصحاب الشك في
- ٢٠٦٤ ----- (٦٢) قوله قدس سره: فانه على تقدير لم يثبت... الخ
- ٢٠٦٤ ----- (٦٣) قوله قدس سره: لاجل أن التعبد و التنزيل شرعا... الخ
- ٢٠٦٦ ----- (٦٤) قوله قدس سره: بناء على ما هو التحقيق من ان قضيه الحجيه... الخ
- ٢٠٦٨ ----- (٦٥) قوله قدس سره: لا إنشاء أحكام فعلية ظاهريه، كما هو ظاهر الأصحاب الخ
- ٢٠٦٨ ----- التنبيه الثالث من الاستصحاب
- ٢٠٦٨ ----- (٦٦) قوله قدس سره: كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام... الخ
- ٢٠٧٢ ----- (٦٧) قوله قدس سره: و ان كان الشك فيه من جهه تردد الخاص... الخ
- ٢٠٨٣ ----- (٦٨) قوله قدس سره: و اما إذا كان الشك في بقائه من جهه الشك في
- ٢٠٨٥ ----- (٦٩) قوله قدس سره: فانه يقال: الأمر، و إن كان كذلك، إلا أن... الخ
- ٢٠٨٧ ----- التنبيه الرابع
- ٢٠٨٧ ----- (٧٠) قوله قدس سره: بين أن يكون من الامور القاره او التدريجيه... الخ
- ٢٠٨٩ ----- (٧١) قوله قدس سره: إنما هو في الحركة القطعيه، و هي كون الشيء... الخ
- ٢٠٩٢ ----- (٧٢) قوله قدس سره: فان كان الشك في بقاء القيد... الخ
- ٢٠٩٣ ----- (٧٣) قوله قدس سره: فيجب فتأمل... الخ
- ٢٠٩٣ ----- (٧٤) قوله قدس سره: و ان كان من الجهه الأخرى، فلا مجال إلا
- ٢٠٩٧ ----- (٧٥) قوله قدس سره: و إلا فلا مجال الا لاستصحاب عدمه... الخ
- ٢٠٩٩ ----- (٧٦) قوله قدس سره: الزمان لا محاله يكون من قيود الموضوع... الخ

- ٢١٠١ ..... (٧٧) قوله قدس سره: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل... الخ
- ٢١٠١ ..... (٧٨) قوله قدس سره: نعم لا يبعد أن يكون بحسبه أيضا... الخ
- ٢١٠١ ..... (٧٩) قوله قدس سره: لا يخفى أن الطهاره الحديثيه و الخبثيه... الخ
- ٢١١٠ ..... التنبيه الخامس
- ٢١١٠ ..... (٨٠) قوله قدس سره: لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا... الخ
- ٢١١٢ ..... (٨١) قوله قدس سره: إن قلت نعم، و لكنه لا مجال لاستصحاب المعلق
- ٢١١٥ ..... (٨٢) قوله قدس سره: قلت لا يكاد يضر استصحابه على... الخ
- ٢١١٨ ..... التنبيه السادس
- ٢١١٨ ..... (٨٣) قوله قدس سره: و ذلك لأن الحكم الثابت في الشريعه السابقه... الخ
- ٢١٢٠ ..... (٨٤) قوله قدس سره: و الشريعه السابقه و ان كانت منسوخه... الخ
- ٢١٢٣ ..... (٨٥) قوله قدس سره: لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده... الخ
- ٢١٢٥ ..... (٨٦) قوله قدس سره: ضروره ان التكليف و البعث و الزجر لا يكاد... الخ
- ٢١٢٦ ..... (٨٧) قوله قدس سره: الا انه غير مجد في حق غيره من المعدومين... الخ
- ٢١٢٦ ..... التنبيه السابع
- ٢١٢٦ ..... (٨٨) قوله قدس سره: لا شبهه في ان قضيه خبار الباب... الخ
- ٢١٣١ ..... (٨٩) قوله قدس سره: كما لا يبعد ترتيب ما كان... الخ
- ٢١٣٢ ..... (٩٠) قوله قدس سره: ثم لا يخفى وضح الفرق بين الاستصحاب... الخ
- ٢١٣٥ ..... التنبيه الثامن
- ٢١٣٥ ..... (٩١) قوله قدس سره: بين أن يكون مترتبا عليه بلا وساطه شيء أو بوساطه
- ٢١٣٧ ..... (٩٢) قوله قدس سره: بين ان يكون مجعولا شرعا بنفسه... الخ
- ٢١٣٩ ..... (٩٣) قوله قدس سره: بين أن يكون ثبوت الاثر و وجوده أو نفيه... الخ
- ٢١٤٢ ..... التنبيه التاسع
- ٢١٤٢ ..... (٩٤) قوله قدس سره: لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر... الخ
- ٢١٤٢ ..... التنبيه العاشر
- ٢١٤٢ ..... (٩٥) قوله قدس سره: لا بد ان يكون كذلك بقاء... الخ
- ٢١٤٤ ..... (٩٦) قوله قدس سره: فانه و إن لم يكن بحكم مجعول في الأزل... الخ

- التنبیه الحادی عشر ..... ٢١٤٤
- (٩٧) قوله قدس سره: لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول ..... ٢١٤٤
- (٩٨) قوله قدس سره: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من ..... ٢١٤٦
- (٩٩) قوله قدس سره: و أخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر ... ..... ٢١٤٨
- (١٠٠) قوله قدس سره: يكون مترتبا على ما اذا كان متصفا بكذا... الخ ..... ٢١٥١
- (١٠١) قوله قدس سره: مترتبا على عدمه الذي هو مفاد ليس التامه... الخ ..... ٢١٥١
- (١٠٢) قوله قدس سره: لاتصال زمان شكه بزمان... الخ ..... ٢١٥٣
- (١٠٣) قوله قدس سره: دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان... الخ ..... ٢١٥٣
- (١٠٤) قوله قدس سره: و انما الشك فيه باضافه زمانه... الخ ..... ٢١٥٣
- (١٠٥) قوله قدس سره: و لا بين مجهوله، و معلومه في المختلفين... الخ ..... ٢١٥٥
- (١٠٦) قوله قدس سره: لعدم احراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله... الخ ..... ٢١٥٦
- التنبیه الثاني عشر ..... ٢١٥٧
- (١٠٧) قوله قدس سره: و اما الامور الاعتقاديه التي كان المهم... الخ ..... ٢١٥٧
- (١٠٨) قوله قدس سره: لا موقع لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوه... الخ ..... ٢١٦٠
- (١٠٩) قوله قدس سره: إلا إذا علم بلزوم البناء... الخ ..... ٢١٦٣
- التنبیه الثالث عشر ..... ٢١٦٣
- (١١٠) قوله قدس سره: و التحقيق أن يقال: إن مفاد العام تاره... الخ ..... ٢١٦٣
- (١١١) قوله قدس سره: نفيا و إثباتا في غير محله... الخ ..... ٢١٧١
- اعتبار بقاء الموضوع ..... ٢١٧١
- (١١٢) قوله قدس سره: لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع... الخ ..... ٢١٧١
- (١١٣) قوله قدس سره: و الاستدلال عليه باستحاله انتقال العرض... الخ ..... ٢١٧٥
- (١١٤) قوله قدس سره: في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف... الخ ..... ٢١٧٦
- وجه تقديم الاماره على الاستصحاب ..... ٢١٨٣
- (١١٥) قوله قدس سره: و التحقيق انه للورود فان رفع اليد... الخ ..... ٢١٨٣
- (١١٦) قوله قدس سره: و عدم رفع اليد عنه مع الاماره... الخ ..... ٢١٨٥
- (١١٧) قوله قدس سره: و أما حديث الحكومه، فلا أصل لها أصلا... الخ ..... ٢١٨٦

- ٢١٨٨ ----- قوله قدس سره: هذا مع لزوم اعتباره معها في صورته الموافقة... الخ
- ٢١٨٨ ----- تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول
- ٢١٨٨ ----- قوله قدس سره: فالنسبه بينه و بينها هي بعينها... الخ
- ٢١٩١ ----- قوله قدس سره: فهو من باب تراحم الواجبين... الخ
- ٢١٩١ ----- قوله قدس سره: فان الاستصحاب في طرف المسبب... الخ
- ٢١٩٩ ----- قوله قدس سره: نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه... الخ
- ٢٢٠١ ----- قوله قدس سره: فالظاهر جريانها فيما لم يلزم منه... الخ
- ٢٢٠٤ ----- تعارض الاستصحاب مع القرعه
- ٢٢٠٤ ----- قوله قدس سره: و أما القرعه فالاستصحاب في موردتها يقدم عليها الخ
- ٢٢٠٨ ----- فهرست المطالب
- ٢٢٢٣ ----- الجزء السادس
- ٢٢٢٣ ----- هويه الكتاب
- ٢٢٢٥ ----- التعادل و الترجيح
- ٢٢٢٥ ----- ١ قوله قدس سره: التعارض هو تنافي الدليلين... الخ
- ٢٢٢٦ ----- ٢ قوله قدس سره: على وجه التناقض أو التضاد... الخ
- ٢٢٢٨ ----- ٣ قوله قدس سره: و عليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما... الخ
- ٢٢٣١ ----- ٤ قوله قدس سره: مقدما كان أو مؤخرا... الخ
- ٢٢٣٢ ----- ٥ قوله قدس سره: أو بنحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما... الخ
- ٢٢٣٢ ----- ٦ قوله قدس سره: و ليس وجه تقديمها حكومتها على ادلتها... الخ
- ٢٢٣٦ ----- ٧ قوله قدس سره: مع احتمال أن يقال: إنه ليس... الخ
- ٢٢٣٧ ----- ٨ قوله قدس سره: إذا كان أحدهما قرينه على التصرف... الخ
- ٢٢٤١ ----- مقتضى القاعده في المتعارضين على الطريقيه:
- ٢٢٤١ ----- ٩ قوله قدس سره: التعارض و إن كان لا يوجب إلا سقوط... الخ
- ٢٢٤٥ ----- ١٠ قوله قدس سره: نعم يكون نفي الثالث باحدهما... الخ
- ٢٢٤٧ ----- ١١ قوله قدس سره: و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور... الخ
- ٢٢٤٩ ----- ١٢ قوله قدس سره: و أما لو كان المقتضى للحجيه في كل واحد... الخ

- ٢٢٥٣ ----- قوله قدس سره: فانه حينئذ لا يزاحم الآخر ضروره... الخ
- ٢٢٥٥ ----- قوله قدس سره: لو كان قضيه الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام... الخ
- ٢٢٥٧ ----- قوله قدس سره: أو محتملها في الجملة كما فصلناه في مسأله الضد... الخ
- ٢٢٥٨ ----- قوله قدس سره: اذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف... الخ
- ٢٢٦١ ----- قوله قدس سره: مع أن في الجمع كذلك أيضا طرحا للأماره أو الامارتين... الخ
- ٢٢٦٣ ----- قوله قدس سره: و الا فربما يدعى الاجماع على عدم... الخ
- ٢٢٦٤ ----- قوله قدس سره: هو الاقتصار على الراجح منهما للقطع بحجتيه... الخ
- ٢٢٦٩ ----- قوله قدس سره: الى غير ذلك من الاطلاقات... الخ
- ٢٢٧٢ ----- قوله قدس سره: فالتحقيق أن يقال إن أجمع خبر... الخ
- ٢٢٨٢ ----- قوله قدس سره: لا يكاد يكون إلا بالترجيح... الخ
- ٢٢٨٢ ----- قوله قدس سره: و لذا أمر عليه السلام بارجاء الواقع... الخ
- ٢٢٨٢ ----- قوله قدس سره: لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام... الخ
- ٢٢٨٣ ----- قوله قدس سره: و لذا ما أرجع الى التخيير... الخ
- ٢٢٨٤ ----- قوله قدس سره: مع ان تقييد الاطلاقات الوارده... الخ
- ٢٢٨٤ ----- قوله قدس سره: و كذا الخبر الموافق لهم ضروره... الخ
- ٢٢٨٤ ----- قوله قدس سره: للزم التقييد ايضا في اخبار المرجحات... الخ
- ٢٢٨٦ ----- قوله قدس سره: دعوى الاجماع مع مصير مثل الكليني... الخ
- ٢٢٨٧ ----- قوله قدس سره: و فيه انه انما يجب الترجيح لو كانت المزيه... الخ
- ٢٢٨٨ ----- قوله قدس سره: مضافا الى ما في الاضراب من الحكم بالقبح... الخ
- ٢٢٨٩ ----- قوله قدس سره: لكفايه أراهه المختار... الخ
- ٢٢٩٠ ----- قوله قدس سره: و لا وجه للافتاء به في المسأله الفرعيه... الخ
- ٢٢٩٠ ----- قوله قدس سره: قضيه الاستصحاب لو لم نقل... الخ
- ٢٢٩٢ ----- قوله قدس سره: و لا تحير له بعد الاختيار... الخ
- ٢٢٩٣ ----- قوله قدس سره: أما الأول فلان جعل خصوص... الخ
- ٢٢٩٣ ----- قوله قدس سره: ما لا يحتمل الترجيح فيها الآ تعبدا... الخ
- ٢٢٩٥ ----- قوله قدس سره: و أما الثاني فلتوقفه على عدم كون... الخ

- ٢٢٩٥ ----- ٣٩ قوله قدس سره: و أما الثالث فلاحتمال أن يكون الرشده... الخ
- ٢٢٩٨ ----- ٤٠ قوله قدس سره: و منه انقذ حال ما اذا كان... الخ
- ٢٢٩٨ ----- ٤١ قوله قدس سره: اذا كان موجبهما مما لا يوجب... الخ
- ٢٢٩٨ ----- ٤٢ قوله قدس سره: فان الظن بالكذب لا يضر... الخ
- ٢٢٩٨ ----- ٤٣ قوله قدس سره: لوجب الاقتصار على ما يوجب... الخ
- ٢٣٠٠ ----- ٤٤ قوله قدس سره: و قصارى ما يقال فى وجهه... الخ
- ٢٣٠٧ ----- ٤٥ قوله قدس سره: او للتحير فى الحكم واقعا... الخ
- ٢٣٠٧ ----- ٤٦ قوله قدس سره: فيما يكون صدورهما قرينه عليه، فتأمل... الخ
- ٢٣٠٩ ----- ٤٧ قوله قدس سره: و فيه ان عدم البيان الذى هو جزء... الخ
- ٢٣١٠ ----- ٤٨ قوله قدس سره: و أغلبيه التقييد مع كثره... الخ
- ٢٣١١ ----- ٤٩ قوله قدس سره: و منها ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ... الخ
- ٢٣١٣ ----- ٥٠ قوله قدس سره: فعلى الوجه العقلى فى تقديم التقييد... الخ
- ٢٣١٤ ----- ٥١ قوله قدس سره: و إن غلبه التخصيص إنما توجب... الخ
- ٢٣١٤ ----- ٥٢ قوله قدس سره: لم يكن باس بتخصيص عموماتها بها... الخ
- ٢٣١٤ ----- ٥٣ قوله قدس سره: و فيه إن النسبه إنما هى بملاحظه... الخ
- ٢٣٢٠ ----- ٥٤ قوله قدس سره: حتى موافقه الخبر للتقيه، فانها أيضا يوجب ترجيح أحد
- ٢٣٢٣ ----- ٥٥ قوله قدس سره: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور... الخ
- ٢٣٢٣ ----- ٥٦ قوله قدس سره: و أنت خبير بوضوح فساد برهانه... الخ
- ٢٣٢٥ ----- ٥٧ قوله قدس سره: موافقه الخبر لما يوجب الظن بمضمونه... الخ
- ٢٣٢٦ ----- ٥٨ قوله قدس سره: و الصدق واقعا لا يكاد يعتبر... الخ
- ٢٣٢٦ ----- ٥٩ قوله قدس سره: ضروره إن استعماله فى ترجيح... الخ
- ٢٣٢٨ ----- ٦٠ قوله قدس سره: فالمعارض المخالف لأحدهما ان كانت... الخ
- ٢٣٣٣ ----- الاجتهاد و التقليد
- ٢٣٣٣ ----- ٦١ قوله قدس سره: ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم... الخ
- ٢٣٣٤ ----- ٦٢ قوله قدس سره: فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به... الخ
- ٢٣٣٦ ----- ٦٣ قوله قدس سره: و ادله جواز التقليد انما دلت على جواز... الخ

- ٢٣٣٧ ----- ٦٤ قوله قدس سره: و قضيه مقدمات الانسداد ليست... الخ
- ٢٣٣٩ ----- ٦٥ قوله قدس سره: و لو سلم ان قضيتها كون الظن المطلق... الخ
- ٢٣٤٠ ----- ٦٦ قوله قدس سره: نعم الا انه عالم بموارد قيام الحججه... الخ
- ٢٣٤٠ ----- ٦٧ قوله قدس سره: رجوعه اليه فيما آتما هو لاجل... الخ
- ٢٣٤١ ----- ٦٨ قوله قدس سره: الا ان يدعى عدم القول بالفصل... الخ
- ٢٣٤١ ----- ٦٩ قوله قدس سره: الا ان يقال بكفايه انفتاح باب العلم... الخ
- ٢٣٤٢ ----- ٧٠ قوله قدس سره: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عاده... الخ
- ٢٣٤٣ ----- ٧١ قوله قدس سره: الا ان قضيه ادله المدارك... الخ
- ٢٣٤٤ ----- ٧٢ قوله قدس سره: و هو ايضا محل الاشكال... الخ
- ٢٣٤٥ ----- ٧٣ قوله قدس سره: و اما جواز حكومته و فصل خصومته فأشكل... الخ
- ٢٣٤٦ ----- ٧٤ قوله قدس سره: و لا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم... الخ
- ٢٣٥٨ ----- ٧٥ قوله قدس سره: و اما الاعمال السابقه الواقعه... الخ
- ٢٣٦٢ ----- ٧٦ قوله قدس سره: و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما في الفصول... الخ
- ٢٣٦٤ ----- ٧٧ قوله قدس سره: مجرى الاستصحاب أو البراءه الثقليه... الخ
- ٢٣٦٦ ----- ٧٨ قوله قدس سره: في التقليد و هو اخذ قول الغير... الخ
- ٢٣٦٨ ----- ٧٩ قوله قدس سره: يكون بديهما جليبا فطريا... الخ
- ٢٣٧١ ----- ٨٠ قوله قدس سره: و اما الايات فلعدم دلالة مثل... الخ
- ٢٣٧٣ ----- ٨١ قوله قدس سره: و هذا غير وجوب اظهار الحق... الخ
- ٢٣٧٣ ----- ٨٢ قوله قدس سره: للقطع بحججته و الشك في حججه غيره... الخ
- ٢٣٧٤ ----- ٨٣ قوله قدس سره: أو جوز له الافضل بعد رجوعه اليه... الخ
- ٢٣٧٦ ----- ٨٤ قوله قدس سره: و لا اطلاق في ادله التقليد... الخ
- ٢٣٧٩ ----- ٨٥ قوله قدس سره: و اما الثاني فلان الترجيح مع المعارضه في مقام
- ٢٣٨٢ ----- ٨٦ قوله قدس سره: اما الصغرى فلان فتوى غير الافضل... الخ
- ٢٣٨٣ ----- ٨٧ قوله قدس سره: و اما الكبرى فلان ملاك حججه قول الغير... الخ
- ٢٣٨٥ ----- ٨٨ قوله قدس سره: للشك في جواز تقليد الميت و الاصل عدم... الخ
- ٢٣٨٦ ----- ٨٩ قوله قدس سره: استصحاب جواز تقليده في حال حياته... الخ



٢٣٨٨ ..... ٩٠ قوله قدس سره: أو ارتفع لمرض أو هرم اجماعا... الخ

٢٣٨٨ ..... ٩١ قوله قدس سره: كاف في جواز تقليده في حال موته... الخ

٢٣٩٠ ..... ٩٢ قوله قدس سره: لكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعا... الخ

٢٣٩١ ..... ٩٣ قوله قدس سره: ان الاحكام التقليديه عندهم... الخ

٢٣٩١ ..... ٩٤ قوله قدس سره: لم يجز في حال الموت بنحو اولي قطعاً... الخ

٢٣٩٢ ..... ٩٥ قوله قدس سره: و منها الاطلاقات الداله... الخ

٢٣٩٣ ..... فهرست المطالب للتعاقد و الترجيح

٢٤٠٧ ..... تعريف مركز

## نهایه الدرايه فی شرح الکفایه [آخوند خراسانی] ( طبع جدید )

### اشاره

سرشناسه : اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۲۰ - ۱۲۵۷

عنوان و نام پدیدآور : نهایه الدرايه فی شرح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدحسین الاصفهانی؛ تحقیق ابوالحسن القائمی

مشخصات نشر : قم : موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴ ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۵۵۰۳-۴۰-X۴ بها: ۲۲۰۰ ریال (ج. ۴) ؛ ۹۶۴-۵۵۰۳-۳۹-۶۶S

یادداشت : فهرست نویسی براساس جلد چهارم: ۱۳۷۳

یادداشت : جلد دوم (۱۴۱۴ ق. = ۱۳۷۲) ؛ بها: ۲۵۰۰ ریال

یادداشت : عنوان عطف: نهایه الدرايه.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان عطف : نهایه الدرايه.

عنوان دیگر : کفایه الاصول. شرح

موضوع : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ ق. کفایه الاصول. شرح

شناسه افزوده : قائمی، ابوالحسن، مصحح

شناسه افزوده : موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/۳۳ک ۷۰۲۱۲۴ ۱۳۰۰ ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملى : م ۷۳-۳۲۱۶

ص : ۱

**المجلد ۱**

**اشاره**



نهايه الدرايه في شرح الكفايه [آخوند خراساني]

تاليف محمدحسين الاصفهاني

تحقيق ابوالحسن القائي

ص: ٣



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٥





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و التسليم على نبيه المصطفى، و رسوله المجتبي، محمد بن عبد الله صلى الله عليه و آله و سلم، و على أهل بيته الأئمة المعصومين، حجج الله تبارك و تعالى على العالمين.

و بعد:

فإن من مسلمات القول و بديهياته-لدى عموم المتشرع-الايان القطعي باعتبار الشريعة الاسلاميه المباركه-بأحكامها المختلفه- ذات سعه و كمال قادرين على استيعاب مطلق الأفعال الاختياريه لبني الانسان منذ خلقه و حتى وفاته و إيداعه الثرى.

و هذه السعه و الاحاطه تنبعث أساسا من اعتماد القواعد الشرعيه-أو الأدله الشرعيه-التي تتلخص بالكتاب و السنه و الاجماع و العقل كأدوات يستفرغ الأصولي جهده فى استنباط الحكم الشرعى لجميع تلك الأفعال بواسطتها، و هى مهمه شاقه تتطلب من الفقيه احاطه بالكثير من العلوم ذات التماس المباشر بعملية الاستنباط تلك:

ص: ٧

و تكمن أهميه هذه الجهود فى ترجمه الصله الموضوعيه بين الانسان و الدين، أو بالاحرى بين المخلوق و خالقه، من خلال رسم الخط البيانى الموضّح لمسيره ذلك الإنسان وفق الاراده السماويه و مشيئتها، و حيث تختلط من دونها الموازين، و تتداخل أبعادها، فينحدر من خلالها ذلك المخلوق نحو الحضيض و الاضمحلال.

و لقد كان حضور المعصوم عليه السلام-منذ بدء الدعوه الاسلاميه و حتى ابتداء الغيبه الكبرى للامام المهدي عليه السلام-مغنيا عن الحاجه لمثل هذه العمليه الشاقه، بيد أنّ وقوع الغيبه الكبرى فرضت الحاجه الاكراهيه لاعتماد الأصول الشرعيه من أجل استنباط الأحكام الشرعيه التى تفرزها الحاجات المتجدده للمجتمع الاسلامى مع مرور الزمان.

و لا نغالى إذا قلنا بأنّ فقهاء الشيعه قد وفقوا على مدّ هذه العصور فى تجاوز هذه العقبات من خلال اعتماد الأصول التى وضعها أئمه أهل البيت عليهم السلام، و اغنوا المكتبه الاسلاميه ببحوثهم و مؤلفاتهم الثره و الغنيه التى لا عدّ لها و لا احصاء.

و الكتاب المائل بين يدي القارئ الكريم هو ثمره طيبه من تلك الثمار المباركه لفقهاء الطائفه الاعلام، حيث عمد فيه مؤلفه الشيخ الاصفهانى قدّس سرّه إلى شرح كتاب (كفايه الأصول) [\(١\)](#) للشيخ الخراسانى رحمه الله عليه شرحا وافيا مزج فيه بين الفلسفه و الأصول ممّا جعله من أهم الشروح الكثيره لهذا الكتاب النفيس الذى يعد-بلا شك-من أوسع المباحث التى دارت عليها رحى الدراسات العاليه الأصوليه فى الحوزات العلميه.

ص: ٨

فربما يكون التعرّض لترجمه أى علم من الاعلام البارزين من الامور التى تعد بحق من الميادين الحساسه و الدقيقه التى قد يخفق الكثيرون فى استيعابها و ادراك جم دقائقها رغم سعيهم و ماثرتهم فى تجاوز الانزلاق فى هذا الامر و السقوط فى ملبساته.

و من هنا فان المرء لا يعسر عليه ان يتبين بوضوح هذه الحقائق الشاخصه من خلال مطالعته المتأنيه للعديد من تلك التراجم التى ينبغى ان تكون صوره صادقه عن الشخص المترجم، و حيث يجد ذلك التعثر دعوه صادقه لا عاده النظر و تجاوز هذا القصور، و الذى تبدو ابرز علله فى الفهم الخارجى، و الدراسه السطحيه لتلك الشخصيات باعتماد التراجم التى تطفح بالعبارات المكرره و العامه التى لا تلامس الابعاد الذاتيه الحقيقيه لتلك الشخصيه محل ترجمه.

نعم، و اعتمادا على هذا التشخيص السليم لهذا السرد و فهم علله المضعفه نجد ان البعض من الباحثين يركز كثيرا فى كتابه و صياغه اى ترجمه على ما سطره ابناءه و تلامذه و ملاصقو تلك الشخصيه، ممّن عايشوا الكثير من الآنات المختلفه، و النكات الدقيقه الخاصه التى تخفى قطعاً على الكثيرين من الذين تبعد دائره اتصالهم عن القطب محل البحث.

و من ثم فأننا عند محاولتنا للخوض فى غمار الحديث عن واحد من الشخصيات الفذه لعلمائنا الابرار، من الذين تركوا الكثير من الآثار الخالده التى يزدان بها التراث الشيعى الكبير، و هو الآيه العظمى الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله تعالى سنحاول ان نعتمد كثيرا على ما كتبه عنه تلامذته و المقرّبون اليه، مع بعض التصرف الذى يتناسب و موضع الحاجه و البحث.

قال عنه تلميذه الحجه الشيخ المظفر رحمه الله تعالى معرّفا اياه: هو

الشيخ محمد حسين الاصفهاني ابن الحاج محمد حسن بن علي اكبر بن آقا بابا ابن آقا كوچك ابن الحاج محمد إسماعيل ابن الحاج محمد حاتم النخجواني.

و اضاف رحمه الله تعالى: ولد استاذنا الشيخ قدس سره في ثاني محرم الحرام سنة ١٢٩٦ في النجف الاشرف من ابوين كريمين، و كان ابوه رحمه الله تعالى الحاج محمد حسن من مشاهير تجار الكاظميه الاتقياء الذين يشار لهم بالانامل، المحبين للعلم و العلماء، فعاش في كنفه عيشه ترف و نعمه، و خلف له من التراث الكثير الذي انفقه كله في سبيل طلب العلم، فنشأ نشأ المعتز بنفسه، المترفع عما في أيدي الناس، و هذا ما زاده عزًا و إباء.

و اضاف ايضا: و قد حذب والده على تربيته علميه صالحه، و مهّد له السبيل الى تحصيل العلم فظهرت معالم النبوغ الفطري على هذا الطفل الوداع حين تعلّم الخط، فأظهر في جميع أنواعه براعه فائقه، حتى أصبح من مشاهير الخط البارعين.

و طلب العلم رحمه الله تعالى في سن مبكره، و انتقل الى النجف الاشرف في اخريات العقد الثاني من عمره (١) فحضر في الاصول و الفقه على علامه عصره المحقق الآخوند محمد كاظم الخراساني رحمه الله تعالى و اختص به و كان من

ص: ١٠

---

١- ١) نقل سماحه العلامة الحجة السيد عبد العزيز الطباطبائي عن الحجة الشيخ محمد الغروي نجل المصنف ان والده كانت له منذ طفولته رغبة شديده في تحصيل العلم و الدروس الحوزويه و كان ابوه التاجر لا يأذن له في ذلك و كان ملحا على أن يتجه لأموال التجاره و يعينه عليها في غرفته للتجاره و يسلمه الامور تدريجيا و ليس له ولد غيره يقوم مقامه. و في احد الايام كان الجد و الاب مع بعض الاصحاب في صحن الامامين الجوادين عليهما السلام في مدينه الكاظميه، فتوجه الابن نحو المرقد الطاهر للامام موسى بن جعفر عليه السلام و سأل الله تبارك و تعالى بجاهه لديه ان يلين من موقف والده المعارض لرغبته و توجهه، يقول ولد المؤلف ان والدي ما ان اتم توسله حتى اجاب الله دعاءه و فوجئ بصوت ابيه يسأله ان كان لا زال عند رغبته الأولى في التفرغ للدراسه الحوزويه، فلما رد الابن بالايجاب قال له: اذهب الى النجف اذن و ادرس.

مشاهير تلامذته، وحيث امتدت صحبته له ثلاثه عشر عاما (١).

### منزلته العلميه:

يصف منزلته العلميه تلميذه الشيخ المظفر: كان من زمره النوايح القلائل الذين يضمن بهم الزمان إلا في الفترات المتقطعه، و من اولئك المجددين للمذهب الذين يبعث الله تعالى واحدا منهم في كل قرن، و من تلك الشخصيات اللامعه في تاريخ قرون علمى الفقه و الأصول (٢).

و لقد كان المصنف قدس سره محط ا كبار العظماء في عصره كما يظهر من كلمه آيه الله السيد حسن الصدر في اجازته له المثبتة في آخر مقدمه التحقيق، فقد جاء فيها: الشيخ الفقيه العلامة المجتهد حجه الاسلام الشيخ محمد حسين الاصفهاني الغروي الفوز بفضيله الشركه في النظم في سلسله اهل العصمه فكتب إلى في طلب ذلك فزاد الله جل جلاله في شرفه، فأجزته بكل طرقى في الروايه... و قد حررت لك هذه الاجازه يوم الاربعاء ثامن عشر شعبان يوم ورود كتابك الشريف فأسرعت في الكتابه امثالاً لامرك الشريف رجاء الفوز بدعائك.

و احتل المصنف قدس سره مكانه مرموقه و منزله عظيمه «فكان نابغه الدهر و فيلسوف الزمن و فقيه الأمه» كما جاء في وصفه على لسان تلميذه الشيخ

ص: ١١

١ - ١) كما ان شيخنا المترجم رحمه الله تعالى كان قد حضر فتره من الزمن دروس الفيلسفه عند العلامة الشيخ محمّد باقر الاصفهاني رحمه الله تعالى، و الذى كان يعد من كبار الفلاسفه في عصره.  
٢ - ٢) لقد كان الشيخ الاصفهاني يمتلك باعا طويلا، و احاطه واسعه في علم الأصول مكنته من التعامل مع كثير من المصطلحات و المباحث العسره بسهوله و يسر، حتى روى عنه انه شرع في آخر دوره له في الأصول في شوال عام (١٣٤٤ هـ) و انهاها في عام (١٣٥٩ هـ) قبل وفاته بستين، فكانت اطول دوراته، و حيث حقق بها الكثير من المباحث الغامضه مع كتابته لجمله من الرسائل المختلفه التى يندر التعرض لها كرساله اخذ الاجره على الواجبات و غيرها.

و لو قدّر لهذا النابغه العظيم ان يمد فى عمره إلى حيث تننى له الوساده، و يتربّع على كرسى الرئاسه العامه لقلب اسلوب البحث فى الفقه و الأصول رأسا على عقب، و تغير مجرى تاريخهما بما يعجز عن تصويره البيان، و لعلم الناس ان فى الثريا منالا للنوابع تقرّبه البشر إلى حيث يحسون و يلمسون.

### فلسفته:

تظهر براعه الشيخ الاصفهانى رحمه الله تعالى فى العلوم الفلسفيه من خلال مطالعه آرائه و ابحاثه المختلفه، و لا-غرو فى ذلك، فقد أخذ هذه العلوم على الفيلسوف الشهير الميرزا محمّد باقر الاصطهباناتى رحمه الله تعالى، و الذى كان يعد من كبار الفلاسفه و الحكماء العارفين.

قال عن ذلك الشيخ المظفر رحمه الله تعالى: لقد استبطن كل دقائق الفلسفه، و دقق فى كل مستبطناتها، و له فى كل مسأله رأى محكم، و فى كل بحث تنقيح رائع، و تظهر آراؤه و تحقيقاته الفلسفيه على جميع آثاره و ابحاثه حتى فى ارجوزته مع مدح النبى المختار و آله الاطهار عليهم جميعا الصلاه و السلام، و التى يقول فيها:

لقد تجلى مبدئى المبادى

من مصدر الوجود و الابداد

من أمره الماضى على الاشياء

أو علمه الفعلى و القضائى

ص: ١٢

---

١- ١) لقد بانت براعه الشيخ الاصفهانى رحمه الله تعالى فى علمى الفقه و الأصول فى حياه استاذه الآخوند الخراسانى، و فى اثناء حضور درسه، حتى روى انه كتب اكثر هذه الحاشيه (نهايه الدرايه) آنذاك. بل انه و بعد وفاه استاذه رحمه الله تعالى استقل بالتدريس فتوافد على درسه الكثير من فضلاء عصره فانهى عده دورات فى الفقه و اصوله.

رقيقه المشيئه الفعلية

أو الحقيقه المحمديه

أو هو نفس النفس الرحمانى

بصوره بديعه المعانى

## شعره و أدبه:

لقد تحدث معاصروا الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله تعالى عن الموهبه التى منّ الله تعالى عليه بها من حس مرهف، و ملكه قويه، و قدره بينه على خوض غمار الادبين العربى و الفارسى بشكل ملفت للانظار.

قال عنه الخاقانى فى معجم شعراء الغرى: و الغريب ان من يشاهد هذه الشخصيه لا يحسب انها وقفت على اسرار الادب الفارسى و العربى كأديب تخصص بهما، و ان القطع الشعريه التى كان ينشدها بالفارسيه-و التى يصغى لها أعلام الأدب- كانت مثار الاعجاب، خاصه و انها تصدر من شخص تجرد عن المجتمع بقابلياته و ورعه، و اتصل به عن طريق تفهيمه و توجيهه.

و صلاته بالادب العربى لا- تقلّ عن سابقه، فقد ابقى لنا آثارا دلّت على تمكنه من هذه الصنائه التى لا يتقنها إلا ابناؤها ممّن مارسوها. انتهى.

ثم اورد بعض ذلك نماذج من اشعاره تلك نورد قسما منها:

فمن قوله فى مولد الرسول الاكرم محمّد بن عبد الله صلّى الله عليه و آله و سلّم:

أشرق كالشمس بغير حاجب

من مشرق الوجود نور الواجب

أو من سماء عالم الاسماء

نور المحمديه البيضاء

و قوله فى وصف القرآن الكريم:

دلائل الاعجاز فى آياته

بذاته مصدّق لذاته

يزداد فى مرّ الدهور نورا

و زاده خفاؤه ظهورا

و فيه من جواهر الاسرار

ما لا تمسه يد الافكار

ص: ۱۳



و قوله فى الامام على عليه السلام:

عيد الغدير اعظم الاعياد

كم فيه لله من الأيادى

أكمل فيه دينه المبينا

ثم ارتضى الاسلام فيه دينا

بنعمه و هى أتم نعمه

منا على الناس به الائمة

بنعمه الإمره و الولاية

أقام للدين الحنيف رايه (١)

#### وفاته:

ابتلى الشيخ الاصفهاني رحمه الله تعالى فى أواخر حياته بمرض ألم به، و استمر يعانى منه لمدته عام توفى فى آخره فى فجر اليوم الخامس من شهر ذى الحجة عام (١٣٦١ هـ) بعد حياه كريمه أمضاها فى خدمه هذا الدين الحنيف و اعلاء شأنه، جزاه الله تعالى عن الاسلام و اهله خير الجزاء و اجزل العطاء، و اسكنه فسيح جنانه انه نعم المولى و نعم النصير.

#### مؤلفاته:

حلّف الشيخ محمّد حسين الاصفهاني رحمه الله تعالى جملة متعدده من الكتب القيمه الداله على علو شأنه و عظم منزلته العلميه، لا سيما اذا عرفنا بان معاصريه و تلامذته ينقلون عنه انه كان ذو قلم سيال، دقيق الكلمه، رصين العبارة لم يعرف عنه انه كتب كتابا فاتخذ مسودات له يراجعها و يعيد ترتيبها و نظمها و تشذيبها، بل كان ما يخرج منه من المؤلفات المختلفه يكون تاما و نهائيا و جاهزا، و تلك نعمه لا حدود لها.

و الحق يقال: ان العمر لو امتد به لأغنى المكتبه الاسلاميه بالكثير من

ص: ١٤

المؤلفات القيمه، و لا سيّما فى علم الأصول، و لكن المنيه عاجلته و انظفاً ذلك السراج الوهاج المبارك بعد سنى متواصله من الكتابه و البحث و التأليف.

و من مؤلفاته التى تم حصرها و تعدادها:

- ١- تعليقه على كتاب المكاسب للشيخ الانصارى رحمه الله تعالى (طبع فى طهران).
- ٢- تعليقه على رساله القطع للشيخ الانصارى ايضا.
- ٣- رساله فى الاجتهاد و التقليد (مطبوع).
- ٤- رساله فى العدالة (مطبوع).
- ٥- رساله فى موضوع العلم.
- ٦- رساله فى الطهاره.
- ٧- رساله فى صلاه الجماعه (مطبوع).
- ٨- رساله فى صلاه المسافر (مطبوع).
- ٩- حاشيه على كتاب الكفايه و الموسومه بنهايه الدرايه، و هو الكتاب المائل بين يدى القارئ الكريم.
- ١٠- رساله فى الصحيح و الاصح.
- ١١- رساله فى الطلب و الاراده.
- ١٢- رساله فى أخذ الاجره على الواجبات.
- ١٣- منظومه فى الاعتكاف.
- ١٤- منظومه فى الصوم.
- ١٥- منظومه تحفه الحكيم، فى الفلسفه العالیه (مطبوع).
- ١٦- رسالتان فى المشتق.
- ١٧- رساله فى تحقيق الحق و الحكم (مطبوع).

١٨-الانوار القدسيه، و هي اراجيز في مدح و رثاء أهل البيت عليهم

ص: ١٥

السلام (طبع لاكثر من مره).

١٩- ديوان شعر باللغه الفارسيه و هو مختص بمدح و رثاء النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أهل بيته المعصومين عليهم السلام.

٢٠- رساله فى الحروف.

٢١- رساله فى قواعد التجاوز و الفراغ و اصاله الصحه و اليد.

٢٢- رساله فى تقسيم الوضع إلى الشخصى و النوعى.

٢٣- رساله فى اطلاق الامر.

و غير ذلك فراجع التراجم الخاصه به و المفصله لهذا الموضوع.

ص: ١٦

اعتمدنا فى تحقيقنا لهذا السفر الأصولى المهم على جملة من النسخ الحجرية و الحروفية المهمة، و هى:

أ- النسخة المطبوعه على الحجر بتاريخ ١٣٤٣ هـ، و هى بخط محمود على شمس الكتاب، و التى رمزنا لها بالحرف «ن»، و هى نسخة نفيسه تمكن أهميتها بكونها مزدانه بتصحيحات المصنّف قدّس سرّه و حواشيه عليها، و بضمنها قصاصات بقلمه الشريف اضيفت فى مواضعها.

ب- النسخة المطبوعه عام ١٣٤٤ هـ بالتصوير على الأولى و رمز لها بحرف «ق».

ج- النسخة الحروفية المطبوعه عام ١٣٧٩ هـ فى المطبعه العلميه قم و هى على ما ذكر فى مقدمتها مقابله و مصححه على نسخة مصححه على نسخة مقابله على نسخة المصنّف رحمه الله و رمز لها بحرف «ط».

هذا و قد بذلنا غاية جهدنا فى تنفيذ المراحل التحقيقيه المختلفه لهذا الكتاب.

ثم إنّنا أضفنا ما وجدناه ضروريا لضبط النص بين معقوفين، دون الاشاره إلى ذلك لمعلوماته.

و نحن إذ نقدّم هذا الكتاب الجليل إلى القارئ الكريم معتذرين عمّا رافقته من فتره تأخير قهريه مبعثها:

حرصنا على إخراج الكتاب بالشكل الذى يتناسب و أهميته العلميه الكبيره و الحاجه إليه.

و تفضّل سماحه حجه الاسلام الشيخ محمّد الغروى نجل المصنّف قدّس سرّه مشكورا بالنسخه الأولى و التى تقدّم التعريف بها بعد أن كُنّا قد انهينا

المراحل التحقيقيه و أغلب المراحل الفنيه، فأعدنا مراجعه عملنا عليها من الأول. فله شكرنا و دعائنا.

و أخيرا فإننا لا يسعنا إلا أن نتوجه بالشكر الجزيل لجميع الجهود التي ساهمت في انجاز هذا العمل، و نخص بالذكر منهم حجج الاسلام الشيخ رمضان على العزيزي، و الشيخ سامي الخفاجي، اذ قاما بتقويم نص الجزئين الأول و الثاني، فلله درهما و عليه أجرهما.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على محمد و على أهل بيته الطيبين الطاهرين.

مؤسسه آل البيت (ع) للاحياء للتراث

ص: ١٨

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على خير خلقه و سيد رسله محمد صلى الله عليه وآله و عترته الطيبين الطاهرين.

## مقدمه و هي امور

## موضوع العلم

## اشاره

١- قوله [قدس سره]: (موضوع كل علم- و هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه؛ أى بلا واسطه فى العروض-... الخ) (١).

تعريف الموضوع بذلك، و تفسير العرض الذاتى بما فسّره-مدّ ظله-هو المعروف المنقول عن أهالى فن المعقول، فإنه المناسب لمحمولات قضايا العلم، دون العرض الذاتى المنتزع عن مقام الذات، فإن التخصيص به بلا- موجب- كما هو واضح-مع أنهم صرحوا أيضا: بأن العارض للشئء بواسطه أمر أخصّ أو أعمّ-داخليا كان، أو خارجيا-عرض غريب، و الأخص و الأعم واسطه فى العروض.

فيشكل حينئذ: بأن أغلب محمولات العلوم عارضه لأنواع موضوعاتها؛

ص: ١٩

فتكون أعراضا غريبه لها، كما أنّ جلّ مباحث هذا العلم يبحث فيها عما يعرض لأمر أعّم من موضوع هذا العلم، كما لا يخفى.

و قد ذهب القوم فى التفصّى عن هذه العويصه يمينا و شمالا، و لم يأت أحد منهم بما يشفى العليل، و يروى الغليل.

و أجود ما افيد فى دفع الاشكال ما أفاده بعض الأكابر (1) فى جملة من كتبه، و هو: أن الأعراض الذاتيه للأنواع و ما بمنزلتها ربما تكون أعراضا ذاتيه للأجناس و ما بحكمها، و ربما لا تكون، بل تكون غريبه عنها.

ص: ٢٠٠

١-١) صدر المحققين فى الأسفار ٣٣:١. هو المولى صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازى القوامى المشهور على لسان الناس ب (الملا صدرا)، و على لسان تلامذه مدرسته- (صدر المتألّهين) و (صدر المحققين). و هو من عظماء الفلاسفه الإلهيين الذين لا وجود بهم الزمن إلا- فى فترات متباعده من القرون و هو المدرس الأوّل لمدرسه الفلاسفه الإلهيه فى القرون الثلاثه الأخيره فى البلاد الإسلاميه الإماميه، و الوارث الأخير للفلسفه اليونانيه و الإسلاميه و الشارح لهما و الكاشف عن أسرارهما و لا تزال الدراسه عندنا تعتمد على كتبه لا سيما (الأسفار) الذى هو قمه فى كتب الفلاسفه قديمها و حديثها. و قد نقل السيد المحسن العاملى (رحمه الله) فى أعيانه أنه سمع المحقق الحجه الشيخ محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦ هـ - ١٣٦٦ هـ) -صاحب كتابنا هذا- يقول: (لو أعلم أحدا يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددت إليه الرحال للتلمذه عليه و إن كان فى أقصى الديار). و كأنه يريد أن يفتخر أنه وحده بلغ درجه فهم أسرارهم، أو أنه بلغ درجه من المعرفه أدرك فيها عجزه عن اكتناه مقاصده العالیه. ولد صدر الدين (رحمه الله) فى شيراز، و لم تعلم سنه ولادته. و انتقل إلى أصفهان، و حضر على الشيخ بهاء الدين العاملى (رحمه الله)، و انقطع إلى درس فيلسوف عصره السيد الداماد (رحمه الله)، و انتقل إلى قم، له مصنفات كثيره. و قد توفى سنه (١٠٥٠ هـ) فى طريقه للحج فى البصره، و دفن فيها. (أعيان الشيعة ٣٢١:٩). بتصرف.



و وجهه (١) بعض المحققين (٢) لمرامه، و الشارحين لكلامه: بأخذ الجنس لا بشرط، فأعراض أنواعه أعراضه حقيقه، و بشرط لا فأعراض أنواعه غريبه عنه.

و هو منه غريب؛ إذ كون التعجب و الضحك، عرضا غريبا للحيوان مبنى على اللابشرطيه، و إلا فيكون الحيوان مابيننا لمعروضهما، و لا يكونان عارضين له أصلا؛ إذ المباينه تعاند العروض.

بل الوجه فيه ما أفاده المحجيب في مواضع عديده من كتبه (٣)، و هو: أن

### [ميزان العرض الذاتي]

أن لا- يتوقف لحوقه لموضوع العلم على صيروره الموضوع نوعا متهيئ الاستعداد لقبوله، لا- أن لا- يتوقف لحوقه له على سبق اتصافه بوصف

ص: ٢١

١- ١) قولنا: (و وجهه... الخ). قال (قدس سرّه): في حاشيه الشواهد الربوبيه: (كون ذاتي النوع الجنس أو غريب الجنس باعتبار أخذ الجنس بالنسبه إلى النوع لا بشرط و بشرط لا). (منه عفى عنه).

٢- ٢) هو الحكيم السبزواري (رحمه الله) في حاشيه الشواهد الربويه: ٤١٠. و هو الشيخ هادي بن المهدي السبزواري. ولد سنه ١٢١٢ هـ و توفي ٢٨ جمادى الأولى سنه ١٢٨٩ هـ و دفن خارج سبزواري جنب الطريق الذاهب إلى مشهد الرضا (عليه السلام) و بنى على قبره قبه. و هو الحكيم الفيلسوف العارف الورع الفقيه الزاهد الشاعر بالعربيه و الفارسيه. حضر درس الكلباسي و الشيخ محمد تقى صاحب الحاشيه و حضر على الآخوند ملا اسماعيل و على المولى النوري و أحمد الأحسائي. له مؤلفات كثيره منها منظومته المشهوره في الحكمه و المنطق، و قد شرحها و كشف عن غوامضها و حلّ ألغازها هو نفسه (رحمه الله)، و قد قام كثير من العلماء بمجاراتها منهم المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني النجفي (رحمه الله) -صاحب كتابنا هذا-. (أعيان الشيعه ١٠: ٢٣٤) بتصرف.

٣- ٣) الأسفار ٣٣: ١.

مطلقا، و لو كان سبقا ذاتيا رتبيا.

توضيحه: أن الموضوع في علم المعقول-مثلا-هو الموجود أو الوجود، و هو ينقسم أولا: إلى الواجب، و الممكن.

ثم الممكن: إلى الجوهر، و المقولات العرضيه.

ثم الجوهر: إلى عقل، و نفس، و جسم.

ثم العرض كل مقوله منه إلى أنواع.

و الكل من مطالب ذلك العلم و من لواحقه الذاتيه، مع أن ما عدا التقسيم الأول يتوقف على تخصص الموضوع بخصوصيه أو خصوصيات، إلا أن جميع تلك الخصوصيات مجعوله بجعل واحد، و موجوده بوجود فارد، فليس هناك سبق في الوجود لواحد بالإضافة إلى الآخر؛ كي يتوقف لحق الآخر على سبق استعداد و تهيؤ للموضوع بلحوق ذلك الواحد المفروض تقدمه رتبه، فإن الموجود لا- يكون ممكنا أولا، ثم يوجد له وصف الجوهرية أو العرضيه، بل إمكانه بعين جوهرية و عرضيته، كما أن جوهرية بعين العقلية أو النفسية أو الجسميه، ففي الحقيقه لا واسطه في العروض، و الحمل الذي هو الاتحاد في الوجود-بل الامكان- يتحد مع الوجود بعين اتحاد الجوهر العقلي أو النفسى أو الجسمانى في الوجود، فليس هناك عروضان حتى يكون أحدهما بالذات، و الآخر بالعرض، بخلاف لحق الكتابه و الضحك للحيوان، فانه يتوقف على صيروره الحيوان متخصّصا بالنفس الإنسانيه تخصّصا وجوديا حتى يعرضه الضحك و الكتابه، و ليس الضحك و الكتابه بالإضافة إلى الإنسان كالعقلية و النفسية بالإضافة إلى الجوهر؛ بداهه أن إنسانيه الإنسان ليست بضحكته و كاتبته.

نعم تجرد النفس و ما يماثله-مما يكون تحققه بتحقق النفس الانسانيه- من الأعراض الذاتيه للحيوان كالنفس.

فإن قلت: ليس مناط العروض هو العروض بحسب الوجود حتى يقال بأنه: لا- تعدد للعوارض في الوجود ليلزم توسط بعضها لبعض، بل مفاد الكون الرابط، المتعدد بتعدد العوارض التحليلية، وحيث إنها مترتبة-و المفروض عدم ترتبها بما هي؛ حيث إنه لا ترتب في الطبائع بما هي، و عدم الترتب العلى و العلولى-فلا- محاله يكون الترتب بلحاظ العروض على الموضوع، فلا يمكن فرض جوهرية الموجود، إلا- بعد فرض كونه ممكنا، و إلا- فلا- ينقسم الموجود-بما هو- إلى الجوهر و العرض، و إنما هو تقسيم للموجود الإمكانى.

قلت: نعم، المراد من العروض مفاد الكون الرابط، إلا- أنه كما أن العوارض التحليلية-بحسب الوجود الخارجى- كونها النفسى واحد، و كونها الرابط لموضوعها و معروضها واحد، كذلك بحسب الفرض، فإن فرض إمكان الموجود فرض جوهرية و جسميته مثلا، كما أن فرض البياض لموضوع فرض ثبوت اللون و المفرقيه للبصر بفرض واحد، و إن كان بين الجزئين-بل بين كل جزء و الكل-سبق و لحوق بالتجوهر فى مرحله الماهية، و سبق و لحوق بالطبع فى مرتبه الوجود، و منه علم أن فرض الجوهر يستلزم فرض الامكان بفرضه، لا بفرض قبله، فتأمل جيدا.

و مما ذكرنا تعرف: أن الأعمّ و الأخصّ-سواء كانا داخليين أو خارجيين- على نهج واحد، فلا بد من ملاحظه العارض و عارضه من حيث اتحادهما فى الوجود، لا- العارض و معروضه الأوّل، كما مال إليه بعض الأعلام ممن قارب عصرنا(ره) (1)، فجعل ملاك الذاتيه كون العارض و المعروض الأوّل متحدين فى

ص: ٢٣

---

١-١) المحقق الرشتى فى بدائع الاصول: ٣١. و هو الشيخ الميرزا حبيب الله بن الميرزا محمد على خان القوجانى الرشتى، أصل عائلته من -

الوجود حتى يكون العارض الثانى عارضا لكليهما، ولذا التجأ إلى الالتزام بكون الضاحك مثلا- عرضا ذاتيا للحيوان؛ لأن معروضه- وهو الانسان- متحد الوجود مع الحيوان، و لم يبال بتسالم القوم على كونه عرضا غريبا للحيوان قائلا: إن الاشتباه من غير المعصوم غير عزيز، وهو كما ترى.

و هذا الجواب و إن كان أجود ما فى الباب، إلا أنه وجيه بالنسبه إلى علم المعقول، و تطبيقه على سائر الموضوعات للعلوم لا يخلو عن تكلف، فان موضوع علم الفقه هو فعل المكلف، و موضوعات مسائله الصلاه و الصوم و الحج إلى غير ذلك، و هذه العناوين نسبتها إلى موضوع العلم كنسبه الأنواع إلى الجنس، و هى و إن كانت لواحق ذاتيه له، إلا أنه لا يبحث عن ثبوتها له، و الحكم

(١)

-قوجان، ثم نزلت رشت، و ولد فيها عام (١٢٣٤ هـ)، ثم نزل قزوین للدراسه، ثم النجف الأشرف. حضر درس صاحب الجواهر يوما، فعرضت له شبهه، فعرضها و لم يسمع جوابا فقال له أحد الطلبة: كشف شبهاتك عند الشيخ المرتضى الأنصارى، فقصدته و عرضها عليه فأجابته الشيخ، و أبان له الفرق بين الحكومه و الورود، فبهت و استغرب الاصطلاح، فقال له الشيخ المرتضى: إن إشكالك لا يرتفع إلا بالحضور عندى مده أقلها شهرين، فأخذ يغترف من بحار علومه. و مما يؤثر عنه قوله: (ما فاتنى بحث من أبحاث الشيخ منذ حضرت بحثه إلى يوم تشييعه مع أنى كنت مستغنيا عن الحضور قبل وفاته بسبع سنين). و لما توفى الشيخ الانصارى (رحمه الله) انتهى أمر التدريس الى الشيخ الرشتى (رحمه الله)، لكنه لم يرض أن يقلده أحد لشده تورعه فى الفتوى، فكانت المرجعيه لمعاصره و شريكه فى الدرس عند الشيخ الأنصارى، و هو الميرزا محمد حسن المجدد الشيرازى (قدس سره) نزيل سامراء. و الشيخ الرشتى (رحمه الله) له تصانيف كثيره منها (بدائع الاصول) و (كشف الظلام فى علم الكلام) و (شرح الشرائع) و غيرها، توفى ليله الخميس (١٤/٢ ج ١٣١٢/٢)، و دفن فى النجف الأشرف. (طبقات أعلام الشيعة- نقيب البشر ١: ٣٥٧ رقم ٧١٩) بتصرف.

ص: ٢٤

الشرعى ليس بالاضافه إليها كالعقلية بالإضافه إلى الجوهرية، بل هما موجودان متباينان، وكذا الأمر فى النحو و الصرف.

و يمكن الجواب عن موضوعات سائر العلوم بما محصله: أن الموضوع لعلم الفقه ليس فعل المكلف بما هو، بل من حيث الاقتضاء و التخيير، وكذا موضوع علم النحو ليس الكلمه و الكلام بما هما، بل من حيث الإعراب و البناء.

و الحثيات المذكوره لا يمكن أن تكون عباره عن الحثيات اللاحقه لموضوعات المسائل؛ لما سيجىء (١) - إن شاء الله -: أن مبدأ محمول المسأله لا يمكن أن يكون قيذا لموضوع العلم، و إلاّ لزم عروض الشىء لنفسه، بل المراد استعداد ذات الموضوع لورود المحمول، و هذه حيثه سابقه لا - لا - حقه، فالكلمه من حيث الفاعليه - مثلاً - مستعدده للحقوق المرفوعيه، و من حيث المفعوليه للمنصوبيه، و هكذا، و فعل المكلف من حيث الصلاتيه و الصوميه - مثلاً - مستعدده للحقوق التكليفيه الاقتضائى أو التخييرى، و إلاّ فنفس الاقتضائيه و التخييريه لا يمكن أن تكون قيذا لموضوع العلم، و لا لموضوع المسأله، كما عرفت.

إذا عرفت ذلك تعرف:

### [أن فعل المكلف - المتحيت بالحثيات المتقدمه - عنوان انتزاعى]

من الصلاه و الصوم و غيرهما، لا - أنه كلى يتخصص فى مراتب تنزله بخصوصيات تكون واسطه فى عروض لواحقه له. و من الواضح أن المحمولات الطلبيه و الاباحيه تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعى بلا توسط شىء فى اللقوق و الصدق.

و مما ذكرنا تعرف: أن الأمر فى موضوعات سائر العلوم أهون من موضوع علم الحكمه؛ حيث لا تخصص لموضوعاتها من قبل موضوعات مسائلها أصلاً،

ص: ٢٥

بخلاف موضوع علم الحكمه، فلذا لا- يتوقف دفع الإشكال عنها على مئونه إثبات اتحاد العارض لموضوع العلم مع العارض لموضوع المسأله، على نحو ما عرفته في موضوع علم الحكمه.

هذا، و التحقيق: أنّ الالتزام بعدم الواسطه في العروض من رأس من باب لزوم ما لا يلزم، و السر فيه: أن حقيقه كل علم عباره عن مجموع قضايا متفرقه يجمعها الاشتراك في ترتب غرض خاص، و نفس تلك القضايا مسائل العلم، و من الواضح أن محمولات هذه المسائل أعراض ذاتيه لموضوعاتها، و بهذا يتم أمر العلم، و لا- يبحث عن ثبوت شىء للموضوع الجامع دائما في نفس العلم، فلا ملزم بما ذكروا: من كون محمولات القضايا أعراضا ذاتيه للموضوع الجامع.

نعم، ربما يبحث عن ثبوت شىء للموضوع الجامع أحيانا، و لذا قالوا: إن موضوع المسأله: تاره يكون عين موضوع العلم، و اخرى نوعا منه. إلا أنه في مثله يكون المبحوث عنه عرضا ذاتيا له كسائر المسائل، لكنه لما أرادوا أن يكون الطالب للعلم على بصيره من أمره من أول أمره، انتزعوا جامعا قريبا من موضوعات مسائله، كالكلمه و الكلام في النحو مثلا؛ ليكون مميزا له عن غيره من العلوم، و إلا- فما يترتب عليه غرض مخترع العلم و مدونه نفس مجموع القضايا المشتركة في ترتب الغرض المهم، فاللازم ان تصدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقا حقيقيا بلا مجاز، لا أن تكون الأعراض أعراضا ذاتيه بالمعنى المصطلح، بل بحيث لا يرى اللاحق لا حقا لغيره، و إن كان بالنظر الدقيق ذا واسطه في العروض.

و بعباره اخرى: يكون الوصف و صفا له بحال نفسه- لا بحال متعلقه- بالنظر العرفى المسامحى. فافهم و اغتنم.

ثم اعلم: أنّ جعل الموضوع- بحيث تكون أعراض موضوعات المسائل أعراضا له- لا- يتوقف على جعل الكلى بنحو الماهيه المهمله عن حيثه

الاطلاق و اللابشرطيه؛ نظرا إلى أنه لو لوحظ بنحو الاطلاق لا يكون-بما هو مطلق-معروضا لحكم من الأحكام، بخلاف الماهيه المهمله، فإنها متحداه مع الفرد، فيعرضها ما يعرضه. و أنت خبير بأن اللابشرط القسمى و إن كان -بحسب التعین في ظرف اللحاظ- مغايرا للبشرط شىء، إلا- أن ملاحظه الماهيه مطلقه ليس لأجل دخل الاطلاق في موضوعيته، بل لتسريه حكم الماهيه إلى أفرادها، كما هو كذلك في (اعتق رقبه)، و إلا- لم تصدق الرقبه المطلقه-بما هي-على فرد من الرقبه، مضافا إلى أنه لا- بدّ من ذلك، و إلا فالمهمله في قوه الجزئيه، فلا موجب لاندراج جميع موضوعات المسائل تحتها، و لا ملزم بعروض أعراضها عليها.

و أما ما ربما يقال أيضا: من أن ملاحظه الكلى بنحو السريان توجب أن تكون نسبتته إلى موضوعات المسائل نسبه الكل إلى أجزاءه، و أعراض أجزائه أعراضه، كما في علم الطب، فإنه يبحث فيه عن أعراض أجزاء البدن.

فمدفوع: بأنّ الكلى السارى واحد وجودا و ماهيه، لا أنه عباره عن مجموع وجودات الكلى بما هي متكثره، و إلا فلا سريان؛ فإنه فرع الوحده، غايه الأمر أن قطع النظر عن الكثرات، و لحاظ نفس الطبيعه التى هي واحده ذاتا، و إضافه وجود واحد إليها يوجب أن يكون كل واحد من الكثرات متشعبا منه تشعب الفرد من الكلى، لا الجزء من الكل؛ و لذا لم يتوهم أحد: أن الحصه جزء الكلى بأى لحاظ كان، بل مما يصدق عليها الكلى، و ملاحظه الطبيعه ساريه مساوقه لملاحظتها لا بشرط قسما لا مقسما، و إن كان اعتبار السريان اعتبار بشرط شىء، فإنّه لا منافاه بينه و بين كل لا بشرط. فتدبر.

٢- قوله [قدس سره]: (فلذا قد يتداخل بعض العلوم... الخ) (١).

ص: ٢٧

وجه الترتب: أن امتياز مسائل علم عن مسائل علم آخر لو كان بنفسها لما صح التداخل؛ حيث لا اثنييه، بخلاف ما لو كان الامتياز بالغرض الذي لأجله دوّن العلم، فإن الاثنييه محفوظه، و الامتياز ثابت، و يصح التداخل.

و الغرض (١) من هذا البيان دفع الاشكال على جعل علم الاصول علما برأسه بتوهم اشتراك مسائله مع مسائل سائر العلوم، و سيجىء- إن شاء الله- تحقيقه (٢).

٣- قوله [قدّس سرّه]: [مضافا إلى بعد ذلك مع (٣) امتناعه عادة... الخ] (٤).

### [كون العلمين مشتركين في تمام المسائل]

و ان كان بعيدا، إلا- أن اشتراك علم واحد مع جملة من العلوم- كما في علم الاصول بالنسبه الى جملة من العلوم- غير بعيد، بل لعل الأمر كذلك بالإضافة إلى جل مباحث علم الاصول، و مع ترتب

ص: ٢٨

١- ١) كتب المحشى هنا في الحاشيه: العلمان إن كان موضوعهما متباينين بالذات كانا متباينين، و ان كان موضوع أحدهما أعم- كالطبيعي بالإضافة إلى الطب- كانا متداخلين، و إن كان موضوعهما متشاركين في امر ذاتي أو عرضي كانا متناسبين، و عليه فدخل مسأله واحده في علمين إنما يكون من تداخل العلمين إذا كان موضوع أحدهما أعم، و بحسبه كان موضوع المسأله مندرجا تحته، كاندراج موضوع العلم الأخص، بل حقيقه التداخل في المسائل اندراج موضوع المسأله تحت موضوع مسأله اخرى كما في تداخل العلمين من حيث الموضوع. و أما إذا كان باعتبار تشارك موضوع العلمين في ذاتي ينطبق على موضوع المسأله، أو عرضي كذلك كانطبقهما على موضوعي العلمين، فليس من باب تداخل العلمين، بل من باب التناسب، هذا بحسب الاصطلاح، و لعل المراد هنا غيره على غير الاصطلاح. مضافا الى أن الامتياز ثابت، و لو لم يتعدد الغرض، فان المتحد هي المسأله لا العلم، و المركب الاعتباري في كل منهما مبين للمركب الاعتباري في الآخر، و الاعتبار في العلميه بالمجموع لا بالمسأله. فتدبر. (منه عفى عنه).

٢- ٢) و ذلك في التعليقه التاليه: ٣.

٣- ٣) في الكفايه- تحقيق مؤسستنا- بل امتناعه..

٤- ٤) الكفايه: ١٣/٧.



الغرض على تدوينها قهرا-و إن لم يكن المدوّن بصدده-لا- يبقى مجال لتدوين علم الاصول، فإنه تحصيل للحاصل، و الالتزام بالاستطراد فى جلّ المسائل باطل.

و قد ذكرنا وجه التفصّي عن الاشكال فى أوائل مسأله اجتماع الأمر و النهى، فراجع (١).

و أما امتناعه-عاده-فلعل الوجه فيه: إما أن القضايا المتحدّه موضوعا و محمولا- لا يترتب عليها غرضان متلازمان؛ للزوم تأثير الواحد أثرين متباينين، أو لأنّ العلوم المدوّنه متكفّله لأيه (٢) جهه كانت، و لا شىء من العلوم بحيث يترتب عليه غرضان، فالبحث عن جهه اخرى مجرد فرض يمتنع وقوعه عاده؛ حيث إنّه لا- مجال لجهه غير تلك الجهات المبحوث عنها، إلاّ أنّ الوجه الأوّل غير تام- كما سيجىء (٣) إن شاء الله-، و على فرض التماميه فهو امتناع عقلى.

و الوجه الثانى يناسب الامتناع العادى إلا- أنّ عهدته على مدّعيه، فإنّ الجهات المبحوث عنها و ان كانت مستوفاه، فلا جهه اخرى، إلاّ أن فروعها غير مستوفاه، فلعله يمكن فرض جهه اخرى تكون من جزئيات إحدى تلك الجهات. فتدبر.

٤- قوله [قدس سره]: (و قد انقدح بما ذكرنا: أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الاغراض... الخ) (٤).

### [المشهور: أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات]

و لو بالحيثيات؛ بمعنى أن موضوعى العلمين قد يتغايران بالذات، و قد يتغايران بالاعتبار.

ص: ٢٩

١- (١) التعليقه: ١٥٣ من الجزء الثانى.

٢- (٢) تكرر من المصنف (رحمه الله) تعديده (التكفّل) إلى معموله باللام، مع أنه يتعدّى بالباء، فتقول: (أنا متكفّل بالأمر). نعم قد تقول: أنا متكفّل بكذا لك، لكن ما فى المتن من الأوّل كما لا يخفى.

٣- (٣) التعليقه: ٦ من هذا الجزء.

٤- (٤) الكفايه: ١/٨.

و ليس الغرض من تحيـث الموضوع-كالكلمه و الكلام بحيثه الاعراب و البناء فى النحو، و بحيثه الصحه و الاعتلال فى الصرف- أن تكون الحيثيات المزبوره حيثه تقييده لموضوع العلم؛ إذ مبدأ محمول المسأله لا يعقل أن يكون حيثه تقييده لموضوعها، و لا لموضوع العلم، و إلا لزم عروض الشئ لنفسه، و لا يجدى جعل التحيث داخلا و الحيثيه خارجه؛ لوضوح أن التحيث و التقيد لا يكونان إلا بملاحظه الحيثيه و القيد، فيعود المحذور.

بل الغرض من أخذ الحيثيات- كما عن جملته من المحققين من أهل المعقول- هو حيثيه استعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه؛ مثلا- الموضوع فى الطبيعيات هو الجسم الطبيعى لا- من حيث الحركة و السكون. كيف؟ و يبحث عنهما فيها، بل من حيث استعداده لورودهما عليه؛ لمكان اعتبار الهيولى فيه، و فى النحو و الصرف الموضوع هى الكلمه- مثلا- من حيث الفاعليه المصححه لورود الرفع عليها، و من حيث المفعوليه المعده لورود النصب عليها، أو من حيث هيئه كذا المصححه لورود الصحه أو الاعتلال عليها، و جميع هذه الحيثيات سابقه- لا لاحقه-بالإضافه إلى الحركات الاعرابيه و البنائيه و نحوهما.

و أما ما عن بعض المدققين من المعاصرين (1)- من أن الموضوع فى النحو هو المعرب و المبنى، و فى الصرف هو الصحيح و المعتل- فقد عرفت ما فيه فإن

ص: ٣٠

---

١- ١) صاحب محججه العلماء فى كتابه المذكور، كما فى هامش الأصل، و انظر: ١٨ منه. و هو الشيخ هادى بن الحاج ملا محمد أمين الواعظ الطهرانى النجفى المعروف بالشيخ هادى الطهرانى. ولد فى ٢٠ من شهر رمضان سنه ١٢٥٣ هـ، و هو الاستاذ المحقق صاحب الآثار المشهوره و المطالب المأثوره أحد المؤسسين فى الفنون الشرعيه و خصوصا الاصول، خرج إلى أصفهان فأخذ عن السيد حسن المدرس و السيد محمد شاهشهانى و الفيلسوف الملا- على النورى، ثم هاجر الى العراق، فأخذ عن الشيخ عبد الحسين الطهرانى فى كربلاء و الشيخ مرتضى الأنصارى ثم الميرزا الشيرازى فى النجف.-

المعرب-بما هو معرب-لا يعقل أن تعرض عليه الحركات الاعرابيه،و هكذا.

هذا هو المشهور في تمايز العلوم،و قد يشكل-كما في المتن-بلزوم كون كل باب من أبواب علم واحد-بل كل مسأله منه-علما برأسه لتمايز موضوعاتها.

و لا يندفع بما في الفصول (1):من جعل الحثيه قيدا للبحث(و هي عند

(1)

و تصدى للتدريس،فتهافت عليه الطلاب غير أنه كان معتدًا ببنات أفكاره،جريئًا في نقد آراء غيره من العلماء المتقدمين و المتأخرين؛لذا تعرّض له الكثير من أهل زمانه بالنقد الشديد،و كان من جرّاء ذلك أن لم يحضر درسه إلا نزر قليل. و توفّي بالنجف،و دفن في حجره صاحب مفتاح الكرامه من جهه القبلة.و أرخ بعضهم عام وفاته بقوله: جاور في الخلد إمام الهدى و هادى الامّه للحسينين و استوطن الخلد فأرّخته: طابت جنان الخلد للهاديين (و مجموع حروف عجز البيت الثانى ١٣٢١ و هو عام وفاته). (أعيان الشيعة ٢٣٣:١٠)بتصرف.

ص: ٣١

١- ١) الفصول: ١١ حيث قال(رحمه الله):(...فهم و إن أصابوا في اعتبار الحثيه للتمايز بين العلوم، لكنهم أخطوا في أخذها قيدا للموضوع،و الصواب أخذها قيدا للبحث،و هي عند التحقيق...). و هو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهرانى الحائرى،ولد في (ايوان كيف)،أخذ مقدمات العلوم في طهران،ثم اكتسب من شقيقه الحجه الشيخ محمد تقى الأصفهانى صاحب (هداياه المسترشدين)في أصفهان،ثم هاجر الى العراق،فسكن كربلاء،و كان يقيم الجماعه في الحرم المطهر من جهه الرأس الشريف،فيأتّم به خيار الطلبة و الصلحاء و عامّه الناس. و كان في كربلاء يومذاك فريق من الشيخيه،و كان المرحوم كثير التشنيع عليهم حتى ضعّف نفوذهم و كسر شوكتهم؛إذ كان مرجعا عامًا في التدريس و التقليد،و قد تخرّج من معنده جمع من كبار العلماء،و له آثار أشهرها(الفصول الغرويه). أجاز داعى ربه سنة(١٢٥٤ هـ)،و دفن في الصحن الصغير في الحجره الواقعه على يمين الداخل،سبقه فيها صاحب الرياض(رحمه الله). (طبقات أعلام الشيعة الكرام البرره في القرن الثالث بعد العشره ٣٩٠:١ رقم ٩٧٥)بتصرف.

التحقيق عنوان إجمالى للمسائل التى تقرر فى العلم)-انتهى-إذ مراده من البحث معناه المفعولى،لا-المصدرى،و من المسائل محمولات قضايا العلم،لا- نفس القضايا،و إلا- فلا- معنى محصل له،فيرجع الأمر إلى أن تمايز العلوم:إما بتمايز الموضوعات،أو بتمايز المحمولات الجامعه لمحمولات العلم.

فيرد عليه عين ما أورد على جعل التمايز بتمايز الموضوعات:من لزوم كون كل باب-بل كل مسأله-علما على حده لتغاير محمولاتها،و لذا جعل-دام ظله- ملاك التعدد و الوحده تعدد الغرض و وحدته،مع أنك قد عرفت الإشكال عليه فى الحاشيه السابقه بالنسبه إلى فن الاصول.

### [و التحقيق:أن العلم عباره عن مركب اعتبارى]

من قضايا متعدده يجمعها غرض واحد،و تمايز كل مركب اعتبارى عن مركب اعتبارى آخر بالموضوع الجامع فى مقام المعرفيه-كما عرفت سابقا-فلا- ينافى كون معرفه باب و امتيازه عن باب آخر كذلك،كما أن كون وحده الموضوع الجامع موجبه لوحده القضايا ذاتا-فى قبال الوحده العرضيه الناشئه من وحده الغرض؛حيث إنه خارج عن ذات القضيه-لا ينافى كون وحده الموضوع فى الأبواب موجبه لوحده قضايا الباب ذاتا،لكن تسميه بعض المركبات الاعتباريه علما دون مركب اعتبارى آخر-كباب من علم واحد-بملاحظه تعدد الغرض و وحدته.

فقولهم:(تمايز العلوم بتمايز الموضوعات) (1)إنما هو فى مقام امتياز مركب اعتبارى عن مركب اعتبارى آخر فى مقام التعريف.كما أن تعدد الغرض و وحدته إنما هو فى مقام أفراد مركب اعتبارى عن غيره،و جعله فنا و علما برأسه، دون مركب اعتبارى آخر كباب واحد من علم واحد.

و من الواضح أنّ فنّ الاصول بنفسه يمتاز عن سائر الفنون لامتياز كل

ص: ٣٢

---

١- ١) كما جاء ذلك فى عبارات علماء المنطق.راجع الشمسيه:٥.

مركب عن مركب آخر بنفسه، و بموضوعهما الجامع في مقام التعريف للجاهل، لكن كون المجموع فنا واحدا-دون فنون متعددة-لوحده الغرض.

و منه ظهر أن تعدد الغرض إنما يوجب تعدد العلم في مورد قابل كمركيين اعتباريين لا مركب واحد.

بل يمكن أن يقال-بناء على مذاق القوم في كون محمولات القضايا أعراضا ذاتية للموضوع-ما محصله:

أن الموضوع الجامع-كما هو معرّف للعلم و موجب لوحده القضايا ذاتا- كذلك موجب لكونها فنا واحدا منفردا عن غيره من الفنون؛ إذ ليس مناط موضوعيه الموضوع مجرد جامعته لجمله من الموضوعات، بل بحيث لا-يندرج تحت جامع آخر تكون محمولات القضايا أعراضا ذاتية له، فخرج بهذا القيد موضوعات الأبواب لاندراجها تحت جامع تكون المحمولات أعراضا ذاتية له، و دخل به موضوعا العلمين لعدم اندراجهما تحت جامع كذلك؛ وإن اندرجا تحت جامع مطلق كعلمي النحو و الصرف، فإنّ موضوعهما و إن اندرجا تحت الكيف المسموع، لكن محمولات قضايا العلمين ليست أعراضا ذاتية للكيف المسموع، بل للكلمة و الكلام بما لهما من الحيثية المتقدّمة، فافهم و استقم.

٥-قوله [قدس سره]: (كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد...الخ) (١).

كبايين من علمين إذا كانا متحدى الموضوع و المحمول، فان هذه الوحده لا تجعل البابين من علم واحد؛ لتعدد الغرض الموجب لاندراجهما في علمين، و إلا فالمركب الاعتباري المترتب عليه غرضان لا يصح أن يدون علمين، و يسمى باسمين كما صرح-مد ظله-به.

ص: ٣٣

(١ - ١) الكفاية: ٥/٨.

و فى قوله دام ظلّه:(من الواحد)إشاره إلى أن فرض الكلام ما ذكرنا، فلا تغفل.

٦-قوله[قدس سره]:(ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم، و هو الكلى...الخ) (١).

قد عرفت سابقا: أن العلم عباره عن مجموع قضايا متشتمه يجمعها الاشتراك فى غرض خاص دون لأجله علم مخصوص، فلا محاله ينتهى الأمر إلى جهه جامع بين تلك القضايا موضوعا و محمولا، و الموضوع الجامع لموضوعات القضايا موضوع العلم، و المحمول الجامع لمحمولاتها محموله.

و قد عرفت سابقا أيضا: أن أمر العلم يتم بتدوين جمله من القضايا المتحده فى الغرض، و لا- يتوقف حقيقته على تعيين حقيقه الموضوع، إلا أنه لا برهان على اقتضاء وحده الغرض لوحده القضايا موضوعا و محمولا، إلا أن الامور المتباينه لا تؤثر أثرا واحدا بالسنخ، و أن وحده الموضوع أو وحده المحمول تقتضى وحده الجزء الآخر.

مع أن البرهان المزبور لا- يجرى إلا فى الواحد بالحقيقه، لا الواحد بالعنوان، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، بداهه أن صون اللسان عن الخطأ فى المقال فى علم النحو مثلا- ليس واحدا بالحقيقه و الذات، بل بالعنوان، فلا يكشف عن جهه وحده ذاتيه حقيقه.

كما أن اقتضاء القضايا للغرض و اقتضاء الموضوعات لمحمولاتها، ليس على حد اقتضاء المقتضى لمقتضاه و السبب لمسببه؛ حتى تكون وحده أحدهما كاشفه عن وحده الآخر، بل فى الاولى من قبيل اقتضاء الشرط لمشروطه؛ حيث

ص: ٣٤

إن المرید للتکلم علی طبق القانون لا- یتمکن منه إلا- بمعرفته له، فمعرفة القانون شرط فی تأثیر الإرادة فی التکلم علی طبق القانون.

و فی الثانیة من قبیل اقتضاء الغایة الداعیه لما تدعو إلیه، فاقضاء الصلاه لوجوبها باعتبار ما فیها من الغایة الداعیه الیه، فلا یكون الوجوب أثراً للصلاه؛ لیکشف وحده الوجوب فی الصوم و الصلاه عن وحدتهما.

مضافاً إلی: أن فائده التعیین أن یتكون الطالب علی بصیره من أمره من أول الأمر، فعدم كون الجامع معلوم الاسم و العنوان (١)، مع كونه محققاً بالبرهان، و إن لم یوجب كون العلم بلا موضوع، أو عدم وحده الفن، إلا أن الفائده المترقبه من الموضوع لا تکاد توجد إلا إذا كان معلوم الاسم و العنوان، و لا یتکفی العلم بوجوده بحسب البرهان.

و جعل

### [الموضوع لعلم الاصول خصوص الأدله الأربعة،]

و إن لم یکن فی محذور من حیث عدم وحده الفن؛ لانحفاظ وحدته بوحده الغرض، لكن إذا جعل الموضوع أعم منها، کی یعم الظنّ الانسدادی علی الكشف- بل علی الحکومه- و الشهره، و الاصول العملیه- من العقلیه و الشرعیه- الی غیر ذلك من دون جامع یعبر به عنها، فانتهاء الفائده واضح.

٧- قوله [قدس سره]: (فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع، و ما هو مفاد كان التامه... الخ) (٢).

إرجاع البحث إلی ما ذکر و ان كان غیر صحیح، كما سیتضح- إن شاء الله- إلا أنه یمکن دفع ایراد المزبور بدعوى: أنّ المراد وسطه الخبر ثبوتاً أو إثباتاً، ضروره أن الغرض لیس الحکم بثبوت السنه خارجاً، بل ثبوتها بالخبر، و وسطه الخبر- إثباتاً أو ثبوتاً- لا تنافی الفراغ عن ثبوت السنه:

ص: ٣٥

١-١) العبارة فی النسخ المتداوله هكذا: (فعدم كون الجامع غیر معلوم..)، و لا یخفی خطوها.

٢-٢) الكفایه: ١٨/٨.

أما وساطه الخبر إثباتا، فمعنى ذلك انكشاف السنه بالخبر، كما تنكشف بالمحفوظ بالقرينه و بالتواتر، و أين التصديق بانكشاف شىء بشىء من التصديق بثبوت الشىء، و ما هو اللازم فى الهلئيه المركبه هو الثانى دون الأول؛ بداهه أن انكشاف شىء بشىء لا ينافى الفراغ عن ثبوته، و انكشاف السنه-المفروغ عن ثبوتها-من لواحقها و عوارضها بعد ثبوتها.

و أما وساطه الخبر ثبوتا، فمرجعها إلى معلوليه السنه للخبر، و من البين أن الكلام فى معلوليه شىء لشىء و كونه ذا مبدأ لا ينافى الفراغ عن أصل تحققه و ثبوته؛ ألا- ترى أنّ الموضوع فى علم الحكمه هو الوجود أو الموجود، مع أن البحث عن كونه ذا مبدأ من أهمّ مسائله و أعظم مقاصده؛ فالبحث عن معلوليه السنه لشىء-يكون ذلك الشىء واسطه فى ثبوتها واقعا-بحث عن ثبوت شىء لها، لا عن ثبوتها.

فاتضح: أن إرادته الثبوت الواقعى على أى تقدير لا تنافى كون البحث عنه من المسائل.

نعم أصل ثبوت السنه بالخبر، و كون الخبر واسطه فى ثبوتها أو إثباتها واقعا غير معقول؛ إذ ليس الخبر واقعا فى سلسله علل السنه، بل يستحيل وقوعه فى سلسله عللها؛ لأن حكاية الشىء متفرعه عليه، فلا يعقل أن تكون من مباديه، فيستحيل وساطه الخبر ثبوتا. كما أن الخبر-بما هو خبر-يحتمل الصدق و الكذب، فلا يعقل انكشاف السنه به واقعا، فيستحيل وساطه الخبر إثباتا. فإرادته الثبوت الواقعى بأى معنى كان غير معقوله، لا أن البحث عن ثبوتها بشىء ليس من المسائل. فافهم جيّدا.

٨-قوله [قدس سره]: (نعم لكنه مما لا يعرض السنه بل الخبر الحاكى لها... الخ) (١).

ص: ٣٦



يمكن أن يقال: إن حجيه الخبر-على المشهور-و ان كان مرجعها إلى إنشاء الحكم على طبق الخبر-و هو من عوارضه-إلا أنه بعنايه أنه وجود تنزيلي للسنة، وهذا المعنى كما أن له مساسا بالخبر، كذلك بالسنة.

فحاصل البحث: إثبات وجود تنزيلي للسنة، وبهذا الاعتبار يقال بثبوت السنة تعبدًا، وإلا-فالحكم على طبق المحكى له ثبوت تحقيقي لا تعبدى، و كونه عين التعبد لا يقتضى أن يكون تعبدًا، بل هو كنفس المحكى له ثبوت تحقيقي فتأمل.

و ربما يتخيل: إمكان جعل الموضوع نفس السنة الواقعيه، بالبحث عن تنجزها بالخبر، لكنه كالثبوت التعبدى إشكالا و جوابا، من حيث إن المنجزيه -و هي صفة جعليه-قد اعتبرت فى الخبر، فهى من حيثيات الخبر، لا من حيثيات السنة الواقعيه، و من حيث أن المنجزيه و المتجزيه متضايقتان، فجعل الخبر منجزا يلازم جعل السنة متجزه به، فيصح البحث عن كل منهما، بل الثبوت التعبدى أكثر مساسا بالسنة من التنجز؛ حيث إن اعتبار الثبوت هو اعتبار كون الخبر وجود السنة، فيكون بالاضافه إلى السنة كالوجود بالنسبه إلى الماهيه، بخلاف التنجز فإنه وصف زائد على السنة، مجعول تبعا بجعل المنجزيه للخبر استقلالًا، فهو أشد ارتباطا بالخبر من السنة. فتدبر جيدا.

٩-قوله [قدس سره]:

**[المراد من السنة]**

ما يعمّ حكايتها...الخ (١).

بأن يراد من السنة-الواقعه فى كلماتهم-طبيعى السنة بوجودها العيني أو الحكائى، فإن الشئ له انحاء من الوجود بالذات و بالعرض، و منها وجودها فى الحكايه، أو أن يراد الأعمّ بغير ذلك.

ص: ٣٧

١-١) الكفایه: ٧/٩.

١٠- قوله [قدس سره]: (إلا أنّ البحث في غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ... الخ) (١).

إن كان الغرض - كما هو ظاهر سياق الكلام - أعمّيه موضوعات المباحث المزبوره من الألفاظ الواردة في الكتاب و السنه، فيمكن دفعه: بأن قرينه المقام شاهده على إرادته خصوص ما ورد في الكتاب و السنه.

و إن كان الغرض: أنّ عوارض هذه الموضوعات الخاصه تلحقها بواسطه أمر أعمّ - و هو كون صيغته (افعل) مثلا من دون دخل لورودها في الكتاب و السنه - فالاشكال في محلّه.

و لا يندفع: بأنّ البحث ليس باعتبار نفس الأمر الأعمّ، بل بلحاظ اندراج الأخصّ تحته. و ذلك لأن هذا الاعتبار إن لم يكن دخيلا في عروض العارض، لم يكن لحاظه مخرجا له عن كونه عرضا غريبا.

كما أن الالتزام بكون موضوع العلم أعمّ من الأدله بالمعنى الأعمّ مع قيام الغرض بخصوصها بلا - وجه، و هو من القضايا التي قياساتها معها.

كما لا يندفع الاشكال بما ذكرناه في تصحيح العارض لأمر أخصّ أو أعمّ - من: أن مجرد الصدق - بلا تجوز عرفا - كاف في كون العرض ذاتيا، و لا - يتوقف على عدم الواسطه في العروض حقيقه و دقه. و ذلك لأننا و إن قلنا بعدم اعتبار كون العرض ذاتيا لموضوع العلم حقيقه، إلا أنه لا بد من كونه عرضا ذاتيا لموضوع المسأله عقلا.

و مع تخصيص موضوع المسأله بحيشه الورود في الكتاب و السنه - حتى لا يلزم إشكال اندراج الأعمّ تحت الأخص - يلزم كون العرض غريبا عن موضوع المسأله.

ص: ٣٨

و منه تبين عدم المناص عن أحد المحاذير الثلاثة:

إما لزوم اندراج الأعم تحت الأخص لو أبقينا موضوع العلم على خصوصه و موضوع المسأله على عمومه، و إما لزوم كون العرض غريبا إذا خصصنا موضوع المسأله، و إما لزوم أخصيه الغرض إذا عممنا موضوع العلم، بحيث يعم موضوعات مسائله العامه.

و لا يخفى أن عدم الالتزام بموضوع جامع يدفع المحذورين الأولين -دون الأخير- كما هو واضح.

١١- قوله [قدس سره]: (و جمله من غيرها... الخ) (١).

كالمسائل الاصوليه العقلية، فإن الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته -مثلا- لا اختصاص لها بالوجوب الشرعي، و لا بما يقع في طريق الاستنباط.

### [و الدليل العقلي -الواقع موضوعا للعلم-]

هي القضية العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي -دون الأعم- مع أنّ العقل يحكم بالملازمه لا من هذه الحثيه.

١٢- قوله [قدس سره]: (و يؤيد ذلك تعريف الاصول... الخ) (٢).

وجه التأييد ظاهر؛ حيث لم يقيد القواعد الممهده بكونها باحثه عن الأدله، و قولهم في تتمه التعريف: (عن أدلتها) غير مناف لذلك كما يتخيل؛ إذ كون المستنبط منه هي الأدله، لا ربط له بكون القواعد باحثه عن الأدله.

ص: ٣٩

١- (١) الكفایه: ٩/٩.

٢- (٢) الكفایه: ١١/٩.

### [تعريف علم الأصول]

بأنه صناعه يعرف بها القواعد...الخ) (١).

الأولوية من وجوه:

منها: تبديل تخصيص القواعد بكونها واسطه في الاستنباط- كما عن القوم- بتعميمها لما لا تقع في طريق الاستنباط، بل ينتهي إليه الأمر في مقام العمل.

### [وجه الأولوية: أن لازم التخصيص خروج جملة]

من المسائل المدوّنه في الاصول عن كونها كذلك، و لزوم كونها استطراديه؛ مثل الظن الانسدادي على الحكومه؛ لأنه لا ينتهي إلى حكم شرعي، بل ظن به أبداً، وإنما يستحق العقاب على مخالفته عقلاً- كالقطع. و مثل الاصول العمليه في الشبهات الحكميه؛ فإنّ مضامينها بأنفسها أحكام شرعيه، لا أنها واسطه في استنباطها في الشرعيه منها.

و أما العقليه فلا تنتهي إلى حكم شرعي أبداً.

فهذه المسائل بين ما تكون مضامينها أحكاماً شرعيه، و بين ما لا تنتهي إلى حكم شرعي، و جامعها عدم إمكان وقوعها في طريق الاستنباط و ما يرى من أعمال الاصول الشرعيه في الموارد الخاصه، إنما هو من باب التطبيق. لا التوسيط. بل يمكن الاشكال في جلّ مسائل الاصول، فان الامارات الغير العلميه- سندا أو دلالة- يتطرق فيها هذا الاشكال، و هو أن مرجع حجيتها:

إما إلى الحكم الشرعي، أو غير منته إليه أبداً، و على أيّ تقدير ليس فيها توسيط للاستنباط.

توضيحه: أن مفاد دليل اعتبار الامارات الغير العمليه سندا- كخبر الواحد- إما إنشاء أحكام مماثله لما أخبر به العادل من ايجاب أو تحريم، فنتيجه البحث عن حجيتها حكم شرعي، أو جعلها منجزه للواقع بحيث يستحق

ص: ٤٠

العقاب على مخالفتها للواقع، فحينئذ لا ينتهي إلى حكم شرعى أصلا.

و مفاد دليل اعتبار الاماره الغير العلميه دلالة- كظواهر الألفاظ- كذلك، بل يتعين فيها الوجه الثانى، فان دليل حجيه الظواهر بناء العقلاء، و من البين أنّ بناءهم فى اتباعهم على مجرد الكاشفيه و الطريقيه، فالظاهر حجه عندهم؛ أى مما يصحّ للمولى أن يؤخذ به عبده على مخالفته لمراده، لا- أنّ هناك حكما من العقلاء مماثلا- لما دل عليه ظاهر اللفظ؛ حتى يكون إمضاء الشارع أيضا كذلك.

و أما مباحث الألفاظ فهى و إن كانت نتائجها غير مربوطه ابتداء بهذا المعنى، لكن (1) جعل تلك النتائج فى طريق الاستنباط لا يكاد يكون إلا- بتوسط حجيه الظهور، و قد عرفت حالها، فلا- ينتهى الأمر من هذه الجبهه إلى حكم شرعى أبدا، فلا مناص من التوسعه و التعميم؛ بحيث يعم موضوع فن الاصول ما يمكن أن يقع فى طريق الاستنباط، و ما ينتهى إليه أمر المجتهد فى مقام العمل.

### [و الغرض من تدوين فن الاصول]

لا- بد من أن يجعل أعم- لا بأن يجعل الغرض الانتفاع بقواعدها فى مقام الاستنباط و فى مقام العمل؛ فإنّ تعدّد الغرض يوجب تعدّد العلم فى المورد القابل؛ حيث إن القواعد التى ينتفع بها فى مقام الاستنباط غير القواعد التى ينتهى إليها الأمر فى مقام العمل- بل بأن يجعل الغرض أعمّ من الغرضين؛ ليرتفع التعدد من البين؛ لئلا يلزم كون فن الاصول علمين، إلا أن يوجه مباحث الامارات الغير العلميه- بناء على إنشاء الحكم المماثل- بأن الأمر بتصديق العادل- مثلا- ليس عين وجوب ما أخبر بوجوده العادل، بل لازمه ذلك. كما أن حرمة نقض اليقين بالشك ليست عين

ص: ٤١

---

١ - ١) و ليس هذه المباحث بالاضافه إلى حجيه الظاهر- بناء على أنها إنشاء حكم مماثل- واسطه فى الاستنباط؛ لأنها مثبتة لموضوعه، لا أنها واسطه فى الاستنباط من دليله، فتدبر. [منه قدس سره].

وجوب ما أيقن بوجوبه سابقا، بل لازمه ذلك. و المبحوث عنه في الاصول بيان هذا المعنى الذى لازمه الحكم المماثل، و اللازم و الملزوم متنافيان، و هذا القدر كاف في التوسط في مرحله الاستنباط. بل يمكن التوجيه-بناء على كون الحجية بمعنى تنجيز الواقع-بدعوى: أن الاستنباط لا يتوقف على احراز الحكم الشرعى، بل يكفى الحججه عليه في استنباطه؛ إذ ليس حقيقه الاستنباط و الاجتهاد إلا تحصيل الحججه على الحكم الشرعى، و من الواضح دخل حجته الأمارات-بأى معنى كان-في إقامه الحججه على حكم العمل في علم الفقه.

و عليه فعلم الاصول: ما يبحث فيه عن القواعد الممهده لتحصيل الحججه على الحكم الشرعى، من دون لزوم التعميم إلا بالإضافة إلى ما لا بأس بخروجه؛ كالبراءه الشرعيه التى معناها حليه مشكوك الحرمه و الحليه، لا ملزومها، و لا المعذر عن الحرمه الواقعيه.

و أما الالتزام بالتعميم على ما فى المتن ففيه محذوران:

أحدهما: لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين لئلا يكون فن الاصول فنين.

ثانيهما: أن مباحث حجيه الخبر و أمثاله ليست مما يرجع إليها بعد الفحص و اليأس عن الدليل على الحكم العمل؛ إذ لا يناط حجيه الامارات بالفحص و اليأس عن الدليل القطعى على حكم الواقعه، نظير حليه المشكوك؛ حيث إنها لا يرجع إليها إلا بعد الفحص و اليأس عن الدليل على حرمه شرب التتن. و أما جعلها مرجعا-من دون تقييد بالفحص و اليأس-فيدخل فيها جميع القواعد العامه الفقهيه؛ فإنها المرجع فى جزئياتها كما لا يخفى.

ثم لا- يخفى عليك: أن الالتزام بأعميه الغرض إنما يجدى بالإضافة إلى ما لا يقع فى طريق الاستنباط، و كان ينتهى إليه الأمر فى مقام العمل، لا بالنسبه إلى ما كان بنفسه حكما مستنبطا-من غير مرجعيه للمجتهد بعد الفحص

و اليأس عن الحجيه على حكم العمل-فانه داخل فى القواعد الفقهيه الباحثه عن عوارض أفعال المكلفين.و اختصاصها أحيانا بالمجتهد ليس من حيث كونها واسطه فى الاستنباط المختص بالمجتهد.كيف؟و المفروض كونها أحكاما مستنبطه،بل من حيث إن تطبيق القواعد الكليه على مواردنا موقوف على خبره بالتطبيق.

١٤-قوله[قدس سره]:(فى الشبهات الحكيمه...الخ) (١).

لأنها القابله للمرجعيه بعد الفحص و اليأس عن الدليل،دون الجاريه فى الشبهه الموضوعيه؛فان مفادها حكم عملى محض،و حال المجتهد فيها و المقلد على السويه.

ص: ٤٣

---

١- (١) الكفايه: ١٥/٩.

١٥- قوله [قدس سره]: (الوضع: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، وارتباط خاص... الخ) (١).

لا ريب فى ارتباط اللفظ بالمعنى و اختصاصه به، و إنما الإشكال فى حقيقة هذا الاختصاص و الارتباط، و أنه معنى مقولى، أو أمر اعتبارى.

و تحقيق الكلام فيه: أن حقيقة العلقه الوضعيه لا يعقل أن تكون من المقولات الواقعيه-لا ما له مطابق فى الأعيان، و لا ما كان من حيثيات ما له مطابق فى الأعيان-لأن المقولات العرضيه-سواء كانت ذات مطابق فى الخارج، أو ذات منشأ لانتزاعها واقعا-مما تحتاج إلى موضوع محقق فى الخارج؛ بداهه لزومه فى العرض، مع أن طرفى الاختصاص و الارتباط-و هما اللفظ و المعنى- ليسا كذلك، فإن الموضوع و الموضوع له طبيعى اللفظ و المعنى، دون الموجود منهما، فإن طبيعى لفظ الماء موضوع لطبيعى ذلك الجسم السيلال، و هذا الارتباط ثابت حقيقه، و لو لم يتلفظ بلفظ الماء، و لم يوجد مفهومه فى ذهن أحد.

و منه يظهر: أنه ليس من الامور الاعتباريه الذهنيه؛ لأن معروضها ذهنى، بخلاف الاختصاص الوضعى، فان معروضه نفس الطبيعى، لا بما هو موجود ذهنا كالكلية، و الجزئيه، و النوعيه، و الجنسيه، و لا بما هو موجود خارجا كالمقولات العرضيه، فتدبر.

و توهم: أن صيغه (وضعت) منشأ للانتزاع، فقد وجد الاختصاص و الارتباط بوجود المنشأ، نظير ثبوت الملكيه-مثلا-بالعقد أو المعاطاه.

ص: ٤٤



مدفوع: بأن الأمر الانتزاعي مما يحمل العنوان المأخوذ منه على منشئه، و الحال أن الاختصاص و الارتباط بنحو الاشتقاق لا يحملان على صيغه (وضعت)، كما لا- يحمل الملك بالمعنى الفاعلى أو المفعولى على صيغه (بعت)، بل اللفظ هو المختص بالمعنى، و أحدهما مربوط بالآخر، كما أن الملك بالمعنى الفاعلى يحمل على المالك، و بالمعنى المفعولى يحمل على المملوك، فلا وجه لدعوى: أن الانشاء فى الملك و فى الوضع و غيرهما منشأ الانتزاع.

و مما يشهد لما ذكرنا- من عدم كون الاختصاص معنى مقوليا- أن المقولات امور واقعيه لا تختلف باختلاف الأنظار، و لا تتفاوت بتفاوت الاعتبار، و مع أنه لا- يرتاب أحد فى أن طائفه يرون الارتباط بين لفظ خاص و معنى مخصوص، و لا يرونه بينهما طائفه اخرى، بل يرونه بين لفظ آخر و ذلك المعنى.

و مما يؤكد ذلك أيضا: أن المقولات الحقيقه أجناس عاليه للماهيات، و لا تصدق المقوله صدقا خارجيا إلا إذا تحققت تلك الماهيه فى الخارج. و قد عرفت:

أن وجود معنى مقولى فى الخارج لا- يكون إلا- إذا كان له مطابق فيه، أو كان (١) حيثه وجوديه لما كان له مطابق فيه، و يسمى بالأمر الانتزاعى، و من الواضح أن مفهوم الاختصاص- بعد عمل الواضع- لم يوجد له مطابق فى الخارج، و لم يختلف اللفظ و المعنى حالهما، بل هما على ما كانا عليه من الذاتيات و الأ-عراض، و ما لم ينضمّ إلى اللفظ-مثلا- حيثه عينيه لا يعقل الحكم بوجود الاختصاص فيه و قيامه عينا به قيام العرض بموضوعه.

فان قلت: لا ريب فى صدق حدّ مقوله الاضافه على الملكيه (٢)

ص: ٤٥

---

١- ١) فى الأصل: (أو كانت...) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- ٢) هذا اعتبار الملكيه بالمعنى الفاعلى و المفعولى، و أما نفس المبدأ فقد أوضحنا حاله فى مبحث الأحكام الوضعيه من الاستصحاب من الجزء الثانى من الكتاب. (منه عفى عنه).

و الاختصاص و نحوهما من النسب المتكرره.

قلت: فرق بين كون المفهوم من المفاهيم الاضافيه، و بين صدق حد مقوله الإضافه على شىء، و المسلم هو الأول، و النافع للخصم هو الثانى.

و من الواضح: أن كون المفهوم من المفاهيم الإضافيه لا يستدعى وجود مطابق له فى الخارج بحيث يصدق عليه حد المقوله، و الشىء لا يعقل أن يكون فردا من المقوله و مصداقا لها، إلا إذا وجد فى الخارج على نحو ما يقتضيه طبع تلك المقوله؛ أ لا ترى صدق العالميه و القادريه عليه تعالى، مع تقدس وجوده عن الاندراج فى العرض و العرضى؛ لمنافاه العروض مع وجوب الوجود، بل تلك الإضافات إضافات عنوانيه لا إضافات مقوليه، فكذا الملكيه و الاختصاص، فان مفهومهما من المفاهيم الاضافيه المتشابهه الأطراف؛ بحيث لو وجدا فى الخارج حقيقه كانا من حيثيات ما له مطابق فى الأعيان.

فالتحقيق (1) فى أمثال هذه المفاهيم أنها غير موجوده فى المقام و أشباهه بوجودها الحقيقى، بل بوجودها الاعتبارى بمعنى: أن الشارع أو العرف أو طائفه خاصه يعتبرون هذا المعنى لشىء أو لشخص؛ لمصلحه دعتهم إلى ذلك، كما فى التنزيلات، و الحقيقه الادعائيه. أما نفس الاعتبار فهو أمر واقعى قائم بالمعتبر، و أما المعنى المعتبر فهو على حد مفهوميته و طبيعته، و لم يوجد فى الخارج، و إنما وجد بمعنى صيرورته طرفا لاعتبار المعتبر، فينسب إليه الوجود، فالموجب و القابل -مثلا- ما لكان، و العوضان مملوكان فى عالم اعتبار الشارع أو العرف، لا فى الخارج مع قطع النظر عن اعتبارهما.

ثم إن هذا المعنى: قد يكون من الامور التسببيه، فيتسبب المتعاقدان

ص: ٤٤

---

(١ - ١) و تفصيل القول فيه فى مقدمه الواجب فى البحث عن الشرط المتأخر. [منه قدس سره].

بالإيجاب و القبول اللّذين جعلهما الشارع سببا يتوصل به إلى اعتبار الشارع للملكية. فالملكية توجد بوجودها الاعتبارى من الشارع بالمباشرة، و من المتعاقدين بالتسيب.

و قد لا يكون المعنى المعتبر تسيبياً؛ كالاختصاص الوضعى، فإنّه لا حاجة فى وجوده إلا إلى اعتبار من الواضع. و من الواضح أن اعتبار كل معتبر قائم به بالمباشرة، لا بالتسيب كى يتسبب إلى اعتبار نفسه بقوله: (وضعت) و نحوه، فتخصيص الواضع ليس إلا اعتباره الارتباط و الاختصاص بين لفظ خاص و معنى خاص.

### [ثم إنه لا شبهه فى اتحاد حيثه دلالة اللفظ على معناه]

و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه، مع حيثه دلالة سائر الدوالّ، كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ، فإنه أيضا ينتقل من النظر إليه إلى أن هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أن الوضع فيه حقيقى، و فى اللفظ اعتبارى.

بمعنى: أن كون العلم موضوعا على رأس الفرسخ خارجى ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ فانه كأنه وضع على المعنى ليكون علامه عليه، فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص.

و منه ظهر: أن الاختصاص و الارتباط من لوازم الوضع، لا عينه.

و حيث عرفت اتحاد حيثه دلالة اللفظ مع حيثه دلالة سائر الدوالّ تعرف: أنه لا حاجة إلى الالتزام بأن حقيقه الوضع تعهد ذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى - كما عن بعض أجله العصر (1) - فانك قد عرفت: أن كيفية الدلالة و الانتقال فى اللفظ و سائر الدوالّ على نهج واحد بلا إشكال، فهل ترى تعهدا من

ص: ٤٧

---

١- ١) الملاء على النهاوندى - رحمه الله - (صاحب تشریح الاصول): ٢٩، ٢٦ -

ناصر العلم على رأس الفرسخ. بل ليس هناك إلا وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه، فكذلك فيما نحن فيه، غاية الأمر أن الوضع هناك حقيقي و هنا اعتباري.

و لا يخفى عليك:

### [أن من يجعل الوضع عباره عن التعهد]

لا- يدعى أنه عين الاراده المقومه لتفهم المعنى باللفظ؛ حتى يتخيل أنها إرادته مقدمه توصليه، فلا يعقل أن تتعلق بما لا يكون مقدمه لتفهم المعنى إلا بنفس هذه الاراده.

### [بل المراد من التعهد هو:]

الالتزام و البناء الكلى على ذكر اللفظ عند إرادته تفهم المعنى به فى مرحله الاستعمال، و تلك الاراده الاستعماليه و ان كانت تتوقف على سبق العلم بالوضع من المخاطب، إلا أن هذا التوقف ليس من خصوصيات التعهد، بل الوضع -بأى معنى كان- لا بد فيه من العلم به فى مرحله انفهام المعنى من اللفظ، فالاراده المفهمه المقومه للاستعمال و إن كانت تتوقف على سبق الوضع و العلم به، إلا أن ذلك التعهد و الالتزام غير موقوف على كون اللفظ مفهما فعلا؛ حيث إنه لم تتعلّق الإراده الفعلية بالتفهم به.

فالتعهد-المعبر عنه فى كلام مدّعيه بالإرادته الكليه- قد تعلق بأمر مقدور فى موطنه و إن كان التعهد و العلم به دخيلا- فى إمكانه. فتدبر جيدا.

١٦- قوله [قدس سره]: (و بهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعينى

(١)

و هو الشيخ على بن المولى فتح الله النهاوندى النجفى، علامه كبير و محقق جليل من أكابر العلماء و أجلاء الفقهاء و أحد أساطين الدين و العلم البارزين، و كان بحثه من أبحاث النجف المعدوده و من دروسها المحترمه. و من تلامذته: الميرزا حبيب الله الرشتى، و المولى كاظم المرندى، و السيد محمد الخلقى، و شيخ الشريعة الأصفهانى. توفى فى غرّه ربيع الآخر سنة ١٣٢٢ هـ عن عمر ناهز الثمانين، و دفن فى وادى السلام فى مقبرته الخاصه المعروفه. من آثاره كتابا تشریح الاصول الصغير و الكبير. (طبقات أعلام الشيعة- نقيب البشر فى القرن الرابع عشر ١٤٩٧: ٤) بتصرف.

ص: ٤٨

و التعينى...الخ) (١).

و أما على ما ذكرنا-من أن حقيقه الوضع اعتبار الواضع-فلا جامع بينهما، بل الوضع التعينى يشترك مع التعينى فى نتيجه الأمر؛ إذ كما أن اعتبار الواضع يوجب الملازمه بين اللفظ و المعنى من حيث الانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى، كذلك كثره الاستعمال توجب استيناس أذهان أهل المحاوره بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى، فلا حاجه إلى دعوى اعتبار أهل المحاوره على حد اعتبار الواضع فانه لغو بعد حصول النتيجه.

١٧-قوله[قدس سره]:(الملحوظ حال الوضع إما يكون...الخ) (٢).

لا- يخفى عليك: أن الغرض من الملحوظ حال الوضع ما لا بد من لحاظه؛ حيث إن العلقه الوضعيه نسبه بين طرفيها، فلا بد من ملاحظه طرفيها إما بالكنه و الحقيقه، أو بالوجه و العنوان.

و منه يظهر فساد القسم الرابع؛ لأن الوضع للكلى لا يحتاج إلا إلى ملاحظته، بخلاف الوضع للأفراد الغير المتناهيه، فان لحاظ الغير المتناهي غير معقول، فلا بد من لحاظها بجامع يجمع شتاتها، و يشمل متفرقاتها، و هو الكلى المنطبق عليها، فان لحاظها (٣) بالوجه لحاظها بوجه.

فما أفاده بعض الأعلام(قده) (٤): من معقولييه القسم الرابع؛ نظرا إلى أنه كالمنصوص العله، فان الموضوع للحكم فيه شخصى، و مع ذلك يسرى الى كل ما فيه العله. و كذلك إذا وضع لفظ لمعنى باعتبار ما فيه من فائده، فان الوضع

ص: ٤٩

١-١) الكفايه: ١٩/٩.

٢-٢) الكفايه: ١/١٠.

٣-٣) المراد ملا-حظه الكلى بما هو كلى كما فى المحصوره، لا- نفس الطبيعى و لو مهمله. و من البديهي أن لحاظ ما لا يمتنع صدقه على كثيرين ليس لحاظ الكثيرين، بل لا- بد من أن يكون بحيث يصدق فعلا- على الكثيرين حتى يكون لحاظه لحاظ الكثيرين. فتدبر.[منه قدس سره].

٤-٤) المحقق الرشتى-قدس سره-فى بدائعه: ٤٠.

يسرى إلى كل ما فيه تلك الفائده، فيكون الموضوع له عامًا، مع كون آله الملاحظه خاصا.

مدفوع: بأنّ اللحاظ الذى لا بد منه ولا مناص عنه فى الوضع للكلى لحاظ نفسه، و لحاظ الفرد من حيث فرديته أو لحاظ الكلى الموجود فيه لا دخل له بلحاظ الكلى بما هو كلى.

و ربما يتخيّل انقسام الوضع العام و الموضوع له العام إلى قسمين؛ نظرا إلى أن الواضع ربما يلاحظ المعنى العام مستقلا، فيضع اللفظ بإزائه، و ربما يلاحظ المعنى المنتزع عن الجبهه المشتركه بين الأفراد الذهنيه، فيضع اللفظ بمرآتيه العنوان المنتزع لمنشئه، و هى الجبهه المشتركه بين الافراد الذهنيه؛ لبداهه أن الأفراد الذهنيه- كالأفراد الخارجيه- ذات جبهه جامعهم مشتركه لكل فرد منها حصه متقررهم فى مرتبه ذاتها. و يترتب على هذا القسم من الوضع: أن إفاده الجبهه المشتركه بنفس الدالّ عليها غير ممكن؛ لأنّ الايجاد الذهني للطبيعه - كالخارجي - بايجاد فردها، فالخصوصيه المفرده لا بد من إحضارها بما يدل عليها؛ حتى يعقل إحضار الجبهه المشتركه بإحضارها.

و هو تخيل فاسد من حيث المبني و البناء:

أمّا من حيث المبني: فان الموجودات-خارجيه كانت، أو ذهنيه- ليس فيها بما هى موجودات، جبهه واحده مشتركه، إلا بناء على وجود الطبيعى بوجود واحد عادى، يتوارد عليه المشخصات، و هو بديهى البطلان، فاعتبار الاشتراك و الكليه ليس للمعنى بما هو هو؛ لأنّ الماهيه فى حد ذاتها غير واجده إلا لذاتها و ذاتياتها، و لا لها بما هى موجوده خارجا أو ذهنا؛ إذ هى بهذا القيد شخص لا كلى و لا- جزئى، فان مقسمهما المعنى، لا- الموجود بما هو موجود، بل الكليه و الاشتراك من اعتبارات الماهيه حين كونها فى الذهن، فاذا كان النظر مقصورا عليها، و لوحظت مضافه إلى الافراد الخارجيه أو الذهنيه، و كانت غير آبيه عن الصدق

عليها، يقال: إنها جهة جامعه مشتركة، فالمنتزع عن الأفراد هي الجهة المشتركة، و هي واحده بوحده طبيعیه، لا بوحده وجودیه عددیه.

و صحه انتزاع هذا الواحد من كل واحد من الوجودات هو معنى وجود الطبيعي بالعرض فى الخارج-بناء على أصله الوجود-و هو معنى أن الطبيعي كالآباء بالإضافه إلى الأبناء، فى قبال القائل: بأنه واحد عددی، فإنه كالأب الواحد، و المشخصات كالأبناء.

و أما من حيث البناء: فلأن مفرد الجامع فى الذهن هو الوجود الذهنی، فايجاده فى الذهن باللفظ عين تفريده و جعله فردا، و المفروض عدم الاختصاص فى المفردات، و منها وجوده فى ذهن المخاطب. فافهم و لا تغفل.

١٨- قوله [قدس سره]: (فقد توهم أنه وضع الحروف و ما الحق بها من الأسماء... الخ) (١).

### [تحقيق المقام يتوقف على تحقيق المعانى الحرفيه]

و المفهومات الأدويه، و بيان المراد من عدم استقلالها فى المفهوميه، فنقول: الذى ينساق اليه النظر الدقيق بعد الفحص و التدقيق: أن المعنى الحرفى و الاسمى متباينان بالذات لا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد.

و البرهان على ذلك هو: أن الاسم و الحرف لو كانا متحدى المعنى، و كان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالى و الآلى، لكان طبيعى المعنى الواحدانى قابلا- لأن يوجد فى الخارج على نحوين كما يوجد فى الذهن على طورين، مع أن المعنى الحرفى- كأنحاء النسب و الروابط- لا يوجد فى الخارج إلا على نحو واحد، و هو الوجود لا فى نفسه، و لا يعقل أن توجد النسبه فى الخارج بوجود نفسى (٢)، فإن

ص: ٥١

١- (١) الكفایه: ١٠/١٩.

٢- (٢) و إلا لم يكن ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثه، فتحتاج إلى رابطة اخرى. [منه قدس سره].

القابل لهذا النحو من الوجود ما كان له ماهيه تامه ملحوظه فى العقل كالجواهر و الاعراض، غايه الأمر أنّ الجوهر يوجد فى نفسه لنفسه، و العرض يوجد فى نفسه لغيره.

### [ و منه ظهر: أن تنظير المعنى الاسمى و الحرفى بالجواهر و العرض، غير وجيه، ]

فان العرض موجود فى نفسه لغيره. و الصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولى و الوجود الرابط-لا-الرابطى-كما لا- يخفى على العارف بالاصطلاح المرسوم فى تقسيم الوجود. فراجع.

و بالجمله: لا- شبهه فى أن النسبه لا- يعقل أن توجد فى الخارج إلا بوجود رابط لا فى نفسه، مع أن طبيعى معناها لو كان قابلا للّحاظ الاستقلالى، لكان من الماهيات التامه فى اللّحاظ، و هى قابله للوجود النفسى.

فعدم قابليه الربط و النسبه للوجود النفسى المحمولى كاشف عن انه لا- يتصور أن يكون للنسبه فى حد ذاتها قبول اللّحاظ الاستقلالى، و إلا كان فى تلك الحال ماهيه تامه فى اللّحاظ و مثلها إذا كان قابلا للوجود العينى كان قابلا للوجود النفسى.

و قد عرفت آنفا: أن مجرد لزوم القيام بالغير لا ينافى الوجود النفسى، كيف؟ و العرض من أنحاء الموجود فى نفسه، مع أن وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره، فكون النسبه حقيقه أمرا قائما بالمنتسبين-لو لم يكن نقصان فى حد ذاتها-لم يكن مانعا عن وجودها فى نفسها، مع أنّ من البدیهى أن حقيقه النسبه لا توجد فى الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسه و استقلال أصلا، فهى متقومه فى ذاتها بالمنتسبين، لا- فى وجودها فقط. بخلاف العرض، فان ذاته غير متقومه بموضوعه، بل لزوم القيام بموضوعه ذاتى وجوده، فان وجوده فى نفسه وجوده لموضوعه.



و إذا كانت النسبه بذاتها و حقيقتها متقومه بالطرفين، فلا محاله يستحيل اختلافها باختلاف الوجودين من الذهن و العين.

و منه ظهر: أن الأمر كذلك في جميع أنحاء النسب، سواء كان بمعنى ثبوت شيء لشيء، كما في الوجود الرابط المختص بمفاد الهليات المركبه الايجابيه، أو بمعنى (كون هذا ذاك) الثابت حتى في مفاد الهليه البسيطه، و هو ثبوت الشيء، أو كان من النسب الخاصه المقومه للأعراض النسبيه، ككون الشيء في المكان، أو في الزمان أو غير ذلك.

فإن قلت: إذا لم يكن بين الاسم و الحرف قدر جامع، فما المحكى عنه بلفظ الربط و النسبه و الظرفيه و أشباهها من المعانى الاسميه؟

قلت: ليس المحكى عنه (1) بتلك الألفاظ إلا مفاهيم و عناوين، لا حقيقه الربط و النسبه، كما في لفظ العدم، فانه لا يحكى إلا عن عنوان موجود في ظرف الذهن، لا عما هو بالحمل الشائع عدم، و ليس العدم كالماهيه يوجد بنحوين من الوجود، بل و كذلك الأمر في لفظ الوجود بناء على أصاله الوجود، فان حقيقه الوجود ليست كالماهيه؛ حتى توجد تاره في الذهن، و اخرى في العين.

و بالجملة: مفاهيم هذه الالفاظ ما هو ربط و نسبه و عدم و وجود بالحمل الأولى، لا بالحمل الشائع، و إلا فهي غير ربط و لا نسبه بالحمل الشائع. و ما هو ربط و نسبه بالحمل الشائع نفس ذلك الأمر المتقوم بالمنتسبين المحكى عنه بالأدوات و الحروف.

و أما الظرفيه و الاستعلاء و الابتداء فهي معان اسميه، و ليس معنونها معنى حرفيا، بل كلمه (في) -مثلا- معنى رابطه للظرف و المظروف، و كلمه (على) رابطه

ص: ٥٣

١- ١) و بالجملة: المعانى على قسمين -بالاضافه إلى ما في الخارج-: فتاره من قبيل الطبيعي و فرده، فالجامع بين الوجود الذهني و الخارج متحقق، و اخرى من قبيل العنوان و المعنون، و العنوان لا يتعدى عن مرحله الذهن، و هو غير المعنون ذاتا و وجودا. (منه عفى عنه).

للمستعلى و المستعلى عليه، و كلمه (من) رابطه للمبتدا به و المبتدأ من عنده، و هكذا، لا أن الظرفيه مشتركه مع أدواتها فى معنى، أو أحدهما (١) عنوان و الآخر معنون كمفهوم الرابطه و مصداقها. فتدبره، فانه حقيق به.

و ما ذكرناه فى تحقيق المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه، هو الذى صرّح به أهل التحقيق و الأكابر من أهل فن المعقول.

### [نعم بعض المعانى الاسميّه ربما يكون آله لتعقل حال الغير، و حينئذ يكون كالمعنى الحرفى فى عدم الاستقلال]

فى القصد و اللحاظ، فيتخيل أن مجرد عدم الاستقلال فى اللحاظ ملاك الحرفيه و مناط الأدويه، مثلا الإمكان و الوجوب و الامتناع معان اسميه، إلا أنا إذا حكمنا على الانسان بالإمكان فالمحكوم به معنون هذا العنوان لا نفسه، فمفهوم الامكان -مع كونه بحسب الاستعمال ملحوظا بالاستقلال- مقصود بالتبع، و كالأله للقه العاقله يتعرف بها حال الانسان، فهو ملحوظ بالاستقلال فى مرتبه الاستعمال، و ملحوظ آلى فى مرحله الحكم، فيكون كالمعنى الحرفى. و قد يلاحظ الإمكان بماله من العنوان، و هو ليس من أحوال الماهيات الإمكانيه حقيقه، بل هو موجود من الموجودات الذهنيه.

فحقيقه الامكان لها وجود رابط للانسان، و عنوانه له وجود محمولى رابطى؛ حيث إنه موجود فى الذهن، و العرض وجود فى نفسه وجوده لموضوعه، و هو معنى كونه رابطيا.

و أما حقيقه المعنى الحرفى و المفهوم الأدوى فهو: ما كان فى حد ذاته غير استقلالى بأى وجود فرض.

فعدم استقلاله باللحاظ كعدم استقلاله فى الوجود العيني، من جهه

ص: ٥٤

---

١- ١) لأن الظرفيه -مثلا- مفهوم إضافى مستقل باللحاظ له نحو من الوجود فى الخارج كسائر أنحاء مقوله الإضافه، فليس كالنسبه الحقيقه التى لا استقلال و لا نفسه لوجودها الحقيقى. [منه قدس سره].

نقصان ذاته عن قبول الوجود النفسى فى أى وعاء كان، لا- أن اتصافه بعدم الاستقلال بلحاظ اللحاظ؛ حتى يكون الوصف المذكور وصفا له بحال متعلقه لا بحال نفسه.

و تفاوت المعانى ليس أمرا مستنكرا، و الوجود مبرز و مظهر لما هى عليه، لا أن المعنى فى حد ذاته كسائر المعانى، و يعرضه الآليه و الاستقلال فى مرحله اللحاظ و الاستعمال.

فان قلت: ما برهنت عليه و ركنت اليه- من أن النسبه غير قابله للوجود النفسى- غير مسلم، كيف؟ و الأعراض النسبيه- كمقوله الأين و متى و الوضع و أشباهها- من انحاء النسب، مع أنها موجودات فى نفسها، و ان كان وجودها لموضوعاتها.

قلت: التحقيق كما عليه أهله: أن الأ-عراض النسبيه ليست نفس النسب، بل هيئات و أكوان خاصه ذات نسبه، فمقوله الأين ليست نسبه الشىء فى المكان، بل الهيئه القائمه بالكائن فى المكان، غايه الأمر أن الأعراض النسبيه أضعف وجودا من غيرها، كما أن مقوله الاضافه أضعفها جميعا؛ حيث إن وجودها فى الخارج ليس إلا كون الشىء فى الخارج بحيث إذا عقل عقل شىء آخر معه، إلا أن هذه الحيشه زائده على نفس الشىء؛ إذ ذات الأب له وجود غير متحيث بتلك الحيشه، و له وجود متحيث بالحيشه، و منشأ هذا التفاوت ليس إلا أمر وجودى.

و أما النسب و الروابط الصرفه، فوجوداتها أضعف جميع مراتب الوجود، حيث لا يمكن وجودها- لا فى الخارج، و لا فى الذهن- من حيث هى هى مع قطع النظر عن الطرفين، فلذا لا- تندرج تحت مقوله من المقولات؛ لأن المقوله لا- بد من أن تكون طبيعيه محموله.

إذا عرفت ما حققناه- فى حقيقه المعنى الحرفى- تعرف: أنه لا يعقل

الوضع لها-من حيث هي هي-إلا بتوسط العناوين الاسميه،كالابتداء الآلى و نحوه.

### [و ميزان عموم الوضع و خصوص الموضوع له]

،ليس الوضع للجزئيات الحقيقيه؛حتى يورد علينا:بأن مجرد الوضع لحقيقه الابتداء النسبى بتوسط عنوان الابتداء الآلى،لا يوجب خصوص الموضوع له؛لبقاء المعنون على كليته و شموله الذاتى،بل الميزان فى العموم و الخصوص:أن نسبه الموضوع له و الملحوظ حال الوضع:إن كانت نسبه الاتحاد و العينيه-كما إذا لاحظ أمرًا عامًا أو خاصيًا، فوضع اللفظ بازاء نفس ذلك الملحوظ-كان الوضع و الموضوع له عامين أو خاصين.و إن كان الموضوع له غير الملحوظ حال الوضع-بأن كان الملحوظ ما هو ابتداء آلى بالحمل الأوّلى،و الموضوع له ما هو ابتداء نسبى بالحمل الشائع- فلا محاله يكون نسبه الموضوع له إلى الملحوظ حال الوضع نسبه الأخص إلى الأعم،و سرّه أن أنحاء النسب ليس لها جامع ذاتى،بل جامع عنوانى،و هذا شأن كل أمر تعلق فى حد ذاته.

لا يقال:الابتداء النسبى الملحوظ يتبع لحاظ طرفيه،يصدق على الابتداءات الخاصه النسبيه الخارجيه،فهى كلى ذاتى يصدق على أفراده.

لأننا نقول:قد عرفت سابقا أن الابتداء معنى اسمى من مقوله الإضافه، و ما هو معنى حرفى هو نسبه المبتدأ به بالمبتدأ (1)منه،كما أن الظرفيه و المظروفيه أيضا كذلك.و نسبه الكون فى المكان-المقومه لمقوله الأين تاره، و لمقوله الاضافه اخرى-معنى حرفى،و نسبه شىء إلى شىء ليست شيئًا من الأشياء،و لا- مطابق لها فى الخارج،بل ثبوتها الخارجى على حد ثبوت المقبول بثبوت القابل على نهج القوه لا الفعل.و هكذا ثبوتها الذهنى،فلا ثبوت فعلى

ص: ٥٦

(١- ١) لعله:الى المبتدأ.

للسببه إلا- هكذا، و هى دائما متقومه بطرفين خاصين- بحيث لو لوحظ ثانيا كان ثبوتها فعليا آخر للنسبه- فلا ثبوت فعلى للنسب خارجا؛ حتى يكون النسبه الذهنيه بالاضافه إليها كالطبيعى بالاضافه إلى أفرادها، و إن كانت النسبه الذهنيه تطابق النسبه الخارجيه، فان المطابقه تتحقق بين جزئين، و هى غير الصدق، و أما مفهوم النسبه فقد عرفت سابقا: أن نسبتها إلى النسب الحقيقيه نسبه العنوان إلى المعنون. فتدبر جيداً.

١٩- قوله [قدس سره]: (و ذلك لأنّ الخصوصيه المتوهمه إن كانت... الخ) (١).

حاصله: أن الماهيه- مقوليه كانت أو اعتباريه- فى حد ذاتها كليه، و صيرورتها جزئيه لا تكون إلا بالوجود- سواء كان عينيا حقيقيا أو ذهنيا ظلياً- إذ التشخص كما حقق فى محله بالوجود.

فإن اريد بالجزئى ما هو جزئى عينى، ففيه: أن المستعمل فيه ربما كان كلياً كما فى قولك: (سر من البصره إلى الكوفه).

و إن اريد بالجزئى ما هو جزئى ذهنى؛ حيث إن الموجود فى الذهن، و إن كان فى حد ذاته و مفهومه كلياً، إلا أنه بحسب وجوده الذهنى جزئى؛ إذ التشخص بالوجود، بل هو عين التشخص.

ففيه: أن هذا الوجود المأخوذ فى الموضوع له أو المستعمل فيه: إن كان نفس اللحاظ المقوم للاستعمال فاستعمال اللفظ فيما هو جزئى بهذا المعنى محال؛ إذ المفروض أنه مقوم للاستعمال، فكيف يعقل أخذه فيما هو مقدم عليه طبعاً؟! و إن كان أعم؛ كى يعم لحاظاً آخر فالمستعمل فيه أمر عقلى لا موطن له إلا فى الذهن، فانطباقه على الخارج إنشاء و إخباراً محال، فلا بد من التجوز الدائى

ص: ٥٧

بالغاء الخصوصية، فيلغو الوضع المتخصّص بهذه الخصوصية.

مضافا إلى أن الجزئية-على أى تقدير-بنفس اللحاظ لا-بآليته كى تختصّ بالحروف،فما المخصّص للوضع للملحوظ بما هو ملحوظ فى الحروف دون الأسماء؟

و الجواب ما أسمعناك فى الحاشيه المتقدمه من أن أنحاء النسب الحقيقه فى حد ذاتها-مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين-تعلقه، و لا يعقل انسلاخها عن هذا الشأن،و الوجود-ذهنيا كان أو عينيا-مبرز لأحكامها و مظهر لأحوالها،لا أن النسبيه و التعلقه بأحد الوجودين؛كى لا يكون فرق بين الاسم و الحرف فى حد ذات المعنى،و حيث إن ذات النسبه تعلقه، فلا جامع ذاتى بين أنحاءها؛لأن إغاء التعلق منها إخراج لها عن النسبيه،فلا بد من الوضع لانحائها بجامع عنوانى يجمع شتاتها،بل تلاحظ به.و حيث إن النسبه بين عنوان النسبه الكذائيه و معنوياتها نسبه الأعم و الأخص،كان الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا (١)،من دون لزوم الالتزام بالجزئيه الحقيقه-عينيه كانت أو ذهنيه-فإنه من باب لزوم ما لا يلزم.فافهم و استقم.

٢٠-قوله [قدّس سرّه]:(و لذا التجأ بعض الفحول (٢)إلى جعله

ص: ٥٨

١ - ١) و ليس حقيقه النسبه كليّه؛بمعنى الصدق على كثيرين،فإنّ الصدق و الحمل شأن المعانى المستقلّه باللحاظ. كما أنها ليست بجزئيه بمعنى ما يأبى الصدق على الكثيرين. نعم،الكليه بمعنى قبولها لوجودات مقوله فإنّ المقدار الذى ساق إليه البرهان عدم الاستقلال و النفسيه من حيث التقوم بالمتسبين،لا زياده على ذلك،فالنسبه المتقومه بالسير و البصره يمكن أن يكون لها وجودات حقيقه،و مع ذلك لا جامع ذاتى لها،إذ الجامع الذاتى بإلغاء خصوصيه الطرفين لا بإلغاء الوجود الذهنى الخارجى-كما لا- يخفى على من لاحظ ميزان الكليه و الجزئيه فى المفاهيم دون الجزئيه و التعيين و التشخصّ الذى لا يكون إلاّ بنفس الوجود. [منه قدس سره].

٢ - ٢) المحقق التقى فى هدايه المسترشدين: ٣٠ عند قوله:(ثالثها..)-.

قد عرفت وجهه، و أنّ ميزان العموم و الخصوص مجرد كون النسبه نسبه الأخصّ إلى الأعمّ، لا نسبه الكلي و الفرد فلا تغفل.

٢١-قوله [قدس سره]: (و يكون حاله كحال العرض... الخ) (٢).

قد عرفت: أنّ الأنسب تنظيره بالوجود الرابط، لا العرض الذي هو وجود محمولي رابطي، و ذلك لأنّ العرض موجود في نفسه، إلاّ أنه لغيره في قبال الجوهر حيث إنه موجود في نفسه لنفسه، و أنحاء النسب الحقيقيه لا- نفسيه لها أصلاً- لا- خارجاً و لا- ذهنياً- فالمعنى الحرفي ليس موجوداً ذهنياً قائماً بموجود

(٢)

و هو الشيخ محمد تقى بن محمد رحيم الأيوان كيفى الورايمى الأصفهاني. احد رؤساء الطائفة و محقق الإماميه هاجر في أوائل شبابه إلى العراق بعد تكميل المبادئ و المقدمات، حضر في الكاظميه على السيد محسن الأعرجي، و في كربلاء على الأستاذ الوحيد محمد باقر البهبهاني و السيد على صاحب الرياض، و في النجف على السيد مهدي بحر العلوم، و الشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء، لاّزم الأخير زماناً، و صاهره على كريمته، و استمرّ على اكتساب المعارف منه و من أقرانه حتى فاز بدرجة عاليه من العلم و العمل معقولاً و منقولاً وفقهاً و اصولاً. و شيخنا هو ابن الميرزا مهدي الذي عمّر بأمر السلطان نادر شاه صحن الأمير عليه السلام في النجف، و هو أخو الشيخ محمد حسين صاحب الفصول. له آثار هامه و جليله أشهرها حاشيه المعالم، و سماها (هدايه المسترشدين) في شرح اصول معالم الدين، نالت القبول و الاستحسان لدى الأكابر و الفحول من المحققين و الأعلام حتى اشتهر المترجم له (ره) بصاحب الحاشيه. توفي رحمه الله في يوم الجمعة منتصف شوال (١٢٤٨هـ). (طبقات أعلام الشيعة في القرن الثالث بعد العشره ٢١٥:١) بتصرف.

ص: ٥٩

١-١) الكفايه: ٥/١١.

٢-٢) الكفايه: ٨/١١.

ذهنى آخر، بل ذاته و حقيقته متقومه بمتعلقه، لا موجود لمتعلقه.

٢٢- قوله [قدس سره]: (ما دلّ على معنى فى غيره... الخ) (١).

أى على معنى هو فى حدّ ذاته فى غيره، لا أنه موجود فى غيره، فإنّ النسبه فى حدّ ذاتها متقومه بغيرها، لا فى وجودها، كالعرض فى الجوهر، فلا- دلالة لهذه العبارة المعروفة على كون المعنى الحرفى- بحسب وجوده الذهنى- موجودا قائما بموجود آخر، كالعرض فى الجوهر خارجا.

و أما جعله آله و حاله فى غيره فبملاحظه أن وقوع السير مبتدأ به، و البصره مبتدأ من عندها؛ بلحاظه مضافا إلى البصره، فالإضافه المزبوره آله لتعرف حال السير و البصره من حيث المبتدئيه بالمعنيين، و حيث إن نفس الإضافه متقومه بهما، فهى حاله للغير.

و بهذين الوجهين تاره يقال: إن الحرف ما أوجد معنى فى غيره، فإنه بلحاظ الآليه المزبوره. و اخرى يقال: ما أنبأ عن معنى ليس باسم و لا- فعل، فانه باعتبار كون اللفظ بالوضع حاكيا عن الإضافه المزبوره. فلا تنافى بين الكلامين المنسوبين إلى الروايه، كما لا موجب لجعلهما بلحاظ موردين من موارد استعمالهما.

٢٣- قوله [قدس سره]: (الفرق بينهما إنما هو فى اختصاص كل منهما بوضع... الخ) (٢).

محصله: أن العلقه الوضعيه- فى كل منهما- على نهج خاص؛ لتقيدها فى أحدهما بما ذا أريد منه المعنى استقلاليا، و فى الآخر بما ذا أريد آليا. فاستعمال الأول فى مورد الثانى استعمال فى ما لا علقه وضعيه له.

لكنه لا يذهب عليك أن لحاظ المعنى و إرادته من شئون المعنى و أحواله،

ص: ٦٠

١- (١) الكفايه: ١٠/١١.

٢- (٢) الكفايه: ٩/١٢.



و وصف الاختصاص الوضعى بهما من باب الوصف بحال متعلقه لا بحال نفسه، و قيديّه شىء لشىء و صيرورته مكثرا له لا تكون جزافا.

و من يلتزم باتحاد المعنى ذاتا فى الاسم و الحرف لا- مناص له عن الالتزام بامتيياز كل منهما بما هو من شئونهما بأن يقال: إن الحرف-مثلا- موضوع للمعنى الذى يتعلق به اللحاظ الآلى و الاراده التبعية، فهو إشاره إلى ذات المعنى الخاص و إن كانت الخصوصيه غير مقومه، إلا أن المعنى فى غير هذه الحال لا اختصاص وضعى له. و هذا المقدار كاف فى الامتياز و عدم صحه استعمال كل منهما فى مورد الآخر، إلا- أن المعنى- حيثئذ-بالاضافه إلى الملحوظ حال الوضع، كالحصه بالاضافه إلى الكلى، فيكون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا، فان الطبيعى له اعتباران:

أحدهما: ملاحظته موجودا بأنحاء وجوداته الذهنيه بنحو الاشاره إلى الموجود بالعرض، لا- إلى نفس الوجودات الموجوده بالذات؛ بناء على أصاله الوجود.

ثانيهما: ملاحظته بنفسه من غير ملاحظته موجودا بالعرض، و فى هذا النظر يكون كليّا يشترك فيه الحصص، و يكون فى هذا النظر واحدا بوحده عموميه، و ليس- مع قطع النظر عن هذا النظر- جهه جامع ذاتيه بين الموجودات الذهنيه؛ حتى يكون هو الموضوع له؛ حتى يكون الوضع عامّا و الموضوع له عامّا أيضا، مع التحفظ على ما يوجب امتيازه عن الموجودات الذهنيه بالاستقلال، فانه لا يكون إلا بالإشاره إلى الموجودات بالعرض التى لا جامع لها إلا نفس المعنى الذى كان النظر مقصورا على نفسه، فتدبر جيّدا.

٢٤- قوله [قدس سره]: (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف فى الخبر و الإنشاء... الخ) (١).

**[أما إن الإخبار و الإنشاء من شئون الاستعمال]**

، و ما كان كذلك لا يعقل

ص: ٦١

١- ١) الكفایه: ١٢/١٦.

دخله في المستعمل فيه، فواضح جدًا.

### [و أما وحده المستعمل فيه - في الجمل الخبرية و الانشائية -]

ففيه تفصيل:

أما الجمل المتحداه لفظا و هيئه - نحو (بعث) الاخبارى و الانشائية - فالمستعمل فيه نفس نسبه إيجاد المضمون إلى المتكلم. و هذه النسبه الايجاديه الواقعه بين المضمون - أعنى ماده - و المتكلم قد يقصد الحكايه عنها، و قد لا يقصد الحكايه عنها، بل يقصد ثبوتها على نحو سيأتى الكلام فيه إن شاء الله (١).

و أما مثل صيغه (افعل)، و اشباهها - مما لا اشتراك له لفظا و هيئه مع جملة خبريه - فالمستعمل فيه فى كل من الخبر و الانشاء، غير المستعمل فيه الآخر، و ذلك لأن صيغه (اضرب) - مثلا - مفادها بعث المخاطب نحو الضرب، لكن لا بما هو بعث ملحوظ بذاته، بل بما هو نسبه بين المتكلم و المخاطب و ماده، فكما أن الشخص إذا حرك غيره خارجا - نحو القيام أو القعود - تحريكا خارجيا، لا يكون الملحوظ - فى حال تحريكه - إلا - ماده من المخاطب، و نفس تحريكه غير ملحوظ و لا - مقصود بالذات، فكذلك صيغه (افعل) موضوعه بإزاء هذا البعث الغير الملحوظ استقلالاً، و لذا مثل هذه النسبه لا خارج لها يطابقها أو لا يطابقها، بل حالها حال التحريك الخارجى الذى هو فعل من الأفعال، و كونه نسبه بين الاطراف بملاحظه عدم لحاظ نفسه، كما أسمعناك سابقا من أن بعض المعانى الاسميه ربما يكون كالأله لتعرف حال غيره، فيكون كالمعنى الحرفى.

و أما فى الجملة الخبريه المتضمنه لمضمون البعث و التحريك - كقولك:

(أبعثك نحو الضرب، أو أحركك نحوه) إذا اريد الإخبار - فمن الواضح أن مضمون الهيئه ليس نفس البعث حتى يقال: إنَّ البعث معنى واحد، و التفاوت

ص: ٦٢

١ - ١) و ذلك فى التعليقه ١٥٠ عند قوله: (قلت: الفرق أن المتكلم...).

باللحاظ الغير المقوم للمستعمل فيه، بل مضمون الهيئه- كما هو واضح-نسبه البعث إلى المتكلم نسبه صدوريه، وكم فرق بين نسبه البعث و البعث الواقع نسبه، فتدبره، فإنه دقيق، و به حقيق.

٢٥-قوله [قدس سره]: (حيث إن أسماء الإشاره وضعت ليشار بها... الخ) (١).

كما هو ظاهر كلام بعض النحويين، و قال ابن مالك:

(بذا لمفرد مذكر أشر

(...)

(٢)

و عليه فالتشخص الناشئ من قبل الإشاره التي هي نحو استعمال اللفظ في معناه، لا يعقل أن يكون موجبا لتشخص المستعمل فيه.

إلا- أن التحقيق: أن وجود اللفظ دائما وجود بالذات لطبيعته الكيف المسموع، و وجود بالعرض للمعنى المستعمل فيه، فقولك: (هذا) إن كان وجودا لفظيا لنفس المفرد المذكر، فاستعماله فيه إيجاد المفرد المذكر خارجا بوجوده الجعلى اللفظي، فمن أين الإشاره حينئذ؟

و إن كان وجودا لفظيا للمفرد المشار إليه بنفس اللفظ، فمن الواضح أن اللفظ لا يعقل أن يصير بالاستعمال-الذى هو نحو من الأيجاد-وجودا للمشار إليه بنفس اللفظ.

و ان كان وجودا لفظيا لآله الإشاره، فهو وجود بالعرض لآله الإشاره، لا للمعنى المشار إليه، و ليست الإشاره كاللحاظ و القصد المقوم للاستعمال، بل لو اعتبرت لاعتبرت جعللا و بالمواضعه، فيجرى فيها ما ذكرناه من الشقوق

ص: ٦٣

١-١) الكفايه: ٢١/١٢.

٢-٢) و عجزه: (بذى و ذه تي تا على الانثى اقتصر) من ألفيه ابن مالك في «اسم الإشاره».

**[بل التحقيق: أن أسماء الإشاره و الضمائر موضوعه لنفس المعنى]**

عند تعلق الإشاره به خارجا أو ذهنيا بنحو من الأنحاء، فقولك: (هذا) لا يصدق على زيد-مثلا-إلا إذا صار مشارا إليه باليد أو بالعين-مثلا-فالفرق بين مفهوم لفظ المشار إليه و لفظ (هذا) هو الفرق بين العنوان و الحقيقه، نظير الفرق بين لفظ (الربط) و (النسبه)، و لفظ (من) و (في) و غيرهما. و حينئذ فعموم الموضوع له لا وجه له، بل الوضع-حينئذ-عام و الموضوع له خاص، كما عرفت في الحروف.

٢٦-قوله [قدس سره]: (بيان ذلك أنه إن اعتبر دلالة... الخ) (١).

بيانه: أن في مثل الكلام المزبور: إما أن يفرض الدلاله على شىء و الحكايه عنه، فيلزم المحذور الأول؛ إذ لا مدلول وراء نفسه، و لا محكى غير شخصه، و وصفا الدالّ و المدلول من الأوصاف المتقابله، و اتصاف الواحد بوصفين متقابلين محال.

و إما أن لا- يفرض الدلاله و الحكايه- بل كان حال موضوع القضييه حال سائر الأفعال الخارجيه و الإنشاءات الفعلية- فيلزم المحذور الثانى؛ إذ المفروض عدم الموضوع لحقيقه القضييه الواقعيه قبلا للقضييه اللفظيه، و إنما هناك بحسب الاعتبار محمول و نسبه، مع أنّ قيام النسبه بطرف واحد محال، فهذان محذوران على فرضين و تقديرين.

٢٧-قوله [قدس سره]: (يمكن أن يقال: يكفي (٢) تعدد الدالّ و المدلول اعتبارا... الخ) (٣).

ص: ٦٤

١- (١) الكفايه: ١٣/١٤.

٢- (٢) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا- إنه يكفي..

٣- (٣) الكفايه: ١٨/١٤.

حاصله: أن الصدور و المراديه حيثان واقعتان موجودتان فى الكلام المفروض، فلم يلزم اتصاف الواحد بما هو واحد بوصفين متقابلين.

بل التحقيق أن المفهومين المتضايين ليسا متقابلين مطلقا، بل التقابل فى قسم خاص من التضاييف، و هو ما إذا كان بين المتضايين تعاند و تناف فى الوجود، كالعليه و المعلوليه مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما فى وجود واحد، لا فى مثل العالميه و المعلوميه، و المحبب و المحبوبيه؛ فإنهما يجتمعان فى الواحد غير ذى الجهات كما لا يخفى. و الحاكي و المحكى - و الدال و المدلول - كاد (١) أن يكون (٢) من قبيل القسم الثانى؛ حيث لا برهان على امتناع حكايه الشىء عن نفسه.

هذا، و يمكن الخدشه فى الجواب المزبور عن المحذور المذكور: بأن إرادته شخص نفسه هنا - على حد الاراده المتعلقه بسائر الأفعال الخارجيه - لا دخل لها بالإرادته المدلول عليها بالدلاله الكلاميه، و دلالتها (٣) على كون نفسه مرادا على حدّ دلاله سائر الأفعال الخارجيه على القصد و الاراده.

و بالجملة: إرادته شخص نفسه فى قوه عدم إرادته شىء به، فلم يبق إلا كونه أمرا اختياريا، يتوقف صدوره على إرادته. فتدبر جيدا.

ص: ٦٥

---

١ - ١) قال عليه السلام «يا من دلّ على ذاته بذاته»، و قال عليه السلام: «أنت دللتنى عليك». [منه قدس سره]. العبارة الاولى من دعاء الصباح لأمير المؤمنين عليه السلام المنقول عن مصباح السيد ابن الباقي (رحمه الله)، البحار (٢٤٣: ٩١)، و المذكور فى مجموعته الشهيد (رحمه الله) (مخطوط): (٣٠). و العبارة الثانيه من دعاء أبى حمزه الثمالى من أدعيه أسحار شهر رمضان المبارك للإمام زين العابدين عليه السلام و تتمته: «بك عرفتك، و أنت دللتنى عليك، و دعوتنى إليك، و لولا - أنت لم أدر ما أنت». مصباح المتهجد - للشيخ الطوسى (رحمه الله) - ص: ٥٢٥.

٢ - ٢) كذا فى الأصل، و الصحيح: ... كادا أن يكونا...

٣ - ٣) فهى دلاله عقليه كسائر أنحاء دلاله المعلول على علتها، لا دلاله جعليه كلاميه كما هو محل الكلام. [منه قدس سره].

و يمكن تصحيح ما فى المتن بتقريب دقيق: و هو أن متعلق الإراده و الشوق- كما سيجىء إن شاء الله فى محلّه- ليس هو الموجود الخارجى؛ لأن الشوق المطلق لا يوجد فى النفس، بل يوجد متقوماً بمتعلقه، و لا يعقل أن يكون الخارج عن افق النفس مقوماً لما فى النفس، و ليس هو الموجود الذهنى أيضاً لتباين صفتى العلم و الشوق، و كل فعلية تأبى عن فعلية اخرى، بل المتعلق و المقوم لصفه الشوق نفس الماهيه- كما فى صفه العلم- فالماهيه موجوده فى النفس بثبوت شوقى، كما توجد فى الخارج بثبوت خارجى. و عليه فللمتكلم أن يقصد إحضار المعنى بماله من الثبوت فى موطن الشوق بتوسطه بما له من الثبوت فى موطن الخارج. فالماهيه الشخصيه داله بثبوتها الخارجى على نفسها الثابته بالثبوت الشوقى.

نعم لا- بد من إرادته اخرى مقومه للاستعمال، و جعل اللفظ بوجوده الخارجى فانياً فى اللفظ بوجوده الشوقى، و إلا- فالإيراده المتقومه بنفس الماهيه الشخصيه- كما ذكرنا- مقومه لاختياريتها، و لا تكون دلالة الصادر عليها دلالة كلاميه، بل دلالة عقليه، و نفس هذه الاراده لا يعقل أن تكون مصححه لفناء اللفظ فى نفسه؛ للزوم الدور على المشهور، و الخلف على التحقيق.

و لا ينافى ما ذكرنا إرادته شخص نفسه؛ لأن المراد بالذات و الصادر ماهيه شخصيه من غير جهه الإراده، فى قبال ما إذا اريد إفناء اللفظ فى طبيعه. (١)

المطلقه أو المقيده.

كما أن فرض إرادته اخرى- مصححه للدلاله الكلاميه- لا ينافى فرض إرادته شخصه و عدم إراءه غيره به، فإن المرئى- حينئذ- نفس الماهيه الشخصيه، غايه الأمر: ثبوتها فى موطن دال على ثبوتها فى موطن آخر، و لا ينافى ترتب الحكم

ص: ٦٦

---

١- ١) لعلها: الطبيعه... (..الطبيعه المطلقه..)، و لعل مراده: طبيعه الماهيه المطلقه.

على الثابته بثبوت شوقى؛ لأن الماهيه واحده، فصح أن يحكم عليها بأنها لفظ أو ثلاثى أو غير ذلك.

٢٨- قوله [قدس سره]: [مع أنّ تركب (١) القضية من جزءين ... الخ] (٢).

### [بيانه: أن الموضوع فى القضية الحقيقيه: قد يحتاج فى وجوده إلى الواسطه]

بتنزيل شىء آخر منزله وجوده، كاللفظ بالنسبه إلى المعنى، فإن موضوعيته للقضية بلحاظ كونه وجودا لما هو الموضوع.

وقد لا يحتاج فى وجوده إلى الواسطه؛ لإمكان إيجاده على ما هو عليه فى الخارج و ترتيب الحكم عليه- كما فيما نحن فيه- حيث إن المحمول سنخ حكم يترتب على نفس الموضوع الذى اريد به شخص نفسه، فالقضية الحقيقيه -حينئذ- ذات أجزاء ثلاثه، و دليل صحه هذا الإطلاق حسنه عند الذوق السليم و الطبع المستقيم.

قلت: ملاك الحمل و مصححه و إن كان قيام مبدأ المحمول بالموضوع -و هو ثابت هنا- إلا أنّ ملاك كون القضية قضيه كلاميه حمله، كون أجزاءها -المعقوله المستكشفه بالكواشف- ثلاثه.

و من الواضح- كما قدمناه آنفا- أن إرادته شخص نفسه فى قوه عدم إراءه شىء به، فيكون حاله حال سائر الأفعال الخارجيه، غايه الأمر أن سنخ هذا الفعل من مقوله الكيف المسموع، فإن صحّ الحمل على الضرب الخارجى -بقولك: (ضرب)- صحّ الحمل على اللفظ المراد به شخص نفسه، و إلا فلا؛ لعدم الفارق أصلا.

٢٩- قوله [قدس سره]: (بما هو مصداق لكلى اللفظ، لا بما هو

ص: ٦٧

١- ١) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا- مع أنّ حديث تركب..

٢- ٢) الكفايه: ١/١٥.

خصوص...الخ) (١).

إلا- أن الحكم المرتب عليه لا- يكاد يتعداه، فانه تمام موضوع الحكم، و الطبيعي و إن وجد بوجود فردة، إلا أن نسبته مع الافراد  
نسبه الآباء مع الأولاد، لا نسبه أب واحد مع الأولاد، فالطبيعي موجود بوجودات متعددة، و ترتيب الحكم على بعض وجوداته- من  
حيث إنه وجود الطبيعي- لا يقتضى السريان إلى سائر وجوداته، فلا بد من الحكاياه عنه، فتأمل (٢).

٣٠-قوله [قدس سره]: (نعم فيما إذا اريد به فرد آخر مثله...الخ) (٣).

لأن الفرد المماثل مأخوذه فيه الخصوصيه، و المباين لا يتحقق بالمباين.

٣١-قوله: [قدس سره] (كما في مثل: ضرب فعل ماض...الخ) (٤).

لأن ما يمكن إيجاده بوجود فردة نفس طبيعي اللفظ لا الطبيعي بما له من المعنى؛ إذ الطبيعي بما له من المعنى إنما يوجد فيما إذا  
استعمل في معناه، و هو مما لا يخبر عنه.

٣٢-قوله [قدس سره]: (فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه...الخ) (٥).

لا- يخفى عليك: أن دخل الاراده- بحيث يوجب انحصار الدلاله الوضعيه في الدلاله التصديقيه- لا يكون متوقفا على صيروره  
الإراداه قيدا في

ص: ٦٨

١-١) الكفايه: ١٢/١٥.

٢-٢) إشاره إلى دفع ما يمكن أن يقال من أن الحكم بلحاظ نفس الطبيعه، لا بلحاظ وجودها الخاص. وجه الاندفاع: أن الموجود  
بهذا الوجود حصه من الطبيعي، و قطع النظر عن وجودها لا- يوجب تغييرها و خروجها عن كونها حصه، مضافا إلى لزوم ثبوت  
الموضوع إما جعليا أو حقيقيا، و المفروض عدم الأول و قطع النظر عن الثاني. [منه قدس سره].

٣-٣) الكفايه: ١٤/١٥.

٤-٤) الكفايه: ٢/١٦.

٥-٥) الكفايه: ٧/١٦.



المستعمل فيه، بل يمكن الدخول بأحد وجهين:

### [دخول الإرادة يتصور على وجهين]

إما على نحو تصوّره شيخنا العلامة-أدام الله أيامه-فى الفرق بين الاسم و الحرف؛ بأن يقال: إن الألفاظ موضوعه بإزاء المعانى لا مطلقاً، بل لأن يراد بها معانيها، كما قال دام ظلّه: إن الاسم موضوع لأن يراد به المعنى استقلالاً، و الحرف لأن يراد به المعنى حاله و آله للغير، فيتقيد العلقه الوضعيه بصوره الاراده الاستعماليه، و فى غيرها لا وضع. و ما يرى من الانتقال إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ-من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور و غير اختيار-فمن جهة انس الذهن بالانتقال من سماعه عند إرادته معناه هذا.

و إما على نحو تصوّره فى الفرق بين الاسم و الحرف-بناء على اتحاد معنهما ذاتاً-بأن يكون اللفظ موضوعاً للمعنى الذى يتعلّق به الإرادة الاستعماليه، فهو إشاره إلى ذات الخاص لا بوصف الخصوصيه، و فائدته عدم الاختصاص الوضعى بين اللفظ و المعنى الذى لا يتخصص بالمراديه.

و قد عرفت: أن الثانى أقرب إلى الاعتبار؛ لأن اللحاظ و القصد من شئون المعنى و الاستعمال، فيصح جعلهما قيماً للمعنى، و لا يصح جعلهما قيماً لما لا يكونان من شئونه و أحواله؛ أعنى الوضع، فتدبر جيّداً.

و لا يخفى أنّ لازمه-كما مر سابقاً-وضع اللفظ للحصص المتعيّنه بالإرادته، فيكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و أما توهم منافاه الوضع للمعنى حال كونه مراداً، لما وقع النزاع فيه من: أن الظهور حجه مع الظن الشخصى، أو النوعى بالمراد، أو لا، بل يكون حجه تعبّداً.

فمندفع بالفرق بين الظهور الذاتى-و هو كون اللفظ قالبا بالقوه للمعنى- و الظهور الاستعمالى الفعلى-و هو كونه قالبا له بالفعل- فالقطع بكون اللفظ

قالبا بالقوه للمعنى المراد لا- ينافى الشك في كونه قالبا له بالفعل، كما أنه ربما يقطع بكونه قالبا بالفعل، لا مجرد التلفظ، لكنه يشك في كونه قالبا بالفعل لما هو قالب له بالذات، كالفرق بين

### [الاراده الاستعماليه أو التفهيميه،]

و الاراده الجديّه المتعلقه بمضمون الكلام، فلا- منافاه بين القطع بالاراده الاستعماليه و التفهيميه، و عدم الظن بالإراده الجديّه؛ لا مكان الاستعمال بداع آخر.

و أما ما في بعض الكلمات- من أن الاراده: إن اخذت على وجه الحرفيه، فلا محذور فيها، و إن اخذت على وجه الاسميه، ففيها محذور- فالغرض منه أن الإراده الاستعماليه حال تعلقها بالمعنى غير مقصوده بالذات، بل المقصود بالذات إيجاد المعنى، و معنى اعتبارها على وجه الآليه، اعتبار العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى المتخصص بها بذاته، بخلاف ما إذا اخذت على وجه الاسميه، فان مقتضاه دخل الاراده في الموضوع له- على حد دخل المعنى- فلا بد من إرادته اخرى استعماليه، و إلاّ لزم أن يكون الاراده المقومّه للاستعمال آليه و استقلاليه معا، فتدبر جيدا.

ثم لا يذهب عليك: أن الاراده الاستعماليه بالدقه إرادته إيجاد المعنى باللفظ بالعرض، و الاراده التفهيميه إرادته احضار المعنى في موطن فهم المخاطب مثلا، و كل من الاراده الاستعماليه و التفهيميه متأخر بالطبع عن الاستعمال و التفهيم، فضلا عن ذات المعنى، فلا يعقل أخذها في المستعمل فيه أو المراد إفهامه، إلا أن تقدم الاستعمال على التفهيم المتولد منه وجودا و طبعا لا يمنع من أخذ الاراده التفهيميه في المراد الاستعمالى؛ لأن الإراده التفهيميه مقدّمه على الإراده الاستعماليه، لا أنها متأخره عنها وجودا أو طبعا؛ حتى لا يعقل أخذ المعنى متقيدا بها في مرحله الاستعمال، بل المحذور- حينئذ- أن الاراده التفهيميه سبب للاستعمال في ذات ما يراد تفهيمه لا غير، فلو كان المستعمل فيه متقيدا بالاراده

التفهيمة، لزم تعلق الاراده التفهيميه بالمعنى المراد تفهيمه، فيلزم الدور على المشهور، و الخلف على التحقيق، فتدبره، فإنه دقيق.

٣٣- قوله [قدس سره]: (بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقيه... الخ) (١).

ما أفاده- من أن مرادها تأخر مقام الإثبات عن مقام الثبوت، و تبعيه خصوص الدلالة التصديقيه للإرادته، لا تبعيه الدلالة الوضعيه للإرادته- لا يوافق صريح هذين العظيمين و غيرهما من الأعظم؛ من انحصار الدلالة الوضعيه في التصديقيه.

قال العلامة (قده) في شرح منطق التجريد (٢)- بعد ما أورد إشكال

ص: ٧١

١- (١) الكفایه: ٢/١٧.

٢- (٢) المسمى بالجواهر النضيد- انتشارات بيدار- ص: ٨، مع اختلاف يسير لا يخل بالمعنى. و هو الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن سديد الدين يوسف بن زين الدين علي بن محمد بن مطهر الحلبي المعروف بالعلامة الحلبي و العلامة علي الاطلاق، و هو الذي طار ذكره في الآفاق، و لم يتفق لأحد من علماء الإماميه ان لقب بالعلامة علي الإطلاق غيره. ولد في شهر رمضان سنة (٦٤٨هـ) في الحلبة، و قرأ علي والده سديد الدين و خاله المحقق الحلبي صاحب الشرائع و المحقق الطوسي و ابن ميثم البحراني و غيرهم. صنف كتبه الحكميه و الكلاميه قبل أن يكمل له ٢٦ سنة، سبق في فقه الشريعة و الاصول و الحكمه و اللغه. له مصنفات في مختلف الفنون من حكمه و فلسفه و عرفان و فقه و كلام و حديث و رجال و غيرها. منها: الالفين، منتهى المطلب، غايه الاحكام، التذكرة، استقصاء الاعتبار، الخلاصه في الرجال، ارشاد الأذهان، و غيرها كثير. توفي (رحمه الله) ليله السبت (٢١) محرم سنة (٧٢٦هـ) في الحلبة، و نقل إلى النجف الأشرف و دفن علي يمين الداخل إلى الحضرة الشريفه من جهة الشمال. (أعيان الشيعة ٣٩٦: ٥) بتصرف.

انتقاض الدلالات الثلاث:- (و لقد أوردت عليه-قدّس الله روحه-هذا

### [الإشكال علامه على المحقق طوسی بانتقاض الدلالات الثلاث]

،فاجاب: بأن اللفظ لا- يدلّ على معناه بذاته، بل باعتبار الإراده و القصد، و اللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني، فهو لا يدلّ إلاّ على معنى واحد لا غير. و فيه نظر..الخ).

و أصرح منه ما أفاده العلامة الطوسی (قده) في شرح منطق الإشارات (١)- في دفع انتقاض تعريف المفرد و المركب- حيث قال (قده): (دلاله اللفظ لما كانت وضعيه، كانت متعلّقه بإرادته المتلفّظ الجاربه على قانون الوضع، فما يتلفّظ به، و يراد منه معنى ما، و يفهم عنه ذلك المعنى، يقال: إنه دالّ على ذلك المعنى.

و ما سوى ذلك المعنى- مما لا- يتعلّق به إرادته المتلفّظ، و إن كان ذلك اللفظ- أو جزء منه- بحسب تلك اللغه أو لغه اخرى أو يراده اخرى- يصلح لأن يدلّ عليه- فلا يقال: إنه دالّ عليه..الخ).

ص: ٧٢

---

١- ١) الإشارات و التنبهات، الجزء الأول في علم المنطق- دفتر نشر الكتاب-ص: ٣٢ مع اختلاف يسير. و هو للشيخ الرئيس و مصدر التأسيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور، أحد فلاسفه المسلمين، ولد سنة ٣٧٠ هـ بقرية من ضياع بخارى، نادره عصره في علمه و ذكائه و تصانيفه. لم يستكمل ثمانى عشره سنه من عمره إلاّ و قد فرغ من تحصيل العلوم بأسرها. و ذكر صاحب روضات الجنّات (٣: ١٧١) إذا تردّد الشيخ الرئيس في مسأله يتوضأ، و يعزم جامع البلد، فيصلى فيه ركعتين بالخشوع، و يشتغل بالدعاء و الاستعانه بالله إلى أن ترتفع شبهته. صنف كتاب (الشفاء) و (النجاه) و (القانون) و (الاشارات) و غير ذلك مما يقارب مائه مصنف، و له شعر. و لما ضعف و أشرفت قوته على السقوط أهمل المداواه، و قال: المدبّر الذى فى بدنى قد عجز عن تدبيره، فلا- تنفعنى المعالجه، فاغتسل و تاب، و تصدّق بما معه على الفقراء، و ردّ المظالم على من عرفه، و أعتق مماليكه، و جعل يختم فى كل ثلاثه أيام ختمه. توفى بهمدان يوم الجمعة من شهر رمضان (٤٢٨ هـ)، و دفن بها. (وفيات الأعيان ٢: ١٥٧ رقم ١٩٠) بتصرف.

و لذا أورد عليه العلامه قطب الدين فى محاكماته (١)، و غيره فى غيرها: بعدم انحصار الدلاله الوضعيه فى الدلاله التصديقيه.

(١)

-أما شرح الإشارات و التنبهات: فهو للشيخ المحقق أبى جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسى المعروف بالمحقق الطوسى و بالخواجه نصير الدين الطوسى الحكيم الفيلسوف استاذ الحكماء و المتكلمين. ولد فى طوس سنه (٥٥٩٧هـ)، درس فى صغره مختلف العلوم؛ و أتقن علوم الرياضيات و كان لا يزال فى مطلع شبابه. ظهر نبوغه و تفوقه حتى عدّ أشهر علماء القرن السابع، و قال العلامه الحلّى فى حقه: أفضل أهل زمانه فى العلوم العقليه و النقليه، و هو استاذ البشر و العقل الحادى عشر. التقى بهولاكو عند غزوه و حمى إيران من الدمار بإقناع الغزاه بالعدل و الإنصاف، فباشر بإنشاء مرصد (مراغه) و جامعته و مكتبته. حضر درس المحقق الحلّى عند ما زار الفيحاء بصحبه هولاكو، و كان المحقق فى بحث القبله فى استحباب التياسر قليلا لأهل الشرق من أهل العراق عن السمّ الذى يتوجهون إليه فاعترض الطوسى عليه أن التياسر إما إلى القبله فيكون واجبا لا مستحبًا، و إما عنها فيكون حرامًا، فأجاب المحقق الحلّى فى الدرس: بأن الانحراف منها إليها. كتب (رحمه الله) ما يناهز (١٨٤) مؤلفا فى فنون شتى. توفى سنه ٦٨٢هـ، و دفن فى جوار الإمام موسى الكاظم عليه السلام. (أعيان الشيعة ٩:٤١٤) بتصرف.

ص: ٧٣

١- ١) الإشارات و التنبهات: الجزء الأول فى علم المنطق - دفتر نشر الكتاب - ص: ٣٢ هامش: ١. و المحاكمات المذكور فى المتن هو حاشيه على شرح الإشارات، و هو للجبر الفاضل الحكيم أبى جعفر قطب الدين الرازى البويهى ينتهى نسبه إلى آل بويه الذين هم سلاطين الديالمه المشهورين أو إلى أولاد أبى جعفر بن بابويه (رحمه الله). ولد فى دوله المؤمنين (ورامين) من أعمال الرى، و سكن المدرسه الظاهرية و أخذ عن القاضى عضد الايجى، و أخذ عن العلامه الحلّى (رحمه الله)، و كتب قواعد بيده، و أجازه الروايه عنه، قصد الشام و درّس فيها، فأخذ منه الشهيد الأول (رحمه الله) و السيد الشريف الجرجانى و القاضى بدر الدين الحنفى. له آثار كثيره منها: شروح على (الحاوى) و (المطالع) و (الإشارات) و (الشمسيه)، و كتب على (الكشاف) حاشيه.

و نحوه-أيضا-ما ذكره في شرح حكمه الاشراق (1) في باب الدلالات الثلاث؛ حيث قال: (الدلاله الوضعيه تتعلق باراده الالفاظ الجاريه على قانون الوضع، حتى أنه لو اطلق و اريد منه معنى و فهم منه لقييل: إنه دالّ عليه، و إن فهم منه غيره فلا- يقال: إنه دالّ عليه، و إن كان ذلك الغير-بحسب تلك اللغه أو غيرها أو باراده اخرى- يصلح لأن يدل عليه.. الخ)، ثم قال: (و المقصود هي الوضعيه: و هي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد الالفاظ). انتهى.

و بعد التدبّر في هذه الكلمات-الظاهره أو الصريحه في حصر الدلاله

(1)

-توفى في ذى القعدة سنة (٧٦٦ هـ) في دمشق، و دفن في الصالحيه. (روضات الجنات ٣٨:٦) بتصرف.

ص: ٧٤

١- ١) شرح حكمه الاشراق للحكيم المحقق قطب الدين الشيرازي-انتشارات بيدار-ص: ٣٦ مع اختلاف يسير. و هو مسعود بن مصلح الفارسي الكازروني الشافعي الملقّب بالعلامة عند علماء العامه صاحب المصنفات الكثيره المتينه في الحكمه و الاصول و الأدب و غيرها و المعروف بالقطب الشيرازي. ولد بشيراز سنة (٦٣٤ هـ) و كان أبوه طبيبا بها، و هو ابن اخت الشيخ مصلح الدين السعدي الشيرازي الشاعر المشهور. قرأ على والده و عمه و الزكي الركشاوي و الشمس الكاتبى، ثم سافر إلى نصير الدين الطوسي، و لازم خدمته، و قرأ عليه، و برع في العلوم، ثم دخل الروم فأكرمه صاحبها، و لى قضاء سيواس و ملطيه، و قدم الشام، ثم سكن تبريز، و درس بها العلوم العقلية، و حدث عن الصدر القونوي و عن يعقوب الهمداني، و أدرك آخر زمان فخر الدين الرازي و شهاب الدين السهروردي و محيي الدين بن عربي، و كان جامعا للعلوم فاشتهر بلقب العلامة. له مؤلفات مبسوطه منها: (شرح قانون الطب) و (شرح حكمه الاشراق) و غيرها. انصرف في آخر عمره عن الاشتغال بالمطالب الحكيمه و أخذ في مراسم العباده و التلاوه و تعليم القرآن المجيد في محوطه تبريز، و كانت وفاته في سنة (٧١٠ هـ). (روضات الجنات ٤٦:٦) بتصرف.

الوضعية فى التصديقيه، مع استحاله أخذ الإراده فى المعنى الموضوع له بنحو القيديه-لا مناص من تصحيحها بأحد الوجهين المتقدمين، وإلا فلا يكاد يخفى استحاله دخل الاراده بنحو القيديه على هؤلاء الأكابر، بل بملاحظه الباعث للحكيم على الوضع- وهو التوسعه فى ابراز المقاصد-تعلم أن الأمر كما ذكره، و العلقه الوضعيه جعله تتبع مقدار الجعل و الاعتبار سعه و ضيقا.

و دعوى:مصادمه الحصر فى الدلاله التصديقيه للبداهه؛حيث إن الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ بديهى و إن لم يكن هناك إرادته.

مدفوعه:بما تقدم من أن الانتقال بواسطه اعتياد الذهن،فالانتقال عادى لا وضعى،فتدبر جيداً.

٣٤-قوله[قدس سره]:(نعم لا يكون حينئذ دلالة...الخ) (١).

فإن قلت:لا واقع للكشف وراء نفسه،فما معنى عدم الدلاله مع عدم الإراده واقعا؟

نعم،الدلاله تتبع إحراز الإراده،و كون المتكلم فى مقام الإفاده.

قلت:المنكشف بالذات المتقوم به الكشف و المتحقق فى مرتبه،هو الذى يستحيل تخلفه عنه،دون المنكشف بالعرض،فمع عدمه يكون المنكشف صورته مثله،لا صورته شخصه،فتدبره،فإنه حقيق به.

٣٥-قوله[قدس سره]:(لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات...الخ) (٢).

لا ريب فى أن

### [المركبات ليس لها مواد غير مواد مفرداتها]

نعم،ربما يكون لها هيئه زائده على هيئات مفرداتها،فإن هيئات المفردات-بما هى مفردات-

ص: ٧٥

١-١) الكفایه:١٧/١٣.

٢-٢) الكفایه:١٨/٣.

لا تتفاوت بالتقديم و التأخير-مثلا-مع أن التقديم و التأخير يوجب تفاوتاً في هيئة المجموع بما هو مجموع. و لا أظن بمن يدعى الوضع للمركبات أزيد من وضع هيئاتها الزائده على مفرداتها ماده و هيئه لفوائد خاصه، فإنّ أمثال تلك المزاي و الفوائد لا يعقل أن تكون إلا بالجعل و المواضعه.

و عليه فلا- معنى لدعوى: كفايه وضع المفردات-بجزءها المادى و الصورى-عن وضع هيئه المركبات لتلك الخصوصيات، و لا وجه لدرج مثل هذه الهيئه القائمه بالمجموع فى هيئه المفردات؛ بداهه أن هيئات المفردات قائمه بموادها كل على حiale، و الهيئه التركيبية قائمه بالمجموع، و توصيف المفردات بها من باب وصف الشىء بحال متعلقه لا بحال نفسه. و أما إدراج الهيئه التركيبية فى المفردات نظراً إلى أنّها جزء صورى آخر للكلام-فيؤول إلى عدم تعقل المركب حتى يكون له وضع أو لا.

نعم يظهر من بعض النافين: أنّ محلّ النزاع-بينه و بين خصمه-دعوى الوضع للمركب بعد الوضع للمفردات منفرده و منضمه، كما عن ابن مالك فى شرح المفصل على ما حكى عنه، حيث قال ما ملخصه: إنّ المركبات لو كان لها وضع، لما كان لنا أن نتكلم بكلام لم نسبق إليه؛ إذ المركب الذى أحدثناه لم يسبق إليه أحد، فكيف وضعه الواضع؟

فإنه ظاهر فى أن محلّ النزاع هذا الأمر البديهي بطلانه، و إلا فلا يخفى على مثل ابن مالك أن الوضع نوعى لا شخصى. و عليه فالنزاع لفظى نشأ من إسناد الوضع إلى المركبات، فتوهم النافى أن الهيئه التركيبية المفيدة للخصوصيه من أنحاء هيئات المفردات، فلم يبق ما يتكلم فيه إلا ذلك الأمر الواضح فساده.

و قد عرفت أن هيئات المركبات لا دخل لها بهيئات المفردات، و أن الحق-حيث-مع المثبت.



و أما ما فى المتن-من استلزام الدلاله على المعنى تاره بنفسها،و اخرى بمفرداتها-فغير ضائر؛حيث لا يلزم منه محذور اجتماع السبين على مسبب واحد؛لأن معانى المفردات ملحوظه بنحو الانفراد،و معنى المركب ملحوظ بنحو الجمع و اللف، كما فى مفهوم الدار بالاضافه إلى مفاهيم السقف و الجدران و البيت -مثلا-فلكلّ دالّ مدلول على حياه.

و توهم:لزوم لحاظ المعنيين فى آن واحد؛لأن الجزء الأخير من الكلام عله لنفس حضور معناه،و متمم لعله حضور معنى آخر للمركب.

مدفوع:بما تقرر فى محله من امكان اجتماع لحاظين لملاحظين فى آن واحد.

ثم إنه ربما أمكن الإشكال على جعل وضع الموادّ شخصيّا و وضع الهيئات نوعيّا-كما هو المعروف-بما محصله:أن شخصيه الوضع فى الموادّ إن كانت بلحاظ وحدتها الطبيعيه و شخصيتها الذاتيه،فالهيئات أيضا كذلك؛فإن هيئه فاعل-مثلا-ممتازة بنفسها عن سائر الهيئات،فلها وحده طبيعيه و نوعيه الوضع فى الهيئات،إن كانت بلحاظ عدم اختصاص زنه فاعل بماده من المواد، فالمواد كذلك؛لعدم اختصاص الماده بهيئه من الهيئات،فلا-امتياز ماده عن ماده ملاك الشخصيه لامتياز كل زنه عن زنه اخرى،و لا عدم اختصاص زنه بماده ملاك النوعيه لعدم اختصاص ماده بهيئه.

#### [و التحقيق:أن جوهر الكلمه و مادتها-]

أعنى الحروف الأصلية المترتبة الممتازة عن غيرها ذاتا او ترتيبا-أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه، فيلاحظ بوحده الطبيعيه و توضع لمعنى،بخلاف هيئه الكلمه فإنّ الزنه لمكان اندماجها فى الماده لا يعقل ان تلاحظ بنفسها لاندماجها غايه الاندماج فى الماده،فلا استقلال لها فى الوجود اللحاظى-كما فى الوجود الخارجى كالمعنى الحرفى-فلا-يمكن تجريدتها-و لو فى الذهن-عن الموادّ،فلذا لا جامع ذاتى لها

كحقائق النسب، فلا محاله يجب الوضع لاشخاصها بجامع عنواني - كقولهم:

كلما كان على زنه فاعل.. - وهو معنى نوعيه الوضع؛ أي الوضع لها بجامع عنواني، لا بشخصيتها الذاتيه.

أو المراد: أن المادة حيث يمكن لحاظها فقط، فالوضع شخصي، و الهيئه حيث لا يمكن لحاظها فقط - بل في ضمن ماده - فالوضع لها يوجب اقتصاره عليها، فيجب أن يقال: هيئه فاعل و ما يشبهها..، وهذا معنى نوعيه الوضع؛ أي لا لهيئه شخصيه واحده بوحده طبيعيه، بل لها و لما يشبهها. فتدبر.

٣٦- قوله [قدس سره]: (لا يقال: كيف يكون علامه مع توقفه على العلم... الخ) (١).

ربما يقال (٢):

### [معنى كون التبادر علامه، كونه دليلا إتيانا على الوضع]

؛ حيث إنّه معلول له، و هو لا يقتضى الا كون الوضع مقتضيا، و العلم به شرط تأثيره، فلا مجال لتقرير الدور؛ حيث أنّ صفة الاقتضاء و المعلوليه غير موقوفه على العلم، كما لا مجال لدفعه بأنه علامه للجاهل عند العالم، فان صفة المعلوليه بالمعنى المذكور ثابتة في حد ذاتها من غير نظر إلى العالم و الجاهل.

و فيه - مضافا إلى لزوم الدور، من ناحيه توقف المشروط على شرطه، و الشرط على مشروطه - أن الانتقال إلى المعنى لا يعقل أن يكون معلولا للوضع و من مقتضياته؛ لأن حقيقه الوضع جعل طبيعياً للفظ وجودا تنزيلا لطبيعي المعنى بالقوه، و بالاستعمال يكون وجود اللفظ خارجا وجودا بالذات لنفس طبيعه اللفظ، و وجودا بالعرض لنفس المعنى بالفعل، و هذا هو مقتضى الوضع الذي لا يتفاوت العلم و الجهل به؛ حتى أنه لو وجد اللفظ ذهنا كان هذا الوجود الواحد وجودا بالذات للفظ حقيقه، و وجودا بالعرض لنفس المعنى، سواء علم السامع

ص: ٧٨

١ - ١) الكفايه: ١٨/١٦.

٢ - ٢) القائل صاحب المحجبه - كما في هامش الأصل -.

بأنه وجود تنزيلي له أم لا.

و أما وجود المعنى فى الذهن - كوجوده بعد وجود اللفظ خارجا- فهو يتبع وجود علته لذلك السنخ من الوجود؛ إذ من البديهى أن وجود المعنى فى الذهن وجود بالذات له، لا وجود بالعرض يتبع وجود اللفظ فى الذهن، بل هذا الوجود معلول للعلم بالملازمه الجعليه بين اللفظ و المعنى - عند تحقق العلم باللفظ - كما فى جميع موارد الملازمه، و ليس وجود المعنى ذهنا معلولا - لوجود اللفظ ذهنا بشرط العلم بالملازمه؛ إذ الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر غير مخصوص بأحدهما فقط. فيلزم أن يكون كل واحد صالحا للعليه و المعلوليه معا.

مضافا إلى أن العليه ليست جزافيه، و العلم بأمر مباين لا معنى لأن يكون عله لأمر مباين آخر بمجرد الاشتراك فى العلميه، بخلاف ما إذا جعلنا العلم بالملازمه عله، فان معنى العلم بالملازمه العلم بتحقيق المعنى عند تحقق اللفظ، فقهرنا ينتج العلم باللفظ العلم بالمعنى، و ليس العلم بالملازمه معلولا - لها حتى ينتهى أمر الانتقال إلى الوضع بالواسطه؛ لأن المعلوم لا - يكون عله للعلم، بل الانتقال إلى المعنى عند العلم بالوضع من فوائد جعل الملازمه، لا - من معلولا - ته، فحينئذ يصح تقرير الدور. و جوابه ما فى المتن. فتدبر جيّدا.

٣٧- قوله [قدّس سرّه]:

### [و صحه الحمل عليه بالحمل الأوّل الذاتى]

...الخ (١).

و هو أن يتصور المعنى المقصود كشف حاله، و يحمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازى عليه، أو يجد صحه حمل اللفظ بمعناه - عند العارفين - عليه، و صحه الحمل كاشفه عن أن المعنى المتصور هو معنى اللفظ، و إلا لم يصح الحمل.

و اعلم أنه لا بد من فرض اللفظ مجردا عن القرينه، و إلا لما كان الحمل فقط - أو عدم صحه سلب المعنى عنه - علامه للحقيقه؛ إذ لا يزيد الحمل على

ص: ٧٩

اتحاد المعنيين، ولا يزيد التعبير عنه باللفظ على مجرد الاستعمال، و شىء منهما لا يثبت الوضع.

كما أن التحقيق يقضى بجعل الحمل و السلب علامه للحقيقه و المجاز، فيما إذا كان صحه الحمل و عدمها عند العرف؛ لأن العلم بأن اللفظ بما له من المعنى - بحيث يصح أن يحمل - لا بد له من سبب آخر من تنصيب أهل اللسان، أو التبادر، أو الحمل المقيد، و المفروض كون هذه العلامه علامه ابتدائيه مستقله، بخلاف نفس الحمل و السلب، فإنه بنفسه علامه الاتحاد و المغايره من دون سبق أمر آخر.

و منه تعرف:

### [أن علامه المجاز هو السلب]

، دون صحته، و دون عدم الحمل؛ لأن عدم الحمل ليس أمراً محققاً من العرف؛ حتى يكون دليلاً على المجاز، و كونه بحيث لا يحمل راجع إلى حيثه عدم صحه الحمل، و قد عرفت أنه يتوقف على العلم بسبب آخر.

فإن قلت: إن كان المحمول غير المحمول عليه، لم يصح الحمل؛ لأن مفاد الحمل هو الاتحاد، و إن كان عينه لم يصح أيضاً؛ إذ لا اثنييه حتى يتصور محمول و محمول عليه. و هذا غير جار في الحمل الشائع؛ لأن مغايرتهما بالمفهوم يصحح الاثنييه، و اتحادهما في الوجود يصحح الحمل، لكنه بنفسه غير مفيد لاستعلام الحقيقه، لفرض تغاير المفهومين.

قلت: هذا الإشكال هو الباعث لإنكار جماعه للحمل الذاتى لاستعلام الحقيقه و المجازيه، و إثبات أصل الوضع، بل لاسقاط هذه العلامه عن الاعتبار مطلقاً.

و التحقيق: أن الحمل لا بد فيه من مغايره من جهه و اتحاد من جهه اخرى، و المغايره قد تكون بالمفهوم، كما فى الحمل الشائع بأنحائه، و قد تكون

بالاعتبار، والمراد به الاعتبار الموافق للواقع، كاعتبار الاجمال و التفصيل في حمل الحدّ على المحدود، فان ذات الانسان و الحيوان الناطق-مثلا-، و إن كانت واحده إلا أن هذه الحقيقه الواحد-المركبه مما به الاشتراك و ما به الامتياز-ملحوظه بجهه الوحده و الجمع في الانسان، و بجهه الكثره و الفرق في الحيوان الناطق، و جهه الوحده في الانسان كجهه الكثره، و انطواء المعانى في المركب موافقه للواقع. و من الواضح: أنّ هذه الحقيقه بتلك الجهه غيرها بتلك الجهه الاخرى غيريه واقعيه لا بالفرض، و إلاّ لجاز حمل الشئ على نفسه بمجرد فرض أنه غير نفسه.

و من غريب الكلام ما عن بعض الأعلام من مقاربي عصرنا (1) (رحمه الله)؛ حيث دفع الإشكال: بأن مفاد الحمل اتحاد الحيوان الناطق مع مفهوم مسمى الإنسان، أو ما وضع له الإنسان فيتغايران بالمفهوم، و مرجع الحمل إلى حمل العام على الخاصّ.

و هو إنكار للحمل الذاتى مطلقاً، مع رجوعه الى تنصيب أهل اللسان، لا إلى الحمل بما هو، مع أن الغرض في الحمل الذاتى شرح الماهيه، لا شرح الحقيقه، و انما يستفاد المعنى الحقيقى بسبب تجرد اللفظ بضميمه الاتحاد، مع أن اعتبار المسمى و نحوه مصحح للحمل كما سمعت، لا أنه مأخوذ في المحمول.

و منه تعرف: أن الغرض هنا مجرد إثبات اتحاد المعنيين ذاتاً، لا- بما لهما من الحثيات الاعتباريه، فإنها مصححه للموضوعيه و المحموليه، لا مأخوذه في المحمول و الموضوع، و إن كان مقتضى وحده اللفظ و الوضع اعتبار المعنيين بنحو الجمع هنا، فافهم و استقم.

٣٨- قوله [قدس سره]: (و بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه

ص: ٨١

١- ١) هو المحقق الرشتى فى بدائع الأفكار: ٨٤.

**[تحقيقه: أن الحمل:]**

إما أن يكون حمل الكلى على الفرد، أو كليين متساويين، أو أعم و أخص، و على أىّ حال فالمقصود فى الحمل الشائع اتحاد المفهومين فى الوجود؛ بأن يكون وجود واحد وجودا لهما بالذات أو بالعرض، أو لأحدهما بالذات و للآخر بالعرض.

فإن كان الحمل من قبيل حمل الكلى على الفرد، فصحته كاشفه عن كون اللفظ حقيقه فى المعنى الموجود بوجود الفرد، فيلاحظ-مثلا-معنى الحيوان الخاص الموجود بوجود زيد، و يحمل عليه لفظ الانسان بماله من المعنى عرفا أو ارتكازا، فان وجد صحة الحمل عرفا أو تفصيلا، كشف عن اتحاد المعنى الموجود بوجود زيد، مع ما للإنسان من المعنى، و إلا فلا.

و ما عن بعض الأعلام (٢)-قدّس سرّه-من إرجاعه إلى الحمل الأوّلى؛ نظرا إلى أن الفرد مع قطع النظر عن الخصوصيه عين الكلى.

مدفوع: بأن قطع النظر عن الخصوصيه فى مرحله استعمال الحقيقه و المجازيه، لا دخل له بقطع النظر عن الخصوصيه فى مرحله الحمل.

و بعبارة واضحة: ليس الغرض فى مقام الاستعلام كون معنى زيد-بما هو هو-عين معنى الانسان، بل الغرض اشتمال لفظ زيد على معنى هو متحد مع ما للانسان من المعنى، لتقرّر حصه من ماهيه الانسان فى مرتبه ذات زيد، ففى هذه المرحله لا يلاحظ إلا ذلك المعنى المتقرر فى مرتبه ذات زيد، لاتمام معناه.

و أما ملاك صحة الحمل فى مثل (زيد إنسان)، فليس قطع النظر عما به زيد يكون زيدا، بل زيد-بما هو زيد-إنسان، بمعنى أن هذين المعنيين موجودان بوجود واحد، و هذا الوجود ينسب إلى كليهما بالذات: أما إلى زيد

١-١) الكفايه: ١٩/١٠.

٢-٢) هو المحقق الرشتى فى بدائع الأفكار: ٨٤.

فواضح، و أما إلى الانسان فلما سمعت من تقرر حصه منه في مرتبه ذات زيد، و ليس ملاك الحمل الشائع إلا كون النظر في الحمل إلى الاتحاد في الوجود. هذا كله فيما إذا كان المحمول و المحمول عليه من قبيل الكلى و الفرد.

و أما إذا كانا كليين متساويين، أو أعمّ [و] (1) أخصّ، فلا- يثبت الحقيقيه و المجازيه مطلقا- و لو في الجملة- بمجرد الحمل و التساوى في الصدق أو الأعميه و الأخصيه؛ لما عرفت أن كون الحمل علامه ليس لمجرد الحمل، بل لأن الحمل:

تاره بحسب نفس المفهوم و الذات، فاتحادهما دليل قطعى على الحقيقيه، كما أن عدمه دليل قطعى على المجازيه؛ إذ الشىء لا يسلب عن نفسه. و اخرى بحسب اتحاد المعنى الموجود بوجود زيد، مع ما لمحموله من المعنى. و مثل هذين الأمرين لا يجرى في الكليين المتساويين، و الأعمّ و الأخصّ، ففى قولنا: (الناطق ضاحك، و الناطق حيوان) لا اتحاد مفهومي؛ كى يكون الحمل ذاتيا، كما أنه ليس وجود الناطق- بما هو وجود الناطق- وجودا للضحك كزيد و إنسان، بل متصادقان فى وجود واحد. و الفرق: أن زيدا لا وجود له إلا- وجود الانسان متشخصا بالمشخصات، فيعلم منه: أن المعنى الموجود بوجود زيد معنى الانسان، بخلاف الذاتيات- كالناطق و الحيوان مثلا- فإنّ مبدأ الفصل غير مبدأ الجنس و إن كان التركيب بينهما اتحاديا على التحقيق. و لذا لا إشكال عند المحققين: أن حمل ذاتى على ذاتى أو على ذى الذاتى، حمل شائع، لا ذاتى، فلا محاله ليس وجود الناطق- بما هو وجود الناطق- وجود الحيوان.

نعم، يستثنى من الأعمّ و الأخصّ حمل الجنس على نوعه، فإنه كالكلى على فرد، إذا كان النظر إلى المعنى الموجود فى ضمن النوع. كما يستثنى من المتساويين فى الصدق حمل الفصل على نوعه، إذا كان النظر إلى المعنى المميز لهذا النوع من غيره.

ص: ٨٣

١- ١) فى الأصل: (أعمّ أو أخصّ).

و بالجمله:ففى كليهما يكون المحمول متقررًا فى مرتبه ذات الموضوع، فيكون الحكم باتحادهما مفيدا.

و أما فى غير هذه الأقسام المسطوره، فلا يفيد الحمل إلا إذا رجع إلى أحدهما، كحمل الأبيض على الجسم، فانه لا شك فى معنى هيئه أبيض، بل فى مفاد مادّته، و حيث إن كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات، فلا- محاله ينتهى الأمر إلى الحمل على تلك الصفه القائمه بالجسم، و هو من حمل الكلّى على فرده، و بتبعه يعلم أن الأبيض معناه ما له تلك الصفه المسماه بالبياض.

و أما السلب:فان كان فى قبال الحمل الشائع-بمعنى مجرد اتحاد الموضوع و المحمول فى الوجود، بحيث يصح حمل الانسان على البشر أيضا بهذا الحمل؛ نظرا إلى أن المتغايرين بالاعتبار، كما أنهما متحدان ذاتا متحدان وجودا-فلا محاله يكون السلب دليلا على أن المسلوب لا عين ذات المسلوب عنه، و لا متقرر فى مرتبه ذاته.

و إن كان فى قبال الحمل الشائع-بمعنى كون الموضوع مطابق مفهوم المحمول و مندرجا تحته-فلا محاله لا يكون السلب علامه المجازيه؛ لصحه سلب الانسان بهذا الوجه عن الحيوان الناطق مع اتحادهما ذاتا، و بهذا الاعتبار يقال:

الجزئى ليس بجزئى بل كلى، مع أن مفهوم الموضوع و المحمول واحد، فتدبرّ جيّدا.

٣٩-قوله [قدس سره]:

[قد ذكر الاطراد و عدمه]

اشاره

علامه للحقيقه و المجاز...الخ) (١).

ليس الغرض تكرر استعمال لفظ فى معنى و عدمه، بل مورد هاتين العلامتين ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّى على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديه من المعانى الحقيقيه، لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلى كذلك أم لا، فاذا وجد صحه الاطلاق مطّردا باعتبار ذلك الكلى، كشف عن كونه من المعانى الحقيقيه؛

ص: ٨٤

(١ - ١) الكفايه: ٤/٢٠.



لأنّ صحه الاستعمال فيه-و إطلاقه على أفراده مطردا-لا بد من أن تكون معلوله لأحد أمرين: إما الوضع، وإما العلاقة. و حيث لا اطراد لأنواع العلائق المصححه للتجوز، ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الاطراد دليل على الحقيقه، و إن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقه.

كما أن عدم الاطراد فى غير مورد، يكشف عن عدم الوضع له، و إلا لزم تخلف المعلول عن العله؛ لأن الوضع عله صحه الاستعمال مطردا، و هذه العلامه علامه قطعيه لو ثبت عدم اطراد علائق المجاز، كما هو المعروف و المشاهد فى جملة من الموارد.

فإن قلت: هذا بحسب العلائق المعهوده، و أما بحسب الخصوصيه الواقعيه المصححه للاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقه؛ لعدم إمكان تخلف المعلول عن العله التامه.

قلت: الكلام فى عدم اطراد المعانى المجازيه المتداوله بين أهل المحاوره، و ان كان المعنى المجازى المناسب للحقيقى واقعا أخصّ مما هو المتداول؛ لتخلفه فى بعض الموارد، فاذا اطرد استعمال لفظ فى معنى بحدّه، فهو علامه الوضع؛ إذ ليس فى المعانى المتداوله بعدها ما هو كذلك إلا فى الحقائق، فافهم جيّدا.

نعم لو فرض التناسب بين معنيين من جهات عديده لم يكن الاطراد دليلا، و ان لم تكن العلائق مطرده؛ لإمكان الاطلاق فى كل مورد بوجه من تلك الجهات، لا بوجه واحد؛ حتى يقال: إنها غير مطرده، و لعله فرض محض.

٤٠-قوله [قدس سره]: (و هو أن الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح... الخ) (١).

قد سمعت

**[فى تحقيق حقيقه الوضع:]**

أن الوضع ليس إلا نحو اعتبار من الواضع، و الاعتبار أمر مباشرى للمعتبر لا تسببى إنشائى.

ص: ٨٥

٤١- قوله [قدّس سرّه]: (كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له... الخ) (١).

لا يخفى عليك: أن الحكايه-و الدلاله و المرآتيه و أشباهها-مقصوده في الاستعمال على الوجه الآلى دون الاستقلالى، من دون فرق بين الاستعمال الحقيقى و المجازى.

### [و ما به يمتاز الوضع عن الاستعمال]

كون الحكايه مقصوده على وجه الاستقلال؛ إذ الوضع ليس فعليه حكايه اللفظ عن المعنى، بل جعل اللفظ بحيث يحكى به عن المعنى عند الاستعمال. و من البين أن الجمع بينهما فى لحاظ واحد جمع بين اللحاظين، و هو محال، و على هذا فلا يتخصص اللفظ بالمعنى بمجرد الاستعمال، بل لا بد من إنشائه بالاستقلال.

و التحقيق: أن إنشاء الوضع حقيقه-بمعنى جعل اللفظ بحيث يحكى بنفسه بجعل لازمه، و هو جعله حاكيا فعلا- بنفسه- معقول. فالحكايه و إن كانت مقصوده و ملحوظه آليا فى الاستعمال، إلا أنها مقصوده بالاستقلال فى مرحله التسبب إليها بإنشاء لازمها و جعله، فتدبر.

و أما على ما عرفت- من أن حقيقه الوضع نحو اعتبار من الواضع- فيكفى فى حصول الاختصاص مجرد سبق الاستعمال بالبناء على اختصاص اللفظ بالمعنى، و هو و إن كان خفيف المئونه- بل أخفّ مئونه من قصد حصوله بالاستعمال؛ حيث إنه لا حاجة إلى التسبب إلى حصوله بوجه من الوجوه- إلا أنه يحتاج إلى دليل.

فان قلت: بعد ما كان الحكيم فى مقام إفاده المراد- دون التوصل إلى مزايا المجاز- فلا محاله يبنى على التخصيص و يستعمل، و لا يتكلف نصب القرينه.

قلت: لو سلم ذلك لا يقتضى ترجيح التخصيص على التجوز؛ لأنّ مجرد

ص: ٨٦

الوضع لا يقتضى سقوط كلفه نصب القرينه؛ لعدم هجر المعنى الأصلي بمجرد طرؤ وضع آخر، غايه الأمر أن القرينه فى المجاز تتصف بعنوانين من الصارفيه و المعنيته، و فى المشترك بالأخير فقط، و هو غير فارق قطعاً، فتأمل.

٤٢- قوله [قدس سره]: (و الدلاله عليه بنفسه لا بالقرينه... الخ) (١).

هذا بناء على ما هو المشهور من أن الوضع تعيين اللفظ للدلاله على المعنى بنفسه إخراجاً بالقيد الأخير للمجاز؛ حيث إن الدلاله فيه بالقرينه. فاذا استعمل الشارع -مثلاً- اللفظ فى غير ما وضع له قاصداً به الحكايه عنه بنفسه، فقد خصصه به؛ حيث لا حقيقه للوضع إلا ذلك.

و يمكن أن يقال: إن نحو حكايه اللفظ عن معناه الحقيقى و المجازى واحد.

توضيحه: أن الدلاله كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى، و هذه الحايه مكتسبه: تاره من الوضع بمعنى أن وضع الواضع يوجب كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى إن التفت إلى الوضع. و اخرى من القرينه، فاللفظ (٢) المستعمل فى معناه المجازى بحيث يفهم منه ذلك المعنى إن التفت إلى القرينه.

فكما أن وضع الواضع يوجب تحيى اللفظ بهذه الحايه، و هو واسطه لثبوتها له، كذلك القرينه توجب تحيى اللفظ بهذه الحايه، و هى واسطه فى ثبوتها له، و إلا- فالدلاله- على أى حال- قائمه باللفظ المستعمل فى المعنى، لا- به و بالقرينه معا فى المجاز، كما لا قيام لها باللفظ و الوضع فى الحقيقه.

و التحقيق: أن تعيين اللفظ لمعنى يوجب تعيينه- تبعاً- لما يناسبه، فان مناسب المناسب مناسب، فاللفظ بواسطه الوضع له صلوح الحكايه به عن

ص: ٨٧

١- ١) الكفايه: ٥/٢١.

٢- ٢) لا تخلو العبارة من غضاظه، و لعلّ الأولى (كاللفظ) بدل (فاللفظ) و الأصوب فيها هكذا؛ و اخرى من القرينه؛ أى أنها توجب فهم المعنى المجازى من اللفظ المستعمل فيه إن التفت إليها.

المعنى الموضوع له بالاصاله، و عما يناسبه بالتبع، و حيث إن فعلية دلالة على الأصل لا- مانع لها، فلا محاله لا تصل النوبه إلى الدلاله على المعنى المجازى، إلا بعد نصب القرينه المعانده لإرادته المعنى الحقيقى، فالقرينه المعانده حيث إنها رافعه للمانع عن فعلية الدلاله على المعنى المجازى فهى موجهه لفعلية الدلاله عليه. فيصح ان يقال حينئذ: إن الوضع تعيين اللفظ للدلاله على المعنى بنفسه، بخلاف المجاز، فان التعيين فقط لا يكفى فى فعلية دلالة اللفظ بنفسه، بل فعلية الدلاله متوقفه على ضم الضميمة، و إن كان ذات الدال هو اللفظ دائما، فتدبر.

٤٣- قوله [قدس سره]: (فلا يكون بحقيقه و لا مجاز... الخ) (١).

إن قلنا: بأن الاستعمال عين الوضع - كما هو ظاهر المتن - فحقيقه الاستعمال حقيقه الوضع.

أو قلنا: بأن الوضع يتحقق مقارنة للاستعمال من باب جعل الملزوم بجعل لازمه، فلا مانع من كونه حقيقه؛ لأن غايه ما يقتضيه الحقيقه عدم تأخر الوضع عن الاستعمال - لا تقدمه عليه زمانا - فيكفى مقارنة الوضع مع الاستعمال زمانا، فضلا عن عينيته له؛ حيث لا تقدم للاستعمال - حينئذ - و لو بالعليه، فتدبر.

٤٤- قوله [قدس سره]: (فأى علاقه بين الصلاه و الدعاء (٢)... الخ) (٣).

هذا بناء على ما هو المعروف من كونها بمعنى الدعاء لغيره يصح جدلا و إلزاما. (٤)

و أما على ما هو الظاهر بالتبع فى موارد استعمالها من كونها بمعنى

ص: ٨٨

١- ١) الكفايه: ٩/٢١.

٢- ٢) فى الكفايه - تحقيق مؤسستنا - بين الصلاه شرعا و الصلاه بمعنى الدعاء..

٣- ٣) الكفايه: ١٥/٢١.

٤- ٤) هذا المطلب الشريف من تحقيقات أفضل المتأخرين الشيخ الهادى الطهرانى - قدس الله نفسه الزكيه - كما فى هامش نسخه (ق).

،فإطلاقها على هذا المعنى الشرعى من باب إطلاق الكلى على الفرد؛ حيث إنه محقق لطبيعى العطف و الميل، فإن عطف المربوب إلى ربه و العبد إلى سيده بتخضعه له، و عطف الرب على مربوبه بالمغفره و الرحمه، لا أن الصلاه بمعنى الدعاء فى العبد، و بمعنى المغفره فيه تعالى.

و عليه فلا تجوز حتى يجب ملاحظه العلاقه، بل تستعمل فى معناها اللغوى، و يراد محققه الخاص بقريته حال أو مقال.

٤٥- قوله [قدس سره]: (بناء على كون معانيها مستحدثه فى شرعنا... الخ) (١).

ربما يعبر عن هذه المعانى بالماهيات الجعليه و المخترعه، فيظن الغافل تعلق نوع جعل و اختراع بها، مع قطع النظر عن جعلها فى حيز الطلب، مع أن تعلق الجعل البسيط بها فى ذاتها محال، فإن الماهيه فى حد ذاتها لا مجعوله و لا لا مجعوله.

و تعلق الجعل التأليفى التركيبى بين الماهيه و نفسها كذلك؛ لأن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى، و تحصيل الحاصل محال، و ان قلنا بتعلق الجعل التكوينى بالماهيه-دون الوجود-فان الجاعل بهذا الجعل هو المصلى دون الأمر و الشارع.

و أما جعل الهيئه التركيبيه معنونه بعنوان الصلاه-بمعنى جعلها عطا من المربوب إلى الرب و تذللًا منه إليه-قياسا بجعل الشارع للشىء (٢) مالا أو ملكا (٣).

فمدفوع: بأن كون الشىء تذللًا و عطا و تعظيمًا-مثلا-و إن كان مما يتفاوت فيه الأنظار-كما هو المشاهد من أنحاء التذللّات و التعظيمات فى الرسوم

ص: ٨٩

١- (١) الكفايه: ١٧/٢١.

٢- (٢) اللام هنا للتعديده لا للاختصاص.

٣- (٣) أى بجعل الشارع الشىء مالا أو ملكا. أو بجعل الشارع للشىء مالىه أو ملكيه.

و العادات- لكن التفاوت بالخصوصيات الملحوظه لطائفه دون طائفه، فحقيقه التعظيم كون الفعل بحيث يمكن أن يقصد به إعظام الغير، و إن كان تلك الهيئه مختلفه باختلاف الأنظار، فهذه الهيئه بإزاء الجهه الباعثه على اعتبار المالىه و الملكيه، لا بإزاء نفس اعتبارهما.

فلا معنى- حينئذ- لجعل الهيئه التركيبيه معنونه بعنوان الصلاه، بل هذه الهيئه التركيبيه، كما أن لها خواص و آثارا واقعيه، و ليست بجعل جاعل، كذلك ذات خصوصيه فى نظر الشارع- بحيث يمكن أن يتذلل العبد بهذا العمل لمولاه، و أن يعظمه به- فيأمر به الشارع، بخلاف المالىه و الملكيه، فان كون الفعل ذا خصوصيه مقتضيه لاعتبار الملكيه، لا يوجب اتصافه بعنوان الملك قبل اعتبار المعبر للملكيه.

٤٦- قوله [قدس سره]: (و اما بناء على كونها ثابتة فى الشرائع السابقه... الخ) (١).

مجرد الثبوت فى الشرائع السابقه، لا يلازم التسميه بهذه الألفاظ الخاصه، و التعبير بها عنها لاقتضاء مقام الإفاده، كما هو كذلك بالإضافة إلى جميع القصص و الحكايات القرآنيه، مع أن جمله من الخطابات المنقوله كانت بالسريانيه أو العبرانيه.

و دعوى: تدبّر العرب بتلك الأديان، و تداول خصوص هذه الألفاظ؛ إذ لو تداول غيرها لنقل إلينا؛ و لأصالة عدم تعدد الوضع.

مدفوعه: بعدم لزوم النقل لو كان؛ لعدم توفر الدواعى على نقل تعبيرات العرب المتدينين بتلك الأديان، و أصالة عدم تعدد الوضع لا تثبت الوضع لخصوص هذه الألفاظ لا تعيينا و لا تعينا.

٤٧- قوله [قدس سره]: (فالإلصاف أن منع حصوله فى زمان

ص : ٩٠

حتى على ما احتملناه: من استعمال الصلاة-مثلا- في العطف و الميل، و إرادته محققه الخاص، نظير إطلاق الكلى على الفرد، و إرادته الخصوصية بدال آخر.

و كذا على قول الباقلاني؛ إذ التحقيق- كما في محله- إمكان النقل في المطلقات، مع أنها مستعمله في الماهية المهملة؛ إذ لا ريب في أن كثره إفاده الخاص بدالين- في مقام الطلب و بيان الخواص و الآثار و الحكاياه و المحاورات المتعارفه- توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاص في أيام قلائل، و منع بلوغ الكثره في لسان الشارع و متابعيه إلى حد يوجب الاختصاص، مكابره واضحه.

٤٨- قوله [قدس سره]: (نعم حصوله في خصوص لسانه...الخ) (٢).

لكنه لا- حاجه إلى الالتزام به مع ترتب الأثر على تحققه في لسانه و لسان متابعيه، و تسميته حقيقه شرعيه مع تحقق الوضع باستعمال الجميع بملاحظه تبعيه تابعيه في الاستعمال، فيصح تمام الانتساب إليه.

٤٩- قوله [قدس سره]:

### [و أما الثمره بين القولين فتظهر في لزوم]

حمل الألفاظ...الخ) (٣).

الأنسب أن يقرر الثمره هكذا: و هو لزوم حمل الألفاظ الواقعه في كلام الشارع على معانيها الشرعيه بناء على ثبوت الحقيقه الشرعيه، و عدمه بناء على عدمه؛ لأنها و إن لم تبلغ مبلغا يوجب الوضع تعينا، إلا أن معانيها من المجازات الراجحه جزما.

و المشهور في المجاز المشهور هو التوقف، بل الأمر كذلك على ما ينسب إلى الباقلاني، أو على ما احتملناه؛ إذ كما أن كثره الاستعمال في معنى خاص ربما

ص: ٩١

١- ١) الكفايه: ٩/٢٢.

٢- ٢) الكفايه: ١٠/٢٢.

٣- ٣) الكفايه: ١٢/٢٢.

توجب التردّد، كذلك غلبه إفاده الخاصّ باللفظ و الضميمة ربما توجب التردّد، كما ربما تبلغ حدا يكفى نفس اللفظ لإفاده ذاك الخاص، و لذا يعقل النقل فيما لا يستعمل فيه اللفظ، كما سيأتى -إن شاء الله تعالى- فى محلّه.

## [الصحيح و الأعم]

### إشارة

٥٠- قوله [قدس سره]: (و فى جريانه على القول بالعدم إشكال... الخ) (١).

لا- شبهه فى قصور عنوان البحث و ادله الطرفين عن الشمول، إلا- أن تسريه النزاع لا- تدور مدار العنوان و الأدله، بل ربما يجب تسريته مع عموم الثمره لغيره- كما فى ما نحن فيه- فإنه لو ثبت أصاله الاستعمال فى الصحيحه أو الأعم لترتب عليه ثمره النزاع من التمسك بالاطلاق على الأعم، و عدمه على الصحيحه.

٥١- قوله [قدس سره]: (فى أن الأصل فى هذه الألفاظ المستعمله مجازا فى كلام الشارع... الخ) (٢).

تقريبه على ما فى تقريرات بعض الاعاظم (٣) (رحمه الله): أن اللفظ قد

ص: ٩٢

١- ١) الكفایه: ٦/٢٣.

٢- ٢) الكفایه: ٨/٢٣.

٣- ٣) مطارح الأنظار: ٣ و هو تقرير بحث الشيخ الانصارى (قدس سره) فى الاصول-مباحث الألفاظ:- و الشيخ مرتضى بن محمد أمين الدزفولى الأنصارى النجفى ينتهى نسبه إلى جابر ابن عبد الله الانصارى (رضى الله عنه). ولد فى دزفول سنه (١٢١٤) هـ. قرأ أوائل أمره على عمه الشيخ حسين، ثم خرج مع والده إلى زياره مشاهد العراق المقدسه و هو فى العشرين من عمره، بقى فى كربلاء آخذا عن الاستاذين السيد محمد المجاهد و شريف العلماء أربع سنوات، ثم عاد إلى وطنه، ثم رجع إلى العراق، و حضر عند الشيخ موسى نجل الشيخ جعفر سنتين، التقى بالمولى النراقى (رحمه الله) فى كاشان- و هو فى طريقه إلى زياره مشهد الإمام الرضا (عليه السلام)- و تتلمذ عليه نحو ثلاث سنين، ثم رجع إلى دزفول سنه (١٢٤١ هـ)، ثم عاد إلى النجف الأشرف سنه (١٢٤٩ هـ)، فاختلف إلى مدرسه الشيخ على ابن الشيخ جعفر، ثم شرع فى التدريس و التأليف، و وضع أساس علم الاصول الحديث.-



استعمل عند الصحيحى فى الصحيحه لعلاقه بينها و بين المعنى اللغوى، و فى الفاسده لا لعلاقه بينها و بين المعنى الأصلى، و لا للمشاكله بينها و بينه أو بين الصحيحه، بل من جهه التصرف فى أمر عقلى، و تنزيل المعدوم من الأجزاء و الشرائط منزله الموجود؛ لثلاثا- يلزم سبك المجاز من المجاز، فلا مجاز أصلا من حيث المعنى، إلا فى استعمال اللفظ فى الصحيحه، و حيث إن الاستعمال دائما فى الصحيحه من حيث المفهوم و المعنى، فمع عدم القرينه على التصرف فى أمر عقلى يحمل على الصحيحه، و يترتب عليه ما يترتب على الوضع للصحيحه من الثمره.

(٣)

-تخرج عليه السيد المجدد الشيرازى و الميرزا حبيب الله الرشتى و المامقانى و ابو القاسم الكلانترى و غيرهم. و أشهر مؤلفاته (قدس سره): (الرسائل) فى الاصول و (المكاسب) فى الفقه. انتهت إليه رئاسه الإماميه بعد الشيخ صاحب الجواهر (قدس سره). توفى فى (١٨) جمادى الآخره سنه (١٢٨١ هـ) و دفن فى المشهد الغروى. (أعيان الشيعه ١١٧: ١٠) بتصرف. أما مقرر درس الشيخ الأنصارى (رحمه الله) فى الاصول-مباحث الألفاظ-أى مصنف (مطرح الأنظار) فهو الميرزا أبو القاسم (ابن الحاج محمد على) بن الحاج هادى النورى الطهرانى الشهير بکلانترى. ولد فى (٣) ربيع الثانى سنه (١٢٢٦ هـ). لم يبلغ العشر سنوات حتى صار يفهم علوم المقدمات فهما جيدا و يحلّ العبارات، سافر لطلب العلم إلى أصفهان، ثم رجع إلى طهران، ثم إلى العراق، ثم عاد إلى طهران، فسكن مدرسه الخان مروى، و قرأ على ملا عبد الله الزنوزى، و هاجر إلى كربلاء فحضر عند السيد ابراهيم القزوينى، ثم سافر إلى اصفهان، ثم إلى النجف، فحضر درس الشيخ مرتضى الأنصارى لمدته عشرين سنه، و كان يقرر درس الشيخ لبعض طلبته، حتى صرح الشيخ الأنصارى مرارا باجتهاده، و أوصاه بإقامه الجماعه و أن يصنّف و يدرس. و فى سنه (١٢٧٧ هـ) سافر إلى طهران، فكان مرجع العامّ و الخاصّ، و توفى بها فى ربيع الثانى سنه (١٢٩٢ هـ)، و دفن بمشهد عبد العظيم (رضى الله عنه) فى مقبره أبى الفتوح الرازى (رحمه الله) فى ظهر قبر حمزه بن موسى (عليه السلام). (أعيان الشيعه ٤١٣: ٢) بتصرف.

ص: ٩٣

و أما الأعمى فهو-على ما ذكره المقرّر(قدس سره)-يُدعى تساوى الصحيحه و الأعم فى المجازيه، إلا أن لازمه التوقف، و هو ينافى غرضه.

### [بل الصحيح فى تقريب مقاله الأعمى:]

أن اللفظ دائما مستعمل فى الأعم، و إفاده خصوصيه الصحيحه و الفاسده بدال آخر، فمع عدم الدال الآخر يحمل اللفظ على ظاهره و يتمسك باطلاقه.

و على هذا البيان لا يرد شىء إلا عدم الدليل على ملاحظه العلاقه ابتداء بين الصحيحه أو الأعم و المعنى اللغوى. و لا حاجه إلى إثبات أن عدم نصب القرينه على إرادته ما عدا الصحيحه دليل على إرادته الصحيحه، و ذلك لأن المفروض على الصحيحه استعمال اللفظ فى الصحيحه بحسب المفهوم و المعنى دائما. و الظهور اللفظى حجه على المراد الجدى، ما لم تقم حجه اخرى على خلافها، و كذا بناء على استعماله فى الأعم.

و أما ما فى المتن-من الحاجه إلى إثبات استقرار بناء الشارع فى محاوراته على إرادته ما لوحظ العلاقه بينه و بين المعنى اللغوى عند عدم نصب قرينه معينه للمعنى الآخر-فإنما يتجه على وجه آخر، لا على ما مر، و ذلك بأن يكون المستعمل فيه-على تقدير إرادته الفاسد أو الأعم-غير ما هو المستعمل فيه، على تقدير إرادته الصحيحه، فإن مجرد وجود القرينه-الصارفه عن المعنى اللغوى، لا-يكفى فى إرادته خصوص الصحيحه؛ لإمكان إرادته ما يناسبها، لا-ما يناسب اللغوى، و لا-ظهور فى مرحله المراد الاستعمالي؛ كى يكون حجه على المراد الجدى، فتدبر.

فظهر أنّ ما يرد على التقريب المزبور: عدم الدليل على ملاحظه العلاقه بين الصحيحه و المعنى الأصيل، مضافا إلى: أن الاستعمال فى الأعم ممكن، مع أن الجامع (1)-بما هو جامع-غير فاقد لشىء حتى ينزل منزله الواجد، فلا بد من

ص: ٩٤

أن يلتزم باعتبار العلاقة بينه و بين المعنى اللغوى، و هو خلف.

و دعوى الغلبه تغنى عن أصل هذا التكلّف، أو يلتزم باعتبار العلاقة بينه و بين الصحيحه، فيلزم سبك المجاز من المجاز، و هو مما يفرّ عنه هذا المقرّر، فراجع و تأمل. إلا- أن يلتزم بأن الحقيقه الادعائيه لا تتوقف على ادعاء دخول المراد الجدى فى جنس المراد الاستعمالى؛ حتى لا يعقل دخول الجامع تحت الصحيح، بل يمكن مع ادعاء الاتحاد بينهما. و اتحاد الجامع و الصحيح مما لا ريب فيه.

٥٢- قوله [قدس سره]:

**[إن الظاهر أن الصّحّه عند الكل بمعنى واحد و هو التماميه]**

...الخ (١).

لا إشكال فى ذلك، إلا أن حيثه إسقاط القضاء و موافقه الشريعه و غيرهما، ليست من لوازم التماميه بالدقّه، بل من الحيثيات التى يتمّ بها حقيقه التماميه؛ حيث لا- واقع للتماميه إلا- التماميه من حيث إسقاط القضاء أو من حيث موافقه الأمر، أو من حيث ترتب الأثر، إلى غير ذلك، و اللازم ليس من متمّمات معنى ملزومه، فتدبّر (٢).

ثم إن المهم فى هذا الأمر تحقيق أن الصّحه و الفساد- المبحوث عنهما فى هذا البحث- هل التماميه و عدمها، من حيث موافقه الأمر، أو من حيث إسقاط

(١)

-هذا إذا كان الجامع صادقا على الواجد و الفاقد بحدّهما، كما يقال: بنظيره فى الماهيات التشكيكيه من أن الماهيه الواجده: تاره شديده، و اخرى ضعيفه. و أما إذا كان الجامع من الماهيات المهمله- التى يقتضى لا بشرطيتها صدقها على الواجد و الفاقد- فلا، كما لا يخفى. (منه عفى عنه).

ص: ٩٥

(١ - ١) الكفايه: ٤/٢٤.

(٢ - ٢) إشاره إلى أن اللازم إن كان من لوازم الوجود صح ما ذكره، و إن كان من لوازم الماهيه فلا؛ إذ لا منافاه فى لازم الماهيه و عارضها بين اللزوم و كونه محققا لها؛ كالفصل بالإضافه إلى الجنس فإنه عرض خاص له مع أنّ تحصيل الجنس بتحصيله. (منه عفى عنه).

القضاء، أو من حيث استجماع الأجزاء و الشرائط، أو من حيث ترتب الثمره إلى غير ذلك؟

و التحقيق: عدم كونهما-من حيث موافقه الأمر و إسقاط القضاء-محلًا للبحث، لا من حيث إن موافقه الأمر و إسقاط الاعاده و القضاء لا- يكونان إلا- مع الإتيان بداعى الأمر، و مثله كيف يقع فى حيز الأمر، فإنّ هذا الإشكال مختصّ بالتعدييات، و لا يعمّ التوضيحيات، بل من حيث إن الشىء لا يتّصف بأحد العنوانين-من كونه موافقا للأمر، و مسقطا للإعاده و القضاء-إلا بعد الأمر به و إتيانه-تعديديًا كان أو توضيحيًا-و مثله لا- يمكن أن يقع فى حيز الأمر. و من البين أن المراد من الوضع للصحيح أو للأعم-بهذا المعنى و غيره-هو الوضع لما هو صحيح بالحمل الشائع.

فان قلت:الصحيح-بهذا المعنى بالحمل الشائع-لا تحقّق و لا ثبوت له حقيقه، إلا بعد الأمر و إتيانه، فلا ثبوت للموضوع له بما هو طرف للعلقه الوضعيه فى مرتبه الوضع، فلا يعقل الوضع له؛ إذ لا بدّ فى كل نسبه من ثبوت طرفيها على ما هما عليه-من القابليه للطرفيه-فى مرحله ثبوت النسبه، و هذا بخلاف الوضع لعنوان(موافق الأمر)و لعنوان(المسقط للإعاده و القضاء)، و سائر عناوين المشتقات، فان العنوان-فى مرتبه العنوايه-لا يستدعى ثبوت الذات و فعلية التلبس بالمبدأ.

قلت: كما يمكن ملا-حظه الشىء بالحمل الأولى، كذلك يمكن ملا-حظه الشىء بالحمل الشائع بنحو المحاكاه لما فى الخارج، سواء كان موجودا حال لحاظه أو لا.

و أما الصحيح بمعنى التام-من حيث ترتّب الأثر-فربما يتوهم عدم إمكان الوضع له؛ نظرا إلى أنه عنوان منتزع عن الشىء بعد ترتّب الأثر عليه، و الأثر-حيث إنه خارج عن حقيقه ذات مؤثّره-لا يعقل أخذه فيه.

نعم يعقل الوضع للحصه الملازمه للأثر- كما بيّنا نظائره سابقا- فاللفظ على القول بالصحيح بهذا المعنى، كما لم يوضع لمفهوم التام كذلك لمصداقه، بل هو موضوع لما يلازم التماميه من حيث ترتب الأثر.

و هذا توهم فاسد؛ لأن خروج الأثر عن مرتبه ذات المؤثر و وجوده، و استحاله دخله فيه، لا يوجب استحاله دخله فى التسميه بأن يكون اللفظ موضوعا للفعل القائم به الأثر، كما إذا وضع لفظ الصلاه لما هو ناه عن الفحشاء بالحمل الشائع. نعم لا يعقل أخذ الصلاه- بهذا المعنى- موضوعا فى قضيه (الصلاه تنهى عن الفحشاء) للزوم حمل الشىء على نفسه، و عروض الشىء لنفسه، فيكون نظير الاشكال المتقدم فى جعل الصحيح- بمعنى موافق الأمر- فى حيز الأمر، من دون لزوم الاستحاله فى مرحله الوضع. مع أن التماميه- من حيث ترتب الأثر- لا- تنتزع عن الشىء المرتب عليه الأثر بهذا القيد؛ ليكون نظير عنوان المؤثر أو عنوان الكلى و الجزئى، فان التام- بالحمل الشائع- متقوم بالتماميه بلحاظ ترتب الأثر، فالمبدأ القائم بذات التام- المصحح لانتزاع عنوانه- حيثه التماميه، لا حيثه الأثر- كما فى عنوان المؤثر بزعم هذا المتوهم- و إن كان التماميه- من حيث ترتب الأثر- لا تنفك عنه كالعلة و المعلول، فان عنوان العلة منتزع من ذات العلة حيث بلغت حدًا يجب بها ذات المعلول، لا من العلة المترتب عليها المعلول.

و كون حقيقه التماميه متعينه بلحاظ ترتب الأثر مثلا- نظير تعيين الجنس بفصله- لا- يقتضى دخول الأثر و ترتبه فى حقيقه التماميه، كما أن تعيين الجنس و تحصيله بفصله، و مع ذلك فحقيقه الجنس غير حقيقه الفصل، و مبدأ الجنس الطبيعى غير مبدأ الفصل الطبيعى.

و منه تبين أن مصداق الصحيح- بمعنى التام من حيث ترتب الأثر- ذات ما يترتب عليه الأثر؛ أى هذه الحصه لا بوصف الترتب حتى يقال: إنه لم

يوضع اللفظ لمصداق الصحيح، بل لما يلازمه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن ما تضاف إليه التماميه يختلف باختلاف الأقوال:

فمن ذهب إلى الوضع للمرتبه العليا و التوسّع في البواقي، فغرضه التماميه من حيث استجماع جميع الأجزاء و الشرائط.

و من ذهب إلى الوضع لجامع يجمع جميع المراتب، فان صحح دخول القربه في متعلق الأمر، فغرضه التماميه من حيث فعلية ترتب الأثر مطلقا و إلا فالترتب بشرط ضم القربه.

و من ذهب إلى التفصيل بين الأجزاء و الشرائط، فغرضه التماميه من حيث ترتب الأثر بضم الشرائط، و الوجه في الجميع واضح فلا تغفل.

٥٣- قوله [قدس سره]:

**[ لا بد على كلا القولين من قدر جامع ]**

...الخ (١).

وجه اللابديّه: أن الأعمى غرضه التمسك بالاطلاق، و ينافيه الاشتراك اللفظي، و الصحيحى يدعى الإجمال من حيث المفهوم لا من حيث المراد، مضافا إلى محاذير آخر يأتي الإشاره إليها في طي الكلام إن شاء الله تعالى.

٥٤- قوله [قدس سره]: (و لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه و إمكان الإشاره إليه بخواصّه و آثاره... الخ) (٢).

تحقيق المقام يستدعى زياده بسط في الكلام، فنقول:

الجامع: إما أن يكون جامعا ذاتيا مقوليا، أو جامعا عنوانيا اعتباريا، و الالتزام بهما مشكل.

أما الجامع العنواني - كعنوان الناهي عن الفحشاء، و نحوه - فالوضع بإزائه و إن كان ممكنا لإمكانه، إلا - أن لازمه عدم صحه استعمال الصلاه - مثلا -

ص: ٩٨

١ - ١) الكفايه: ١٣/٢٤.

٢ - ٢) الكفايه: ١٤/٢٤.

فى نفس المعنون إلا- بعنايه؛ لأنَّ العنوان غير المعنون، و ليس كالجامع الذاتى بحيث يتحد مع جميع المراتب، مع أن استعمال الصلاة فى نفس الهيئه التركيبيه بلا- عنايه صحيح. مضافا إلى سخافه القول بوضع الصلاة لعنوان (الناهى عن الفحشاء) كما لا يخفى.

و أما الجامع المقولى الذاتى فهو غير معقول؛ لأن الصلاة مؤلفه وجدانا من مقولات متباينه- كمقوله الكيف و الوضع و نحوهما- و لا- تندرج تحت مقوله واحده لأن المقولات أجناس عاليه، فلا جنس لها، و لا يمكن أن يكون المركب مقوله برأسها لاعتبار الوحده فى المقولات؛ و إلا لما أمكن حصرها، و لذا يسمى هذا المركب و شبهه بالمركب الاعتبارى، و إذا لم يكن جامع ذاتى مقولى لمرتبه واحده من الصلاة فعدم الجامع للمراتب المختلفه- كما و كيفا- بطريق أولى.

و منه يظهر أنه لو فرض ظهور دليل فى ترتب أثر واحد بسيط على الصلاة- بحيث يكشف عن جهه جامع ذاتيه- لزم صرفه إلى بعض الوجوه للبرهان القطعى على أن المقولات المتباينه لا- تندرج تحت مقوله واحده، مضافا إلى أن وحده الأثر و بساطته تكشفان (١) كشفا قطعيا عن وحده المؤثر و بساطته، و الحال أن اتحاد البسيط مع المركب محال، و لو كان جميع الأجزاء من أفراد مقوله واحده و إمكان التشكيك فى ماهيه لا يصلح اتحاد البسيط مع المركب.

و بالجملة: يمكن أن يكون للبسيط شده و ضعف، و تفاوت فى أفراده طولا- و قصرا، و لكن لا- يعقل أن يكون المركب فردا للبسيط. و قيام الكم المنفصل بالكثير- من باب قيام العرض بموضوعه- لا- دخل له باتحاد البسيط مع المركب من باب اتحاد الطبيعى و فرده، و الكلام فى الثانى.

و ائتلاف حقيقه الكم المنفصل من الوحدات مخصوص به، فلا يتصور فى

ص: ٩٩

(١- ١) فى الأصل: (يكشف..)، و الصحيح ما أثبتناه.

مقوله اخرى حتى يجعل طبيعه الصلاه كذلك. و وضع لفظ الصلاه للكم المنفصل القائم باجزاء الصلاه لا يتفوه به عاقل؛ ضروره أن الصلاه أمر متكتم، لا أن حقيقتها حقيقه الكم المنفصل.

و أما حديث تأثير الصلاه بمراتبها المختلفه- كما و كيفا- في الانتهاء عن الفحشاء، فلا يكشف عن وحده حقيقه ذاته بين مراتب الصلاه؛ لأنّ جهه النهى عن الفحشاء و المنكر واحده بالعنوان، لا واحده بالذات و الحقيقه، و الواحد بالعنوان لا يكشف إلا عن واحد بالعنوان، و هو عنوان (الناهى عن الفحشاء و المنكر)، و إن كان ذات المنكر فى كل مرتبه مباينا للمنكر الذى تنهى عنه مرتبه اخرى.

و أما تصور كيفيه تأثير مراتب الصلاه فى الانتهاء عن الفحشاء، فيمكن توجيهه و تقريبه بما لا ينافى البراهين القاطعه؛ بأن يقال: إن مجموع الأجزاء بالأسر مؤثره فى صرف النفس عن جمله من المنكرات، أو فى استعداد النفس للانتهاك عنها، لمكان مضاده كل جزء لمنكر بإزائه، و ما دون المرتبه العليا تؤثر فى صرف النفس عن جمله أقل من الاولى. هذا فى المراتب المختلفه بالكميه.

و أما المختلفه بالكيفيه فيمكن الالتزام بتأثير إحداها فى صرف النفس عن جمله، و تأثير الاخرى فى جمله اخرى. و على هذا فلا حاجه إلى الالتزام بجامع ذاتى فى مرتبه فضلا عن المراتب: أما فى مرتبه واحده؛ لأن (1) أثر كل جزء غير ما هو أثر الآخر، و اما فى المراتب المختلفه كما و كيفا، فلا اتحاد طبائع الاجزاء فى الأولى، و اختلاف الآثار- كالمؤثرات- فى الثانيه، و مع هذا صحّ أن الصلاه بمراتبها تنهى عن المنكر و الفحشاء. كما يمكن أن يجعل كل مرتبه ناهيه عن منكر خاص، من دون الالتزام بتأثير كل جزء فى النهى عن منكر.

و بالجمله: الاتحاد بالعنوان لا يكشف عن الاتحاد فى الحقيقه.

ص: ١٠٠

(١-١) كذا فى الأصل، و الأصوب: فلأنّ..



ثم إنه لو كان الجامع المقولي الذاتى معقولا- لم يكن مختصا بالصحيحى بل يعم الأعمى؛ لأن مراتب الصحيحه و الفاسده متداخله، فما من مرتبه من مراتب الصحيحه إلا- و هى فاسده من طائفه حتى المرتبه العليا، فإنها فاسده ممن لم يكلف بها، و إذا كان لجميع هذه المراتب جامع ذاتى مقولى، فقد كان لها جامع بجميع حيثياتها و اعتباراتها؛ ضروره استحاله أن يكون الشىء فردا-بالذات- لمقوله باعتبار، و فردا-بالذات- لمقوله اخرى باعتبار آخر؛ إذ المقولات امور واقعيه لا- تختلف باختلاف الاعتبارات، و حيثيه الصدور من طائفه دون اخرى و إن أمكن دخولها فى انطباق عنوان على الفعل، إلا أن دخولها فى تحقق الجامع المقولى غير معقول، و حينئذ فاذا فرض استكشاف الجامع المقولى العيني بين هذه المراتب-الصحيحه من طائفه، و الفاسده من طائفه اخرى، من دون دخل لحيثيات الصدور مع القطع بأن كل مرتبه لا تؤثر فى حق كل أحد-لزم القطع بأن لكل مرتبه اقتضاء الأثر، غايه الأمر أن حيثيه الصدور شرط لفعليه التأثير.

و ليكن هذا على ذكر منك؛ لعلك تنتفع به فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و التحقيق: أن سنخ المعانى و الماهيات، و سنخ الوجود العيني-الذى حيثيه ذاته حيثيه طرد العدم-فى مسأله السعه و الإطلاق متعاكسان؛ فإن سعه سنخ الماهيات من جهه الضعف و الإبهام، و سعه سنخ الوجود الحقيقى من فرط الفعلية، فلذا كلما كان الضعف و الإبهام فى المعنى أكثر، كان الاطلاق و الشمول أوفر، و كلما كان الوجود أشد و أقوى، كان الاطلاق و السعه أعظم و أتم.

فان كانت الماهيه من الماهيات الحقيقه كان ضعفها و إبهامها بلحاظ الطوارئ و عوارض ذاتها مع حفظ نفسها، كالانسان-مثلا- فإنه لا- إبهام فيه من حيث الجنس و الفصل المقومين لحقيقته، و إنما الإبهام فيه من حيث الشكل و شدة القوى و ضعفها و عوارض النفس و البدن، حتى عوارضها اللازمه لها ماهيه و وجودا.

و إن كانت الماهيه من الامور المؤتلفه من عدّه امور-بحيث تزيد و تنقص كميًا و كيفا-فمقتضى الوضع لها-بحيث يعمها مع تفرقتها و شتاتها-أن تلاحظ على نحو مبهم-فى غايه الإيهام-بمعرفيه بعض العناوين الغير المنفكّه عنها، فكما أنّ الخمر-مثلا-مائع مبهم من حيث اتخاذه من العنب و التمر و غيرهما، و من حيث اللون و الطعم و الريح، و من حيث مرتبه الإسكار؛ و لذا لا يمكن وصفه إلا بمائع (1) خاص بمعرفيه المسكره، من دون لحاظ الخصوصيه تفصيلا، بحيث إذا أراد المتصور تصوره لم يوجد فى ذهنه إلا-مصداق مائع مبهم من جميع الجهات، إلا-حيثه المائعيه بمعرفيه المسكره. كذلك لفظ الصلاه-مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كميًا و كيفا-لا-بدّ من أن يوضع لسنخ عمل معرفه النهى عن الفحشاء، أو غيره من المعرفات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الصلاه إلا إلى سنخ عمل خاص مبهم، إلا من حيث كونه مطلوبًا فى الأوقات الخاصه.

و لا دخل لما ذكرناه بالنكره؛ فانه لم يؤخذ فيه الخصوصيه البديله كما اخذت فيها.

و بالجمله: الإيهام غير التريديد، و هذا الذى تصورناه-فى ما وضع له الصلاه بتمام مراتبها من دون الالتزام بجامع ذاتى مقولى، و جامع عنوانى، و من دون الالتزام بالاشتراك اللفظى-مما لا مناص عنه بعد القطع بحصول الوضع و لو تعينا. و قد التزم بنظيره بعض أكابر (2) فن المعقول فى تصحيح التشكيك فى الماهيه جوابًا عن تصور شمول طبيعه واحده لتمام مراتب الزائده و المتوسطه

ص: ١٠٢

---

١-١) فى الأصل: (لمائع).

٢-٢) صدر المحققين فى الأسفار ١:٤٣١.

و الناقصه؛ حيث قال: (نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام [و هو الابهام] (١) بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه و نقصها وراء الابهام الناشئ فيه عن الاختلاف في الافراد، بحسب هوياتها). انتهى.

مع أن ما ذكرناه أولى به مما ذكره في الحقائق المتأصيله و الماهيات الواقعيه كما لا يخفى، و سيجيء (٢) - إن شاء الله تعالى - أن هذا البيان يجدى للأعمى أيضا.

و أن إمكان التمسك بالإطلاق و عدمه على أى وجه فانتظر.

٥٥- قوله [قدس سره]:

**[و الإشكال فيه بأن الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا]**

... الخ (٣).

هذا ما أشكله بعض الأعاظم (رحمهم الله) في تقريراته (٤) لبحث شيخنا العلامة الأنصارى - قدس الله تربته - و لقد أجاد في ابتناء الإشكال على عدم جامع مقولى، و لذا جعل الأمر مرّدا بين الجامع التركيبى - من نفس المراتب المركبه فى الخارج من مقولات متعدده - و بين جامع بسيط منتزع عنها باعتبار الحكم المتعلق بها، أو الأثر المترتب عليها، فانهما جهه وحده عرضيه لتلك المراتب.

و تحقيق القول فى بيان الاشكال، و ما يمكن أن يقال فى دفعه: هو أن الجامع إذا كان مركبا، فلا محاله لا يكون جامعا للمراتب الصحيحه من وجهين:

أحدهما - أن الجامع التركيبى، و إن اخذ ما اخذ فيه من القيود، لكنه غير

ص: ١٠٣

١- ١) لم ترد فى الأصل، و وردت فى المصدر.

٢- ٢) التعليقه: ٥٨ من هذا الجزء.

٣- ٣) الكفايه: ١٨/٢٤.

٤- ٤) مطارح الأنظار: ٦.

متمخض في الصحيح؛ لإمكان اتصافه بالفساد بحسب صدوره ممن كان مكلفا بغيره، كالمرتبه العليا من الصلاه، فإنها لا تصح في غير حاله من الأحوال، وما كان حاله كذلك لا يكون جامعا للمراتب الصحيحه.

ثانيهما- أن المراتب متداخله صحه وفسادا، فلا يعقل أن يؤخذ منها جامع تركيبى لخصوص مراتب الصحيحه، فما فرض جامعا لمراتب الصحيحه لم يكن بجامع. هذا، إلا- أن تعقل الجامع التركيبى بين تمام المراتب- مع قطع النظر عن الاشكال- مشكل، فهو أولى بالايراد.

و ربما يتخيل: أنه لا زياده، ولا نقص في مراتب الصلاه من حيث الأجزاء، بل الصلاه موضوعه لحد خاص، وإنما التفاوت نشأ: إما من قيام حيثيات متعدده- هى من أجزاء الصلاه- بفعل واحد، وربما تقوم كل حيثيه بفعل آخر. وإما من قيام حيثيه واحده بأفعال متعدده، وربما تقوم بفعل واحد غيرها، فتلك حيثيات- المجتمعه فى واحد، والمتفرقه فى المتعدد- هى المقومه لحقيقه الصلاه، وهى لا تزيد و لا تنقص، وإن كانت الأفعال تزيد و تنقص.

و الجواب عنه: أن قيام تلك حيثيات: إما بنحو قيام الطبيعى بأفراده، أو بنحو قيام العرض بموضوعه- انضماما أو انتزاعا- أو بنحو قيام الأثر بمؤثره و المعلول بعلة. لا مجال للأول؛ إذ لا يعقل فرديه شىء واحد لأنواع من مقوله أو لمقولتين، كما لا يعقل فرديه امور متعدده فى الوجود لمقوله واحده، وقد عرفت سابقا (1) أن ائتلاف حقيقه شىء من الوحدات مخصوص بالكم المنفصل، فلا يعقل مقوله تقوم بالمتعدد تاره و بالواحد اخرى.

و لا- مجال للثانى لأنّ العرض- انضماميا كان أو اعتباريا- يباين موضوعه بحسب المفهوم، بل بحسب الوجود أيضا على المشهور. مع أنك عرفت سابقا:

ص: ١٠٤

أن إطلاق الصلاة و إرادته نفس هذه الأفعال لا- يحتاج إلى عناية أصلا، و الوضع للمتحيث بتلك الحثيات- لا لها- لا يفيد؛ لأن المتحيث- بملاحظه تفرق الحثيات و اجتماعها- يزيد و ينقص، فيعود إشكال الجامع بين الزائد و الناقص.

و لا مجال للثالث لمباينه الأثر مع مؤثره مفهوما و وجودا، فيرد عليه ما يرد على الثاني، مع أن الظاهر- مما ورد في تحديد الصلاة:

من أن أولها التكبير و آخرها التسليم- انها هذه الأفعال، لا أن الأفعال محققات لها، و هي مباينه الوجود و الذات عنها، فاتضح عدم معقوليه الجامع التركيبي، و تصحيحه بمعقوليه التشكيك في الماهيه- كما ربما يسبق إلى بعض الأوهام- كأصل إمكان التشكيك في ذلك المقام غير خال عن ثبوت الابهام، و ذلك لأن التشكيك- الذي يقول بإمكانه أهله- اختلاف قول الماهيه على أفرادها بالاشديه و الأضعفيه و غيرهما من انحاء التفاوت، و قد سمعت منا سابقا: تركب الصلاة من مقولات متباينه، بل لو كانت مركبه من أفراد مقوله واحده، لم يكن مجال للتشكيك؛ إذ مراتب الصلاة ليست أفراد مقوله واحده؛ حتى يقال: بأن تفاوتها غير ضائر لمكان إمكان التشكيك، بل كل مرتبه مركبه من أفراد، فلا وحده حتى يجرى فيها التشكيك.

و التحقيق: أنه إن اريد من الجامع التشكيكي- من حيث الزيادة و النقص- ما يكون كذلك بذاته، فهو منحصر في حقيقه الكم المتصل و المنفصل، و لا- مجرى له في سواهما إلا- بنحو آخر أجنبي عما نحن فيه. و من البديهي أن حقيقه الصلاة غير حقيقه الكم، و إن كانت متكمله.

و إن اريد من الجامع التشكيكي- ما كان كذلك و لو بالعرض- أى باعتبار كنه المتصل أو المنفصل، فحينئذ إن كان المتكمم من أفراد مقوله واحده صح أن يوضع لفظ الصلاة- مثلا- لتلك الطبيعه الواحد المتكمله- القابله باعتبار تكمها للزيادة و النقص- إلا أن حقيقه أجزاء الصلاة- وجدانا- ليست

من أفراد مقوله واحده، وهي مع ذلك و إن كانت متكمله، لكنه ليس هناك جامع يكون تشكيكيا بالعرض، مع أنه ليس بجامع تركيبى حقيقه.

و مما ذكرنا ظهر: أن الإيراد على الجامع التشكيكى -بأن الزائد هنا ليس من جنس المزيد عليه- لا وقع له، فإن الزائد و إن كان من جنس المزيد عليه، [لكن] (١) لا- مجال للتشكيك بالذات هنا كما عرفت، وهذا فى غاية الوضوح للمطلع، فالبحث عن إمكان التشكيك و امتناعه- كما صدر عن بعض- فى غير محلّه.

كما أن تطبيق التشكيك-الذى وقع البحث عنه فى فن الحكمه-على بعض العناوين الاعتباريه المنطبقه على الزائد و الناقص-كما صدر عن غير واحد فى المقام و غيره-غفله عن حقيقه الأمر: فإن مجرى التشكيك-و اختلاف قول الطبيعه المرسله على أفرادها- فى الماهيات الحقيقه دون العناوين الاعتباريه، بل جريانه فيها يتبع منشأها و معنونها، فإن كان من مقوله يجرى فيها الاشتداد-و يتفاوت قول الماهيه فيها- كان العنوان الانتزاعى تابعا له، و إلا فلا.

و قد عرفت حال الصلاه، سواء لوحظ تركيبها من مقولات متعدده أو من أفراد مقوله واحده، فافهم جيدا.

و قد اتضح ممّا بيّناه: أن تعقل الجامع التركيبى-بين تمام المراتب المختلفه كما و كيفا-مشكل، و تصحيحه بالتشكيك أشكل.

و غايه ما يمكن أن يقال فى تقريبه على ما سنع بالبال: هو أن كيفيه الوضع فى الصلاه على حدّ وضع سائر ألفاظ المركبات كالمعاجين، فكما أن مسهل الصفراء-مثلا-لو كان موضوعا لعدّه أجزاء فلا يتفاوت المسمى بالزياده و النقصان فى تلك الأجزاء كما-فتراهم يقولون: إن مسهل الصفراء كذا و كذا، إلى آخر طبائع الأجزاء، من غير تعيين المقدار، و إن كان المؤثر الفعلى فى حق

ص: ١٠٦

(١-١) إضافه يقتضيها السياق.

كل أحد غير ما هو المؤثر في حق الآخر، ومع ذلك فلا تفاوت في نفس طبائع الأجزاء - فكذلك الصلاة موضوعه لطبيعته التكبير، والقراءة، والركوع، والسجود، وغيرها الملحوظة بلحاظ وحداني. غاية الأمر أن المطلوب من هذه الطبيعة المركبة تاره ركعه، وأخرى ركعتان، وهكذا، كما أن المطلوب من طبيعة الركوع ركوع واحد، ومن طبيعة السجود سجودان في كل ركعه، وهكذا، فجميع مراتب صلاة المختار - حتى صلاة المسافر - مندرجه في ذلك من دون التزام بجامع وراء نفس طبائع الأجزاء.

نعم، لا بد من الالتزام بكون ما عداها أبداً للصلاة، بل جعل التسيحه بدلاً عن القراءة في صلاة المختار أيضاً، وهو مشكل. والتفصيلى عن هذه العويصه وغيرها منحصر فيما أسمعناك في الحاشيه المتقدمه: من الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم في غايه الإبهام بمعرفيه النهى عن الفحشاء فعلا وغيرها من الخواص المخصصه له بمراتب الصحيحه فقط.

و أما إذا كان الجامع بسيطا - كالمطلوب ونحوه، أو ملزومه كالناهي عن الفحشاء - فقد أورد عليه المقرّر المذكور (رحمه الله) بوجوه من الأيراد.

و التحقيق: أن الجامع: إن كان المطلوب بالحمل الشائع بإلغاء الخصوصيات، وعلى نهج الوحده في الكثره: فإن اريد المطلوب بنفس الطلب المتعلق به لزم الدور على المشهور، والخلف على التحقيق؛ لعدم تعدد الوجود في الطلب و المطلوب المقوم له في مرتبه تعلقه، كما حققناه في محلّه.

و إن اريد المطلوب بطلب آخر فلا - خلف كما لا - دور، وإنما هو تحصيل للحاصل؛ لأن البعث بعد البعث الجدى تحصيل لما حصل بالبعث السابق؛ حيث إن البعث لجعل الداعى، وقد حصل، فأيراد الدور على المطلوب بالحمل الشائع - مع عدم صحته في نفسه - ليس على إطلاقه.

مضافا إلى: أن ملاحظه المطلوبات بالحمل الشائع على نهج الوحده في

الكثرة و إلغاء الخصوصيات إنما تجدى فى غير المقام؛ بأن يلاحظ وجود طبيعى الطلب، و وجود طبيعى ذات المطلوب، و أما ما نحن فيه-فحيث إنه ذو مراتب، و لا جهة جامعه ذاتيه-فإلغاء الخصوصيات لا يوجب وحده المراتب وحده طبيعى عموميه، فتدبر جيداً.

و إن كان المطلوب بالحمل الأولى، فهو بنفسه و إن لم يستلزم الدور مطلقاً، بل الترادف فقط، إلا أن الأمر بالمطلوب العنوانى لا يرجع إلى محصل، إلا- إذا رجع الأمر الى المطلوب بالحمل الشائع بملاحظه العنوان- فى مرحله الإراده- فانيا فى المعنون؛ بحيث يكون الاستعمال فى نفس العنوان، إلا أنه بنحو الآتيه لمعنونه فى مرحله الحكم، فالعنوان ملحوظ استقلالى فى مرحله الاستعمال، و ملحوظ آلى فى مرحله الحكم كما مر نظيره سابقاً، و عليه فيجرى فيه ما أجريناه فى المطلوب بالحمل الشائع من الدور أو الخلف تاره، و تحصيل الحاصل اخرى.

و ما قلنا:- من أن الأمر بعنوان المطلوب راجع إلى الأمر بمعنونه- ليس لكون إيجاد العنوان بإيجاد معنونه، و معنون العنوان المزبور الصلاه التى تعلق بها الطلب الحقيقى؛ لأنّ إيجاد عنوان المطلوب فى الخارج ليس بإيجاد الصلاه، فإنه يسقط الطلب، بل يجعل الصلاه مطلوبه حتى يصدق إيجاد العنوان. و من البين أن جعل الصلاه مطلوبه ليس تحت اختيار المكلف حتى يكلف به، فلا محاله يرجع الأمر بعنوان المطلوب أو بالمطلوب بالحمل الشائع إلى الأمر بذات المطلوب لمطابقته للمطلوب بالحمل الشائع فى مرتبه تعلق الطلب به، لا- بمرآتيه العنوان لذات المطلوب، من دون نظر الى حيثيه المطلوبيه، و إلا- فلا- دور، بل إلى ذات الصلاه المطابقه للمطلوب بشخص هذا الطلب بما هى كذلك. فتدبر جيداً.

٥٦- قوله [قدس سره]:

**[مدفوع بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد]**

منتزع... الخ (١).

ص: ١٠٨

١- ١) الكفايه: ٥/٢٥.



قد عرفت الإشكال في الجامع المقولّي و الجامع العنوائّي، و لا ثالث حتى يوضع له اللفظ.

فان قلت: لا حاجة إلى المقولّي و العنوائّي، بل يوضع لفظ الصلاه لما هو بالحمل الشائع ناه عن الفحشاء، لا لذوات المراتب الناهيه عن الفحشاء حتى يلزم الاشتراك اللفظي، بل لها بما لها من الجبهه الموجهه لاجتماع شتاتها، و احتواء متفرقاتها بنحو الوحده في الكثره، و إلغاء خصوصيات المراتب.

قلت: الواحد بالعرض غير الواحد العرضي، كما أن الواحد بالنوع غير الواحد النوعي، و الوحده الحقيقيه-التي يوصف بها الشيء حقيقه و بالذات- هي الوحده الثانيه، و إلا- فالوحده بالعرض و بالنوع من باب وصف الشيء بحال متعلقه، ففي الحقيقه ليس للمراتب المختلفه وحده على الحقيقه، و إنما الوحده للعرض القائم بها، أعني المطلوبيه، و النهي عن الفحشاء، و الكلام في وضع اللفظ للمراتب-التي يجمعها جهه وحده-لها حقيقه، لا لنفس تلك الجبهه التي هي واحده حقيقه. فتدبر جيّدا.

فإن قلت: لا- يجب أن تكون الوحده حقيقه، بل يكفي أن تكون اعتباريه، بأن يلاحظ المراتب التي هي واحده باعتبار الغرض الواحد بالحقيقه، بناء على الصحيح، أو بأن يلاحظ المراتب التي هي واحده بالقصد، بناء على الأعم، فإن كل مرتبه تنبعث عن قصد واحد، فالمراتب واحده باعتبار وحده القصد طبيعيا، فليست جهه الوحده مقومه للمسمّى، و لا عينه، بل موحده للمسمّى، و خارجه عنه، كما إذا وضع اللفظ لمركب اعتباري، فان اللفظ لا- يقع بإزاء المتعدّد بذاته، بل بإزائه بجبهه وحده له، و هي إما الغرض، أو القصد، أو اللحاظ، أو شيء آخر، فكما أن الموضوع له هناك واحد بالاعتبار، لا بالحقيقه، فكذلك فيما نحن فيه.

قلت: نعم، الواحد بالاعتبار- كما في المركب الاعتباري- يمكن أن يوضع

له اللفظ، إلا أنّ الواحد بالاعتبار هنا مجموع المراتب باعتبار وحده الغرض أو القصد وحده طبيعياً عمومياً، و من البديهي أن كل مرتبه صلاه، لا جزء مسمى الصلاه، فلا يقاس ما نحن فيه بالواحد بالاعتبار عليه، فلا بدّ من الوضع: إما لذوات المراتب المتحده-في طبيعى الغرض، أو القصد، و هو يوجب الاشتراك اللفظى. و إما لها بمجموعها؛ فإنها الواحد بالاعتبار. و هو خلف. و إما للجبهه الموحد له-التي هي واحد بالحقيقه. و هو أيضا خلف؛ لأن الغرض وضع لفظ الصلاه لما يترتب عليه الغرض لا للغرض. و إما الوضع لجامع ذاتي أو عنواني يجمعها.

و الأول محال، و الثانى غير صحيح، كما قدمناه.

و أما تخيّل-أن الوحده الاعتباريه هنا ذهنيه، فيستحيل اتحادها مع الكثرات الخارجيه-فخطأ، بل الوحده عرضيه بالاضافه الى المراتب ذاتيه بالاضافه إلى القصد و الغرض.

و على أى حال فهى خارجيه؛ لأنّ الواحد بالحقيقه خارجي، فالاعتبار وارد على الوحده، لا مقوم لها.

٥٧-قوله [قدس سره]: (و فى مثله تجرى البراءه و إنما لا تجرى فيما إذا كان... الخ) (١).

إذ لو كان بينهما اتحاد-على نحو اتحاد المنتزع و المنتزع عنه-فالإجمال فيما هو ناه عن الفحشاء بالحمل الشائع-و هو المأمور به-ثابت، بخلاف ما لو كان بينهما السببيه و المسببيه كالوضوء و الطهاره، فإن ما هو وضوء بالحمل الشائع غير ما هو طهاره بذلك الحمل، فلا ربط للإجمال فى أحدهما بالإجمال فى الآخر.

قلت: الغرض: إن كان مترتباً على ذات المأمور به-كإسهال الصفراء المترتب على الأدوية الخاصه-فهو عنوان المأمور به، فكأنه أمر بمسهل

ص: ١١٠

و إن كان مترتبا على الأمر به-إذا قصد له إطاعه الأمر-فمثله لا يعقل أن يكون عنوانا لذات الأمر به، كيف؟! و مرتبته متأخره عن الأمر، بل هو غرض من الأمر، و هو معنى: أن المصالح: إما هي عناوين للمأمور به، أو أغراض من الأوامر.

فظهر: أن عنوانيه المصلحه و الفائدة-بلحاظ أنها مبدأ-عنوان منتزع عن الفعل بلحاظ قيامها به-بنحو من أنحاء القيام-و إلا فكل فائده من فوائد الفعل القائم به-بنحو من أنحاء القيام-نسبتها إلى الفعل المحصل لها، نسبه المسبب إلى السبب، كما أن كل عنوان منتزع عن الفعل-بلحاظ تأثيره في وجود الفائدة-له نحو اتحاد مع الفعل، فإذا لوحظت الأفعال الصلاتيه بالإضافه إلى نفس الفائدة-أعنى النهى عن الفحشاء-كانت كالوضوء بالنسبه إلى الطهاره، و إذا لوحظت بالإضافه إلى العنوان المنتزع عنها-أعنى عنوان(الناهى عن الفحشاء)-كانت كالوضوء بالنسبه إلى عنوان الطهور المنطبق عليه، فكما لا فرق في وجوب الاحتياط بين ما إذا تعلّق الأمر بالوضوء لغرض الطهاره، و بين ما إذا تعلّق بعنوان الطهور ابتداء-بل الثانى أولى؛ لرجوع الأول إليه أيضا، كما عرفت فى مثال اسهال الصفراء، فالأمر يتعلّق بالعنوان فى الأول بالواسطه، و فى الثانى بلا واسطه-فكذلك لا فرق بين ما إذا أمر بالأفعال الخاصه لتحصيل الانتهاء عن الفحشاء، و بين ما إذا أمر ابتداء بالناهى عن الفحشاء.

و من هذا البيان تبين: أن ما ذكره المقرّر (1) (رحمه الله) إنما يصحّ فى مثل عنوان(الناهى عن الفحشاء)-من العناوين المنتزعه عن الأفعال بلحاظ قيام مبادئها التى هى من فوائدها بها-لا فى مثل عنوان المطلوب، فإنّ مبدأه ليس من فوائد ذات الأمر به، و لا من فوائد إتيان الأمر به بقصد الإطاعه، فلا

ص: ١١١

يجرى فيه ما ذكرنا من تعلق الأمر به حقيقه من طريق الغرض، وإن كان بلحاظ الوضع لعنوان المطلوب كذلك.

و بالجمله: كون النسبه اتحاديه أو بنحو السببيه و المسببيه، لا- دخل له بلزوم الاحتياط و عدمه، بل الملاك أنّ ما هو مأمور به بالحمل الشائع: إذا كان مجملا ينحلّ إلى معلوم و مشكوك، فهو محل الخلاف من حيث البراءة و الاحتياط. و إذا كان مبيّنا كان الاحتياط معيّنًا، [و] كان الاجمال في سببه و محققه، أو في مطابقه و مصداقه؛ حيث إنّ المأمور به لا- ينحلّ إلى معلوم يتجزؤ، و مشكوك يجرى فيه البراءة.

و عليه فإن كان مسمّى لفظ الصلاه عنوان (الناهي عن الفحشاء)- كما هو الظاهر ممن يأخذ الجامع عنوانا بسيطا منتزعا عن الأفعال الصلاتيه- فلا- مناص عن الاحتياط؛ لأنّ المسمّى عنوان مبيّن وقع في حيز الأمر؛ لمكان القدره على إيجاده بالقدره على ايجاد معنونه، و لا ينحلّ إلى معلوم و مجهول، و انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبي عن انحلال متعلق التكليف.

و إن كان المسمّى ما هو بالحمل الشائع ناه عن الفحشاء- على الوجه الذي أشكلنا عليه- أو قلنا بالوضع للعنوان، لكنه لوحظ في مقام التكليف فانيا في معنونه، فما هو مأمور به بالحمل الشائع إن كان الناهي فعلا، فهو غير قابل للانحلال بلحاظ حيثيه الانتهاء عن الفحشاء، و إن كان الناهي اقتضاء فكل مرتبه ناهيه كذلك، فمرجع الشك إلى أن المقتضى بتلك المرتبه مطلوب أم لا، مع القطع بمطلوبيه المقتضى بمرتبه الأقل.

نعم إن كان الانتهاء عن الفحشاء فعلا ذا مراتب- كما هو كذلك قطعا- أمكن الانحلال؛ نظرا إلى أنّ هذه المرتبه من الانتهاء عن الفحشاء متحققه بالأقل، و إنما الشك في مطلوبيه مرتبه اخرى لا تتحقق إلا بإتيان الأكثر، فافهم و تدبّر.

## [و أما على الأعم فتصوير الجامع في غايه الاشكال]

...الخ (١).

و أما على تصورنا الجامع فالصحيحى و الأعمى فى إمكان الجامع - على حدّ سواء؛ لما عرفت: أن مراتب الصحيحه و الفاسده متداخله، و الصحه الفعلية و عدمها فى كل مرتبه، بلحاظ صدورها من أهلها و عدمه. و حينئذ فإن وضع لفظ الصلاه بإزاء ذاك العمل المبهم من جميع الجهات، إلا من حيثيه كونه ناهيا عن الفحشاء فعلا- بأن تكون هذه الحثيه معرّفه، لا حيثيه تقيديه مأخوذه فى الموضوع له- فلا- محاله يختصّ الوضع بخصوص الصحيحه، و إن وضع بإزاء المبهم- إلا من حيث اقتضاء النهى عن الفحشاء دون الفعلية- عمّ الوضع، و كان الموضوع له هو الأعم؛ إذ من البين: أنّ حيثيه الصدور ليست من أجزاء الصلاه، فليست مما يقوم به الأثر، فكل مرتبه من مراتب الصلاه لها اقتضاء النهى عن الفحشاء، لكن فعلية التأثير موقوفه على صدورها من أهلها، لا ممن هو أهل لمرتبته اخرى، بل سيجىء (٢)- إن شاء الله تعالى- أن الشرائط كلها كذلك.

و حيث إنّ الموضوع له على الصحيح، هو العمل الناهى، فعلا، و هو مردّد بين الأقلّ و الأكثر، فلذا لا مجال للتمسك بإطلاقه؛ إذ ليس فى البين معنى محفوظ يشكّ فى لواحقه و أحواله، بل كلّما كان له دخل فى فعلية النهى عن الفحشاء، فقد اخذ فى مدلول الصلاه بالالتزام على ما يقتضيه معرّفه.

و حيث إنّ الموضوع له على الأعمّ هو العمل المقتضى للنهى عن الفحشاء، و المفروض اقتضاء جميع المراتب، و عدم تعلق دخل حيثيه الصدور فى اقتضاءها- و إلا كان من أجزاءها، و هو بديهى الفساد- فإذا تحققت شرائط التمسك بالإطلاق، صحّ للأعمى نفى ما يتصوّر من المراتب التى تزيد جزءا

ص: ١١٣

١- (١) الكفايه: ١١/٢٥.

٢- (٢) التعليقه: ١٧٤ من هذا الجزء.

و شرطاً على ما صحَّ عنده من المرتبه المقتضيه للنهي عن الفحشاء؛ بصدق معنى الصلاه حقيقه على ما بيده.

نعم بناء على ما ذكرنا آنفاً-من احتمال كون الانتهاء عن الفحشاء فعلاً ذا مراتب، و كان كل مرتبه من الصلاه ناهيه-بمرتبه من النهي فعلاً- من أي شخص صدرت-فعليه لا بأس بالتمسك بالإطلاق حتى على الصحيح؛ إذ المفروض وضع الصلاه لما يكون ناهياً بجميع مراتب النهي، و يشك في مطلوبيه الصلاه بمرتبه اخرى على (١) النهي زائداً على ما بأيدينا، فيصح التمسك بإطلاقه، كما على الأعم، فتدبره، فإنه حقيق به.

٥٩-قوله [قدس سره]: (بل و عدم الصدق عليها... الخ) (٢).

فإن جعل الأركان جامعاً بلحاظ أن تركها مضر عمداً و سهواً، مع أن الأجزاء الغير الأركانیه مشتركه معها في الإضرار عمداً، فلا بد أن لا يصدق على الفاقد لها عمداً، و عليه يحمل العبارة، فتدبر.

٦٠-قوله [قدس سره]: (مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به... الخ) (٣).

لا- يخفى عليك عدم ورود نظيره-على الصحيح-فيما إذا استعمل اللفظ كذلك، مع أن الاستعمال في كل مرتبه بحدّها مجاز أيضاً؛ لأنه من استعمال الكلّي في الجزئي.

و السر في عدم الورد: أن الاستعمال في الجامع و إرادته فرده أو حصته -بنحو إطلاق الكلّي على فرده و حصته-صحيح لصدقه عليهما، بخلاف

ص: ١١٤

١-١ (١) كذا في الأصل، و الأصوب: من.

٢-٢ (٢) الكفايه: ١٦/٢٥.

٣-٣ (٣) الكفايه: ١٧/٢٥.

الاستعمال فى الجزء و إرادته الكلّ إطلاقاً، فإنه غير صحيح لعدم صدق الجزء على الكل، فلا محاله تنحصر إرادته الكلّ فى استعمال اللفظ فيه. مع أن استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل مجازاً، و لا يلتزم القائل بالأعم أن يكون الاستعمال المفيد لإرادته الكلّ مجازاً. و عليه ينبغى حمل ما أفاده-مدّ ظلّه-هنا. و إن كان الاستدلال بصدق الصلاه على المجموع، فيكشف عن أن معناها كلّى منطبق عليه، و عدم صدق الجزء على الكل أولى.

أما صدق الصلاه-بلا عنائه-على مراتبها المتفاوتة كما و كيفا-على الصحيح-فلا يتناهى على وجود الجامع الذاتى بينها، و كونها من الطبائع المشكّكة المقتضية لدخول المراتب بحدودها فيها، و لا يقتضى ذلك صحه استعمالها فى مراتبها بحدودها؛ لأنّ المسمّى نفس الجامع، مع عدم لحاظ الحدود، فاستعمال اللفظ فى المراتب بحدودها، استعمال فى غير ما وضع له، و دخول الحدود فى الطبائع المشكّكة، و إن كان بلحاظ نفس الطبيعه النوعيه لفرض تعقل التشكيك فى الذاتيات، إلا أنه يصحح صدق الطبيعه النوعيه على مراتبها؛ لأنّها أشدّ اتحاداً معها من اتحاد الطبيعى مع فردة؛ لأنّ المشخصات خارجه عن الطبيعه النوعيه، و حدود المراتب هنا داخله فى الطبيعه النوعيه، و لكن لا- يصحح استعمال اللفظ الموضوع للجامع التشكيكى فى مراتبه؛ لأنّ عمومه المنطقى بلحاظ إهماله من حيث المراتب، و إن كان قابلاً- للعموم الاصولى من حيث نفس ذاته أيضاً؛ لكونه فى حدّ ذاته ذا مراتب. و الوضع له باللحاظ الأوّل-لا باللحاظ الثانى-فلا محاله يصحّ الصدق، و لا يصحّ الاستعمال.

و اما عدمه (1) على الأعمّ فلأنّ المفروض هو الوضع للأركان، و لا اتحاد للصلاه بهذا المعنى مع الأركان و غيرها كما عرفت.

ص: ١١٥

---

(١-١) أى: و أما عدم صدق الصلاه بلا عنائه على مراتبها المتفاوتة كما و كيفا بناء على الأعمّ...

فإن قلت: كما تصدق الطبيعه على الفرد بمشخصاته الحقيقيه، فلتصدق على الفرد بمشخصاته الاعتباريه.

قلت: لا- ريب في أن الأجزاء الغير الأركانیه داخله في المأمور به، وإنما لم تدخل في المسمى على هذا الوجه، [لأنها] (1) أجزاء طبيعه المأمور به، ولا يعقل أن يكون جزء المأمور به من مشخصات جزء آخر، فإنّ نسبة الأركان و غيرها إلى المأمور به- من حيث الجزئيه- على حد سواء، وليس لمقام التسميه- من حيث التسميه- اعتبار جزء الفرد، فلا يعقل أن تكون الأجزاء الغير الاركانيه جزء للطبيعه من حيث المأمور به، و جزء للفرد من حيث المسمى.

مضافا إلى أن في صدق الطبيعه على الفرد بمشخصاته كلاما، فإن زيدا -مثلا- من حيث نفسه و بدنه مطابق للإنسان في الخارج، لا من حيث كنهه و كيفه و وضعه و غيرها من لوازم وجوده؛ بداهه أنّ انتزاع مفهوم واحد عن أشياء متخالفه- بما هي متخالفه- محال، فكيف يعقل انتزاع مفهوم واحد- هو الانسان- عن زيد و عمرو و بكر مع تخالفها في المشخصات؟! فليس ذلك إلا أن مطابقه هذه المتخالفات لمفهوم الانسان بوجه وحدتها، و هي كونها ذوات نفس و بدن لا بجهات تخالفها.

و الحق: أن الماهيه الشخصيه بالإضافة إلى الماهيه النوعيه، كالفصل بالإضافة إلى الجنس، بمعنى أنها مجرى فيض الوجود لها، كما أن فيض الوجود يمرّ من الفصل إلى الجنس، فلو الغى خصوصيه درجه الوجود من الماهيه الشخصيه- و لوحظ الوجود السارى منها إلى الطبيعه النوعيه الكليه- كانتا متحدتين في هذا الوجود السارى، فيصح الحمل بهذه الملاحظه، لا أن المحمول عليه في (زيد إنسان) خصوص النفس و البدن؛ حتى يؤول إلى الحمل الأوّلى، و هذا معنى صدق الطبيعى على فردة، لا- من حيث لوازمه، فتدبره، فإنه حقيق به.

ص: ١١٦

١- (١) في الأصل: فهى، و الصحيح ما أثبتناه.



و من المعلوم أنّ هذا الوجه لا يجرى إلّا فيما كان بين الموضوع و المحمول هذا النحو من الاتحاد، لا كلّ جزء و كلّ.

٦١-قوله [قدس سره]: (انه عليه يتبادل ما هو المعتبر فى المسمّى... الخ) (١).

لا يذهب عليك: أنّ إشكال تبادل أجزاء ماهيه واحده، إنّما يرد إذا لوحظت الأجزاء معينه، لا مبهمه، و الابهام غير التريديد، فلا يرد عليه لزوم كون معانى العبادات نكره.

فلو أرجعنا هذا الوجه إلى ما وجهنا به الجامع - من الوضع لسنخ (٢) عمل مبهم بمعرفيه كذا و كذا بزياده (معظم الأجزاء بنحو الإبهام) - لما ورد عليه شىء، إلّا صدق الصلاه الصحيحه على فاقد المعظم فضلا عن صدق مطلقها.

٦٢-قوله [قدس سره]:

**[ و فيه أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعه للأشخاص ]**

... الخ) (٣).

إن قلت: لا - ريب فى أنّ زيدا - مثلا - مركب من نفس و بدن، و أعضاء و لحوم و عظام و أعصاب، فهو واحد بالاجتماع طبيعيا، لا صناعيا كالدار، و ليس بواحد بالحقيقه، فهناك بالحقيقه وجودات. و وحده جسمه بالاتصال لا تجدى إلا فى النموّ و الذبول، لا فى نقص يده و رجله و اصبعه و غير ذلك. و جعله لا بشرط بالإضافه إلى أعضائه مشكل، فان ذلك الواحد - الذى هو لا بشرط - إما نفسه فقط فيشكل - حينئذ - بأن زيدا من المجردات، أو مع بدنه فأى مقدار من البدن ملحوظ معه؟

ص: ١١٧

١ - ١) الكفایه: ٤/٢٦.

٢ - ٢) فى الأصل: (نسخ..).

٣ - ٣) الكفایه: ١٢/٢٦.

قلت: ليس المراد من البدن-الملحوظ مع النفس-جسمه بما له من الأعضاء، بل الروح البخارى الذى هو مبدأ الحياه الساريه فى الأعضاء؛ فإنه ماده النفس، و هو الجنس الطبيعى المعبر عنه بالحيوان، و هو المتحد مع النفس اتحاد الماده مع الصورة، كما أن هذا الروح البخارى متحد مع الأعضاء، فإنها مادّه إعداده لحدوث الروح البخارى.

فظهر: أن الموضوع له هو النفس المتعلقه بالبدن، و تشخص البدن و وحدته محفوظ (١) بوحدته النفس و تشخصها؛ إذ المعبر مع النفس مطلق البدن.

و كذا الأمر فى النباتات-أيضا-فإن تشخصها بتشخص القوه النباتيه، فالجسم، و ان لم يبق-بما هو جسم-لكنه باق بما هو جسم نام ببقاء القوه النباتيه.

فالتسميه مطابقه للواقع و نفس الأمر؛ حيث إن الماده-و ما يجرى مجراها-معتبره فى الشىء على نحو الإبهام؛ إذ شئيه الشىء بصورته لا بمادته.

و مما ذكرنا ظهر: أن وضع الأعلام-على الوجه المقزّر فى المقام-لا يوجب أن يكون زيد من المجردات، كما يوهمه كلام بعض الأعلام. نعم إنما يلزم ذلك إذا قيل بوضعها للنفس مع قطع النظر عن تعلقها بالبدن.

و التحقيق: أن الأمر فى الوحده و إن كان كذلك، إلا أن وضع الأعلام مما يتعاطاه العوام، و لا يخطر ببالهم ما لا تناله إلا أيدى الأعلام، و ظنى أن وضع الأعلام-على حدّ ما ذكرناه سابقا-من الوضع لهذه الهويه الممتازه عن سائر الهويات، مع الإبهام من سائر الجهات.

٦٣-قوله [قدس سره]: (إنّ ما وضعت له الألفاظ... الخ) (٢).

مبنى هذا الوجه على الاكتفاء بجامع الصحيحى، لا بيان الجامع للاعمى، فلا يرد عليه غير ما يرد على الصحيحى.

ص: ١١٨

١- (١) كذا فى الأصل و الصحيح:..محفوظان..

٢- (٢) الكفايه: ١٩/٢٦.

نعم، يمكن أن يورد عليه: بمنافاته لغرض الأعمى على أى حال؛ إذ لو لم يصل الاستعمال إلى حدّ التعيّن، كان الظهور الاستعمالي فى الصحيح حجه.

فالأعمى كالصحيحى، ولو وصل إليه لزم الاشتراك اللفظى. و الالتزام بهجر المعنى الصحيح-مع أنه أولى بالصدق-باطل.

٦٤-قوله [قدس سره]: (و فيه أنّ الصحيح، كما عرفت فى الوجه السابق...الخ) (١).

مع أن المسلم-فى أمثال المقادير و الأوزان-صدقها على الناقص بيسير، لا على الناقص بكثير-كما فيما نحن فيه-فالدليل-على فرض الصحة-أخصّ من المدعى.

٦٥-قوله [قدس سره]:

### [إنّ ثمره النزاع إجمال الخطاب على]

قول...الخ) (٢).

تحقيق القول فى ذلك: أن ظاهر شيخنا العلامة الأنصارى-قدس سرّه- فى ثمره النزاع، هو إجمال المسمى على الصحيح، و إمكان البيان على الأعم (٣).

و ربما يورد عليه: بأن إمكان البيان ذاتا مع امتناعه فعلا عنده (قدس سره)-لذهابه إلى ورود مطلقات العبادات فى غير مقام البيان-لا- يمكن أن يقع ثمره للخلاف فى المسألة الاصولية، و هو موجه لو كان الامر كذلك عند الجميع، و فى جميع المطلقات، أما لو لم يكن كذلك-كما هو واضح-فلا مانع من جعله ثمره، كما هو الشأن فى جميع موارد تأسيس الأصل.

بل الذى ينبغى أن يورد عليه: هو أن إجمال المسمى مستند إلى عدم الطريق إلى ما وضع له لفظ الصلاة مثلا، لا إلى الوضع للصحيح، و إلا

ص: ١١٩

١-١) الكفاية: ١٧/٢٧.

٢-٢) الكفاية: ٥/٢٨.

٣-٣) مطارح الأنظار: ٩.

فالموضوع له بنفسه مجمل على الأعم أيضاً، وإن كان مبيّناً-من حيث الصدق- كما سيأتي-إن شاء الله تعالى-فجعل إجمال المسمى من آثار الوضع للصحيح غير صحيح.

كما أن إمكان البيان-سواء اريد منه إمكان قيام المولى مقام البيان، أو إمكان إحراز مقام البيان-معناه سلب ضروره الطرفين، و هو مستند إلى عدم ما يوجب الاستحاله أو الوجوب، لا إلى الوضع للأعم. و منه ظهر حال جعل الثمره الاجمال و عدمه.

و أما ما يورد على دعوى الاجمال على الصحيح: بأن الأخبار البيانيه -بعد ما وردت فى مقام بيان مفهوم الصلاه، مع علم المولى بإجمال مفهوم الصلاه- فحينئذ كل جزء أو شرط شك فى اعتباره يرجع فى دفعه باطلاق (١) كلامه، فهذه مقدمات القطع بأن الأمور به هي هذه الامور المبيّنه، من دون حاجه إلى أصل ينفى المشكوك؛ ليقال: إنه دليل الاجمال حتى بالنظر إلى الأخبار.

فمدفوع: بأنه نظير الاشكال على إمكان البيان، و قد سمعت جوابه، و هو:

أن الطرفين فى مقام تأسيس الأصل، و هو إنما يكون لغوا لو كانت العبادات جميعها عند الجميع مبيّنه بالأخبار البيانيه، و أما لو لم تكن كذلك- كما هو ظاهر- فلا إشكال.

### [فالتحقيق فى بيان الثمره:]

أنه لا ريب فى أنّ إحراز الوضع للأعم -بضميمه العلم بأن ما بأيدينا من أفراد مطلق الصلاه- يوجب العلم باتحاد مفهوم الصلاه حقيقه مع هذا الفرد، فيصح التمسك بإطلاقها عند اجتماع الشرائط. و من الواضح انتفاء العلم بالاتحاد بانتفاء أحد جزئى العله، و هو إحراز الوضع للأعم -سواء أحرزنا الوضع للصحيح، أو لم نحرز شيئاً من الأمرين- فالشاك فى

ص: ١٢٠

(١-١) كذا فى الأصل: و الصحيح: ...إلى إطلاق..

المسأله حاله حال الصحيحى.

فاتضح: أن الأثر لإحراز الوضع للأعمّ، و ليس لإحراز الوضع للصحيح أثر مرغوب.

و بالجملة: فالغرض كله تأسيس أصل للتمسك بالإطلاق و عدمه و هو مترتب على هذا النهج.

٦٦-قوله [قدس سره]: [قلت: و إن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلّى...الخ] (١).

أى لمن أتى بمسمى لفظ الصلاة، فإن صدق المسمى على الأعمّ مقطوع به، و على الصحيح مشكوك، و أصالة الصحه لا تثبت أن المأتى به مسمى لفظ الصلاة.

و أما لو نذر لمن صلّى، فيرد عليه ما أورده بعض الأعظم (رحمهم الله) فى تقريراته (٢): من أن النذر: إن تعلق بالمطلق فالصحيحى كالأعمى، غايه الأمر أن الصلاة مستعمله فى الأعم مجازا على الصحيح، و إن تعلق بخصوص الصحيحه، فالأعمى كالصحيحى فى لزوم إحراز الصحه باصالة الصحه.

٦٧-قوله [قدس سره]: [أن تكون نتيجهها واقعه فى طريق...الخ] (٣).

و مسأله النذر من تطبيق الحكم الكلى -المستنبط فى محله- على المورد، و أين هذا من ذاك؟! و

٦٨-قوله [قدس سره]: [و قد عرفت كونها مبينه بغير وجه...الخ] (٤).

فلا ندعى تبادل المعنى بنفسه و بشخصه، ليقال: إنه مناف للاجمال بل

ص: ١٢١

١-١ الكفايه: ١٨/٢٨.

٢-٢ مطارح الأنظار: ١١.

٣-٣ الكفايه: ١/٢٩.

٤-٤ الكفايه: ٦/٢٩.

تبادره بوجهه و بعنوانه، كعنوان الناهي و المعراج، و نحوهما من الوجوه و العناوين.

قلت: الانسباق: إما إلى ذهن المستعلم، أو إلى أذهان العارفين، و لا بدّ من رجوع الأول إلى الثاني؛ لأن الارتكاز في ذهن المستعلم معلول قطعاً لتنصيب الواضع أو لغيره من العلائم، و الثاني لا مسرح له في زماننا و ما ضاهاه إلى زمان معاصري الشارع و عترته - عليهم السلام - إذ المفروض جهل الجميع بما وضع له، و إحراز انسباق الصحيحه أو الأعمّ إلى أذهان المحاورين للشارع و عترته (١) - عليهم السلام - منحصر طريقه في نقل موارد استعمالات الطرفين، و المقطوع من الانسباق عندهم انسباق معنى آخر غير المعنى اللغوي. أما انسباق الموجّه بأحد الوجوه و العناوين المزبوره فغير معلوم، بل مقطوع العدم، و تطبيق أحد هذه الوجوه على المعنى المنسب إلى أذهانهم اجتهاد منا، لا أن المتبادر هو المعنى بما له من الوجه حتى ينفعنا. فتدبره، فإنه حقيق به.

٦٩- قوله [قدس سره]: (صححه السلب عن الفاسد بسبب الاخلال... الخ) (٢).

هذا إن اعتبرت بالحمل الشائع؛ بداهه صححه حمل الجامع على فرده، فلو كان موضوعاً للأعمّ؛ لما صحّ سلبه عن مصداقه.

و أما إن اعتبرت بالحمل الأولي فلا؛ إذ عدم اتحاد الصلاه - مفهومها - مع الفاسده - مفهومها - يدل على عدم الوضع لها، لا على عدم الوضع لجامع يعمها و غيرها؛ بداهه أن كل لفظ وضع لكليّ يصح سلبه مفهومها عن مفهوم فرده.

و إنّما اقتصر - دام ظله - في المتن على خصوص صححه السلب عن الفاسد، و لم يتعرض لعدم صححه السلب عن الصحيح؛ لأنّ صحّه الحمل على الصحيحه - بالحمل الشائع - لا يدلّ على الوضع لها؛ لا مكان استناده إلى الوضع

ص: ١٢٢

(١ - ١) في هامش الأصل: خ ل: و أهل بيته..

(٢ - ٢) الكفایه: ٨/٢٩.

لجامع يعمّها و غيرها. نعم صحه الحمل على الصحيحه-بالحمل الأوّلى-كافيه للصحيحى؛ إذ لو كان لفظ الصلاه موضوعا لمفهوم الصحيحه و الأعم، لزم الاشتراك اللفظى الذى لا يلتزم به الأعمى، فهذا المقدار من إثبات صحه الحمل على الصحيحه-حملا أوّليا-كاف فى عدم الوضع للأعمّ عند الخصم.

ثم إن الصحيحى إنما لا يدعى صحه السلب عن الأعم-مع أنه أنسب- إما لعدم تعقل الجامع على الأعم، أو لأن موارد صحه السلب منحصره فى الفاسده.

٧٠-قوله [قدس سره]: (الأخبار الظاهره فى إثبات بعض الخواص... الخ) (١).

إلا- أن الفرق-بين الطائفة الاولى و الثانية-اقتضاء الطائفة الثانية للوضع لخصوص المرتبه العليا-لا- لجميع مراتب الصحيحه- بخلاف الاولى فإنها آثار كل صلاه صحيحه. فالدليل على الثانية أخصّ من المدعى، بل مناف له على بعض الوجوه، و سيجىء-إن شاء الله تعالى- ما يمكن الجواب به عن الأخبار مطلقا.

٧١-قوله [قدس سره]: (دعوى القطع بأنّ طريقه الواضعين... الخ) (٢).

نتيجه هاتين المقدمتين: هو الوضع لخصوص المرتبه العليا، فالأولى فى تقريب المقدمه الاولى أن يقال:

نحن-معاشر العرف و العقلاء-إذا أردنا الوضع لمركب اخترعناه بلحاظ أثر، فإنما نضع اللفظ بإزاء ما يؤثّر ذلك الأثر و إن نقص منه شىء، فينتج الوضع لما يعمّ جميع مراتب الصحيحه.

**[و تحقيق الحال: أن المركب على قسمين: حقيقى، و اعتبارى.]**

و الأوّل ما كان

ص: ١٢٣

١-١) الكفايه: ١٠/٢٩.

٢-٢) الكفايه: ٣/٣٠.

بين الامور التي تركب منها المركب جهه افتقار لكل من تلك الامور بالنسبه إلى الآخر، حتى يتحقق جهه وحده حقيقه بينها، و إلا- فمجرد انضمام شىء إلى شىء لا- يوجب التركب الحقيقى. و إذا كان التركب حقيقيا، كانت الجزئيه حقيقه؛ لأن كل واحد مرتبط بالآخر و مفتقر إليه حقيقه، فكل واحد بعض حقيقى لذلك المركب.

و الثانى ما لم يكن كذلك، و كان كل واحد من المسمى بالجزء موجودا مبينا للآخر، مستقلا فى الفعلية و التحصل، من دون افتقار و ارتباط، و لا- جهه اتحاد حقيقه، لكن ربما يعرض لهذه الامور المتباينه-الموجود كل منها على حiale- جهه وحده بها يكون مركبا اعتباريا، فالكثره حقيقه، و من باب الوصف بحال نفسها، و الوحده اعتباريه، و من باب الوصف بحال متعلقها، و تلك الجهه كجهه وحده اللحاظ فيما إذا لوحظ المجموع بلحاظ واحد، فإن المجموع فى حد ذاته متكثر، و اللحاظ فى حد ذاته واحد، لكنه ينسب إليه هذه الوحده بنحو من الاعتبار.

و كجهه الوفاء بغرض واحد، فإن جهه الوحده حقيقه قائمه بالغرض، إلا أن هذا الواحد-حيث إنه قائم بالمجموع-فينسب إليه الوحده بالعنايه.

و كجهه الطلب و الأمر فان الطلب الواحد إذا تعلق بامور متكثره، فلا محاله يكون هذا الواحد-كالوحدات السابقه-جامعا لشتاتها و موجبا لاندراجها تحت الواحد، إلا أن جميع هذه الوحدات و التركيب لما كانت-بالاضافه إلى تلك الامور-غير حقيقه، فلذا كان المركب اعتباريا، و كانت الجزئيه المنتزعه عن كل واحد من تلك الامور اعتباريه، غايه الأمر أنها اعتباريه باعتبار موافق للواقع و نفس الأمر، لا بفرض الفارض.

ثم إن هذه الامور-الملحوظه بلحاظ واحد، القائمه بغرض واحد، المطلوبه بطلب واحد-ربما تكون نفس التكبيره، و القراءه، و الركوع، و السجود،



و غيرها، فالجزئيه تنتزع عن نفس ذواتها، و اخرى تكون التكبيره المقارنه لرفع اليد الواقعه حال القيام، و القراءه المسبوقه أو الملحوقه أو المقارنه لكذا، فهذه الخصوصيات مقومات للجزء - بمعنى أن بعض ما يفى بالغرض هذا الخاص - فالجزء أمر خاص لا أنها خصوصيات في الجزء المفروغ عن جزئته.

و عليه فالشرط المقابل للجزء ليس مطلق الخصوصيه، بل خصوصيه خاصه لها دخل في فعليه تأثير تلك الامور القائمه بغرض واحد، و ليكن على ذكر منك لعلك تتنفع به فيما بعد (١) إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم:

### [ أن الظاهر من الطريقه العرفيه خروج ما له دخل في فعليه التأثير ]

عن المسمّى في أوضاعهم، فتراهم يضعون اللفظ بإزاء معجون خاص مركب من عده أشياء، من دون أخذ ما له دخل في فعليه تأثيرها - من المقدمات، و الفصول الزمانيه، و غيرها - في المسمّى بل يضعون اللفظ لذات ما يقوم به الأثر، و هذا أمر لا يكاد يدانيه ريب من ذى بصيره. و الظاهر أن الشارع لم يسلك في أوضاعه مسلکا آخر، كما يشهد له ما ورد في تحديد الوضوء أنه «غسلتان و مسحتان» (٢) من دون أخذ شرائطه في حده، بل و كذا قوله - عليه السلام - : «أولها التكبير و آخرها التسليم» (٣). و يشهد له أيضا جميع الأخبار الوارده في بيان الخواصّ و الآثار، فان الظاهر من هذه التراكيب - الوارده في مقام

ص: ١٢٥

- 
- ١ - (١) التعليقه: ١٧٤ من هذا الجزء.
- ٢ - (٢) الحديث عن ابن عباس في التهذيب ٢: ١٦٢، و تفسير التبيان ٣: ٤٥٢، و عمده القارى في شرح البخارى ٢: ٢٣٨، و أحكام القرآن لابن عربى ٢: ٥٧٧، و الدار المنثور ٢: ٢٦٢، و تفسير الطبرى: ٨٢/٦.
- ٣ - (٣) الحديث في جميع المصادر أدناه بهذا التعبير «مفتاح الصلاه الطهور، و تحريمها التكبير، و تحليلها التسليم» في الكافى ٣: ٦٩/٢، و من لا يحضره الفقيه ١: ٢٣/١ ح ١، و سنن الدارقطنى ١: ٣٦٠ ح ١، ٤، ٥، ١، و مسند احمد ١: ١٢٣، و سنن الدارمى ١: ١٧٥، و سنن ابن ماجه ١: ١٠١ ح ٢٧٦، ٢٧٥، و سنن الترمذى ١: ٨-٩ ح ٣، و سنن أبى داود ١: ١٦ ح ٦١.

إفاده الخواصّ -سوقها لبيان الاقتضاء- لا الفعلية- نظير قولهم: السنا (١) مسهل، و النار محرقه، و الشمس مضيئه. إلى غير ذلك، فإن هذه التراكيب ظاهره في بيان المقتضيات، فيعلم منها أن موضوع هذه القضايا المسمى بلفظ (الصلاه و الصوم) نفس ما يقتضى هذه الخواصّ، و يؤيِّده قوله تعالى: وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ (٢)، فإنّ الظاهر اتحاد المراد من الصلاه عقيب الأمر، و الصلاه المؤثّره في النهى عن الفحشاء، مع أن فعلية النهى عن الفحشاء موقوفه على قصد الامتثال الذى لا يمكن أخذه فيما وقع فى حيّز الأمر، مع أنه من الواضح عدم التجوّز بالتجريد كما لا يخفى.

### [و مما ذكرنا ظهر إمكان استظهار اتحاد طريقتى الشارع و العرف]

فى الأوضاع، و أن لازمه الوضع لذات ما يقتضى الأثر، فالشرائط خارجه عن المسمّى.

و منه ظهر أن أخبار الخواصّ تجدى للصحيحى من حيث الأجزاء، بل مقتضى النظر الدقيق هو الوضع للأعم؛ لأنّ المقتضى لتلك الآثار نفس المراتب المتداخله، و حيثيه الصدور غير دخيله فى الاقتضاء، فالأخبار المتقدمه بالأخره دليل للأعمى، كما قد اتضح أن هذا الدليل بالأخره دليل للأعمى، فتدبّر.

٧٢- قوله [قدس سره]: (و منها: صحه التقسيم إلى الصحيح و السقيم... الخ) (٣).

### [اعلم أن صحه التقسيم لها جهتان:]

### [الاولى - أن حقيقه المعنى - فى حد ذاته - لها فردان]

نظير النزاع المعروف

ص: ١٢٦

---

١ - ١) جاء فى الحديث: «عليكم بالسّينا» و السنا: نبات معروف من الأدوية، الواحده (سناه). (مجمع البحرين - باب ما أوّله السين - مادّه سنا) بتصرّف.

٢ - ٢) العنكبوت ٢٩: ٤٥.

٣ - ٣) الكفايه: ١٤/٣٠.

فى اشتراك الوجود معنى، فان صحه التقسيم هناك بلحاظ أن هناك حقيقه واحده لها أفراد متحده الحقيقه؛ نظرا إلى أن المفهوم الواحد لا- ينتزع عن المتعدد بلا- جهه وحده، و من الواضح أن هذه الجبهه لا ربط لها بالوضع للمقسم، بل الغرض اتحاد حقيقه المقسم بأى لفظ عبّر عنها مع الأقسام.

### [الثانيه- أن حقيقه المعنى- بما هي مسماه بلفظ كذا- منقسمه إلى أمرين،]

فلو صحّ لدلّ على أن المسمّى هو الجامع، فلا بد أن ينظر إلى أن هذا المعنى هل هو معنى اللفظ و مفاده بلا عنايه، أم لا؟

فنفس صحه التقسيم- بما هي هي- لا- دلالة لها على الوضع، بل الأمر بالأ-خره يرجع إلى استعمال اللفظ فى المقسم، و مجرد الاستعمال لا- يدلّ على الحقيقه. مع أن صحّ الاستعمال بلا ضمّ ضميمه عندنا لا عبره بها، و عند الشارع و معاصريه لا طريق إليها، كما عرفت سابقا.

٧٣- قوله [قدس سره]: (منها استعمال الصلاه و غيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسده... الخ) (١).

الأولى أن يقال: بالاستعمال فى الأعم؛ لأن الاستعمال فى الفاسده مجاز على أى حال، بل المستعمل فيه هو الأعم، و اريد خصوصيه الفاسده بدالّ آخر.

٧٤- قوله [قدس سره]: (فإنّ الأخذ بالأربع... الخ) (٢).

فان مقتضى العهد الذكرى استعمال المذكورات فى صدر الخبر- و هى الأربعة المأخوذه، و هى لا محاله فاسده- فى الأعم.

و أما على ما فى غير واحد من الكتب (٣)- المشتمله على الخبر المزبور-

ص: ١٢٧

١- ١) الكفايه: ١/٣١.

٢- ٢) الكفايه: ٤/٣١.

٣- ٣) الحديث ورد منكراً فى: اصول الكافى ٢: ١٨ باب دعائم الاسلام من كتاب الايمان و الكفر ح ٢، و الخصال: ٢٧٧ باب الخمسه ح ٢١، و المحاسن: ٢٨٦، و الفقيه ١: ١٣١ باب: ٢٩-

من تنكير الأربيع، فلا- دلالة على ذلك، بل فيه إشارة إلى أنهم- بسبب ترك الولايه- لم يأخذوا بحقيقته تلك الأربيع، بل بأربع تشاكلها و تشابهها فى الصورة دون المعنى.

٧٥-قوله [قدس سره]: (لعدم قدره الحائض على الصحيحه منها... الخ) (١).

إذ الصحيحه مشروطه بالطهاره عن الحيض، و هى غير مقدوره للحائض لا لاشتراط الصحيحه بالقربه و هى غير مقدوره لها فى ظرف الامتثال؛ حيث لا- أمر، و لا- لاستلزام إرادته الصحيحه دلالة النهى على الصحه دون الفساد؛ إذ لا- تعلق لكليهما بالوضع للصحيحه، بل الأول إشكال على تعلق الحرمة الذاتيه بالعباده، و الثانى على تعلق النهى المولوى بالصحيحه، فالوضع و الاستعمال كلاهما أجنبيان عن مرحله الاشكال، و دفعه فى محلّه.

٧٦-قوله [قدس سره]: (للإرشاد إلى عدم قدره على الصلاه... الخ) (٢).

هكذا أجاب بعض المحققين (رحمه الله) (٣) و أورد عليه بعض الأعلام (٤) من مقاربي عصرنا (رحمه الله): بأن النهى الإرشادى- أيضا- يستدعى محلاً قابلاً، كالنهي الشرعى؛ إذ الارشاد إنشاء من المرشد متعلق بترك المنهى عنه، و لذا يقبح أن يقال للأعمى: لا تبصر، و لو على وجه الإرشاد.

و لا يخفى عليك أنّ هذا الإيراد لا يندفع بمجرد دعوى أن النهى

(٣)

ح ١٣، و لم نثر عليه معرفا باللام بمقدار فحصنا.

ص: ١٢٨

١-١ (١) الكفایه: ٨/٣١.

٢-٢ (٢) الكفایه: ١٦/٣١.

٣-٣ (٣) هو الشيخ محمد تقى الأصفهانی (رحمه الله) فى هدايه المسترشدين: ١٠٨-١٠٩.

٤-٤ (٤) هو المحقق الرشتى (رحمه الله) فى بدائع الأفكار: ١٥٠.

الإرشادى نهى إنشائى إيقاعى يتعلّق بالمحال بداعى الإرشاد إلى استحاله صدوره، و ليس نهيا حقيقيا يطلب فيه ترك المنهى عنه حقيقه؛حتى يجب كونه مقدورا.

وجه عدم الاندفاع: أن الموضوع إن كان الصلاه عن طهاره من الحيض كان النهى الإرشادى لغوا، بل و لو لم يكن إلا مجرد الإخبار؛بداهه لغويه الإخبار بعدم القدره على الصلاه عن طهاره من الحيض فى حال الحيض، فحاله بعينه حال إخبار الأعمى بعدم القدره على الإبصار.

فالوجه فى دفع الإشكال أن يقال: المراد من استعمال الصلاه فى الصحيحه استعمالها فى تامّ الأجزاء و الشروط المجعوله حال الاستعمال. و من الواضح أن الطهاره عن الحيض إنما جعلت شرطا بمثل هذا الدليل، فالصلاه المستعمله فى المستجمع للأجزاء و الشروط غير الطهاره عن الحيض؛قد استعملت فى الصحيحه حال جعل الشرط، فصح حينئذ أن ينهى عن الصلاه بذاك المعنى إرشادا إلى عدم ترتب فائده عليها لفقد شرطها-أعنى الطهاره عن الحيض-فهو جعل لشرطيه الطهاره بيان لازمها، و هو الفساد حال الحيض.

هذا إذا كان اعتبار الشروط على التدرىج، و مع عدمه يمكن أن يقال أيضا: بأن المأخوذ فى المسمى-على الصحيح-هو مطلق الطهاره-على وجه الابهام-و إن كان متعينا فى حقيقه الصلاه شرعا، فيكون هذا الدليل تعيينا لتلك الطهاره المبهمه ببيان لازم تعيينها-و هو الفساد لولاها-هذا على ما هو المتداول عندهم فى الوضع للصحيح من حيث ملاحظه الأجزاء و الشروط بعينها تفصيلا.

و أما على ما اخترناه-من الوضع لسنخ عمل مبهم من حيث تعيينات الأجزاء و الشروط بمعرفيه النهى عن الفحشاء بالفعل- فالإرشاد إلى عدم القدره على فعله فى حال الحيض، لا يكون لغوا، كما هو واضح.

و أما توهم صحه النهى المولوى بتقريب: أن المنهَى عنه ما هو صلاه فى غير حال الحيض، و مثله محفوظ فى حال الحيض، غايه الأمر أن قصد التقرب به على وجه التشريع فمبنى على توهم بناء الاستدلال على عدم قدره من حيث القربه، و قد عرفت أنه أجنبى عن المقام.

و أما من حيث فقد الطهاره فلا معنى لهذا الجواب؛ لأن الصلاه المتقيده بالطهاره عن الحيض لا يعقل تحققها فى حال الحيض حتى ينهى عنها، و جعل حال الحيض و حال عدمه من أحوال الصلاه خلف واضح، و تسليم للوضع للأعم.

٧٧- قوله [قدس سره]: (و إلا كان الإتيان بالأركان... الخ) (١).

الوجه واضح إلا- أن يقال: إن الصلاه و إن استعملت فى الأعم، إلا أنه اريدت خصوصيه التماميه- من حيث ما عدا الطهاره من الحيض- بدال آخر؛ بدهاه أن المراد النهى عما كان مقتضى الأدله لزوم الاتيان به، فلا يقتضى تحريم كل ما يصدق عليه الأعم ذاتا.

٧٨- قوله [قدس سره]: (إنه لا شبهه فى صحه تعلق النذر و شبهه... الخ) (٢).

تقريب هذا الاستدلال بوجهين:

أحدهما- بنحو القضايا المسلمه: و هو أنه مما تسالم عليه الكل صحه تعلق النذر بترك الصلاه، و حصول الحنث بفعلها، و لو كانت صحيحه لم يكن لها حنث؛ حيث لا صلاه صحيحه بعد الحلف أو النذر لحرمتها.

ثانيهما- بنحو القضايا البرهانيه: و هو أنه مقتضى تعلق النذر بالصحيحه تعلق النهى بها؛ إذ ذاك مقتضى انعقاد النذر و نفوذه، و مقتضى تعلق النهى بها عدم

ص: ١٣٠

١- (١) الكفايه: ١٦/٣١.

٢- (٢) الكفايه: ٤/٣٢.

تعلق النهى بها؛ إذ مقتضى النهى عن العبادة عدم وقوعها صحيحه؛ حيث إنها مبغوضه لا يمكن التقرب بها، ومقتضى عدم وقوعها صحيحه عدم صحة تعلق النهى بها؛ إذ المنهى عنه لا بدّ من أن يكون مطابقاً لما تعلق به النذر، وهى الصحيحه على الفرض، مع أنها غير مقدوره فى ظرف الامتثال، وكما أن عدم القدره على الصحيحه-حال النذر أو النهى-يمنع عن تعلق النهى بها، كذلك عدم القدره عليها بعد النهى؛ لأنّ الملاك هى القدره فى ظرف الامتثال؛ حيث إن الغرض من البعث و الزجر هو الامتثال، و ظرفه عقبيهما. وإن كان منشأ عدم القدره تعلق النهى، فلا يكاد ينقدح فى نفس العاقل النهى عما لا قدره عليه فى ظرف الامتثال بأى سبب كان.

و حيث ظهر أن تعلق النهى بالصحيحه لازمه عدم تعلقه بها، و ما يلزم من وجوده عدمه محال، تعرف عدم الوضع للصحيحه و الاستعمال فيها.

٧٩-قوله [قدس سره]: (لا يخفى أنه لو صح ذلك لا يقتضى إلا...الخ) (١).

الوجه واضح، و لذا لو كانت موضوعه للأعمّ، و مع ذلك حلف على ترك الصحيحه لزم المحذور، كما أنه لو كانت موضوعه للصحيحه، و مع ذلك حلف على ترك الأعمّ، لما لزم منه محذور، فيعلم منه أن هذا الاشكال أجنبي عن الوضع و الاستعمال.

٨٠-قوله [قدس سره]: (مع أن الفساد من قبل النذر...الخ) (٢).

ليس الغرض أنّ تعلق النذر الموجب لتعلق النهى، لا يوجب خروج

ص: ١٣١

١-١) الكفایه: ١٠/٣٢.

٢-٢) الكفایه: ١١/٣٢.

المتعلق عن قدره لمكان فساده؛ لأجل أن مقتضى الشيء لا- ينافيه، فلا- يعقل أن يؤثر الفساد من قبل النذر و النهى فى عدمها؛ لأنك عرفت أن المعتبر من القدره هى القدره فى ظرف الامتثال، و زوالها فيه بلا إشكال.

بل الغرض أن الصحه-التي تعتبر فى متعلق النهى و النذر-لا تزول بالفساد الآتى من قبل النذر و النهى.

و توضيحه-على وجه الاستيفاء لجميع الأنحاء:-هو أن النذر:إن تعلق بترك الصلاه المطلوبه بعد النذر و النهى؛ بحيث تكون مقرّبه فعليه بعدهما، فهو الذى يلزم من وجوده عدمه، و لم يذهب إلى انعقاد هذا النذر ذو مسكه.

و إن تعلق بترك الصلاه المأتى بها بأحد الدواعى التى لا تتوقف على الطلب و الأمر، و لا ينافى تحقّقها مع المبعوضيه الفعلية أيضا-كالصلاه بداعى حسنها الذاتى، أو بداعى التعظيم لله، أو بداعى التخضع له تعالى-فالصلاه بهذا المعنى تامه الأجزاء و الشرائط حتى بعد النذر و النهى-سواء قلنا بالحرمة المولويه أم لا-لأن هذه الدواعى لا تنافى المبعوضيه الفعلية، و ما هو المسلّم من انعقاد النذر، و إمكان حثه لا بد من أن يصرف إلى هذا الوجه.

و إن تعلق النذر بترك مسمى الصلاه شرعا من غير تعيين من قبل الناذر فصحته و فساده يدوران مدار أقوال المسأله:

فان قلنا:بالأعم صح النذر.

و إن قلنا:بالصحيحه من حيث الاجزاء فقط، أو ما عدا القربه صح النذر أيضا.

و إن قلنا:بالصحيحه بقول مطلق، فإن اقتصرنا فى القربه على الإتيان بداعى الأمر بطل النذر، و إن جوّزنا الإتيان بسائر الدواعى-الغير الموقوفه على الأمر، بل الغير المنافيه للحرمة المولويه-صح النذر.

نعم إن قلنا:بأن القربه إتيان العمل بداعى الأمر، فالناذر الملتفت لا بد



من أن يقصد الصلاه الصحيحه لو لا تعلق النهى و النذر،فمتعلق النذر هو الصحيح بهذا المعنى.

و لو فرض كون الاستعمال-فى الصحيح بهذا المعنى مجازا،لم يكن به بأس،إذ لزوم التجوز فى مورد لا يكشف عن الوضع له كما لا يخفى،و ظاهر المتن فى الجواب عن الاشكال هذا الوجه الأخير.

٨١-قوله[قدس سره]:

**[إن أسامى المعاملات إن كانت موضعه للمسببات فلا مجال للنزاع]**

...الخ (١).

توضيحه: أن الإيجاب و القبول المستجمعين للشرائط،إذا حصلتا حصلت الملكيه الحقيقيه.

و العقد المزبور-بلحاظ تأثيره فى وجود الملكيه،و قيام الملكيه به قيام المعلول بالعله-محقق للتمليك الحقيقى،و التمليك فعل تسيبى،و لا- يصدق على نفس العقد؛إذ التمليك و الملكيه من قبيل الایجاد و الوجود،فهما متحدان بالذات، و مختلفان بالاعتبار،فكما أن وجود الملكيه ليس متحدا مع العقد،كذلك المتحد معه ذاتا.فافهم جيدا.

فحينئذ إن قلنا:بأن البيع موضوع للتمليك الحقيقى-أى ما هو بالحمل الشائع تمليك-أو للتمليك الذى لا يصدق فى الخارج إلا على المتحد مع وجود الملكيه ذاتا-كما هو الظاهر (٢)-فلا- محاله لا- يجرى فيه النزاع؛لما سمعت من أن التمليك و الملكيه الحقيقيه من قبيل الایجاد و الوجود،و هما متحدان بالذات

ص: ١٣٣

١-١) الكفايه: ١٧/٣٢.

٢-٢) وجهه: أن التمليك بالحمل الشائع،لا يمكن أن ينشأ باللفظ،كما لا يمكن الوضع له حقيقه لتقييده بالوجود الخارجى،كما أن التمليك الإنشائى-لمكان تقييده بقصد ثبوته باللفظ-لا يمكن أن ينشأ باللفظ،بل التمليك كسائر الألفاظ الموضوعه لنفس المعانى،و لا يصدق على شىء حقيقه إلا إذا وجد مطابقه فى الخارج[منه قدس سره].

متفاوتان بالاعتبار، و لذا اطلق عليه المسبب المعبر به عرفا عن الأثر، و ليس لمثله أثر كى يتصف بلحاظ ترتبه عليه بالصحة، و بلحاظ عدم ترتبه عليه بالفساد.

و منه علم أن توصيفه بالصحة مسامحه، لا- لأن الصحة و الفساد متضايقان، فيجب قبول المورد لتواردهما. كيف؟ و العليه و المعلوليه من أوضح أنحاء التضاييف، و ليس كلما صحَّ أن يكون عله صحَّ أن يكون معلولا، و بالعكس- كما فى الواجب تعالى شأنه بالنسبه إلى معاليله- بل لأنهما من المتقابلين بتقابل العدم و الملكه، فلا يصدق الفاسد إلا على ما من شأنه ترتب الأثر، و هو السبب، دون نفس المسبب، بل المسبب يتصف بالوجود و العدم.

و بعبارة اخرى: الشىء لا يكون أثرا لنفسه، و لا لما هو متحد معه ذاتا.

و منه علم أنهما متقابلان لا- متضايقان، فإن التضاييف قسم خاص من التقابل، و لا بد فيه من كون كل من المفهومين بحيث لا يعقل إلا بالقياس إلى غيره، و يلزمه التكافؤ فى القوه و الفعلية- كالفوقيه و التحتيه- مع أن الصحيح و الفاسد ليسا كذلك- بحيث لو وجد الصحيح وجد الفاسد- بل متقابلان بنحو لا يجتمعان لكنهما يرتفعان فى قبال السلب و الايجاب.

و أما توهم: أن نفوذه لازم وجوده باعتبار ترتب الآثار التكليفية و الوضعيه على الملكيه، فلا توجد إلا مترتبه عليها آثارها فيتصف بالصحة دون الفساد.

فمدفوع: بأن نسبه تلك الآثار إلى الملكيه نسبه الحكم إلى موضوعه، لا نسبه المسبب إلى سببه- فضلا عن نسبه المسبب إلى الأمر التسيبى- فلا تتصف الملكيه- مع عدم كونها مؤثره فى تلك الأحكام- بالصحة.

فان قلت: سلمنا أن البيع هو ايجاد الملكيه الحقيقيه، إلا أن ايجاد الملكيه أمر، و إمضاء العرف أو الشرع أمر آخر، فإن أمضاه الشارع أو العرف اتصف بالصحة، و إلا فبالفساد.

قلت: الملكيه الشرعيه او العرفيه ليست من المقولات الواقعيه، بل

المعقول نفس اعتبار الشرع أو العرف هذا المعنى لمن حصل له السبب، كما أشرنا إليه (١) في تحقيق حقيقه الوضع و بيناه بما لا مزيد عليه في محلّه.

و من الواضح: أن اعتبار كل معتبر لا واقع له وراء نفسه، و هو أمر قائم بالمعتبر بالباشرة، و ليس من حقيقه البيع في شيء؛ حيث إنه من الامور التسببيه، بل الشارع و العرف المعتبران للملكيه ربما يجعلان سببا ليتوسل به إلى اعتبارهما، فاذا تسبب الشخص بما جعله الشارع-مثلا-سببا لاعتباره، فقد أوجد الملكيه الاعتباريه بالتسبيب، و لا حاله منتظره بعد حصول الملكيه الشرعيه بعلتها التامه الشرعيه؛ كى يقال: بأن إيجاد الملكيه أمر، و إمضاءه أمر آخر، و إن أوجد ما هو سبب لاعتبار العرف فقط فالملكيه الشرعيه حقيقه لم توجد بعدم سببها، و ليس التملك العرفى سببا بالإضافه إلى الملكيه الشرعيه؛ حتى يكون ترتبها عليه مناط صحته، و عدمه مناط فساده.

و على أى حال فالقابل للتأثير و عدمه هو السبب دون المسبب عرفيا كان أو شرعيا.

٨٢-قوله [قدس سره]:

**[و أما إن كانت موضوعه للأسباب فللنزاع فيه مجال]**

...الخ (٢).

الوجه واضح، لا يقال: لا مجال للنزاع أيضا؛ إذ الصحيحى كالأعمى من حيث التمسك بالإطلاق، فيلغو النزاع، مع عدم ترتب الثمره المهمه.

لأننا نقول: قد مرّ مرارا أن مثله إنما يلغو إذا كان الأمر كذلك- فى الجميع- عند الجميع، و إلا فذهاب طائفه فى طائفه من ألفاظ المعاملات فى بعض الحالات إلى التمسك بالإطلاق، لا يقلع ماده النزاع و الشقاق.

ص: ١٣٥

١-١) و ذلك فى التعليقه: ١٥ من هذا الجزء.

٢-٢) الكفايه: ١٩/٣٢.

٨٣-قوله [قدس سره]: (و لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحه...الخ) (١).

قد عرفت سابقا: أن الطريقه العرفيه جاريه على الوضع لذات المؤثر، و عدم ملاحظه ما له دخل في فعليه التأثير في المسمّى، و المفروض عدم تصرّف الشارع في المسمّى من حيث التسميه، فيتعين القول بوضع ألفاظ المعاملات -على هذا الوجه- لذوات الأسباب، لا للصحيح المؤثر منها، و ليست كألفاظ العبادات؛ حتى يتوقف على دعوى اتحاد طريقتى العرف و الشرع في الأوضاع.

٨٤-قوله [قدس سره]: (و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر...الخ) (٢).

هذا إذا كان اللفظ موضوعا لما يؤثر في الملكيه فعلا، و أما إذا كان لما يؤثر فيها اقتضاء، فالاختلاف تاره في المصداق، و هو ما إذا كان ذات السبب شرعا غير ما هو ذات السبب عرفا، و اخرى ليس في المفهوم و لا في المصداق، بل تقييد و تضيق لدائره السبب العرفي، و هو ما إذا اتحد السبب، و ضمّ الشرع إليه ضميمه لها دخل في فعليه تأثيره، و أما الضميمه التي لها دخل في اقتضاءه، فهي مقومه للسبب، لا أنها شرط في تأثيره -كما مرّ نظيره في العبادات (٣)- و مثل هذه الخصوصيه ترجع إلى الاختلاف في المصداق أيضا.

٨٥-قوله [قدس سره]: (و تخطئه الشرع العرف في تخيل...الخ) (٤).

حاصله:

**[أن الحكم بعدم نفوذ سبب عرفي،]**

ليس من أجل الاختلاف في

ص: ١٣٦

١-١ (١) الكفايه: ١/٣٣.

٢-٢ (٢) الكفايه: ٢/٣٣.

٣-٣ (٣) راجع التعليقه: ٧١ من هذا الجزء عند قوله (رحمه الله): (ثم إنّ هذه الامور..) إلى آخر التعليقه.

٤-٤ (٤) الكفايه: ٤/٣٣.

المفهوم، ولا من أجل التقييد في الحكم، بل السبب حيث إنه ما يؤثر في الملكيه واقعا، وكان نظر الشرع و العرف طريقا إليه، فلا محاله يكون نهى الشارع -الناظر إلى الواقع- تخطئه لنظر العرف؛ بحيث لو كشف الغطاء لوجدوا الأمر على ما يجده الشارع، من عدم تأثير السبب في الملكيه في الواقع.

قلت: إن كانت الملكيه من المقولات الواقعيه-و لو كانت انتزاعيه- و أمكن اطلاع الشارع على خصوصيه موجه لعدم تحقق المقوله أو لتحقيقها، كانت التخطئه معقوله.

و أما إن كانت من الاعتبارات-على ما قدمنا بيانه (1)، و شيدنا بنيانه- فلا- مجال للتخطئه و التصويب؛ حيث لا واقع لاعتبار كل معتبر إلا- نفسه، فالملكيه الموجوده في اعتبار العرف بأسبابها الجعليه، موجوده عند كل أحد، و لا واقع لتأثير السبب الجعلى إلا ترتب مسببه عليه، و المفروض تحقق الاعتبار عند تحقق السبب الجعلى في جميع الأنظار. كما أن الملكيه الشرعيه التي هي نحو من الاعتبار لم تتحقق لعدم تحقق سببها- أيضا- في جميع الأنظار.

نعم اقتضاء الأسباب لاعتبار المعتبر ليس جزافا، فانه على حد المعلول بلا عله، بل لمصالح قائمه بما يسمّى سببا يقتضى عند حصول السبب اعتبار الشارع أو العرف للملكيه لمن حصل له السبب. و العقول متفاوتة في إدراك المصالح و المفسد الباعثه على اعتبار الملكيه أو الزوجيه و غيرهما، فربما يدرك العرف مصلحه في المعاطاه- مثلا- فتدعوهم تلك المصلحه إلى اعتبار الملكيه، مع عدم اطلاعهم- لقصور عقولهم- على مفسده تقتضى عدم اعتبار الملكيه، و قد أدركها الشارع الناظر إلى الواقع، فتجرى التخطئه و التصويب في هذه المرحله، لا في مرحله الملكيه، فإنها اعتباريه لا واقعيه، و لا في مرحله الأسباب

ص: ١٣٧

١- ١) و ذلك في التعليقه: ١٥ من هذا الجزء.

فإنها جعله، و بعد حصولها و ترتب مسيبتها عليها، فقد وجد مصداق ما يؤثر في اعتبار العرف في جميع الأنظار، وإن لم يوجد مصداق ما يؤثر في اعتبار الشارع في جميع الأنظار، فليس هنا أمر محفوظ أخطأ عنه العرف إلا المصالح و المفاسد المقتضيه لجعل تلك الامور أسبابا لاعتبار الملكيه.

و لك أن تنزل عبارته الكتاب على ما هو الصواب من التخطئه في الوجه الباعث على جعل الشيء سببا، لا في السبب و لا في المسبب، فتدبره جيدا.

٨٦- قوله [قدس سره]:

### [إن كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحه لا يوجب إجمالها]

...الخ (١).

إذ المانع هو الاجمال من حيث الصدق، وإن لم يكن مجملا- من حيث المفهوم، كما أن المصحح للتمسك بالاطلاق عدم الاجمال من حيث الصدق، وإن كان مجملا من حيث المفهوم، كما عرفت في الفاظ العبادات على الأعم (٢).

و السر في عدم إجمال ألفاظ المعاملات من حيث الصدق تعارف المعاملات و تداولها بأسبابها، فلها بعض ما يصدق عليه في نظر العرف أنه مؤثر في الملكيه، غايه الأمر أن نفوذ كل ما يصدق عليه عرفا أنه مؤثر في الملكيه، يتوقف على الاطلاق.

و تقريب الاطلاق على ما أفاده شيخ المحققين (٣)- في هدايه المسترشدين - بتوضيح مني: هو أن (البيع)- لغه- موضوع لما يؤثر في الملكيه واقعا، و نظر العرف و الشرع طريق إليه، فإذا كان المولى في مقام البيان، و حكم بنفوذ كل ما يؤثر في الملكيه واقعا- من دون أن يقيد بمصداق خاصّ و لا بمحقق مخصوص-

ص: ١٣٨

١-١) الكفايه: ٧/٣٣.

٢-٢) راجع التعليقه: ٦٥ من هذا الجزء.

٣-٣) المحقق الشيخ محمد تقى الأصفهاني (رحمه الله) في حاشيته على المعالم: ١١٤.

فهو حجه على أن ما هو مملّك في نظر العرف فهو مملّك في نظر الشارع واقعا، فاتباع نظر العرف في تطبيق المفهوم على المصداق، بالحجه الشرعيه-و هو الاطلاق-فلا مجال لأن يقال:العرف مرجع تشخيص المفاهيم دون المصاديق، و موارد النهى- حينئذ-من باب التخطئه لنظر العرف،فهو تخصيص في حجه نظر العرف،لا في موضوع الحكم؛لأن المملّك الواقعي نافذ أبدا،و المنهى عنه ما لا يؤثّر في الملكيه واقعا و إن اعتقد تأثيره العرف.

و لا يخفى عليك أنه لا فرق بين القيد المغفول عنه عند العامه و الملتفت إليه عندهم،إلا في لزوم القيام مقام البيان لو كان دخيلا في التأثير؛إذ لولا له لم يلتفت إليه العرف؛حتى يكون مجرى أصاله الفساد مع عدم الاطلاق اللفظي،بخلاف الملتفت إليه،فانه لا يجب التنبيه عليه إلا- إذا فرض قيامه مقام (1)بيان كل ما له دخل في تأثير ما هو سبب بنظر العرف.فالإطلاق على الأول من مقدّماته لزوم القيام مقام البيان،و في الثانى لزوم البيان لو كان في مقام البيان.و تخصيص الإطلاق المقامى هنا بخصوص القيد المغفول عنه بلا وجه.

لكنك قد عرفت:أن التخطئه في المصداق تدور مدار كون الملكيه من الامور الانتزاعيه الواقعيه؛حتى يتصور هناك طريقه نظر العرف و التخطئه و التصويب.و أما بناء على كون الملكيه من الاعتبارات فلا،كما عرفت القول فيه مفصّلا (2).

و التحقيق:أن البيع و إن كان موضوعا لما هو المؤثر في الملك من دون تقييد بكون الملك بحسب اعتبار الشارع أو العرف،لكنه حيث لا واقع للملكيه التى يتسبب إليها بأسبابها إلا نفس اعتبار الشارع أو العرف،فالموضوع للحكم لا بد

ص: ١٣٩

١- ١) فى الأصل:(..قيامه مقامه..).

٢- ٢) و ذلك فى التعليقه:١٥ من هذا الجزء.

من أن يكون أحد الأمرين: إما ما يؤثر في الملكيه عرفاً، أو ما يؤثر في الملكيه شرعاً:

فان كان الأول: صحّ التمسّك بالإطلاق إلا أنّ لازمه الالتزام بالتخصيص الحكمي في موارد النهي؛ إذ المفروض أن الموضوع بحده هو المؤثر عرفاً، وهو على حاله موجود في موارد النهي فهو من أفراد البيع الحلال حقيقه و مع ذلك فقد حكم بعدم صحته تعبدًا.

و إن كان الثاني: لم يصح؛ إذ المفروض أن الموضوع هو ما يؤثر في الملك شرعاً، وهو مشكوك الانطباق على السبب العرفي، و الإطلاق لا يكاد يشخص المصداق.

و التحقيق في حل الاشكال: اختيار الشق الثاني بمناسبه الحكم و الموضوع؛ إذ لو فرض إنفاذ المملك العرفي لكان راجعاً إلى جعله مملكاً شرعاً؛ حيث لا أثر للسبب شرعاً إلا اعتبار الملكيه شرعاً.

و تقريب الاطلاق: ان الاطلاق قد يكون بلحاظ الكلام، كما في ما لو كان الموضوع ما يؤثر عرفاً، وقد يكون بلحاظ المقام، كما في ما لو كان الموضوع ما يؤثر واقعا، فان تعيين المصداق يضيق دائره الموضوع في الأول فيعلم أن التوسعه بلحاظ الكلام، بخلاف الثاني، فان تعيين المصداق لا يضيق دائره ما يؤثر واقعا - كما هو ظاهر - فيعلم أن التوسعه بلحاظ المقام، فكذا فيما نحن فيه، فإنّ المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الفعلي و إنفاذ السبب شرعاً، و لم يعين محققاً و لا مصداقاً لما هو الموضوع لحكمه، فنفس عدم تعيين المصداق كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه، و أنّ ما هو المصداق لما يؤثر في الملك عرفاً مصداق لما يؤثر في الملك شرعاً. فمرجع الاطلاق إلى التلازم بين المحقق الجعلي الشرعي و المحقق الجعلي العرفي.

كما أن مرجع التخصيص - في موارد النهي - إلى التخصيص في هذه



الملازمه المستفاده من إطلاق المقام، لا إلى تخصيص موضوع الحكم؛ لأن السبب الشرعى باق على نفوذه-بما هو سبب شرعى- من دون خصوصيه اخرى، ولا إلى تخصيص الحكم؛ لأن النفوذ لم يرتفع عن السبب الشرعى فى مورد أصلا، ولا إلى التخطئه لنظر العرف؛ إذ لم يكن هناك واقع محفوظ جعل نظرهم طريقا إليه، فأفهم و اغتتم.

٨٧-قوله [قدس سره]: (دخل شىء وجودى أو عدمى فى المأمور به...الخ) (١).

قد عرفت فى ذيل الدليل الرابع من أدله الصحيحى (٢) تفصيل القول فى حقيقه الجزء و الشرط، و أن الشرط ليس مطلق ما يوجب خصوصيه فى ذات الجزء، بل خصوصيه خاصه، و هى ما له دخل فى فعليه تأثير الأجزاء بالأسر. و أما الخصوصيه المقومه للجزء، فليست هى من عوارض الجزء، بل الجزء أمر خاص، و تسميه مطلق الخصوصيه شرطا-مع كون بعضها مقومًا للجزء- جزاف، فراجع.

إنما

### [الكلام هنا فى تحقيق الفرق بين جزء الطبيعه و جزء الفرد،]

و الفرق بينهما فى غير المركبات الاعتباريه: أن ما كان من علل قوام الطبيعه، و كان أصل الماهيه-مع قطع النظر عن الوجود- مؤتلفه منه، فهو جزء الطبيعه. و ما لم يكن من علل القوام و ما يأتلف منه الطبيعه-بل كان من لوازم وجود الطبيعه فى الخارج بوجود فردها-فهو عند الجمهور من مشخصات الطبيعه فى الخارج، و عند المحققين من لوازم التشخص؛ حيث إن التشخص بالوجود يسمّى جزء الفرد؛ لأن الفرد-بحسب التحليل العقلى الموافق للواقع-مركب من الطبيعه

ص: ١٤١

١- (١) الكفايه: ١٨/٣٣.

٢- (٢) راجع التعليقه: ٧١ من هذا الجزء عند قوله (رحمه الله): (ثم إن هذه الامور..) و حتى قوله (رحمه الله): (من ذى بصيره).

و مشخصاتھا.

و أما المركبات الاعتبارية فإجراء هذا البيان فيها لا يخلو عن شيء، و مجرد ملاحظه الطبيعه الواجبه (لا بشرط) لا يستدعى اعتبار مشخصيه الزائد على أصل الطبيعه، فإنّ الطبيعه-بالإضافه إلى الخارج عنها-لا-بشرط، و مع ذلك فليس كل خارج من مشخصاتها، بل المشخصيه من أوصاف لوازم وجودها في الخارج، و هذا المعنى غير قابل لاعتبار صحيح، إلا أن يقال:

فضيله الطبيعه و كمالها من شئونها و أطوارها، لا أنها شيء بحيالها، فيكون كالمشخصات التي لا تلاحظ في قبالتها. فالقنوت ليس بعض ما يفى بالغرض الأوفى، بل القائم به نفس طبيعه الصلاه، لا-مطلقا، بل عند تحقق القنوت فيها؛ حيث إن القنوت كمال للصلاه، و قد عرفت: أن كمال الشيء لا يحسب في قبالة، بل كالمشخص له و من شئونه و أطواره.

فاتضح أن اعتبار المشخصيه على أي وجه، و هو أن الشارع لم يأخذه في حيز الطلب الوجوبي، و لم يكن مما يفى بالغرض، بل إنما ندب إليه لكونه كمالا للصلاه-مثلا-فالصلاه المشتمله عليه أفضل؛ حيث إنها أكمل.

ثم لا يخفى أن مثل هذا الجزء-المعبر عنه بجزء الفرد-خارج عن حقيقه المسمى؛ لصدق الصلاه على فاقده و إن صدقت على واجده، كما هو شأن المشخص، فإنّ مشخصات زيد خارجه عن حقيقه الإنسان و عن مسماه، و مع ذلك فزيد-بما هو زيد-إنسان، لا إنه إنسان و زياده، كما أشرنا إليه و الى وجهه في بعض الحواشي المتقدمه (1).

و أولى منه بالخروج عن المسمى ما يستحب نفسا في أثناء العباده-بحيث

ص: ١٤٢

(١-١) كما في التعليقتين: ٣٨ و ٦٠ من هذا الجزء.

كانت العباده ظرفا له و لو بنحو الظرفيه المنحصره-إذ المفروض أنه ليس مما يتقوّم به الطبيعه،و لا من شئونها و أطوارها،و مجرد استحباب عمل فى عمل لا يقتضى بالجزئيه و لا بالمشخصيه،و ترشّح الاستحباب منه إلى العباده إنما يكون إذا تمحضت العباده- فى المقدميه لوجوده،و لم تكن مقدمه لوجوبه أيضا بأن كان مستحبًا فى الصلاه مطلقا-لا مشروطا-و إلا فلا ترشح؛حيث لا استحباب قبل فعل الصلاه على الفرض.

### [و لغير واحد من الأعلام كلام فى المقام-فى الفرق بين المفرد و المستحب]

فى أثناء العباده بما لا يخلو من شوب الإبهام-و هو:

سرايه فساد الجزء المفرد إلى العباده،دون الآخر؛نظرا إلى أنه جزء لأفضل الأفراد،و من جمله الأفعال الصلاتيه دون الآخر.

و كذا يفرّق بينهما فى التسليم-بناء على استحبابه-فإنه إذا كان جزء الفرد كان الشكّ فى حاله شكّا قبل الفراغ عن الصلاه،و إذا كان مستحبا بعد التشهد فى نفسه-لا من حيث المشخصيه-كان الشكّ فى تلك الحال شكّا بعد الفراغ.

و فى كلا الفرقين نظر واضح،فإنهما إنّما يتّمان إذا كان المسمّى بالمشخص كالمشخص الحقيقى الذى يوجب زواله و انعدامه زوال الطبيعه و انعدامها؛ لوجودها بوجود شخصها و فردها،فتزول بزواله،و تنقطع بانقطاعه.و ليس الأمر كذلك؛لما عرفت مفضّلا آنفا:أن اعتبار المشخصيه باعتبار أن مثل هذا الجزء كمال للطبيعه،و كمالها ليس أمرا فى قبالتها،فيكون كالمشخص الحقيقى الذى لا يعدّ موجودا مستقلا فى قبال وجود الطبيعه،بل هو من أطوار وجودها و شئونه، و إلا فتحقّق نفس الطبيعه بتحقّق التكبيره و القراءه إلى آخر الأجزاء الواجبه، فالصلاه المشتمله على القنوت الفاسد،كالتى لم تشتمل عليه من حيث تحقّقها

بتحقق ما هو من علل قوامها، و كذلك تنقطع طبيعه الصلاه بالتشهد، و التسليم كمالها، فإن وجد صحيحا كانت الصلاه كامله به، و إلا فلا، و ليس مشخضا حقيقيا كى يتخيل أن الطبيعه لا توجد إلا بوجود شخصها، فافهم جيدا.

\*\*\*

ص: ١٤٤

٨٨-قوله [قدس سره]: (الحق وقوع الاشتراك للنقل... الخ) (١).

### [المراد من المواد الثلاث -]

أعنى الامكان و طرفيه-هو الوقوعى منها دون الذاتى؛ ضروره أنّ النظر إلى ذات الاشتراك لا يقتضى ضروره الوجود أو العدم، بل المدعى لزوم المحال من فرض وقوعه أو لا- وقوعه، و عدمه. و كما أن إمكان الشىء ذاتا لا- ينافى وجوبه أو امتناعه الوقوعى، فيصير واجبا أو ممتنعا بالعرض، كذلك لا منافاه بين إمكان الشىء وقوعيا و وجوبه بالغير؛ ضروره أن عدم الوجوب لعدم اللازم الممتنع لا وقوعه، غير الوجوب لوجود العله التامه.

ثم إنّ أدلّ دليل على إمكان الاشتراك وقوعه فى اللغة، كالقرء للحيض و الطهر، و الجون للسواد و البياض، و غير ذلك.

و من غريب الكلام ما عن بعض المدققين من المعاصرين (٢) حيث زعم:

أن اللفظ فى المثالين غير موضوع للمعنيين، بل للجامع الرابط بينهما؛ نظرا إلى استحاله التقابل بين معنيين لا جامع بينهما، مستشهدا بعدم التقابل بين الظلمه و الحمار، و لا بين العلم و الحجر، فالقرء موضوع للحاله الجامعه بين حالتى المرأه من الطهر و الحيض، و الجون لحال اللون من حيث السواد و البياض، و ظن أن خفاء الجامع أوهم الاشتراك. و لعمري إنه من بعض الظن، أما لزوم الجامع فى المتقابلين: فإن أراد المتقابلين بحسب الاصطلاح- و هما الأمران اللذان يمتنع

ص: ١٤٥

١- ١) الكفايه: ٢/٣٥.

٢- ٢) صاحب المحجّه- كما فى هامش الأصل

اجتماعهما فى موضوع واحد أو محلّ واحد بوجه واحد-فمن الواضح عدم لزوم الجامع مطلقاً؛ إذ من أقسام التقابل تقابل الايجاب و السلب، و عدم الجامع بينهما بديهي.

و إن أراد المتقابلين بتقابل التضادّ، فلزوم اندراجهما تحت الجامع قول به فى فن الحكمه، و لذا اعتبر امتناع اجتماعهما فى المتعاقبين على موضوع واحد لا محلّ واحد. إلا أن المتقابلين غير منحصرين فى المتضادّين، فإن العلم و الجهل -عند هذا القائل- من المتقابلين، مع أنهما غير متقابلين بتقابل التضاد، بل بتقابل العدم و الملكه، و لا جامع بينهما، و لم يذكر أحد من أرباب الفن لزومه فى تقابلهما.

و حيث إن اللازم فى تقابل العدم و الملكه إضافه العدم الى ما يقبل الوجود كالعمى، فإنه يوصف به من يقبل البصر، فلذا لا يطلق على الحجر: أنه جاهل أو أعمى.

و أما عدم التقابل بين الظلمه و الحمار و العلم و الحجر، فإن أراد عدم التقابل اصطلاحاً- و ان كان بينهما التعاند و الغيريه- فلو سلم لا يدلّ على لزوم الجامع بين المتقابلين بقول مطلق، مع أنه لو كان المتضادان- اصطلاحاً- الوجوديين اللذين يمتنع اجتماعهما فى محل واحد، يكون المثالان من المتقابلين بتقابل التضاد. نعم، بناء على عدم تضادّ الجواهر بعضها مع بعض و مع العرض، لا تضادّ بينهم و إن كان متعاندين.

ثم لو أغمضنا النظر عن كل ذلك، فأى دليل دلّ على أن الامرين المندرجين تحت الجامع، كالسواد و البياض، يجب الوضع للجامع بينهما دونهما، و هل هو إلا تحكّم بلا وجه.

هذا، مع أن الجامع بين السواد و البياض ليس إلا اللون، و لازمه صحه

إطلاق الجون على كل لون، وإلا فخصوصيه السواد و البياض المفترقه بينهما لا يعقل (١) أن يكون لها جامع. فتدبر جيداً.

٨٩- قوله [قدس سره]: (و إن أحاله بعض لإخلاله... الخ) (٢).

### ذكر بعض أجله العصر

[ذكر بعض أجله العصر (٣) برهاناً على الاستحاله-]

إذا كان الوضع عبارته عن جعل الملازمه الدهنيه بين اللفظ و المعنى، أو عما يستلزمها- ملخصه بتوضيح منى:

أن الوضع لكل من المعنيين- بحيث لم يكن هناك إلا معنى واحد و وضع واحد- ليس أحد الوضعين متمماً للآخر، و لا ناظراً إليه، فعليه: إن كان اللفظ ملازماً للمعنيين- دفعه واحده بانتقال واحد- لزم الخلف إذ المفروض جعل ملازمين بالإضافة إلى معنيين، و عدم كون أحد الوضعين متمماً للآخر و لا ناظراً إليه.

و إن كان ملازماً لأحد المعنيين على الترديد، فهو أيضاً كذلك، و هو واضح.

و ان كان ملازماً للمعنيين بملازمين مستقلتين و انتقالين حقيقيين- كما هو المفروض- فحيث لا ترتب بينهما، فلا بد من تحقق انتقالين دفعه واحده- من غير ترتب- بمجرد سماع اللفظ، و هو محال.

و فيه: أن الوضع ليس جعل اللفظ عله تامه للانتقال؛ كى يلزم هذا

ص: ١٤٧

١- ١) إذ لا جامع للفصول، و منه ظهر أن الجامع بهذا المعنى لا يفيد الخصم؛ لتوهمه أن الخصوصيات المميزه الموجهه للتقابل لها جامع رابط، مع أن التقابل بهذه الأنحاء الأربعة المعروفه ذاتى فيها. [منه قدس سره].

٢- ٢) الكفايه: ٣/٣٥.

٣- ٣) الملاء على النهاوندى (رحمه الله) فى تشريح الاصول: ٤٧.

المحال، بل جعله مقتضيا له، فإن كان هناك اقتضاء واحد لمكان وحده اللفظ و المعنى، و لم يكن هناك مانع -كقرينه المجاز- تحققت الملازمه الذهنيه، و خرجت من حد الاقتضاء إلى الفعلية.

و إن كان هناك اقتضاءات متعدده متساويه الأقدام، أو كانت هناك قرينه المجاز، فلا يتحقق المقتضى، و هو معنى الإجمال إلى أن تقوم قرينه معينه، و هى فى الحقيقه من قبيل رفع المانع عن تأثير المقتضى فى المقتضى.

و مما ذكرنا تعرف: أن الوضع الثانى غير ناقض و لا مناقض للوضع الأول، فإنه إنما يكون كذلك إذا كان جعل الوضع اللفظ عله تامه، و إلا فاللفظ باق على اقتضائه، حتى مع القرينه المعينه لمعنى آخر. هذا بالاضافه إلى الانتقال التصديقى.

و أما بالإضافه إلى الانتقال التصورى، أو الانتقال التصديقى بالإضافه إلى لفظين مقرونين بالقرينه المعينه لمعنيين، فمنع استحاله انتقالين فى آن واحد دفعه واحده؛ لمكان بساطه النفس و تجرّدها، فلا- مانع من حصول صورتين فى النفس فى آن واحد، و الشاهد عليه لزوم حضور المحمول و المحمول عليه عند النفس الحاكمه بثبوت أحدهما للآخر فى آن الحكم و الاذعان، كما هو واضح.

٩٠- قوله [قدس سره]: (بأن يراد منه كل واحد كما إذا... الخ) (١).

و عليه ينبغى تنزيل ما قيل: من كون كل واحد مناطا للاثبات و النفى و متعلقا للحكم، و إلا- فلا- وجه له لعدم الملازمه بين الاستقلال فى الإراده الاستعماليه، و الاستقلال فى الحكم و النفى و الاثبات، و إن أصرّ عليها بعض

ص: ١٤٨



توضيحه: أن مفاد لفظ العشره-مثلا و إن كان وحدانيا ملحوظا بلحاظ واحد، و مرادا استعماليا بإرادته واحده-لكنه مع ذلك:ربما يكون الحكم المرتب عليه-بلحاظ كل واحد-على نهج العموم الأفرادى، كما إذا قيل:(هؤلاء العشره علماء، أو واجبو الاكرام)، و ربما يكون الحكم المرتب عليه-بلحاظ المجموع-على حد العموم المجموعى، كما إذا قيل:(هؤلاء العشره يحملون هذا الحجر العظيم، أو واجبو الاكرام)، بنحو لو لم يكرم أحدهم لم يتحقق الامتثال من رأس، و كذلك العام الاستغراقى-كالعلماء-فإن الحكم المرتب عليه معقول على الوجهين.

و كما أن الجمع فى اللحاظ لا-يقضى وحده الحكم، كذلك التفريق فى اللحاظ لا-يستدعى تعدد الحكم بالنسبه إلى كل ملحوظ، كما إذا رتب حكما واحدا على زيد و عمرو معا-كما عرفت فى العام الاستغراقى-و استعمال اللفظ فى المعنيين لا يزيد على استعماله فيهما مرتين.

و مما ذكرنا يظهر: أن استعمال اللفظ فى معنيين بإرادتين و لحاظين مستقلّين و إن كان مغايرا لاستعماله فى مجموع المعنيين من حيث الإمكان و الجواز، لكنه يترتب على الأخير ما يترتب على الأول من الفائده و الثمره، فإذا أردت الحكم على السواد و البياض بأنهما من عوارض الاجسام صح لك ان تقول:الجون من عوارض الاجسام مريدا به السواد و البياض على وجه الجمع فى اللحاظ.

و قد عرفت: أن الجمع فى اللحاظ لا يستدعى الجمع فى الحكم؛ كى يكون خلاف الفرض.

فإن قلت: و عليه فلا ثمره عمليه للنزاع.

ص: ١٤٩

قلت: أما على القول بصحة استعماله فيهما حقيقه فواضح؛ لأنَّ الاستعمال في مجموع المعنيين بنحو الجمع في اللحاظ مجاز، لا يصار إليه بلا قرينه. و أما على القول بصحته مجازاً، فهما و إن تساويا في المجازيه، إلا- أن ظاهر الحكم المرتب على مفهوم وحداني- و إن كان بنحو الجمع في اللحاظ- كون المعنى موضوعاً تاماً للحكم، كما إذا حكم على الدار بشيء فإن أجزاء معناها ليس كل واحد منها موضوعاً له، بخلاف ظاهر الحكم المرتب على مفهومين- سواء كان بلفظين أو بلفظ واحد- فإن مقتضاه كون كل منهما موضوعاً للحكم، فإثبات الإمكان مقدمه لأحد الأمرين بضميمه ما يبينه من الظهور، فتدبر جيداً.

٩١- قوله [قدس سره]:

**[إن حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه]**

على إرادته (١) المعنى... الخ (٢).

و إلا- كان الاستعمال في معنيين بمكان من الامكان؛ إذ غايه ما يتخيل في امتناعه على هذا الوجه ما عن بعض المدققين من المعاصرين (٣):

من أن ذكر اللفظ لتفهيم المعنى، أو لكونه علامه عليه- بمعنى كونه مقتضياً للعلم به و الانتقال إليه؛ لمكان الملازمه الحاصله بالوضع- نفس تفهيم المعنى، و نفس المقتضى للعلم به و كونه إعلاماً تحصلاً و تحقّقاً- كما في سائر الامور التوليديه و التسبيبيه- و الوجود الواحد يمتنع أن يكون إيجادين، فيمتنع تحقق تفهيمين و إعلامين بوجود لفظ واحد لو حده الوجود و الایجاد ذاتاً، و إن اختلفا اعتباراً.

و يندفع أولاً: بأنّ وحده الوجود و الایجاد تقتضى وحده ما يضاف إلى شيء واحد، و أى مساس لوجود اللفظ بايجاد المعنى في ذهن المخاطب، و لو اتحدا لما

ص: ١٥٠

١- ١) في الكفایه- تحقيق مؤسستنا-: علامه لإرادته المعنى.

٢- ٢) الكفایه: ٦/٣٦.

٣- ٣) صاحب المحجّه- كما في هامش الأصل-.

كان اتحادهما مستندا الى اقتضاء وحده الوجود لوحده الایجاد فايجاد اللفظ عين وجوده لا ایجاد شيء آخر.

و ثانيا: بأن حضور المعنى فى الذهن مباين-تحققا و تحصيلًا-لحضور اللفظ فيه، و مقتضى وحده الوجود و الإیجاد ذاتا كون إحضار المعنى مباينا-تحققا و تحصيلًا-لإحضار اللفظ، و ليس معنى التفهيم و الإعلام إلا إحضار المعنى فى الذهن بإحضار اللفظ فيه بذكر اللفظ الذى يدخل من طريق السمع فيه، و حيث إن المعانى صارت ملازمه بالوضع للألفاظ، فأى مانع من إحضارها فى الذهن برمتها بسبب إحضار اللفظ فيه بذكره خارجا، فهناك بعدد المعانى حضورات و إحضارات و إرادات، و حيث إنها غير متحده مع وجود اللفظ خارجا، و حضوره و إحضاره ذهنا بل ملازمه له، فلا يلزم اثنييه الواحد و تعدده.

و أما الجواب عنه: بأن الإحراق مترتب على الإلقاء بمقدار تخلل الفاء؛ نظرا إلى أن وجود الحرقه (١) مترتب على الملاقاه بمقدار تخلل الفاء.

فمندفع: بأن ترتب وجود الحرقه (٢) على الملاقاه من باب ترتب المشروط على شرطه، و على وجود النار من باب ترتب المسبب على سببه، بخلاف إحراق النار، فإنه معنى تأثيرها أثرها، و التأثير ليس أثرا لمؤثره؛ كى يترتب عليه، بل التأثير و التأثر متضايقان.

فالإحراق بالعرض المنسوب إلى الشخص بالأولويه، و تأثير النار أثرها، أو وجود الأثر و إن كان مشروطا، لكنه بالملاقاه لا بحيثيه صدورها من الشخص التى هى معنى الالقاء، فلا ترتب للإحراق و لا لوجود الحرقه (٣) على الالقاء، لا من باب ترتب المسبب على سببه، و لا- من باب ترتب المشروط على شرطه، مع أن مجرد الترتب الناشئ من التقدم و التأخر بالطبع، لا- يقتضى التقدم فى الوجود،

ص: ١٥١

١- ١ و ٢ و ٣) الحرقه و الحرقه بمعنى الحراره، لكن المناسب للسياق هنا هو(الاحتراق).

-٢

-٣

و لا عدم الاتحاد فى الوجود، كما فى تقدّم الواحد على الاثنى، أو تقدم الجنس و الفصل على النوع.

كما أنّ توهم: استحاله جعل اللفظ علامه، كجعله فانيا و مرآه؛ نظرا إلى امتناع لحاظين لمعنيين فى آن واحد، كما امتناع لحاظين فى لفظ واحد.

مدفوع: بما تقدّم من إمكان لحاظين فى آن واحد، بل الموجب للاستحاله ما سيجىء (١) - إن شاء الله تعالى - فتدبره، فإنه دقيق، و به حقيق.

٩٢- قوله [قدس سره]: (بل جعله وجهها و عنوانا له بل بوجه نفسه كأنه الملقى.. الخ) (٢).

و الشاهد عليه: عدم صحه الحكم على اللفظ - بما هو فى حال الاستعمال، فيعلم منه أن النظر بالذات إلى المعنى، و أن اللفظ آله لحاظه، و لا يعقل أن يكون آله اللحاظ فى حال كونها كذلك - ملحوظه بلحاظ آخر لا آليا و لا استقلاليا؛ لامتناع تقوّم الواحد بلحاظين حيث إنه من قبيل اجتماع المثليين، أو لامتناع الجمع بين اللحاظين فى لحاظ واحد للزوم تعدد الواحد و وحده الاثنى.

و التحقيق: أن الأمر فى الاستحاله أوضح من ذلك. بيانه:

### [أن حقيقه الاستعمال إيجاد المعنى فى الخارج باللفظ؛]

حيث إنّ وجود اللفظ فى الخارج وجود لطبيعى اللفظ بالذات، و وجود لطبيعى المعنى بالجعل و المواضعه و التنزيل لا بالذات؛ إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجودا لماهيتين بالذات، كما هو واضح، و حيث إن الموجود الخارجى بالذات واحد، فلا مجال لأن يقال: بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجا و وجود آخر لمعنى آخر؛ حيث لا - وجود آخر كى ينسب إلى الآخر بالتنزيل، و ليس الاستعمال إلا إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظى

ص: ١٥٢

١ - ١) و ذلك فى التعليقه التاليه: ٩٢.

٢ - ٢) الكفایه: ٧/٣٦.

خارجا. وقد عرفت: أن الإيجاد و الوجود متحدان بالذات، و حيث إن الوجود واحد فكذا اليجاد.

و بالجمله الاستقلال فى اليجاد التنزىلى - كما هو معنى الاستعمال الذى هو محل الكلام - يقتضى الاستقلال فى الوجود التنزىلى، و ليس الوجود التنزىلى إلا - وجود اللفظ حقيقه، فالتفرد بالوجود التنزىلى و الاختصاص به يقتضى التفرد بالوجود الحقيقى، و إلا لكان وجودا تنزىليا لهما معا، لا لكل منفردا، فتدبره جيدا.

و منه تعرف: أن الاستعمال لو فرض - محالا - تحقّقه بلا لحاظ لكان محالا، و إنه لا يدور الامتناع و الجواز مدار امتناع تقوّم الواحد بلحاظين و عدمه.

و أما الامتناع بواسطه الجمع بين لحاظين فى لحاظ واحد، فهو و إن كان حقا، إلا - أن اللفظ و المعنى من أعظم أركان الاستعمال، فالعدول عن التعليل بلزوم تعدّد الواحد فى اللفظ إلى مثله فى اللحاظ، بلا وجه بل يجب الاستناد فى الاستحاله إلى ما ذكرنا، لا إلى امتناع تقوّم الواحد بلحاظين؛ ضروره أن اللفظ بوجوده الخارجى لا يقوّم اللحاظ، بل المقوّم له صورته شخصه فى افق النفس، فأى مانع من تصوّر شخص اللفظ الصادر بتصورين فى آن واحد مقدمه لاستعمال اللفظ الصادر فى معنيين لو لم يكن جهه اخرى فى البين.

و ربما يورد (1) على ما افيد فى المتن: بالنقض بالعام الاستغراقى الملحوظ بنحو الكلّ الأفرادى؛ نظرا إلى أنّ أفراد العام ملحوظه كلّ على انفراده بلحاظ واحد. فكما أن لحاظ كلّ من أفراده على انفراده يصحّح تعلّق الحكم بكل واحد من أفراده على انفراده، كذلك لحاظ كلّ من المعانى على انفراده يصحّح استعمال اللفظ الواحد فيه على انفراده.

ص: ١٥٣

---

(١ - ١) كما عن بعض أجله العصر - و هو العلامة المؤسس الشيخ عبد الكريم الحائرى (رحمه الله) - فى درر الفوائد ٢٧١: ١ -.

و لا يندفع هذا النقض: بأن لحاظ المتكثرات بالذات بلحاظ واحد و الاستعمال فيها، خارج عن محلّ النزاع، فإن المدعى الاستعمال فى كلّ من المعانى على انفراده مع وحده اللفظ و اللحاظ، لا فى الكلّ بنحو الوحده.

(١)

و هو الشيخ عبد الكريم بن المولى محمد جعفر المهرجردى اليزدى الحائرى القمى فقيه جليل و عالم كبير و زعيم دينى شريف. ولد فى مهرجرد من قرى يزد فى سنه (١٢٧٦ هـ)، تعلم فى قرينته المقدمات ثم سطوح الفقه فى يزد على السيد يحيى الكبير و غيره، ثم هاجر إلى كربلاء المقدسه، فأكمل فيها السطوح على الشيخ فصل الله النورى و الميرزا المحلّاتى و السيد المجدد الشيرازى و السيد محمد الفشاركى و الميرزا محمد تقى الشيرازى، سافر إلى النجف، و لازم درس الشيخ محمد كاظم الخراسانى، ثم نزل كربلاء و اشتغل بالتدريس و الإفاده فيها، و كان الميرزا محمد تقى الشيرازى يبجله، و يشير إليه، و يعترف بفضله حتى أرجع احتياطاته إليه، فأحلّه مكانه ساميه فى النفوس. فى أوائل سنه (١٣٣٣ هـ) سافر إلى ايران لزياره الامام الرضا عليه السلام، و تلقى دعوه و جوه أراك للإقامه فيها، فأتى دعوتهم و أخذ يدرس فيها، فأقبل عليه الطلاب، و اصبحت فى المدينه حركه ثقافيه و علميه على بساطتها. و لما انتقل مراجع الشيعه آنئذ إلى رحمه الله كالسيد كاظم اليزدى و الميرزا الشيرازى و شيخ الشريعه الأصفهانى اتجه إليه المقلدون، و حاز ثقه العامه فضلا عن الخاصه. و فى رجب سنه (١٣٤٠ هـ) هبط مدينه قم المشرفه (دار الإيمان) مثنوى فاطمه بنت الإمام موسى و اخت الإمام الرضا (عليهما السلام)، نظّم الحوزه فيها، و أقبل عليه الطلاب فيها، و زاد طلاب درسه على الألف طالب حتى فاقت شهرته علماء ايران على الاطلاق. وقع له مع البهلوى الوقائع الجسم؛ إذ قام البهلوى بتفريق الحوزات فى خراسان و طهران و اصفهان و غيرها إلا أنه لم يستطع ذلك مع الشيخ الحائرى لحنكته و صبره و لتحمله الصعاب (رحمه الله) مما أثرت فيه هذه الأحداث حتى أدّت إلى مرضه، فتوفّى فى ليله السبت (١٧) ذى القعدة سنه (١٣٥٥ هـ)، و دفن فى رواق حرم فاطمه عليها السلام بقم، له آثار جليله منها: كتاب (الصلاه) و (التقريات) فى الاصول و (درر الفوائد) و (درر الاصول). (طبقات أعلام الشيعه نقيب البشر فى القرن الرابع عشر) (٢: ١٥٨/١٥٨١ رقم ١٦٩٢) بتصرف.

ص: ١٥٤

بل يندفع النقض: بالفرق بين الاستعمال و تعلق الحكم، فإن المستعمل فان في المستعمل فيه، و عين وجوده تنزيلا، بخلاف الحكم، فإنه لا- يكون فانيا في موضوعه، و لا- وجودا تنزيلا له، بل يتوقف تعلقه بموضوعه على لحاظ موضوعه بأي وجه كان فلا يلزم فناء الواحد في الاثنين، و لا تقوّم الواحد بلحاظين.

لا- يقال: لا- بدّ في الحكم على عنوان العام من ملاحظته فانيا في معنونه، فاذا تعدّد المعنون- كما في الملحوظ على نهج الكلّ الأفرادى- لزم فناءه في المتعدد، و لا فرق في الإمكان و الامتناع بين فناء مفهوم واحد في مطابقات متعدده، و فناء لفظ واحد في مفاهيم متعدده بما هي كذلك.

لأننا نقول: أما مثل مفهوم العشره- و سائر المفاهيم التركيبية- فمطابقها واحد مشتمل على كثره بالذات، و كذا مفهوم (كل عالم) فإن مطابقه الآحاد بالأسر، لا كل واحد؛ بداهه أنّ مفهوم (كل عالم) لا يصدق على كل عالم.

و أما مفهوم (العالم) الصادق على المتكثّر بسبب أداه العموم، فليس شأن أداه العموم التوسعه في صدق مدخوله و جعله فانيا في المتكثّر بعد ما لم يكن في حدّ ذاته كذلك، بل مطابق مفهوم (العالم)- بما هو مطابق له- واحد، و إنما شأن أداه العموم التوسعه في ذات المطابق، فيفيد المطابق- بما هو مطابق- للمفهوم فانيا فيه. و يفيد تعدده و تكثره الحاصل له بسبب المميزات و الخصوصيات بأداه العموم، لا أنها تجعل المدخول فانيا في مطابقه، و فيما هو خارج عن المطابق بما هو مطابق له.

و مما ذكرنا يندفع نقض آخر بصوره عموم الوضع و خصوص الموضوع له؛ نظرا إلى أنه- كما أنّ ملاحظه عنوان واحد تصحح الوضع لخصوصيات مندرجه تحته- كذلك يصح ملاحظه عنوان عام و الاستعمال في كل واحد من الخصوصيات المندرجه تحته.

وجه الاندفاع: ما تقدم (١) من أن اللفظ يجب أن يكون في مرحله الاستعمال فانيا في المعنى، ولا يجب أن يكون كذلك حال الوضع، ولا الوضع بنفسه يحتاج إلا إلى لحاظ الموضوع له بأى وجه كان، كما عرفت في الحكم بالإضافة إلى موضوعه.

٩٣- قوله [قدس سره]: [فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له... الخ] (٢).

مجمل القول فيه:

### [أن المعنى له وحده ذاتيه]

لا ينسلخ عنها أبداً ولو اجتمع مع غيره، وله وحده عرضيه، وهي كونه واحداً في اللحاظ، وما يعقل أن يكون قيدها هو الثانى.

و حينئذ فيشكل: بأن الوحدة. اللحاظيه مقومه للاستعمال، فيستحيل أخذها في الموضوع له.

و يندفع بما عرفت في نظائره: من أن اعتبار أمثال هذه الامور- بنحو الإشاره إلى ذات الموضوع له- معقول، فيضع اللفظ بإزاء المعنى الذى يصير باللحاظ الاستعمالى موصوفاً بصفه الوحدة فى قبال ما لا يصير كذلك.

نعم المتبادر من مسميات الألفاظ نفس معانيها، حتى أن أوصافها الذاتيه غير ملحوظه بلحاظها و لا متبادره بتبادرها.

و أما قيديه الوحدة للوضع، فقد عرفت سابقاً أنها جزاف، و أن الاختصاص الوضعى لا يتخصّص و لا يتكثّر حقيقه بقيود المستعمل فيه و خصوصياته، و هو ظاهر لمن أمعن النظر.

ص: ١٥٦

(١ - ١) و ذلك فى نفس التعليقه عند قوله: (بل يندفع النقص بالفرق بين الاستعمال...).

(٢ - ٢) الكفايه: ١٧/٣٦.



٩٤-قوله [قدس سره]: (و كون الوضع فى حال وحده المعنى...الخ) (١).

تفصيله:

### [أن حال الوحده: تاره تضاف إلى المعنى،]

و من الواضح أن مجرد وقوع اللفظ بإزاء المعنى فى حال تفرده باللحاظ عند الوضع لا يقتضى تقيّد الموضوع له بها.

[و اخرى تضاف إلى نفس الوضع]

، و يراد منها استقلال كل وضع، و عدم كونه ناظرا إلى وضع آخر و لا- متمما له، فالاستعمال الموافق للوضع يجب أن يكون كذلك بأن يقع كل استعمال منفردا عن استعمال آخر، و هو ظاهر بعض أجله العصر (٢).

و فيه: أن مطابقه الاستعمال للوضع إنما تجب فى الموضوع و الموضوع له بحدودهما و قيودهما، و لا- تجب فى غير ذلك، و ملاك صحه الاستعمال الحقيقى جريه على قانون الوضع، و هو مطابقته له على الوجه المزبور.

و أما خصوصيات الوضع- أعنى عمل الواضع- فغير لازمه المراعاة؛ لوضوح أن متابعه كل جعل من كل جاعل إنما هى بملاحظه مجعوله، لا بملاحظه نفس جعله؛ إذ ليس للجعل جعل آخر.

و أما عدم كون أحد الوضعين ناظرا إلى الآخر و لا متمما له فمسلم، إلا أن مرحله الاستعمال- أيضا- كذلك؛ حيث إن استعمال لفظ فى معنى ليس متمما للاستعمال الآخر، فكما أن الوضعين لا يرجعان إلى وضع واحد، كذلك الاستعمالان، فالجمع بين الاستعمالين، لا بين المعنيين كى يؤول إلى استعمال واحد؛ لينا فى تعدد الوضع. فافهم و استقم.

ص: ١٥٧

١-١) الكفايه: ١٨/٣٦.

٢-٢) الملاء على النهاوندى فى تشريح الاصول: ٤٨.

٩٥- قوله [قدس سره]: (لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحده... الخ) (١).

يمكن أن يقال: ليس الغرض من الاستعمال في الأ-كثر الاستعمال فيه على وجه الجمع في اللحاظ، كيف؟ و هو خارج عن محل الكلام، بل الغرض استعماله في كل منهما كما [لو] (٢) لم يكن غيره، فاللفظ و إن كان واحدا إلا أن المستعمل فيه متعدد، لا أن المستعمل فيه بذاته متعدد، و بما هو مستعمل فيه واحد ليخرج عن محل البحث.

و سر الغاء الوحده-مع أن كلاً من المعنيين ملحوظ بالاستقلال، فهو متفرد باللحاظ-هو: أن الموضوع له عند هذا القائل هو المعنى الملحوظ على وجه لا يكون معه ملحوظ آخر، لا على وجه لا يكون معه ملحوظ بلحاظه.

و حينئذ فكلّ من المعنيين لملاحظين المجتمعين فاقد لهذه الوحده. و من الواضح أن المستعمل فيه-حينئذ-جزء الموضوع له فتكون النسبه بين المستعمل فيه و الموضوع له نسبه ذات المطلق إلى المقيد. و من المعلوم أن المطلق بذاته هو اللابشرط المقسمي؛ إذ ليس الأكثر-بما هو-مستعملا فيه باستعمال واحد ليكون بينهما المباينه، بل البائنه (٣)-بالنحو المذكور في المتن- إنما تكون-أيضا- فيما إذا لوحظ لحاظ المعنى الآخر معه في المستعمل فيه.

و إلا فمجرد الاستعمال في مجموع المعنيين-بنحو الجمع في اللحاظ-لا

ص: ١٥٨

١-١ الكفايه: ٨/٣٧.

٢-٢ قد شطب في الأصل على كلمه (لو)، و الصحيح إثباتها.

٣-٣ قولنا: (بل المباينه...) هذا بناء على أن المعنى متقيد باللحاظ الخاص، كما هو كذلك عند القائل به. و أما بناء على ما قدّمنا- من أن الموضوع له حصه من المعنى المتخصّص باللحاظ الخاص- فنقل الخصوصيه-مع فرض خصوصيه مباينه-يوجب أن يكون المستعمل فيه حصه اخرى، لا جزء الاول، فحينئذ يستقيم ما أفاده-قدس سره-(منه عفى عنه).

يوجب المباينه المزبوره، بل المعنيان فاقدان لجزء من الموضوع له، و كل واحد -بالاضافه إلى اجتماع الآخر معه بذاته- لا بشرط، بل هو استعمال في جزئين من معينين، لا في جزء واحد من معنى واحد، كما في صورته الجمع بين الاستعمالين.

فافهم جيداً.

٩٦-قوله [قدس سره]: (لأن هيئتها إنما تدل على إرادته المتعدد... الخ) (١).

لا يخفى عليك أنه لا يتصور إلا إذا كان المراد من المادة ما يعبر عنه بلفظ كذا-حقيقه أو تأويلا-و إلا

**[فلا يعقل تعدد مرحله الهيئه و المادة]**

نعم إذا قلنا: إن هذه المادة المتهيئه بهيئه التنبيه لها وضع واحد، صحَّ إرادته الباكيه و الجاريه من العينين (٢)، إلا أنه خارج عن محلّ البحث، لاستعماله في المعنيين معا، لا في كل منهما بإرادتين، و إلا لم يكن تنبيه.

و أما تصحيح تنبيه الأعلام بدون التأويل بالمسمّى و نحوه بدعوى: كفايه وحده ماده اللفظ-الذي هو مرآه لمعناه-لسرايه أحكام المعنى إلى اللفظ و بالعكس، فالتعدد المستفاد من الهيئه إذا اضيفت إلى مثل هذه المادة يوجب صحَّه إرادته المعنيين؛ لأنهما كفردين من هذه المادة الملحوظه مرآه لمعناها.

ففيه: أن الهيئه وارده على ماده اللفظ، و يستحيل ورودها على معناها؛ لأنهما مقولتان متباينتان و كذلك يستحيل تعلق مفاد الهيئه الوارده على المادة بنفس المادة، لا- بمعناها، بل المعقول تعلق مفاد الهيئه بمفاد المادة، كعروض نفس الهيئه على نفس المادة، فلحاظ المادة اللفظيه مرآه لمعناها: إن أوجب تعلق التعدد بمعناها، فمعناها في الأعلام غير قابل له؛ لعدم الوحده الطبيعيه ليراد

ص: ١٥٩

١-١) الكفايه: ٨/٣٧.

٢-٢) في الأصل: (من المعنيين).

منها فردان منها، وإن لم يوجب فالماده غير قابله بنفسها لتعلق مفاد الهيئه بها بنفسها.

نعم يمكن تصحيح التشبيه و الجمع فى الأعلام بوجه آخر: و هو استعمال الماده فى طبيعى لفظها، لكن بما له من المعنى بحيث لا يكون المعنى مرادا من الماده ليلزم المحذور، بل بنحو الاشاره إليه بما هو معنى لطبيعى اللفظ، لا- بما هو معنى اللفظ المستعمل، فيكون كقولك: (ضرب: فعل مشتمل على النسبه)، فإنّ المعنى النسبى غير مراد من نفس لفظ (ضرب)، بل المراد منه طبيعى لفظه، و لكن لا بما هو؛ اذ لا نسبه فيه، بل بما هو ذو معنى نسبى، فيكون المراد من قولنا: (زيدان) فردين من لفظ (زيد) بما له من المعنى، و المفروض أنّ له معنيين.

فتأمل.

\*\*\*

ص: ١٦٠

## [تذليل و تكميل قد ظهر مما ذكرنا حال استعمال اللفظ في معنييه-الحقيقي و المجازي-]

إمكانا و امتناعا،منعا و جوازا.

و عن بعض المدققين من المعاصرين (١):دعوى الاستحاله هنا،و إن قلنا بالامكان هناك؛نظرا إلى أن الحقيقيه و المجازيه و صفان متقابلان،و الاستعمال الواحد-و اللفظ الواحد-لا يتصف بوصفين متقابلين لاستحاله الجمع بين المتقابلين.

و يندفع:باختلاف الجهه و الحيثيه،فإنّ اللفظ-من حيث إنه يفيد المعنى الموضوع له-مطابق للوضع،فمن هذه الجهه يتصف بوصف اعتباري،و هو كونه حقيقه،و من حيث إنه يفيد المعنى-الذى لم يوضع له-غير مطابق للوضع، فيتّصف من هذه الحيثيه بالمجازيه،فهناك حيثتان حقيقتان موافقتان لنفس الأمر،و بهما يصحّ اتصاف اللفظ و الاستعمال بالحقيقه و المجازيه.

و لا-يجرى هذا الوجه في الأ-عراض المتأصّله كالسواد و البياض حتى ينتقض بهما؛لما عرفت أنهما و صفان انتزاعيان من اللفظ واقعا بملاحظه الحيثيتين المزبورتين الموجودتين في اللفظ،مع أنه لو تمّ الإشكال لما اختصّ بالاستعمال في الحقيقي و المجازي،بل يعمّ الحقيقيين و المجازيين لامتناع اجتماع المتماثلين، كما تمنع اجتماع المتقابلين.فافهم و اغتم.

٩٧-قوله [قدّس سره]:

## [أو كان المراد من البطون لوازم معناه]

...الخ (٢).

ص: ١٦١

١-١) صاحب المحجّه-كما في هامش الأصل-.

٢-٢) الكفایه:٩/٣٨.

فتراد تلك اللوازم على وجه الكنايه أو على وجه آخر.

### [و ربما يمكن إصلاح تعدّد البطون بتعدّد المحقّقات و المصاديق لمعنى واحد،]

مثلاً- الطريق و الميزان لهما معنى معروف، و هما ما يسلك فيه و يوزن به و محقّقاتهما كثيره: منها الطريق الخارجى، و ما له كفتان، و منها الامام-عليه السلام-؛ حيث إنه السبيل الأعظم و الصراط الأقوم الذى لا يضل سالكه، و به-عليه السلام- يعرف صحه الأعمال و سقمها و خفتها و ثقلها، إلى غير ذلك من المصاديق المناسبه، و إرادته المصاديق المتعدده-فى كل مورد بحسبه-لا تنافى الاستعمال فى معنى واحد يجمع شتاتها، و يحوى متفرقاتها.

و نظير إشكال تعدّد البطون، ما ورد من طلب الهدايه عند قراءه قوله عزّ من قائل: إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، و نحوه فى غيره، فإنّ محذور-الاستحاله تعدّد المحكى عنه مع وحده الحاكى، و هو جار هنا؛ لأنّ القراءه هى الحكايه عن اللفظ باللفظ المماثل، و الإنشاء قصد ثبوت المعنى باللفظ، و لا يمكن استعمال اللفظ فى اللفظ و فى المعنى.

و ربما يجاب عنه: بأنّ المعنى يقصد من اللفظ الذى هو المعنى، كما فى أسماء الأفعال عند من يجعلها موضوعه لألفاظ الأفعال فلم يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، بل استعمل كل لفظ فى معنى.

و فيه: أن قصد المعنى من اللفظ المحكى عنه باللفظ أوضح استحاله من قصده من اللفظ الحاكى؛ ضروره أن الاستعمال كذلك غير معقول-سواء كان الاستعمال بمعنى الإعلام و التفهيم، أو بمعنى إيجاد المعنى باللفظ، أو بمعنى إفناء اللفظ فى المعنى و جعله وجهها و عنوانا له-فإنّ هذه الأوصاف لا يوصف بها ما لا وجود لها خارجا، بل جعلها و تنزيلا، مع أنّ الفرض إنشاء المعنى باللفظ فاللفظ مما ينشأ به و يتوسل به إلى ثبوت المعنى، و هذا مع عدم تحقق ما ينشأ به و يتوسل به غير معقول؛ إذ ليس الانشاء مجرد قصد المعنى كما لا يخفى.

فالأولى أن يجاب عن الاشكال: بحمل ما ورد من الأخبار في هذا المضممار على طلب الهدايه مقارنة لقراءه إهيدنا الصراط  
المستقيم، لا طلب الهدايه بها.

و يمكن أن يجاب أيضا: بأن القراءه ليست الحكايه عن الألفاظ بالألفاظ، واستعمالها فيها، بل ذكر ما يماثل كلام الغير من حيث  
إنه يماثله في قبال ذكره من تلقاء نفسه. وهذا المعنى غير مشروط بعدم إنشاء المعنى به؛ حتى يلزم الجمع بين اللحاظ الاستقلالى  
و الآلى فيما يماثل كلام الغير من حيث إنه يماثله بقصد المعنى، فإن من مدح محبوبه بقصيده بعض الشعراء، فقد قرأ قصيدته، و  
مدح محبوبه بها.

نعم، لو لم يلتفت إلى ذلك و مدحه بما أنشأ من تلقاء نفسه، لم يصدق القراءه و إن كان مماثلا لما أنشأه الغير. فتدبر جيدا.

ص: ١٦٣

٩٨-قوله[قدس سره]:(اختلفوا في أن المشتق حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدإ في الحال...الخ) (١).

ينبغي التنبيه على أمر:

### [و هو أن النزاع هنا في الوضع و الاستعمال]

.أو في صحه الاطلاق و عدمها مع التسالم على المفهوم و المعنى؟

الظاهر هو الأول، كما تفصح عنه كلمات القوم من قديم الزمان إلى اليوم.

فإن الحقيقه و المجاز المذكورين في عنوان النزاع من شئون الاستعمال، و لا ربط لهما بالصدق و الإطلاق، و يشهد له استدلال العلامه(قده)في التهذيب (٢)و غيره في غيره، للقول بالأعم: بأن معنى الضارب من حصل منه الضرب، فيعم من انقضى عنه المبدأ، إلى غير ذلك من الشواهد.

و أما ما تكرر في كلماتهم في عنوان البحث-من اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق و اطلاقه-فلا ينافي ذلك، فإن الصدق بلا عناية و عدمه-حيث كانا دالين على الخصوصيه و عدمها-فلذا عنوانوا النزاع بذلك.

مضافا إلى: أنه لو لا الاختلاف في المفهوم و المعنى، فما وجه هذا الخلاف العظيم في هذه السنين المتماديه؟

و صريح بعض المدققين من المعاصرين (٣)هو الثاني بدعوى: أن وجه الخلاف-مع عدم الاختلاف في المفهوم و المعنى-هو الاختلاف في الحمل، فإنّ القائل بعدم صحه الإطلاق على ما انقضى عنه المبدأ، يرى وحده سنخ الحمل في المشتقات و الجوامد، فكما لا يصح إطلاق الماء على الهواء-بعد ما كان ماء،

ص: ١٦٤

١-١ (١) الكفايه: ١٢/٣٨.

٢-٢ (٢) تهذيب الوصول إلى علم الاصول-مخطوط-ص: ٧-٨.

٣-٣ (٣) صاحب المحججه-كما في هامش الأصل-.



و زالت عنه صورته المائيه، فانقلب هواء- كذلك لا يصح إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلبسه به، فإن المعنى الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه حدوثاً و بقاءً، و المنشأ مفقود بعد الانقضاء، و الانتزاع بدون على حد المعلول بلا عله، و القائل بصحة الإطلاق يدعى تفاوت الحملين فإن الحمل في الجوامد حمل هو هو، فلا يصح أن يقال للهواء إنه ماء، و الحمل في المشتقات حمل ذى هو و حمل انتساب، و يكفي في النسبه مجرد الخروج من العدم إلى الوجود، فيصح الحمل على المتلبس و على ما انقضى عنه، دون ما لم يتلبس.

قلت: فيه من الخلط ما لا يخفى على من له خبره بالاصطلاح المرسوم في

### [تقسيم الحمل إلى: (هو هو)، و(ذى هو).]

توضيحه: أن ما كان قابلاً- لأن يحمل على شيء من دون واسطه لفظه (ذى) و لا- اشتقاق لغوي، فهو المحمول مواطاه، كما في (الإنسان جسم)، و (هذا حجر).

و ما لم يكن قابلاً- للحمل إلا بأحد الأمرين المزبورين، كالأعراض من السواد و البياض- مثلاً- فهو المحمول اشتقاقاً؛ إذ السواد- مثلاً- لا يحمل على موضوعه بنفسه، بل بواسطه لفظه (ذى)، فيقال: (الجسم ذو سواد)، أو بواسطه اشتقاق وصف منه، فيقال: (الجسم أسود). فالمحمول بالاشتقاق نفس العرض، و الوصف المشتق منه محمول مواطاه، لعدم الحاجه في حمله إلى شيء، و اشتقاقه الحمل بالإضافه إلى المبدأ، دون الوصف، فإن حمله حمل بالمواطاه قطعاً.

قال العلامة الطوسي- قدس سره القدوسي- في شرح منطق (1) الإشارات بعد ما بين حقيقه الحمل مواطاه ما لفظه (رحمه الله): (و هنا نوع آخر

ص: ١٦٥

من الحمل يسمّى حمل الاشتقاق، و هو حمل (ذو هو)، و هو كاليياض على الجسم، و المحمول بذلك الحمل لا- يحمل على الموضوع وحده بالمواطاه، بل يحمل مع لفظه (ذو)، كما يقال: (الجسم ذو بياض)، أو يشتقّ منه اسم كالأبيض، و يحمل بالمواطاه عليه، كما يقال: (الجسم أبيض)، و المحمول بالحقيقه هو الأوّل). انتهى.

و غرضه من (الأوّل) هو المحمول بالمواطاه.

فاتضح:

### [أن حمل الأوصاف حمل هو هو و بالمواطاه]

لا حمل ذى هو، و بالاشتقاق كما تخيله المعاصر المتقدم، و اسناد اختلاف الحمل على الوجه المزبور إلى العلماء من المتأخرين و القدماء، و جعله منشأ لهذا الخلاف العظيم سخيف جدا، كما لا يخفى.

٩٩- قوله [قدس سره]: (بملاحظه اتصافها بعرض أو عرضى... الخ) (١).

مقتضى (٢) إطلاقه و قصر الخارج عن محلّ النزاع على الجامد المحض، دخول كل ما لا يأتلف منه الذات، و إن كان ذاتيا بمعنى آخر، و هو كفايه نفس الذات فى انتزاعه عنها، مع عدم كونه من ذاتياتها و أجزائها الخارجيه و العقلية:

حتى يعم النزاع مثل الإمكان، و مقابليه، و الوجود، و العدم، بل و جميع الأسماء الحسنى و الصفات العليا الجاربه عليه تعالى؛ حيث إن ذاته تعالى - بذاته و لذاته -

ص: ١٦٦

١ - ١) الكفايه: ٩/٣٩.

٢ - ٢) قولنا: (مقتضى.. الخ). إلا أن جعله مقابلا للعرض قرينه على عدم إرادته العرضى المقابل للذاتى فى كتاب الكلّيات، لكن لا يخفى أن العرضى: تاره فى قبال العرض، كالأبيض بالنسبه إلى البياض و هذا غير مراد قطعاً؛ إذ لا يعقل مبدئيه الأبيض. و اخرى فى قبال الذاتى فى كتاب الكلّيات، و هو لا- يقابل العرض، بل العرض بأقسامه داخل فى العرضى. و ثالثه فى قبال الذاتى فى كتاب البرهان، و حيث إن مقسمه الأمر الانتزاعى، فيقابل العرض المتأصّل، لا- العرض الذى نحو وجوده بوجود موضوعه كمقوله الإضايفه. فتدبرّ. [منه قدس سره].

مطابقه لصفاته بلا حيثه تعليليه و لا تقييديه، مع أنّ الذاتى-بهذا المعنى أيضا- خارج عن محلّ النزاع لدوران التلبس مدار بقاء الذات.

نعم هذه النعوت الجلايه و الجماليه-كبعض الأوصاف الأخر، كالإمكان و نحوه-و إن لم يكن لها زوال عن موردها، فيلغو النزاع بالإضافة إليها، إلا أن المفهوم-بما هو-غير مختصّ بما لا زوال له كى يلغو النزاع، فيصحّ النزاع باعتبار ما هو غير ذاتى له.

و أما ما لا مطابق له إلا ما هو ذاتى له-كالموجود و المعدوم، فإن مطابقهما بالذات نفس حقيقه الوجود و العدم، دون الماهيه، فإنها موجوده أو معدومه بالعرض-فلا مجال للنزاع فيه حتى بالإضافة إلى الماهيه، فإنّ الماهيه إنما توصف بالموجوديه بالعرض. فما لم يكن الموجود بالذات، لا موجود بالعرض، و مع ثبوته لا انقضاء هناك. فتدبرّ جيّدا.

١٠٩-قوله [قدس سره]: (كما أن الجملة الاسميه ك«زيد ضارب»... الخ) (١).

توضيحه:

### [أن عموم النزاع و شموله لشيء لا يدور مدار صدق العنوان،]

بل لنا تسريه النزاع لعموم ملاكه، أو لترتب ثمرته على شيء، و كلاهما موجودان (٢) في هذا القسم من الجوامد:

أما ترتب الثمره فواضح، كما يشهد له ما عن الإيضاح (٣)

ص: ١٦٧

١-١) الكفايه: ١٢/٣٩.

٢-٢) في الأصل: (موجود).

٣-٣) إيضاح الفوائد فى شرح إشكالات القواعد-نشر مؤسسه إسماعيليان-٥٢:٣. و هو لزين المجتهدين شيخنا أبو طالب محمد بن العلامه المطلق جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر الحلى الملقّب بفخر المحققين و رأس المدققين لنباهته فى العلوم الحقه، و نهايه جلالته فى هذه الطائفه المحقّه. ولد (رحمه الله) فى يوم الاثنين ليله (٢٠) جمادى الاولى سنه (٦٨٢ هـ).

و المسالك (١)، و إن كان تسليم حرمة المرضعه الاولى و الخلاف فى الثانيه مشكلا؛ لاتحادهما فى الملاك، و ذلك لأن امومه المرضعه الاولى و بنتيه المرتضعه متضايفتان متكافئتان فى القوه و الفعلية، و بنتيه المرتضعه و زوجيتها متضادتان شرعا، ففى مرتبه حصول امومه المرضعه، تحصل بنتيه المرتضعه، و تلك المرتبه مرتبه زوال زوجيه المرتضعه، فليست فى مرتبه من المراتب امومه المرضعه مضافه إلى زوجيه المرتضعه؛ حتى تحرم بسبب كونها ام الزوجه.

هذا، و أما عموم الملاك فإن بقاء الذات - كما كان موهما لصدق الوصف

(٣)

-لازم والده العلامه الحلّى (رحمه الله) فى دراسته حتى قال فى خطبه كتاب الإيضاح ما ملخصه: إنى اشتغلت عند ابى فى تحصيل العلوم فى المعقول و المنقول، و قرأت عليه كتبا كثيره و التمت منه تصنيف كتاب (القواعد)، و بعد ملاحظه تولده (رحمه الله) و تاريخ تصنيف الكتاب يعلم أن عمره عشر سنين، و أنه حاز على حظّ وافر من العلم، كما أنّ والده العلامه الحلّى (رحمه الله) مدحه كثيرا فى كتاب (الألفين)، و مما قال: (أجبت ولدى العزيز علىّ (محمد) أصلح الله أمر داريه، كما هو بارّ بالديه، و رزقه أسباب السعادات الدنيويه و الاخرويّه، كما أطاعنى فى استعمال قواه العقلية و الحسيه، و أسعفه ببلوغ أمله، كما أرضانى بأقواله و أفعاله، و جمع بين الرئاستين، كما لم يعصنى طرفه عين). و حكى أنّ والده العلامه (رحمه الله) رجع إليه فى بعض المسائل الشرعيه. كما يروى عنه الشهيد الأول (رحمه الله) و السيد تاج الدين بن معيه و الشيخ نظام الدين النيلي، و نجم الدين المدنى، و فخر الدين البحرانى. توفّى (رحمه الله) ليله الجمعه (١٥) جمادى الثانيه سنه (٧٧١ هـ) عن عمر يناهز (٨٩) سنه. له آثار مهمه منها (إيضاح الفوائد فى حل مشكلات القواعد) و (حاشيه الإرشاد) و (الكافيه الوافيه فى الكلام). (روضات الجنات ٦: ٣٣٠/٦ رقم ٥٩١) بتصرف.

ص: ١٦٨

١ - ١) مسالك الأفهام فى شرح شرائع الإسلام ٣٧٩: ١. و هو للشيخ زين الدين بن نور الدين على بن أحمد بن محمد بن محمد بن على بن جمال الدين بن تقى بن صالح بن مشرف العاملى الشامى الجبجى المعروف بالشهيد الثانى (رحمه الله).

عليها بعد زوال تلبسها بمبدئه- كذلك يوههم صدق عنوان الزوج بعد زوال مبدئه و هي العلقه الخاصه.

و الفرق بينه و بين سائر الجوامد: أن الذات فيها محفوظه بانحفاظ الذاتيات، فاذا زالت صورته المائيه فقد زالت ذات الماء؛ لأن شئيه الشىء بصورته النوعيه و ما يجرى مجراها، و الماده- و ما يجرى مجراها- فعليتها عين القوه، فليست هي شيئاً من الأشياء حتى يكون بقاؤها- بما هي- في نظر العرف موهما لصدق صورته المائيه عليها بعد زوالها، بخلاف مثل الزوجيه و الرقيه و الحريره

(١)

ولد في (١٣) شوال سنة (٩١١ هـ) كان أبوه من أكابر و أفاضل عصره و كذلك أجداده. ختم كتاب اللّٰمه العزيز و سنّه تسع سنين، درس على والده (رحمه الله)، ثم سافر إلى (ميس)، و درس على يد الشيخ علي بن عبد العالى (رحمه الله) شرائع الإسلام و الإرشاد و القواعد، ثم درس في (كفر نوح (ع))، ثم ارتحل إلى الشام، و درس على عدّه من علمائها كثيرا من العلوم، ثم ارتحل إلى مصر سنة (٩٤٣ هـ)، و درس على أفاضل علمائها كتب العامه و الخاصه، ثم رحل إلى الحجاز، ثم عاد إلى وطنه (جبع) في سنة (٩٤٤ هـ)، و هي سنة اجتهاده كما صرح هو بنفسه، و هي السنه التي شرح فيها الإرشاد، ثم سافر إلى العراق لزياره الأئمه-عليهم السلام- سنة (٩٤٤ هـ)، و رجع في نفس السنه، و في سنة (٩٤٨ هـ) زار بيت المقدس، و بقي فيه حتى سنة (٩٥١ هـ)، فسافر إلى القسطنطينيه فوصلها سنة (٩٥٢ هـ)، و منها سافر إلى العراق، و حرّر قبلته بتأييد النبي (صلّى الله عليه و آله) في قصه معروفه، و رجع للتدريس في بعلبك سنة (٩٥٣ هـ). عدّد له صاحب أعيان الشيعة من كبار علماء السنه الذين درس عندهم (١٩) عالما فضلا عن علماء الشيعة، و عدّد من طلابه (١٤) عالما من كبار علماء الشيعة منهم والد صاحب المدارك، و الصائغ، و والد الشيخ البهائي، و جدّ والد صاحب الوسائل و غيرهم، كما عدّد له (٧٩) مصنّفا في مختلف العلوم منها شرح (الإرشاد) و (المقاصد العليّه) و (الروضه البهيه في شرح اللمعه الدمشقيه) التي عليها مدار التدريس في الحوزات العلميه، و (مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام) و غيرها. و استشهد-رضوان الله عليه- سنة (٩٦٥ هـ) في قصه معروفه. (أعيان الشيعة ٧: ١٥٨) بتصرف.

ص: ١٦٩

-و غيرها من الجوامد-لأنحفاظ ذات متحصله فى الحالتين فيها.

١٠١-قوله[قدس سره]:(ربما يشكل بعدم إمكان جريانه فى اسم الزمان...الخ) (١).

لا يذهب عليك (٢) أن هويات أجزاء الزمان، و ان كانت واحده بوحده اتصاليه دقه و عقلا، إلا أن كل هويه من تلك الهويات المتصله مغايره بنفس ذاتها لهويه اخرى. و ما يصدق عليه حقيقه و بلا عنايه أنه تلبس بالمبدأ، تلك الهويه الواقع فيها المبدأ، و هذه الهويه هى الذات اللازم بقاؤها فى صدق الوصف عليها.

فما عن بعض المدققين من المعاصرين (٣) جوابا عن الاشكال: من أن للزمان استمرارا و بقاء عرفا، و البقاء فرع الوحده، فاذا وقع فى أول هذا الواحد حدث و انقضى صح لك أن تقول: إن هذا الأمر الواحدانى تلبس بعنوان الظرفيه لشيء و انقضى، فبقى بلا تلبس، و إلا- لزم الإشكال على الأوصاف الجاريه على الزمان، بل على مطلق الامور التدريجيه الغير القاره، فإن ما يصدق عليه فى هذه الموارد ليس له بقاء، فلا وجه لتخصيص الإشكال باسم الزمان.

مدفوع بما عرفت: من أن اتصال الهويات المتغايره لا- يصحح بقاء تلك الهويه-التي وقع فيها الحدث-حقيقه، و إلا لصح أن يقال: كل يوم مقتل

ص : ١٧٠

١- ١) الكفايه: ٨/٤٠.

٢- ٢) قولنا: (لا- يذهب عليك...الخ). اعلم أن الإمكان ليس من أجل تخلل غير المماثل بين ما تلبس بالظرفيه، و ما يماثله حتى ينتقض بأسامى الشهور و الاسبوع من حيث الوضع لكلى يكون كل واحد من الأيام و الشهور المفصوله مصداقا له، بل من أجل عدم التطابق لما تلبس بالظرفيه، إلا- فرد لا- بقاء له. و توهم اتصاف الكلى بالعرض بسبب اتصاف فرده بالظرفيه. مدفوع: بأن المتصف بها بالعرض هو الكلى الموجود فى ضمنه، لا مطلقا. فتدبر. (منه عفى عنه).

٣- ٣) صاحب المحججه- كما فى هامش الأصل-.

الحسين عليه السلام للوحده المزبوره، مع أنه لا شبهه في عدم صحه اطلاق المقتل إلا على العاشر من محرم و ما يماثله.

نعم، ربما يطلق المقتل و يراد الساعه التي وقع فيها القتل، و ربما يطلق و يراد به اليوم الواقع فيه، و ربما يراد الشهر، و ربما يراد العام، و هذا كله أجنبي عن الوحده المزبوره؛ إذ على هذا الاطلاق لا انقضاء ما دامت الساعه-أو اليوم، أو الشهر أو العام-باقيه، و بعد مضي أحدها لا بقاء لما اطلق المقتل بالإضافة إليه كي ينازع في الوضع له أو للأعم.

فالبقاء: إن اضيف إلى أحد تلك الامور-المتصفه بنحو من الوحده- فالتلبس بحسبه باق ما دام باقيا، و إلا فلا.

### [وإن اضيف إلى الزمان -]

لا- بلحاظ تلك الوحدات، بل بلحاظ اتصاليه الزمان- فمع فرض صحه هذا الإطلاق، فالدهر باق، و التلبس كذلك، فالأمر دائما يدور بين البقاء و التلبس أو عدمه و عدمه. فتدبره فإنه حقيق به.

و أما ما ذكره من الأوصاف الجاربه على الزمان و الامور التدريجيه، فالجواب عن النقض بها: أن هذه الأوصاف مشتركه بين الامور التدريجيه و غيرها، فلا وجه لإخراجها لأجل عدم بقاء ما تصدق هي عليه-في بعض الموارد و الأحيان- من دون فرق بين مثل السيل و المتصرم و نحوهما و غيرها، فإنّ السيلان و المتصرم لا- يختصّ بالتدرجيات كما لا يخفى، بخلاف اسم الزمان المأخوذ فيه الزمان. فافهم و استقم.

١٠٢- قوله [قدس سره]: (و يمكن حل الاشكال بأن انحصار مفهوم عام... الخ) (١).

لا يخفى عليك انه

### [لا يتوقف على تعقل جامع مفهومي بين المتلبس بالظرفيه]

للحدث و عدمه؛ حتى لا يعقل، بل على الجامع المفهومي بين المتلبس

ص: ١٧١

و المنقضى عنه. فكما يقول القائل بالوضع للأعم: إن مفهوم اسم المكان-تحليلاً- هو المكان الذى وقع فيه الحدث، فيعم المتلبس و المنقضى عنه، فكذا هنا يقول:

بأن مفهوم اسم الزمان-تحليلاً- هو الزمان الذى وقع فيه الحدث، فهو بمفهومه يعمّهما، لكنه بحسب الخارج-حيث إن المكان قارّ الذات-فهو مصداقان، و الزمان حيث إنه غير قارّ الذات، فهو مصداق واحد.

و يؤيدّه: أن المقتل و المغرب و غيرهما-من الألفاظ المشتركة بين اسمى الزمان و المكان-لها مفهوم واحد، و هو ما كان وعاء القتل أو الغروب-مثلاً- زماناً كان أو مكاناً، و لا إباء للمفهوم-من حيث هو مفهوم-للشمول و العموم للمتلبس و المنقضى عنه، و إن لم يكن له فى خصوص الزمان إلا مصداق واحد.

قلت: الأمر فى حلّ الإشكال على ما أفاده الاستاذ العلامة-أدام الله أيامه-إلا أنّ تحرير النزاع فى اسم الزمان لا يكاد يترتب عليه ثمره البحث؛ إذ ثمره البحث تظهر فى ما انقضى عنه المبدأ، و إلا فلا فارق فى المتلبس بين الطرفين، و حيث لا مصداق لما انقضى عنه المبدأ فى اسم الزمان، فيلغو البحث عنه جزماً.

نعم، لو قلنا: بأن المقتل و نحوه موضوع لوعاء القتل مثلاً-من دون ملاحظه خصوصيه الزمان أو المكان-فعدم صدقه على ما انقضى عنه فى خصوص الزمان لا يوجب لغويه النزاع، بخلاف ما إذا كان موضوعاً للزمان الأعمّ من المتلبس و ما انقضى عنه، فإنّ البحث عن وضعه للأعمّ-مع عدم المطابق إلا للأخصّ-لغو. فتدبر.

١٠٣-قوله [قدس سره]: [مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام... الخ] (١).

فلا اختصاص لانحصار المفهوم العام فى فرد باسم الزمان، بل يجرى فى

ص: ١٧٢



اسم الفاعل كالواجب، إلا- أنه يمكن الخدشه فيه: بأنّ الواجب- بما هو- لا- اختصاص له خارجا به تعالى، بل توصف به الأفعال الواجبه أيضا، وكذلك واجب الوجود لا يختص به تعالى؛ لأن كل موجود واجب الوجود حيث إن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

نعم، واجب الوجود بذاته مختصّ به تعالى، وهو أيضا مفهوم عام، لكنه من المفاهيم المركبه لا مما وضع له لفظ مخصوص؛ كي يكون نظيرا للمقام، إلا أن لفظ الجلاله يكفي في صحه الوضع للعام (1)، مع انحصاره في فرد بلا كلام.

ص: ١٧٣

١ - ١) هذا بناء على بقاء لفظ الجلاله على مفهومه العام قبل إسقاط الهمزه منه؛ حيث إنه في الأصل: (الإله) أى انه مشتق من الفعل (أله) بمعنى (عبد)، أو بمعنى (تحير)، أو من (وله) فأصله: (ولاه)، ثم أبدلوا الواو همزه فصارت (إله)، وتسميته بذلك لكون كل مخلوق والها نحوه. أو من (لامه يلوه ليها) بمعنى (احتجب)، و(إله) على وزن (فعال) بمعنى: (معبود)، ككتاب بمعنى مكتوب. هذا هو المشهور عند علماء العربيه من كونه مشتقا، ولكن لا على بقائه على المعنى العام لأصله، بل بعد حذف همزه (إله) و دخول الألف و اللام فصار (الله) فخصّ بالبارى تعالى و لتخصّصه به قال تعالى: هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا مريم ١٩:٦٥، و لذا نجد فرقا بين لفظه (الله) و بين لفظه (الإله)، فالأول معناه خاص و الثانى عام؛ لذا صارت: (لا إله إلا الله) كلمه التوحيد. اما على القول الثانى و هو العلميه- و هو المعروف عن (الخليل) استاذ (سيبويه)- فلا يصحّ التنظير به للمقام لوضعه وضعا خاصا لموضوع خاص لا تعدّد فيه و لا عموم. و العلميه: إما بالارتجال، كما هو ظاهر (الخليل)، او بالنقل: كما هو ظاهر الجوهرى و صريح العلامه الطباطبائى (رحمه الله) فى الميزان. (اللسان: ١٣ حرف الهاء فصل الهمزه، و مفردات الأصبهاني: كتاب الألف: أله، و مجمع البحرين كتاب الهاء باب ما أوّله الألف، و معجم مقاييس اللغه مادّه «وله» من كتاب الواو، و مجمع البيان ١:١٩ و الكشاف ٥:١-٦ و الميزان ١٨:١). و يقول المحقّق الفذ آيه الله العظمى السيد الخوئى قدس سره فى بيانه: ٤٥٢ فما بعدها- مبرهنا على العلميه و مقنّدا القول بالجنسيه و العموم: (الله: علم للذات المقدّسه، و قد عرفها العرب به حتى فى الجاهليه قال لبيد: ألا كلّ شىء- ما خلا الله- باطل و كلّ نعيم- لا محاله- زائل و قال سبحانه: وَ لئن سألْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ ٢٥:٣١. و من توهم-

**[ ( ضروره أن المصادر المزيد فيها كالمجرده فى الدلاله ) ]**

...الخ (١).

هذا بناء على ما هو المتعارف فى حقيقه المصدر؛ حيث يجعلونه أصلا للمشتقات.

و التحقيق: أن المصادر مطلقا لم توضع لنفس المعانى الخاليه من جميع أنحاء النسب، بل المصدر من جمله المشتقات لاشتماله على نسبه ناقصه و مبدأ، من دون فرق بين المجرّد و المزيد فيه؛ بتخيّل أن المزيد فيه مشتق من المجرّد. و لذا خصّص الإخراج عن عناوين النزاع هنا بالمزيد فيه دون المجرّد.

**[ و الفرق بين المبدأ و المصدر ]**

كالفرق بين ملاحظه ذات العرض و ملاحظته بما هو عرض.

(١)

-أنه اسم جنس فقد أخطأ، و دليلنا على ذلك امور: الاول-التبادر، فإنّ لفظ الجلاله ينصرف بلا قرينه إلى الذات المقدسه، و لا يشكّ فى ذلك أحد، و بأصالة عدم النقل يثبت أنه كذلك فى اللغه، و قد حققت حجّيتها فى علم الاصول. الثانى-أن لفظ الجلاله بما له من المعنى لا يستعمل و صفا.. و إذا كان جامدا كان علما لا محاله، فإن الذاهب إلى أنه اسم جنس فسّيره بالمعنى الاشتقاقى. الثالث-ان لفظ الجلاله لو لم يكن علما لما كانت كلمه «لا إله إلا الله» كلمه التوحيد... كما لا يدلّ قول: لا إله إلا الرازق أو الخالق أو غيرهما... و لذلك لا يقبل إسلام من قال إحدى هذه الكلمات. الرابع-حكمه الوضع تقتضى وضع لفظ للذات المقدسه كما يقتضى الوضع بإزاء سائر المفاهيم... الخ) انتهى كلامه-قدس سره-. فإذا ثبت علميه لفظ الجلاله لم يصحّ التنظير به للمفهوم العامّ المنحصر فى فرد. نعم، يصحّ التنظير للمقام بكلمه (الإله). بمعنى المعبود بحق أو الذى يحقّ له العباده-المجمع ١:١٩- حيث إنّ مفهومها عامّ، لكنه منحصر فى الخارج بالواحد الأحد تبارك و تعالى.

ص: ١٧٤

و النسبه المصدريه فى نقصها و عدم صحه السكوت عليها كالنسبه الحاصله من إضافه الغلام إلى زيد-مثلا-بل الفرق بين معانى المصادر المجرده و المزيد فيها المتحدده فى الماده، دليل على اشتمال كل منهما على نسبه ناقصه مباينه للاخرى، و إلا لزم أن لا يكون بينهما فرق إلا بالهيئه اللفظيه فقط؛ إذ المفروض اتحادهما فى الماده اللفظيه المقتضيه لوحده المعنى فتدبر جيداً.

و بالجملة:الاشتمال على النسبه معنى الاشتقاق المعنوى، و المبدأ السارى (1) فى جميع مراتب الاشتقاق هو المشتق منه، و هو نفس المعنى الخالى عن جميع أنحاء النسب فى حد ذاته، فهذا الإطلاق الذاتى للمبدأ هو المصحح لأصلته و جعله مشتقاً منه؛ فإن الاختصاص بالأصله- و الاشتقاق منه- معنى يقتضى أن يكون المشتق بعض المشتق منه، مع أن الأمر بالعكس فى بادى النظر، فان المبدأ جزء سائر المشتقات، لكن بعد ملاحظه لا بشرطيته و قبوله لكل صوره -بخلاف المواد المتصوره بصوره خاصه، فإنها لا تقبل ورود صوره اخرى عليها- تعرف أن المبدأ أوسع دائره من جميع المشتقات، و أنها تنشعب منه، و أن المصدر لاشتماله على نسبه ناقصه أحد المشتقات المنشعبه منه، و أنه لا يعقل أن يكون المصدر مشتقاً منه و أصلاً لغيره؛ إذ الماده المتصوره لا تقبل صوره اخرى.

و حيث ان المصدر مشتمل على نسبه ناقصه لا- يصح السكوت عليه، و يكون مقدماً فى الرتبه على غيره، لتقدم الناقص على التام، لزياده التام عليه فالتحقيق فى خروج المصادر مطلقاً-مع كونها من المشتقات-عدم الجرى لها على الذات، و عدم اتحادهما معها، كى يكون بقاؤها موهما لصدقها. فافهم فاستقم.

ص: ١٧٥

---

١-١) قولنا: (و المبدأ السارى... الخ). و هذا هو اسم المصدر؛ إذ لا يعقل بحسب الواقع إلا المبدأ و أنحاء النسب، و ما فيه النسبه أحد المشتقات المعروفه، فلم يبق لاسم المصدر معنى إلا نفس المبدأ. و أما توهم: أنه الانفعال الحاصل من الفعل، ففيه: أنه مصدر آخر من باب آخر، لا اسم المصدر لذلك الباب. فتدبر. (منه عفى عنه).

١٠٥-قوله [قدس سره]: (و إن الأفعال إنما تدل على قيام المبادئ...الخ) (١).

توضيحه: أنّ هيئات الأوصاف و الأفعال، و إن كانت مشتركة في الدلالة على النسب، و غيرها غير معقول؛ لوضوح أن الهيئه-مطلقا- بعد وضع المادة للمبدا لا يعقل أن تكون إلا لمعنى حرفي- و هي النسبه-غايه الأمر الاختلاف بين أنحاء النسب، فإنّ النسبه في الفعل لها جهه حركه من العدم إلى الوجود، فيحضر في الذهن من سماع (ضرب زيد)-مثلا-حركه الضرب حقيقه من العدم إلى الوجود بحقيقه الحركه الصدوريه، فكأنّه يرى الحدث المخصوص متحركا من العدم إلى الوجود، بخلاف الضارب، فإن النسبه المأخوذه فيه نسبه الواجديه للمبدا، و لها جهه ثبات و قرار، و بها يكون مفادها وجهها و عنوانا للذات -كما سيأتى إن شاء الله تعالى (٢)-فحيث إن مفاد الوصف أمر منتزع عن الذات متحد معها، فلذا يكون بقاؤها موهما لبقائه، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، فانه لا موهم للبقاء.

١٠٦-قوله [قدس سره]: (و إلا لزم القول بالمجاز و التجريد عند الاسناد إلى غيرها من الزمان (٣) و المجردات...الخ) (٤).

بل ينتقض-أيضا-بمثل (علم الله تعالى)، و (يعلم الله تعالى) و نحوه من الصفات الذاتيه لتقدّس ذاته و صفاته تعالى عن الزمان، بل ينتقض أيضا بمثل (خلق الله تعالى) و نحوه مما كان مبدؤه من صفات الأفعال؛ لما برهن عليه في محله من أنّ الفعل الزماني لا يكون إلا لفاعل زماني.

ص: ١٧٦

١-١) الكفایه: ١٩/٤٠.

٢-٢) التعليقه: ١٣٠ من هذا الجزء عند قوله: (و من المعلوم أن نسبه الواجديه...).

٣-٣) في الكفایه-تحقيق مؤسستنا-: من نفس الزمان..

٤-٤) الكفایه: ٥/٤١.

و يمكن الجواب عن الجميع عموماً: بأن هذه المخاطبات حيث كانت مع المحبوسين في سجن الزمان، فلا مانع من اعتبار السبق و اللحق فيما لا يتطرق إليه سبق و لا لحق.

و يمكن الجواب عن خصوص الإسناد إلى نفس الزمان: أنّ المتقدّم و المتأخّر بالذات نفس أجزاء الزمان و الحوادث الأخر تتصف بهما بالعرض؛ إذ ملاك التقدّم و التأخّر الزمانيين عدم مجامعه المتقدّم و المتأخّر في الوجود، و هو قد يكون ذاتياً كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر فما به التقدم و ما فيه واحد، و قد يكون عرضياً، كتقدم بعض الزمانيات على الآخر، فالزمان زماني بنفسه، و غيره زماني به، و المدعى وضع هيئه الماضي مثلاً لنسبه خاصه متصفه بخصوصيه التقدم (1) الذي لا يجمع المتأخّر في الوجود، و هو على حد سواء في الزمان و الزماني. فتدبره فانه حقيق به.

و يمكن الجواب عن مثل (علم الله، و أراد الله) فيما إذا تعلق العلم مثلاً بالحوادث الزمانيه و نحوها:

### [أنه تبارك و تعالى مع الزمان السابق معيه قيوماً]

لا تنافي تقدسه عن الزمان، فهو تعالى باعتبار المعيه مع السابق سابق، و باعتبار معيته مع اللاحق لاحق.

فتوصيف شيء بالسبق و اللحق الزمانيين بأحد اعتبارين: إما باعتبار وقوعه في الزمان السابق و اللاحق، كالزمانيات، و إما باعتبار المعيه مع الزمان السابق أو اللاحق كما في المقام.

و بنظيره يمكن الجواب عن الاسناد إلى المجردات و المفارقات، فانها و إن لم تكن في الزمان إلا أنها معه، و كون عالمها في طول عالم الطبيعه لا ينافي معيتها لما في عالم الطبيعه في الوجود، كما لا يخفى.

ص: ١٧٧

١-١) لعل الصحيح: المتقدّم.

و أما إذا نسب علمه تعالى إلى ذاته و صفاته-جلت ذاته و علت صفاته- فاتصافه بالسبق نظير اتصاف الزمان به، و هو عدم مجامعه المتقدم للمتأخر فى الوجود.

و بالجمله:المعلوم:إما أن يكون فى زمان النطق-مثلا- كالحادث اليومى، و إما أن يكون سابقا على زمان النطق، كالحادث فى الأمس-مثلا-، و إما أن لا يكون كذلك، بل كان موجودا أزلا و أبدا:

فان كان من قبيل الأول، فالأمر كما مرّ من أن السبق و اللحق باعتبار معيّته القيويميه مع الزمان السابق و اللاحق.

و إن كان من قبيل الثانى-فمضافا إلى ما مرّ-يمكن الجواب عنه:بأن جميع الموجودات من مراتب علمه تعالى، و هى المرتبه الأ-خيره من تلك المراتب؛ إذ لا- حيثه لها إلا- حيثه الربط الذاتى، و لا- حضور أقوى من هذه حيثيه و العلم عين الحضور، فالموجودات علم و معلوم باعتبارين، فكما أن المعلومات تتصف بالسبق و اللحق الزمانيين، كذلك هذه المرتبه من العلم فانه عينها.

و إن كان من قبيل الثالث، فليس هنالك إضافه للعلم إلى الزمانى، لكن توصيفه بالسبق الزمانى لما عرفت من أن ملاك السبق الزمانى عدم مجامعه المتأخر مع المتقدم فى الوجود، و جميع الموجودات بالإضافه إليه تعالى كذلك. فافهم أو ذره لأهله.

١٠٧-قوله[قدس سره]:[نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضى و المضارع...الخ] (١).

توضيحه:إنه لا ريب فى غلطيه(زيد ضرب غدا، و يضرب أمس)، فلا بد من الالتزام باشتمال الفعلين على خصوصيه تقتضى عدم جواز تقييد الماضى

ص: ١٧٨

قلت: المعقول من مفادهما هو الحدث و الربط، و كونه فى زمان كذا، و أما وجود خصوصيه اخرى تناسب الخارج عن افق الزمان و الواقع فيه.

و كذا خصوصيه مانعه عن التقييد ب(غد) فى الماضى، و ب(أمس) فى المضارع، فلا طريق لنا إلى تصديقه (١).

فإن قلت: الخصوصيه المدّعاه خصوصيه السبق و اللحق الحرفيين، و السبق و اللحق غير منحصرين فى الزمانى، بل السبق بالزمان و بالطبع

ص: ١٧٩

١ - ١) قولنا: (فلا- طريق لنا إلى تصديقه.. الخ). ربما يقال: إن تلك الخصوصيه هى خصوصيه وقوع المبدأ و تحقّقه المساوق للمضى، و خصوصيه اتصاف الذات بتحقق المبدأ منها، و هو فرع التحقق، فيساوق الحال و الاستقبال. و يندفع: بأن الوقوع و التحقق يمكن لحاظهما فى الحال و الاستقبال فلا يساوق المضى، و تأخر الإخبار عن وقوع المخبر به تأخر طبعى يجمع مضى المخبر به بالعرض و حالته و استقباليته. و أما حديث اتصاف الذات: ففيه أولاً: أن مفاد الهيئه الوارده على المادّه لا بد من أن يكون واردا على مفاد المادّه لا غيرها. و ثانياً- أنه ليس بين الذات و الحدث إلا نسبه واحده صدورا أو قياما، و إنما تتطور أطوارا بحسب الملاحظه، فتكون بطور منها مفاد أحد المشتقات، و بطور آخر مفاد الآخر، فليس اتصاف الذات بتحقق الحدث نسبه اخرى غير نسبه تحقق الحدث، نعم، هذه النسبه توجب تعنون الطرفين بعنوانين مضايفين، فيكون الحدث محققا، و الذات محققا منها، و لا ترتب بين المضايفين مع أن هذا المتوهم يرى تأخر رتبه المضارع عن رتبه الماضى. و منه يظهر: حال دعوى اخرى من أن هيئه الماضى للإخبار عن الوقوع فيتأخر الإخبار عن الوقوع و لو أننا ما، و أن هيئه المضارع لمنشئيه الذات فعلا- للحدث فيساوق الحال، و بأداه اخرى تفيد الاستقبال. و يندفع: أما حديث الإخبار عن الوقوع فيما عرفت، و أما حديث منشئيه الذات فيما سبق من أنها من شئون الذات لا- من شئون مفاد الماده. مضافا إلى أن الفعلية إن كانت بمعنى الحاليه فهو عين آخر زمان الحال، و إن كانت مساوقه للتحقق فحالتها حال الوقوع، و التحقق لا يساوق خصوص الحال. فلا تغفل. [منه قدس سره].

و بالذات و غيرها. فإن اسند الماضى و المضارع إلى الزمانى، كان زمانيه ما اسندا إليه دالّه على أنّ السبق و اللحق-الملحوظين فى الهيئه-زمانيان، و إن اسندا إلى الزمان كان السبق و اللحق ذاتيين و هكذا.

قلت:

### [ لا ارتباط لما عدا السبق الزمانى بمداليل الأفعال؛ ]

ضروره أنّ السبق بالعليه و بالطبع و بالرتبه و بالشرف و بالماهيه جميعا أجنبيّ عن مداليلها كما هو بديهيّ. و السبق بالذات هو الجامع بين السبق بالعليه و السبق بالطبع، الذى هو سبق العله الناقصه على معلولها، و السبق بالماهيه الذى هو تقدّم علل القوام على المعلول فى جوهر ذاته، و عدم ارتباطه بمداليل الافعال-حتى المسنده إلى نفس الزمان-واضح.

فاتّضح: أنّ أخذ مطلق السبق و اللحق-مع أنّ ما عدا الزمانى أجنبيّ عن مدلول الفعل-لغو صرف، و دعوى خصوصيه اخرى-غير السبق و اللحق-إحاله إلى المجهول.

فالتحقيق: أنّ ملاك الفعلية و مناطها صحه السكوت و تماميه النسبه، فلا بد من التماس دليل آخر على مأخوذه الزمان فى الفعل، و القدر الذى لا مناص عنه بشهاده العرف و العاده هيئه الماضى و المضارع؛ لما عرفت من غلطيه (زيد ضرب غدا، و يضرب أمس)، فلا بد من أخذ السبق و اللحق الزمانيين بالمعنى المذكور سابقا فيهما و قد عرفت-بحمد الله تعالى-اندفاع ما اورد على ذلك.

فافهم جيدا.

١٠٨-قوله [قدس سره]: (و يؤيده أنّ المضارع يكون مشتركا... الخ) (١).

توضيحه: أنّ المضارع عندهم مشترك بين الحال و الاستقبال: فإن اريد

ص: ١٨٠



الاشتراك اللفظي كان قولنا: (زيد يضرب حالا- و غدا) استعمالا في أكثر من معنى، و هو غير معقول، و على المشهور غير صحيح، مع أن المثال المزبور لا شبهه في صحته.

و إن اريد الاشتراك المعنوي، فلا- جامع بين الحال و الاستقبال، إلا- غير الماضي، و ادراج هذا المفهوم في المضارع سخيّف جدا، مضافا إلى لزوم غلطيه (كان زيد بالأمس بضرب عمرا) للتناقض، و لا مدفع لكلّ ذلك إلاّ الالتزام بعدم اشتغال الفعل على الزمان بنحو من الانحاء، مع الالتزام باشماله على خصوصيه تناسب المضيّ في الماضي، و تناسب الحال و الاستقبال في المضارع.

قلت: قد سمعت الكلام في الخصوصيه آنفا،

### [و أما كيفية اشتغال الماضي و المضارع على الزمان]

، فمجمّل القول فيها: إن هيئه الماضي موضوعه للنسبه المتقيده بالسبق الزماني على ما اضيفت إليه- بالمعنى المتقدّم من السابق- بنحو يكون التقيّد داخلا و القيد خارجا، و هيئه المضارع موضوعه للنسبه المتقيده بعدم السابق الزماني على ما اضيفت إليه على الوجه المذكور، لا- أن الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال أو غير الماضي- بهذه العناوين الاسميه- مأخوذ في الهيئه؛ كى يقال: إن الزمان عموما و خصوصا من المعانى المستقلّه بالمفهوميّه، فلا يعقل أخذها في النسبه التى هى من المفاهيم الأدويّه و المعانى الحرفيه، و لا يعقل لحاظها بنحو الحرفيه كى يجعل من جهات النسبه، و قد عرفت الجواب عن الأول.

و أما عدم معقوليه لحاظها حرفيا ففيه: أن النسبه الواقعه في الزمان مقيده به قطعاً، فتلاحظ على هذا النهج من دون عنايه اخرى، و هو معنى لحاظ الزمان بنحو المعنى الحرفي.

و أما حديث التناقض فى مثل (كان زيد يضرب عمرا بالأمس) فتوضيح الحال فيه و فى أمثاله: أن السابق و اللحق قد يلحظان بالإضافة إلى زمان النطق، كما إذا قيل من دون تقييد: (ضرب زيد، أو يضرب)، و قد يلحظان بالإضافة إلى

أمر آخر كما يقال: (رأيتَه يصلى، أو أراك خدعتنى)، فان الغرض فى الأول حينئذ الإخبار عن الصلاه حال الرؤيه، و الرؤيه فى زمان سابق على زمان النطق، و الغرض فى الثانى الإخبار عن سبق الخدعه بالإضافه إلى زمان الرؤيه، و الرؤيه فى الحال، و ليس الغرض الإخبار عن الرؤيه و الصلاه، و الرؤيه و الخدعه فى عرض واحد، و إلا لناسب أن يقال: رأيتَه و صلى، و أراك و خدعتنى، و عليك بإرجاع ما يرد عليك من الأمثله الموهمه للتناقض إلى ما ذكرنا.

١٠٩-قوله [قدس سره]: (كما أن الجملة الاسميه ك«زيد ضارب»... الخ) (١).

نعم، انطباقه على الحال و الاستقبال يمكن أن يكون على حد انطباق الجملة الاسميه لعدم الاشتمال على خصوص زمان إلا أن الإشكال-الباعث على الالتزام باشماله على الزمان-غلطيه (زيد يضرب أمس، و ضرب غدا)، فلولا خصوصيه السبق الزمانى و عدمه فى الماضى و المضارع، لما كان الاطلاق المزبور غلطا، كما فى الجمل الاسميه القابله للتقييد بأى نحو كان، و سيأتى-إن شاء الله-تحقيق حال الأوصاف (٢).

١١٠-قوله [قدس سره]: (و ربما يؤيد ذلك أن الزمان... الخ) (٣).

قد عرفت وجه التأييد و الجواب عنه، فلا نعيد.

١١١-قوله [قدس سره]:

**[فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى... الخ]**

(٤)

اعلم أن الكلى الطبيعى نفس معروض الكليه، كالحىوان و الانسان،

ص: ١٨٢

١-١ الكفايه: ١٢/٤١.

٢-٢ و ذلك فى التعليقه: ١١٣ من هذا الجزء.

٣-٣ الكفايه: ١٥/٤١.

٤-٤ الكفايه: ١٠/٤٢.

و الكلى العقلى هو الحيوان بوصف الكليه، و حيث إن الكليه من الاعتبارات العقلية، فلا - محاله لا - موطن للموصوف بها بما هو كذلك إلا فى العقل، و لذا وصف بالكلى العقلى، لا أن كليته العقلية بلحاظ تقيده باللحاظ الاستقلالى أو الآلى - كما فى المتن - كيف؟ و اللحاظ - الذى هو وجوده الذهنى - مصحح جزئيه فى الذهن، مع أن صيرورته جزئيا ذهنيا بملا - حظه تقيده بالوجود الذهنى مسامحه و واضحه؛ إذ الجزئيه و الكليه من اعتبارات المعانى و المفاهيم؛ لأن الإباء عن الصدق و عدمه، إنما يعقل فى المفهوم، لا فى الموجود فالموجود مطلقا خارج عن المقسم، و لذا لو قيد به شىء خرج عن قابليه الصدق، لا لأنه كلى عقلى أو جزئى عقلى، فإن الكلى العقلى قابل للحمل على نفسه بالحمل الذاتى الأولى، بخلاف الوجود الحقيقى و المتقيد به، فإنهما غير قابلين للصدق رأسا.

١١٢ - قوله [قدس سره]:

### [اختلاف المشتقات فى المبادئ]

و كون المبدأ فى بعضها... الخ) (١).

تحقيق القول فيه: أن عدم رجوع الاختلاف إلى الجهه المبحوث عنها بأحد وجهين: إما بإشراب الجهات المذكوره فى المتن - من الفعلية و القوه و الملكه و الاستعداد و نحوها - فى ناحيه المبادئ، فالتبئس فى كل واحد بحسبه، كما هو ظاهر غير واحد من الأصحاب فى مقام الجواب. و إما بعدم الالتزام بالتصرف فى ناحيه المبادئ أيضا، بل بوجه آخر كما يساعده دقيق النظر، فنقول:

أما فى مثل: النار محرقة، و الشمس مشرقه، و السم قاتل، و السنا مسهل - إلى غير ذلك مما يكون مسوقا لبيان المقتضيات - فالجواب عنه: أن النظر فيها إلى مجرد اتحاد الموضوع و المحمول فى الوجود، لا إلى اتحادهما فى حال؛ ليقال:

بأنه إطلاق على غير المتبئس، فالقاتل فى قضيتى (زيد قاتل)، و (السم قاتل) على

ص: ١٨٣

نهج واحد من حيث الاستعمال فى معنى مطابقه الذات المتلبسه حقيقه بالقتل، لا- أن التلبس و النسبه أعم من الاقتضاء و الفعلية، فإنه لا معنى محصل له؛ إذ الخروج من العدم إلى الوجود-الذى هو جامع جميع انحاء النسب و التلبسات- عين الفعلية فلا يجامع الاقتضاء.

نعم التلبس بالاقتضاء أمر معقول، فيرجع إلى إشراب الاقتضاء فى ناحيه المبدأ.

و مما ذكرنا: يظهر الفرق بين تعميم القيام فى مثل: (زيد ضارب) إذا أمر بالضرب، و التعميم فى الاقتضاء؛ إذ القيام: تارة بنحو قيام العرض بموضوعه، كما فى صورته المباشرة، فإن الحركة الخاصه من أعراضه القائم به، و اخرى بنحو قيام المعلول بالعله، كقيام الضرب بالأمر، فإنه بأمره و تحريكه أوجده، و هذا بخلاف المقتضى، فإنه و إن كان قائما بالمقتضى عند اجتماع الشرائط، لكن عند عدمها لا ثبوت حقيقى له أصلا، فلا معنى لقيامه به بأى معنى كان.

و التحقيق: أنه للمقتضى ثبوت فى مرتبه ذات مقتضيه عرضا، فوجود المقتضى وجوده بالذات، و وجود مقتضاه بالعرض، فهو باعتبار ثبوت فعلى عرضى، و باعتبار ثبوت اقتضائى فى قبال الثبوت المناسب للمقتضى فى نظام الوجود.

فمن يقول: بأعميه النسبه من الاقتضاء و الفعلية، إن أراد ما ذكرنا، فهو المطلوب، و إلا فلا معنى محصل له.

و أما فى مثل: (الانسان كاتب بالقوه) فمن الواضح أن الكاتب مستعمل فى معناه لا فيما له الكتابه بالقوه، و إلا لم يصح أن يوجهه بالقوه؛ إذ القوه بالفعل لا بالقوه.

و بالجمله:الكاتب مستعمل فى معنى ثبوتى مطابقه حيثه ذاته حيثه طرد العدم،لكن الغرض بيان اقتضاء الانسان لهذا المعنى بالقوه لا بالفعل.

و كذا الكلام فى أسماء الأمكنه و الأزمنه و الآلات:ك(هذا مذبح،أو مسلخ أو مفتاح)،فإن الجرى فيها بلحاظ القابليه و الاستعداد،و إلا فالمفهوم مطابقه ما ذكرنا؛ضروره أن التصرف فى الماده أو الهيئه غير ممكن فيها.

أما فى الماده:فلأن الآله مثلا فاعل ما به الفتح فى المفتاح،و فاعل ما به الكنس فى المكنسه (1)،و لا معنى لكون الشىء فاعلا لقابليه الفتح أو الكنس أو لاستعدادهما،فلا معنى لإشراب القابليه و الاعداد و الاستعداد فى الماده.

و أما فى الهيئه:فلان مفاد الهيئه نسبه الفاعليه فى اسم الآله،و نسبه الظرفيه الزمانيه و المكانيه فى اسمى الزمان و المكان،و لا معنى لا- شراب الجهات المزبوره فى النسب المذكوره،إذ ليست تلك الجهات جهات النسب-بحيث تلحظ النسبه مع احدى تلك الجهات-بطور المعنى الحرفى و المفهوم الأدوى.

فأما أن يلاحظ الفاعل و الأثر و الظرف و المظروف على الوجه المصحح لانتزاع نسبه الفاعليه و الظرفيه فقد لوحظت النسبه على وجه الفعلية،و إلا فلا.

فتدبر جيدا.

و أما فى مثل الخياط و التمار و العطار و نحوها-من الأوصاف الدالّه على الصنعه و الحرفه-فتوضيح الحال فيها:أن ما كان مبدؤه قابلا للانتساب إلى الذات بذاته-كالخياط و النساج و الكاتب إذا كانت الكتابه حرفه-فسرّ

ص: ١٨٥

---

١ - ١) فى الأصل:(المكنس)،و الصحيح ما أثبتناه؛حيث لا- يوجد فى اللغه(مكنس)بمعنى آله الكنس،بل هو موضع اختباء الوحش.

الإطلاق]فيه]مع عدم التلبس بنفس المبدأ: أنه باتخاذ تلك المبادئ حرفه فكأنه ملازم للمبدأ دائماً، وإلا فالوجدان أصدق شاهد على أن المتبادر من الكاتب في (زيد كاتب) وفي (زيد كاتب السلطان) معنى واحد و مفهوم فارد، و مطابق كل واحد حيثه ذاته حيثه طرد العدم، لكن العناية المصححة للإطلاق -مع عدم المطابق له في ظرف الاتصاف- كونه المورد- باتخاذ المبدأ حرفه و شغلا- كالمطابق له.

و أما ما لم يكن مبدؤه قابلاً للانتساب بذاته- كالتامر و اللابن و البقال لان مبادئها أسماء الأعيان- فلا بدّ من الالتزام]فيه] بأن الربط الملحوظ بينها و بين الذات ربط تبعي لا بالذات، بمعنى أنّ حقيقه الربط- أوّلاً و بالذات- بين الذات و اتخاذ بيع التمر و اللبن و البقل حرفه و شغلا، إلا- أن التمر و اللبن و البقل صارت مربوطه بالذات بالتبع، لا بالذات. و كذا الحدّاد، فإن الحديد مربوط- بالذات- باتخاذ صنعه الحديد حرفه، لا بالذات، فهذه الهيئه كسائر الهيئات- في أصل المفهوم و المعنى- غاية الأمر أن الربط فيها ربط مخصوص من شأنه صدق الوصف على الذات ما دام الربط الذاتى المصحح لهذا الربط باقياً، لا أن المبدأ اتخاذ الحرفه، و لا أن الهيئه موضوعه للأعمّ.

و أما ما عن

### [المحقّق الدوانى]

[المحقّق الدوانى (1): من عدم لزوم قيام المبدأ فى صدق المشتقّ]

مستشهدا بمثل المقام، و لذا جعل الموجود بمعنى المنتسب إلى حقيقه الوجود، لا ما له الوجود.

ففيه: أن الأوصاف الاشتقاقية من وجوه الذات و عناوينها، و المبدأ بلا

ص: ١٨٦

(١-١) حكاه فى الأسفار ٦:٦٤ عند قوله: (و ثانيتهما...).

لحاظ القيام، ليس وجها ولا عنوانا لشيء بلا كلام، وسيجيء (١) - إن شاء الله تعالى - تحقيقه.

كما أنّ ما ذكرناه في تحقيق حال الحدّاد ونحوه -أولى مما ذكره بعض (٢) أكابر فن المعقول في جواب المحقّق الدوانى حيث قال - ما ملخصه -:

إن المبدأ في الحدّاد و المشمّس هو التحدّد (٣) أو الحديدية، و التشمّس أو الشمسية، بدعوى: أن للحديد حصولا في صانعه باعتبار مزاولته لصنعه الحديد، فكأنه صار ذا قطعه منه، خصوصا بملاحظه قيام الحديد بذهنه من جهة كثره المزاوله لا مجرد الملاحظه، و كذا في المشمّس، فإنه لكثرة وقوع شعاع الشمس عليه، كأنه صار ذا قطعه منها، لكن ما ذكرناه أقرب إلى الاعتبار العرفي، كما هو غير خفي. فتدبر في أطراف ما ذكرناه في المقام.

١١٣ - قوله [قدس سره]:

**[[المراد بالحال في عنوان المسأله،]]**

حال التلبس، لا حال النطق... الخ (٤).

تحقيق المقام: أن المراد من الوضع للمتلبس في الحال أو للأعم هو أن مفهوم المشتقّ نحو مفهوم لا - ينطبق إلا - على المتلبس بالمبدأ - في مرحله الحمل و التطبيق - أو ينطبق عليه و على المنقضى عنه المبدأ.

فزمان الحال - سواء اضيف إلى النطق أو إلى النسبه الحكيمه أو التلبس - أجنبي عن مفاد المشتقّ و مفهومه، و عن مرحله حملة و تطبيقه:

ص: ١٨٧

١ - ١) و ذلك في أواخر التعليقه: ١٣٠ من هذا الجزء.

٢ - ٢) صدر المحققين في الأسفار ٦٩: ٦ - ٧٠.

٣ - ٣) لا وجود لهذا المصدر في اللغه، و الصحيح هو: الحداده.

٤ - ٤) الكفايه: ١٨/٤٣.

أما عدم أخذه في مفهومه؛ فلما تسالموا عليه من خروج الزمان مطلقاً عن مداليل الأسماء- ومنها الأوصاف- مضافاً إلى ما سيجيء إن شاء الله تعالى (١).

و أما عدم أخذ أحد الأزمنة في مرحله الحمل و الصدق- وإن لم يؤخذ في المدلول- فتوضيحه: أما عدم وضع الوصف لمعنى ينطبق على المتلبس- في زمان النطق- فللزوم التجوّز في (زيد ضارب أمس) إذا كان ظرف تلبسه أمس، و كذا في (زيد كان ضارباً بالأمس)، مع أنه لا منشأ صحيح للتجوز.

و دعوى العضدى (٢)- الاتفاق على المجازيه في (زيد ضارب غدا)- اشتباه منه في تطبيق مورد الاتفاق على المجازيه بتخييل أن المراد من الحال حال النطق.

ص: ١٨٨

١- ١) و ذلك في نفس هذه التعليقه.

٢- ٢) في شرحه لمختصر المنتهى لابن الحاجب: ٥٨-٥٩. و شرح المختصر للعضدى و هو: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجى الشيرازى أبو الفضل. ولد سنة (٧٠٨هـ) في (إيج) من بلاد فارس. درس على والده حتى أتقن فن المعقول و المنقول. له مصنفات منها: (المواقف) في علم الكلام، و (الفوائد الغياثيه) في المعاني و البيان، و (شرح مختصر الحاجب) في اصول الفقه. و من تلاميذه السعد التفتازانى و الشمس الكرمانى. جرت له محنه مع صاحب كرمان فحبسه في قلعه قرب (إيج) إلى أن مات فيها سنة (٧٥٣ هجرية). (من أعلام الزركلى: ٣/٢٩٥، و شذرات الذهب: ٦/١٧٥) أما المختصر فهو: لعثمان بن عمر أبو عمرو بن الحاجب الفقيه المالكى. ولد سنة (٥٧٠هـ) في صعيد مصر، و هو كردى الأصل، نشأ في القاهره، و سكن دمشق، و مات في مصر (بالاسكندريه) سنة (٦٤٦هـ). من تصانيفه: (الكافيه) في النحو، و (الشافيه) في الصرف، و (مختصر الفقه) في الفقه المالكى، (مختصر منتهى السؤل و الأمل) في اصول الفقه. (أعلام الزركلى: ٤/٢١١) بتصرف.



و أما عدم الوضع للمتلبس في زمان النسبه فلأن الوصف ربما لا يكون لنسبته زمان، كما في الخارج عن افق الزمان، فاللازم أن لا يصدق العالم بما له من المعنى عليه-تعالى-؛ حيث إن النسبه الاتحاديه-بين ذاته المقدسه و الوصف المزبور-غير واقعه في الزمان.

لا يقال: ما لم يقع في الزمان نفس التلبس بالمبدأ، و أما النسبه الحكميه فلا.

لأنا نقول:

### [الفرق بين التلبس و النسبه الاتحاديه]

مطلقا، أن قيام المبدأ بالذات تلبسها به، و هو منشأ لانتزاع وصف عن الذات المتلبسه بالمبدأ، فمطابقه الذات-خارجا-لهذا الوصف العنوانى، هو معنى اتحادهما في الوجود، و الحمل ليس إلا-الحكم بهذا الاتحاد الوجودى بين العنوان و المعنون و الوصف و الموصوف.

و من الواضح: أن مطابقه ذاته المقدسه لوصف العالم غير واقعه في الزمان.

هذا، و لو كان الوصف و الموصوف زمانيين، لكن ربما لا يكون النظر في إجراء الوصف عليه إلى الزمان، كما في حمل الذاتى على ذى الذاتى، كما في (الانسان حيوان أو ناطق)، أو حمل لوازم الطبيعه عليها، كما في (النار حاره)، فان النظر فيهما إلى مجرد اتحاد الموضوع و المحمول في الوجود من دون نظر إلى زمان، لا أن مطلقه ملحوظ دون خصوص زمان، كما يساعده الوجدان.

و أما عدم الوضع بلحاظ زمان التلبس، فلما سمعت في نظيره آنفا من أن الوصف ربما لا-يكون لمبدئه و تلبس الذات به زمان، كما في الخارج عن أفق الزمان، و لو كان التلبس في الزمان، لكن ربما لا يكون النظر إليه كما عرفت.

و مما ذكرنا تبين وجه عدم أخذ أحد الأزمنه في مفهوم الوصف، مضافا إلى أن النسبه الحكميه الاتحاديه متأخره عن مفهوم الوصف المحمول على موصوفه، فلا يعقل تقييد مفهوم الوصف بزمان النسبه المتأخره عنه، كما أن التلبس بالمبدأ إذا كان زمانيا لا يعقل تخلفه عن زمانه، فأخذ التلبس متقيدا بزمانه لغو، لا يفيد

فالصحيح: أن الوصف موضوع لنحو مفهوم مطابقه المتلبس بالمبدإ، دون غيره، فلا- يصدق إلا- عليه من دون ملا-حظه أحد الأزمنه، كما سيأتى تحقيقه إن شاء الله (١).

ثم لو أغمضنا عما ذكرنا، فالأنسب هو الثالث، و هو الوضع للمتلبس بلحاظ حال تلبسه بالمبدإ؛ بمعنى الوضع لمعنى وصفى عنوانى مطابقه الذات فى زمان تلبسها بالمبدإ، لا مطابقه المتلبس بالمبدإ فى زمان تلبسه بالمبدإ. فإنه لغو محض، دون الثانى؛ لأن اتحاد زمانى النسبه و التلبس- كما هو مقتضى الوجه الثانى- ليس مستندا إلى ظهور الوصف فى معناه، بل إلى ظهور قضيه الحمل؛ لأن مفاد الحمل الشائع هو الاتحاد فى الوجود. فظهور الحمل دالّ على اتحاد زمانى النسبه و تلبس الموضوع بمبدإ المحمول، و إلا لم يكن اتحاد بينهما فى الوجود، و لذا ربما يتخلف هذا الظهور فيما إذا كان الوصف معرفا لا عنوانا، فإنّ الوصف فى حالتى العنوانيه و المعرفيه مستعمل فى معنى مطابقه المتلبس بالمبدإ حقيقه، إلا أن الغرض من الحمل عند المعرفيه ليس إفاده اتحاد الموضوع مع مفهوم المحمول فى الوجود، بل الغرض الإشاره إلى حقيقه الموضوع بمعرفيه الوصف و طريقيته، كما فى (هذه زوجه زيد) إذا كانت بائه منه، فزمان النسبه الحملية غير زمان التلبس، مع أن الوصف على ما هو عليه من المعنى.

و أوضح منه: ما إذا نسب إلى الوصف شىء، فإن الظهور فى الاتحاد بين الزمانين أضعف؛ لاستناده إلى مجرد عدم التقييد، و كونه فى مقام البيان، كما فى (جاءنى الضارب)، فإنّ ظهور الضارب فى المتلبس بالضرب- حال إسناد المجىء إليه- مستند إلى ما ذكرنا، لا إلى ظهور الوصف فى معناه، و لذا يصح (جاءنى اليوم

ص: ١٩٠

الضارب بالأمس) من دون تصرّف في الوصف، و يؤيّدُه عدم ظهور الكلام في شيء إذا كان المتكلم في مقام الإهمال. فافهم جيّداً.

### [تنبيه ربما يتوهم]

[تنبيه ربما يتوهم (١): أن الوضع للمتلبس بالمبدأ ينافي عدم التلبس به في الخارج،]

بل امتناع التلبس به - كما في المعدوم و الممتنع - للزوم انقلاب العدم إلى الوجود، و الامتناع إلى الإمكان، و لذا يصحّ ذلك بإرادته الكون الرباطي من التلبس؛ نظراً إلى ما عن أساطين فن الحكمة: من أنّ الوجود الرباط لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول.

و هو غفله عما اصطالحوا عليه في الكون الرباط (٢)، و أنه غير متحقّق إلا في الهليات المركّبة الإيجابية دون غيرها. فليراجع.

بل التحقيق: أن صدق المشتقّ على شيء بالحمل الشائع - الذي مفاده الاتحاد في الوجود - على أنحاء، فإن الوجود: خارجي، و ذهني. و كلّ منهما: بتي، و تقديري، ففي قولنا: (زيد كاتب) يكون الاتحاد في الخارج بتا، و في قولنا:

ص: ١٩١

١- ١) صاحب المحجّه - كما في هامش الأصل -.

٢- ٢) لا يخفى أن النسبه الحكميه الاتحاديّه غير الوجود الرباط: لوجودها في كل القضايا - دون الوجود الرباط - غايه الامر أنّ منشأ النسبه الحكميه - و هي أنّ هذا ذاك - تاره ثبوت المبدأ للموضوع، كما في القضايا المركبه الايجابيه، و اخرى اتحاد المبدأ مع الموضوع، كما في (الانسان موجود)، و ثالثه عينيه المبدأ للموضوع، كما في (الوجود موجود). كما أن الوجود الرباط غير الوجود الرباطي؛ إذ لا - وجود رباطي في (زيد أعمى) - حيث لا - ثبوت للعمى في الخارج - بمعنى كونه ذا صورته في العين -، مع ان الكون الرباط في زيد أعمى موجود، فلا وجود رباطي إلا في مثل ثبوت الأعراض لموضوعاتها. [منه قدس سرّه].

(الإنسان نوع) يكون الاتحاد في الذهن بتا؛ حيث إن النوعية من الاعتبارات الذهنية، و في قولنا: (كذا معدوم) يكون الاتحاد في الخارج تقديرا إن كان النظر إلى الخارج، وإلا- ففي الذهن تقديرا. وإنما كان هذا القسم بالتقدير دون البت؛ لأن المعدوم المطلق- من جميع الجهات، و بتمام أنحاء الوجود- لا- يعقل أن يحكم به و عليه؛ إذ لا- بدّ في وقوعه طرفا للنسبه من تمثله في الذهن، و حضوره عند العقل ليحكم به و عليه.

و حيث إن الحكم به و عليه، ليس باعتبار المفهوم و العنوان، لكونه موجودا بالحمل الشائع، لا- معدوما، و المفروض عدم وجود المطابق له في الخارج، للزوم الخلف، فلا محاله لا مناص من أن يقال- كما عن بعض الأكابر (1)، و نعم ما قال:-

إن العقل- بتعمّله و اقتداره- يقدرّ و يفرض لعنوان المعدوم و الممتنع و أشباههما فردا ما بحيث تكون ذاته محض الهلاك و عين البطالان، فيحكم عليه و به بمرآتيه العنوان، فظهر أن المنافاه إنما هي بين الوجود البتّي و العدم و الامتناع، لا- بينهما و التقديري الذي لا بد منه، فالتلبس في كل مورد بحسبه.

و مما ذكرنا يظهر: أن النزاع المعروف- بين المعلم الثاني (2) و الشيخ الرئيس

ص: ١٩٢:

---

١- ١) صدر المحققين في الأسفار ١: ٣٤٧ و الذي في المتن هو مضمون عبارته الأسفار.  
٢- ٢) المعلم الثاني هو: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الحكيم المشهور المعروف بالفارابي، و بالمعلم الثاني بعد افلاطون الذي يعتبر المعلم الأول. ولد في فاراب من مدن الترك في أطراف بلاد فارس، قصد بغداد، و أقام بها برهه، ثم ارتحل الى مدينه حران، ثم رجع إلى بغداد، ثم سافر إلى دمشق ثم إلى مصر، ثم عاد الى دمشق، و أقام بها و سلطانها يومئذ سيف الدوله بن حمدان. له تصانيف في الفلسفه و المنطق و الموسيقى. كان ينفرد بنفسه عند مجتمع الماء و مشتبك الرياض، و كان زاهدا في الدنيا قانعا فيها. توفي عام (٣٣٩ هـ) بدمشق و قد ناهز ثمانين سنه، و صلّى عليه سيف الدوله، و دفن بظاهر دمشق. (وفيات الأعيان: ٥/ ١٥٣ رقم ٧٠٦) بتصرف.

فى الأوصاف العنوانىة المفعولة موضوعات فى القضاىا؛ حىث اكنفى الأول بامكان التلبس، و زاد الثانى قىد الفعلىة-لا ىنافى كون الموضوع معدوما تاره، و ممتنعا اخرى، و لىس من الخرافات، كما زعمه المتوهم المتقدم.

١١٤-قوله[قدس سره]:[فإنّ الظاهر أنه فيما إذا كان الجرى فى الحال كما هو...الخ] (١).

لا ىذهب علىك

### [أن تلبس الذات بالمبدأ قىام المبدأ بها بنحو من أنحاء]

القىام، و هو ىصحّ انتزاع الوصف العنوانى الاشتقاقى عن الذات و مطابقتها له.

و النسبه الحكمىة الاتحادىة عباره عن مطابقه الموضوع لمفهوم المحمول فى الوجود، و من البىن: أنّ مفاد القضىة الحملىة- بالأصالة- ثبوت مفهوم المحمول للموضوع، و مطابقه الموضوع لمفهوم المحمول فى الوجود، و تلبس الذات بمبدأ المحمول ملزوم النسبه الحكمىة مطلقا (٢)، أو فى الجملة.

و الظاهر من القىود المأخوذه فى القضىة رجوعها إلى ما هو مفاد القضىة بالأصالة، و هى النسبه الحكمىة، لا رجوعها الى ملزومها أو لازمها، فإرجاع (الغد) إلى التلبس المستفاد من القضىة بنحو التبعىة للنسبه الحكمىة، دون مفادها بالأصالة-أعنى النسبه الحكمىة-خلاف الظاهر جدّا.

و منه ىظهر أىضا: أنّ ظهور القضىة فى كون الجرى فى الحال إنما هو بالإطلاق و مع القرىنه الصالحه لا وجه لاستظهار الجرى فى الحال، مع أنّ هذه الحال حال النطق، و اتحادها مع حال الجرى و النسبه ىقتضى اتحادها مع حال

ص: ١٩٣

١-١) الكفاىة: ٥/٤٤.

٢-٢) قولنا: مطلقا...الخ). فالأول على القول بالوضع للمتلبس، و الثانى على القول بالوضع للأعم. (منه عفى عنه).

التلبس، و هو إنما يصحّ مع عدم المعين لحال التلبس، فمع فرض المعين لحال التلبس لا وجه لدعوى ظهور الجرى فى حال النطق فافهم جيّداً.

و العجب من بعض الأعلام (١) من مقاربي عصرنا (رحمه الله) حيث أفاد:

أن (الغد و الأمس) ليسا من الروابط الزمانيه، بل اسم (٢) لنفس الزمان، فلا يدلّان على وقوع النسبه فى الزمان.

و أنت خير بأن عدم كون شىء من الروابط الزمانيه لا يتنافى قيديته للنسبه المستفاده من القضييه بما لها من الربط الزمانى أو غيره، فكما أنّ القيد المكاني صالح لتقييد النسبه، فيقال: زيد ضارب فى الدار، كذلك القيد الزمانى، من دون فارق أصلاً.

١١٥- قوله [قدس سره]: (مع معارضتها باصالة عدم ملاحظه العموم... الخ) (٣).

توضيحه:

### [ أن المفاهيم - فى حدّ مفهوميّتها - متباينات، ]

فالعموم و الخصوص فى مرحله الصدق، و مع دوران الأمر بين الوضع لمفهوم أو لمفهوم آخر ليس أحدهما متيقنا بالنسبه إلى الآخر، فإنّ التيقن فى مرحله الصدق - لمكان العموم و الخصوص - لا دخل له بمرحله المفهوم الذى هو الموضوع له. فتدبر جيّداً.

١١٦- قوله [قدس سره]: (و يدلّ عليه تبادل خصوص المتلبس... الخ) (٤).

تحقيق المقام: أن مفهوم الوصف - كما سيّجىء إن شاء الله تعالى (٥) -

ص: ١٩٤

١- ١) هو المحقق الرشتى فى بدائع الأفكار: ١٧٩.

٢- ٢) كذا فى الأصل، و الصحيح: بل اسمين..

٣- ٣) الكفايه: ٢/٤٥.

٤- ٤) الكفايه: ١٥/٤٥.

٥- ٥) و ذلك فى التعليقه: ١٣٠.

## [البساطه على ما يراه العلامه الدوانى]

[البساطه على ما يراه العلامه الدوانى (1) تبعا لبعض عبارات القدماء-من اتحاد المبدأ و المشتقّ ذاتا]

و اختلافهما اعتبارا-أو كانت البساطه على ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتق صورته مبهمه متلبسه بالقيام على نهج الوجدانيه كما هو كذلك فى الخارج، و سيجىء تفصيل كل من النحويين إن شاء الله تعالى (2). و مع البساطه-بأحد الوجهين-لا يعقل الوضع للأعمّ، كما نقل الميل إليه عن شيخنا العلامه الأنصارى(قدس سره) فى كلام بعض أعلام تلامذته (رحمه الله) (3).

و الوجه فيه: أما على البساطه التى ذهب إليها المحقق الدوانى: فلما سيجىء (4)-إن شاء الله-أنّ الوجه-الوجه-فى تصحيح كلامه و تنقيح مرامه: هو دعوى ملاحظه المبدأ من أطوار موضوعه و شئونه و كونه مرتبه منه، فالوصف نفس المبدأ ذاتا، و غيره بهذه الملاحظه. و من الواضح: أنه مع زوال المبدأ و انقضاء التلبس به لا-شئ هناك حتى يعقل لحاظه من أطوار موضوعه و شئونه؛ فكيف يعقل الحكم باتحاد المبدأ مع الذات فى مرحله الحمل مع عدم قيامه به؟

و أما على البساطه التى ساعدها النظر القاصر: فلأنّ مطابق هذا المعنى الوجدانى ليس إلا الشخص على ما هو عليه من القيام-مثلا-و لا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقه إلى الصوره المبهمه المقومّه لعنوانيه العنوان، و مع ذلك يصدق على فاقد التلبس.

بل التحقيق: أنّ الأمر قريب من ذلك فى وضوح الفساد بناء على تركّب مفهوم المشتقّ حقيقه، سواء كان مفهوم المشتقّ من حصل منه الضرب-مثلا-

ص: ١٩٥

١-١) و نسبه صدر المتألهين(رحمه الله)إلى بعض المحققين فى شواهد:٤٣.

٢-٢) و ذلك فى التعليقه:١٣٠ من هذا الجزء.

٣-٣) لم نعثر عليه بمقدار فحصنا.

٤-٤) انظر التعليقه:١٣١ من هذا الجزء.

كما هو المتراءى فى بادى النظر عن العلامه (رحمه الله) فى التهذيب (1) وغيره فى غيره، أو كان من له الضرب، كما عن آخرين، فإن الصدق-على الأعم-فى الأول بملاحظه أنّ من زال عنه الضرب يصدق عليه أنه من حصل منه الضرب، و فى الثانى بلحاظ إهمال النسبه عن الفعلية و الانقضاء، كما إذا وقع التصريح به، و قيل: (زيد من له سابقا الضرب فعلا) بجعل الفعلية قيّدا للنسبه الاتحاديه بين الموضوع و محموله، و هو الموصول بما له من المتعلقات. و وجه وضوح الفساد:

أما فى الأوّل: فلأنّ لازمه تركّب الأوصاف عن فعل ماض و زياده، و هو بديهي فساد، مع لزوم التجوز فى (زيد ضارب الآن)؛ لمنافاه القيد لما اخذ فى الوصف، و كذا فى (ضارب غدا) إلا بالتجريد، و هو بعيد.

و أما فى الثانى: فلأنّ إهمال النسبه لو كان منشأ للصدق على من زال عنه التلبس، فاللازم صدق الوصف على من لم يتلبس لمكان الإهمال، فلا-وجه للاتفاق على المجازيه فى الاستقبال. مضافا إلى ما عرفت سابقا: أن النسبه حقيقتها الجامعه لجميع أنحاءها، هو الخروج من العدم إلى الوجود، و هو عين الفعلية، فلا معنى لإهمالها، و لا لكونها أعمّ من الوجود و العدم. و بالجمله:

### [الربط المأخوذ فى الأوصاف و الأفعال ما هو ربط بالحمل الشائع]

لا بالحمل الأوّل، فتصوّر مفاهيم المشتقات و ان لم يتوقف على ذات و تلبس و مبدأ، إلا أن صدقها على شىء يتوقف على أن يكون مطابقها على ما وصفناه.

فانضح من جميع ما ذكرناه:

### [أن المدعى للوضع للأعم-من المتلبس و المنقضى عنه التلبس-لا يدعى أمرا معقولا]

أو قابلا لوجه وجهه؛ كى يحتاج فى

ص: ١٩٦



دفعه إلى إعمال علائم الحقيقه و المجاز، و أما تحقيق بساطه المشتق، و تركيبه، فعلى عهده ما سيأتى - إن شاء الله - عما قريب فانتظر (١).

١١٧- قوله [قدس سره]: (و فيه إن ارید تقييد المسلوب (٢) الذى يكون سلبه أعم... الخ) (٣).

توضيح المقام على وجه الاستيفاء لتمام

### [الأقسام:

أن السلب:]

إن اعتبر بالحمل الأوّلى الذاتى فاللازم سلب ما ارتكز فى الأذهان أو تعارف فى عرف أهل اللسان من المعنى الجامع، لا من خصوص ما انقضى عنه المبدأ، فإن سلبه لا يستدعى السلب عن الجامع - بخلاف السلب عن الجامع - لأن عدم تعدّد الوضع لعلّه مما لا ريب فيه، و حيث إن السلب بلحاظ المفهومين، فلا حاجه إلى التقييد بالزمان كى يورد عليه بما حكى فى المتن.

و إن اعتبر السلب بالحمل الشائع: فتاره يلاحظ الزمان قيذا للسلب، و هو علامه عدم الوضع للجامع، و إلا لما صحّ سلبه عن مصداقه فى حين من الأحيان، و اخرى يلاحظ المسلوب عنه فى حال الانقضاء، و يسلب عنه مطلقا مطلق الوصف، و ثالثه يلاحظ المسلوب فى حال الانقضاء، فيسلب عن الذات مطلقا، فإنّ ما لا أماريه لصحه سلبه هى الماده المقيده، فإنّ عدم كونه ضاربا بضرب اليوم لا ينافى كونه فعلا ضاربا بضرب الأمس، بخلاف الهيئه المقيده، فإنّ عدم كونه ضارب اليوم (٤) - و لو بضرب الأمس - ينافى الوضع للأعمّ من المتنبّس.

فاتضح بما ذكرنا: صحه أماريه صحه السلب مقيدا للمجازيه، سواء كان القيد قيذا للسلب، أو المسلوب أو المسلوب عنه.

ص: ١٩٧

١-١) التعليقه: ١٣٠ من هذا الجزء.

٢-٢) فى الكفايه - تحقيق مؤسستنا - و فيه أنه إن ارید بالتقييد تقييد المسلوب.

٣-٣) الكفايه: ١٩/٤٧.

٤-٤) الإضافه لفظيه بنيه الانفصال بتقدير: (ضاربا اليوم).

و أما ما يقال:- من أنّ سلب المقيّد لا يستلزم سلب المطلق- فإنما يسلم فيما إذا كان للوصف بلحاظ حال الانقضاء فردان، فإنّ سلب أحد الفردين لا يستلزم [سلب] (١) المطلق؛ لإمكان وجوده في الفرد الآخر، مع أنّ المدعى كون الوصف في حال الانقضاء فردا في قبال حال التلبس، فإذا صحّ سلبه في حال الانقضاء فقد صحّ سلبه بقول مطلق لانحصاره فيه.

و التحقيق: عدم خلوص كلّ ذلك عن شوب الإشكال، و ذلك لأنّ زيدا -المسلوب عنه- غير قابل (٢) لتقيّده بالزمان؛ لعدم معنى لتقيّد الثابت و تحدّده بالزمان، فإنه مقدّر الحركات و المتحرّكات، و لحاظه موصوفا بزوال المبدأ عنه لا يصحّ سلب الوصف عنه مطلقا لصحة توصيفه به معه، فيقال: زيد-الذى زال عنه الضرب-ضارب بالأمس، فمجرد لحاظ الموضوع في حال الانقضاء لا يصحّ السلب مطلقا.

و أما تقييد السلب فقط بغير سديد؛ لأنّ العدم غير واقع في الزمان و لو كان مضافا إلى شىء. كيف؟ و قد عرفت: أنّ التقييد و التحدّد به ليس شأن كلّ

ص: ١٩٨

(١-١) إضافه يقتضيها السياق.

(٢-٢) لا يقال: هذا بناء على عدم الحركة الجوهرية، و إلا فتبدّله الطبيعي الجوهرى متقدر بالزمان. لأننا نقول: نعم، إلا أنّ الجرى لا يمكن إلا بلحاظ ذاك الأمر الثابت الذى لا بدّ منه فى موضوع الحركة؛ لما عرفت سابقا أنّ بقاء ما يصدق عليه المشتق لازم على كل حال، و لذا أخرجنا اسم الزمان عن محل البحث، فيعود المحذور إن كان الصدق بلحاظ ذلك الأمر الثابت الغير المتقدر بالزمان. مضافا إلى أنّ زيدا بما له من التبدّل الطبيعي الجوهرى لو كان موضوعا للقضيّه بنحو القيديّه و العنوانيه-لا- بنحو المعرفيه-لم يمكن إجراء الوصف عليه بلحاظ حال التلبس أيضا، فلا شهاده لعدم الصدق حينئذ، و أما إذا اخذ بنحو الإشاره و المعرفيه إلى ذلك الأمر الثابت، فعدم الصدق فى حال الانقضاء أوّل الكلام؛ لأنّ الموضوع حقيقه غير مقيّد بشىء يمنع عن الصدق. فافهم و استقم. (منه عفى عنه).

موجود كان (1)، بل القابل للتقييد و التحدد بالزمان نفس التلبس بالضرب-الذى هو نحو حركه من العدم إلى الوجود-فإنه واقع بنفسه فى الزمان،و النسبه الاتحاديه بين الوصف و الموصوف،موصوفه بالوقوع فى الزمان بالتبع،و إلا فالوصف-بما هو-غير واقع فيه؛لأنه-بما هو-غير موجود إلا بتبع وجود زيد متلبسا بالضرب.

و منه ظهر: أن تقييد المسلوب-و هو الوصف بمعناه-بالزمان لا معنى له، بل القابل هى النسبه الاتحاديه بتبع مبدئها،و هو التلبس الواقع فى الزمان بالاصاله،و حيث إن التحقيق الذى ينبغى و يليق،كما عليه أهله: أن القضايا السلبيه ليست-كالقضايا الايجابيه-مشملة على نسبه،بل مفادها سلب النسبه الايجابيه؛بمعنى أنّ العقل يرى زيدا،و يرى الوصف،فيرى عدم مصداقيته لمفهوم الوصف،لا أنه يرى مصداقيته لعدم الوصف؛إذ الوجود لا يكون مصداقا للعدم،و لا أنه يرى قيام العدم به؛إذ لا شىء حتى يقوم بشىء،فنقول حينئذ:

مفاد(زيد ليس بضارب الآن)سلب النسبه المتقيده بالآن،و لو كان الوصف موضوعا للأعم كان زيد مصداقا له الآن،و لم يصحّ سلب مصداقيته و مطابقتها المزبوره،كما لا يخفى.

فإن قلت:النسبه فى السوالب نسبه سلبيه بإزاء العدم الناعى الربطى، كالنسبه فى الموجبات بإزاء الوجود الناعى الربطى،و إلا-لو ورد السلب على النسبه لزم انقلاب المعنى الحرفى اسميا-فلا يبتنى التفصّى عن الإشكال على جعل السلب واردا على النسبه،فإن العدم الناعى إذا كان فى حال الانقضاء، فلا-محاله يستحيل أن يكون الوجود الربطى فيه،و لو كان الوصف موضوعا للأعم لكان وجوده الناعى الربطى متحققا فى حال التلبس و الانقضاء معا.

ص: ١٩٩

١-١) الظاهر أنّ الصحيح فى العبارة هكذا:.. كل موجود مهما كان..

قلت: نعم، لا- فرق بين جعل النسبه فى السالبه سلبيه، و جعل السلب واردا عليها، فيما هو المهم فى المقام، و إنما المهمّ عدم جعل الزمان قيذا للسلب.

و أما تفسير النسبه السلبيه بالعدم الناعتى، و النسبه الايجابيه بالوجود الربطى، فقد مرّ سابقا: أن النسبه الحكميه أعمّ من الوجود الربطى، و هو أيضا أعمّ من الوجود الربطى.

و أما جعل العدم ناعتيا رابطيا، فلا وجه له؛ فإن الربطيه للوجود بلحاظ حلوله فى الموضوع، و أن كونه فى نفسه كونه لموضوعه، و هذا شأن الوجود، فإنه الحالّ، و له الناعتيه و الربطيه، و العدم لا شىء حتى يحل فى شىء ليكون ناعتيا رابطيا.

و أما لزوم انقلاب المعنى الحرفى اسميا بورود السلب على النسبه، فمدفوع: بأن العقل إذا وجد كون هذا ذاك، فقد وجد المطابقه و ادركها بالعرض و التبع، لا أنه وجد المطابقه، و أدركها بما هى مطابقه. فكذلك إذا أدرك أن هذا ليس ذاك، فقد أدرك عدم مطابقه الذات لعنوان الوصف بالتبع، لا أن عدم المطابقه- بهذا العنوان- ملحوظ استقلالاً.

هذا،

### [ و يمكن إصلاح قيديه الزمان للمسلوب عنه ]

بتقريب: أن الثابت الذى له وحده مستمره بلحاظ الوجود، و إن لم يتقدر بالزمان- لأنه شأن الأمر الغير القارّ- لكنه مع كل جزء من أجزاء الزمان، و بهذا الاعتبار يقال بمرور الزمان عليه، فصح أن يلاحظ (زيد) مع جزء من الزمان الذى له المعيه معه، فيسلب عنه- مطلقا- مطلق الوصف.

و أما قيديه الزمان للعدم، و لو بهذا المعنى، فلا معنى لها؛ إذ العدم لا شىء حتى يكون له المعيه مع الزمان.

نعم مرجع معيّته مع الزمان إلى عدم معيّته الوجود- الذى هو بديله مع الزمان- فتكون النسبه متقيده بالزمان حقيقه، لا السلب.

ص: ٢٠٠

بل نقول: لو صحَّ تقييد السلب بالزمان-مع عدم تقييد النسبه الحكميه- لزم صحه السلب حتى مع تقييد النسبه بحال التلبس؛ حيث يصح أن يقال: زيد ليس الآن ضاربا بالأمس؛ بداهه أن النسبه المتقيده بالأمس لا وعاء لها إلا الأمس، مع أن إطلاقه بلحاظ حال التلبس حقيقه عند الكل، فكما لا يكون صحه السلب في مثل المثال علامه المجاز، فليكن فيما نحن فيه كذلك.

١١٨-قوله [قدس سره]: (و فيه أن عدم السلب في (١) مثلهما إنما هو لأجل أنه أريد... الخ) (٢).

اختصاص التمثيل باسم المفعول-مع عدم الفرق بينه و بين اسم الفاعل، إلا بالصدور في الفاعل، و الوقوع في المفعول، مع وحده المبدأ الذي تتوارد عليه أنحاء النسب-كاشف عن خصوصيه في اسم المفعول في طرف مبدئه عرفا إن كان الاطلاق حقيقيا، و إلا فتوسعا و تنزيلا، و إلا فالفاعل و المفعول -كالضارب و المضروب، و القاتل و المقتول-متضايغان، و المتضايغان متكافئان في القوه و الفعلية، فصدق أحدهما دون الآخر غير ممكن، إلا بأخذ المبدأ على نحو يخرج عن التضايغ.

١١٩-قوله [قدس سره]: (فالجواب منع التوقف على ذلك بل يتم... الخ) (٣).

التحقيق في الجواب: ما أشرنا إليه في بعض الحواشي المتقدمه (٤) من أن ظهور المشتق في معناه الذي مطابقه المتلبس بالمبدأ على أنحاء-أمر، و ظهور اتحاد زمانى التلبس و النسبه الحملية أو الاسناد إليه، أمر آخر.

ص: ٢٠١

١- ١) في الكفايه-تحقيق مؤسستنا-:عدم صحته في..

٢- ٢) الكفايه: ١٧/٤٨.

٣- ٣) الكفايه: ٩/٤٩.

٤- ٤) التعليقه: ١١٣.

و قد سمعت: أن ظهور المشتق في ذلك- فيما إذا نسب إليه شيء- إنما هو لعدم كون المتكلم مهملاً- و عدم التقييد بزمان خاص، و عدم كون الوصف معرّفًا، فلو انتفى أحد هذه الأمور لما كان ظهور. و على أي حال فالمشتق في مرحله الاستعمال مستعمل في معناه، و مطابقه المتلبس الحقيقي بالحمل الشائع.

و توضيحه:

### [أن الوصف ربما يكون عنواناً محضاً]

، كما في (صلّ خلف العادل)، و (يقبل شهاده العادل)، و ربما يكون معرّفًا محضًا، كما في (هذه زوجه زيد) إذا كانت بائه منه، و أريد تعريف شخصها لا الحكم على وصفها، و ربما يكون معرفًا مشوبًا بعنوانيه لنكته من مدح أو ذم أو عليه لحدوث الحكم.

و مورد استدلال الإمام عليه السلام من قبيل الأخير، فإن مقتضى جلاله قدر الامامه و الخلافه- و عظم شأنها و علو مكانها- عدم لياقه من عبد الصنم مده - و اتصف بالظلم في زمان- لعهد الخلافه أبد الدهر، و إلا لكانت الخلافه كسائر المناصب الشرعيه، فهذه القرينه قرينه على عدم اتحاد زمانى التلبس و الإسناد، لا على استعمال الوصف في المنقضى عنه المبدأ مجازًا، كما عن بعض الأعلام.

فإن قلت: فعلى هذا مخالفه الظاهر دائما مستنده إلى غير الجهه المبحوث عنها، فما ثمره البحث عن ظهور المشتق في المتلبس أو الأعم؟

قلت: أما القائل بالأعم فهو ليس له حاله منتظره في إجراء الحكم المترتب على وصف اشتقاقى.

و أما القائل بالوضع لخصوص المتلبس، فاقتصاره على خصوص المتلبس في ترتيب الحكم عليه، يتوقف على إحراز الظهور في اتحاد زمانى النسبه و التلبس؛ بأن لا يكون الكلام مهملاً، أو الزمان معينًا، أو الوصف معرّفًا محضًا، أو مشوبًا- في قبال التمحض في العنوانيه- و هذا لا يقتضى لغويه النزاع- كما ربما يتوهم- إذ لزوم توسط شيء في ترتيب الثمره لا ينفى الثمره، و لا يوجب لغويه النزاع في ثبوت ما يترتب عليه بلا واسطه أو معها. فافهم و اغتتم.

ص: ٢٠٢

١٢٠-قوله [قدس سره]: (بل يكون حقيقه لو كان بلحاظ حال التلبس...الخ) (١).

و القرينه المزبوره ليست قرينه على لحاظ حال التلبس؛ إذ لا شىء من الحقيقه كذلك، بل قرينه على انفكاك زمان التلبس عن زمان الإسناد إليه، وقد عرفت أن الظهور فى الاتحاد ليس من ناحيه وضع المشتق للمتلبس.

١٢١-قوله [قدس سره]: (و قد أفاد فى وجه ذلك أن مفهوم الشىء...الخ) (٢).

توضيحه: أنه بعد عدم تعدد الوضع فى المشتقات، إما أن يكون الملحوظ حال الوضع من المفاهيم العامه-كالذات و الشىء و نحوهما- هو الموضوع له، أو مصاديقه:

فإن كان الأول لزم دخول العرض العام فى مثل الناطق من الفصول، مع

### [أن الشئيه من الأعراض العامه]

، و هى غير مقومه للجوهر النوعى، و الفصل هو الذاتى المقوم.

و إن كان الثانى من باب عموم الوضع و خصوص الموضوع له، لزم انقلاب مادّه الإمكان الخاص إلى الضروره فى مثل (الانسان كاتب)؛ إذ الكاتب -بما له من المعنى المرتكز فى الأذهان- ممكن الثبوت للإنسان، و لو كان الإنسان الذى هو مصادق الشىء مأخوذا فيه كان ضرورى الثبوت للإنسان؛ لأن ثبوت الإنسان لنفسه ضرورى.

١٢٢-قوله [قدس سره]:

### [و التحقيق: أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقى]

...الخ) (٣).

ص: ٢٠٣

١-١) الكفايه: ١٤/٥٠.

٢-٢) الكفايه: ٩/٥١.

٣-٣) الكفايه: ٤/٥٢.

توضيحه: أن المبدأ و هو النطق: إما أن يراد منه النطق الظاهري، و هو كيف مسموع، فكيف يعقل أن يكون مقومًا للجوهر النوعي؟!

و إما أن يراد منه النطق الباطني-أعنى إدراك الكليات- و هو كيف نفساني، أو إضافه، أو انفعال-على اختلاف الأقوال-و على أى حال فهو من الأعراض، و العرض لا يقوم الجوهر النوعي، و لا يحصل الجوهر الجنسي، و إنما يعرض الشيء بعد تقومه فى أصله و تحضه بفصله.

و سرّ جعل مثله فى مقام التحديد هو: أنّ الذاتى لما لم يعلم، بل لا يكاد يعلم (١)- كما عن الشيخ الرئيس فى التعليقات على ما حكى عنه (٢)-لم يكن بدّ إلا-التعريف باللوازم و الخواصّ، و الناطق هو الشيء المتخصّص بالنطق، فلم يلزم دخول العرض فى الذاتى، و هذا الجواب و إن كان صوابا-كيف؟ و قد صدر عن جملة من الأكابر (٣)-لكنه يمكن أن يجعل الناطق فصلا حقيقيا من دون محذور؛ بأن يكون المراد منه ما له نفس ناطقه، و النفس الناطقه-بما هى مبدأ لهذا الوصف- فصل حقيقى للانسان، لكن الجزء ما لم يلاحظ لا- بشرط لا يقبل الحمل، فلذا يجب فى تصحيح الحمل من (٤)إضافه لفظه (ذى)، فيقال: (الانسان ذو نفس ناطقه)، أو من اشتقاق لغوى أصلى، أو جعلى فيقال: (الانسان ناطق) أى ما له

ص: ٢٠٤

---

١- ١) أى بنحو العلم الحسولى بالكنه من طريق الحد، و ذلك لأن البسيط و ما ينتهى إليه-كالأنواع المركبه-لا حدّ حقيقى لهما للزوم الخلف من التركّب الذى يقتضيه الحدّ الحقيقى المشتمل على جزءين ذاتيين.[منه قدس سره].

٢- ٢) التعليقات-تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى:-أواخر صفحہ: ٣٤.

٣- ٣) الأسفار ٢٥: ٢.

٤- ٤) الأصح حذف (من) من هذا الموضع لاختصاص دخول (من) على النكره المنفيه، كقوله تعالى: وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ آل عمران ٣: ٦٢، و هذا هو مذهب المدرسه البصريه، و هو المشهور، و إن اجاز الكوفيون دخولها على النكره المثبتة أيضا.



نفس ناطقه، فأخذ الشيء في هذا المشتق الجعلى لا- يوجب محذور دخول العرض في الذاتى؛ بدهاه أن الفصل الحقيقى هو المبدأ، وإلا فالمشتقات غير موجوده بالذات، و لذا لا تدخل تحت المقولات. فتدبره، فإنه حقيق به.

و التحقيق:

### [أن توصيف النفس بالناطقه-بمعنى المدركه للكليات-]

يوجب أن لا يكون الفصل ذاتيا. و بمعنى آخر-لا يعرفه العرف و اللغه-مناف للتعريف، فالصحيح فى دفع الإشكال كليه ما أشرنا إليه من أن أخذ الشيء و الذات و نحوهما لتصحیح الحمل، و لذا لا شبهه فى أن خاصه الإنسان هو الضحك، و مع ذلك لا يصح حمله- فى مقام الرسم-، إلا بعنوان اشتقاقى و نحوه، و أما صلوح المبدأ لكونه فصلا حقيقيا، فهو مما لا محيص عنه، سواء اخذ فيه الشيء و نحوه أم لا. فافهم جيدا.

فإن قلت: حقائق الفصول- كما عن بعض أكابر فن المعقول (1)-هى أنحاء الوجودات الخاصه، فإن بها تحصل كل متحصل، و الحقيقه العينيه ليست كالماهيات الطبيعیه، بحيث يتخذ الذهن موطنًا كالخارج، و عليه فلا- يعقل الحكايه عن حقيقه الفصل بمفهوم، كى يلزم المحذور من أخذ الشيء فى الاشتقاقى منه، بل نسبه كل مفهوم- يحكى عنه-إليه (2) نسبه العنوان إلى المعنون، و الوجه إلى ذى الوجه.

قلت: لحاظ التقويم- و كون الشيء من علل القوام- غير لحاظ التحصيل و كون الشيء من علل الوجود، و حقيقه الفصل الحقيقى لا- يعقل أن يكون بوجوده من علل قوام الماهيه النوعيه؛ ضروره أن ما حيثه ذاته حيثه الإباء عن العدم مغاير لما لا يأبى عن الوجود و العدم، بل الفصل إنما يكون مقوما بذاته و ماهيته.

ص: ٢٠٥

١- (١) صدر المحققين فى الأسفار ٢:٣٦.

٢- (٢) الضمير فى (عنه) و(إليه) مرجعه (الفصل) المتقدم ذكره.

و بالجمله:وجود الفصل الأخير-و ان كان بوحدته وجودا لجميع الأجناس و الفصول الطولية،و كانت تلك برمتها مضمينه فيه،لكن هذا الوجود الواحد ينتزع عنه معان ذاتيه و معان عرضيه.فكل ما انتزع عنه-بلا ملاحظه أمر خارج عن مرتبه ذاته-يسمى ذاتيا كالأجناس و الفصول،و كل ما انتزع عن مرتبه متأخره عن ذاته يسمى عرضيا،و الفصل المحكى عنه بمثل (الناطق)إنما يكون ذاتيا و من علل القوام إذا كان كذلك،و المفروض تركبه من أمر عرضي -و هي الشئيه-فما فرضناه ذاتيا لم يكون كذلك.فافهم جيدا.

١٢٣-قوله[قدس سره]:(ثم قال:يمكن (١)أن يختار الوجه الثاني أيضا،و يجب بأن المحمول...الخ) (٢).

هذا الذي أجب به في الفصول (٣)مما قد سبقه إليه بعض أهل المعقول و سبقهما إليه نفس المورد-أعنى المحقق الشريف (٤)-في كلام آخر له (٥)،

ص: ٢٠٦

١- (١) في الكفایه-تحقیق مؤسستنا:-إنه يمكن..

٢- (٢) الكفایه:١٥/٥٢.

٣- (٣) الفصول:٦١.

٤- (٤) هو السيد على بن محمد بن على الحسيني الجرجاني من أولاد محمد بن زيد الداعي ابن الإمام زين العابدين عليه السلام-. ولد سنة (٧٤٠هـ)،و اشتغل في بلاده جرجان ثم القاهره بطلب العلم،ثم خرج إلى بلاد الروم،ثم إلى بلاد العجم،تصدى للإقراء و الإفتاء،و أخذ عنه الأكابر. له مصنفات كثيره أهمها:شروح على (المفتاح)و(المواقف العضديه)،و له حواش منها على (التجريد لنصير الدين الطوسي)و(المطالع)و(المطول)و(حكمه الاشراق)و(العوامل الجرجانيه) و(شرح الإشارات للطوسي)و غيرها،و له كتاب التعريفات. توفي يوم الأربعاء(٦)ربيع الآخر سنة(٨١٦هـ)بشيراز،و دفن فيها. (البدر الطالع ١:٤٨٨)بتصرف.

٥- (٥) حكاه في الفصول:أواخر الصفحه:٦١.

و حاصله: ان المقيد بغير الضرورى غير ضرورى.

و الذى يسنح بالبال عدم سلامه هذا الجواب عن الاشكال، لا لأن لازمه إمكان سلب الشىء عن نفسه عند تقيده و هو محال، لأن الشىء لا ينسلخ عن نفسه فى جميع المراحل، بل هو محفوظ فى جميع المراتب؛ لأن ذلك يصحّ فى الجزئيات الحقيقيه، فإنها غير قابله للتقييد.

بخلاف الكليات فإنها قابله، فتكون بذلك حصصا لها، و ثبوت الكلى للحصص و إن كان ضروريا، إلا أن ثبوت الحصه له ليس كذلك، إذ ليس ورود كل قيد ضروريا، بل لأن بعض الموضوعات-كالجزئيات الحقيقيه-غير قابله للتقييد؛ لأنها لا تتعدد بإضافه القيود، فليست كالأجناس كى تصير بالقيود أنواعا، و لا كالأنواع كى تصير بالقيود أصنافا، فلا معنى لقولك: زيد زيد له الكتابه.

و أما بعض الموضوعات الأخر القابله للتقييد، فلا تقبل الحمل و لا السلب، لا لأن المفروض أنها بنفسها مأخوذه فى المحمول-و إثبات الشىء لنفسه-كسلبه عنه-محال؛ لما عرفت آنفا-بل لأن حمل الأخصّ على الأعم بحسب المفهوم غير صحيح، فلا يصحّ أن يقال: (الحيوان إنسان) إلا بنحو القضييه الشرطيه المنفصله، بأن يقال: (الحيوان إما إنسان، أو حمار، أو غير ذلك)، و عليه فالحمل غير صحيح، لا أنه صحيح و انقلاب الماده مانع.

و بالجملة:

### [الحصه لا تحمل على الكلى]

و إن صح تقسيم الكلى إليها و الى غيرها، و من الواضح أن حمل الكاتب بما له من المعنى صحيح، من دون عنايه زائده، و لو كان مفهومه مركبا من نفس الإنسان و قيد الكتابه لكان حصه من الانسان. فيرد عليه حينئذ ما أوردناه عليه، لكن هذا الاشكال بناء على ما عن أهل الميزان من أن الملحوظ فى طرف الموضوع هى الذات، و فى طرف المحمول

ص: ٢٠٧

هو المفهوم، و أن الموضوع لا بد من اندراجه تحت مفهوم المحمول، و صدق المحمول عليه.

و أما بناء على أن ملاك الحمل الشائع، هو الاتحاد في الوجود فكما أن الكلى يتحد مع الحصة في الوجود فكذا العكس، فصح حملها عليه.

١٢٤-قوله [قدس سره]: (إن كان ذات المقيد، و كان القيد خارجا...الخ) (١).

فيكون كالمركب التقيدي الذي لا نظر فيه إلى المقيد-بما هو مقيد- بل هو آله لتعرف حال ذات المقيد، و الغرض أن المحمول هو المقيد بقيد غير ضروري، و مع ذلك فهو ضروري إذا لوحظ بنحو المعنى الحرفي. و أما جعل (الكاتب)-مثلا-عنوانا محضا و طريقا صرفا إلى معنونه، و حمل معنونه على الإنسان، فهو و إن كان بمكان من الامكان، و الجبه-حينئذ-هي الضروره-دون الامكان-إلا أنه ليس لازم التركب، بل يجرى على البساطه-أيضا- كما هو واضح.

١٢٥-قوله [قدس سره]: (و إن كان المقيد-بما هو مقيد-على أن يكون القيد داخلا...الخ) (٢).

توضيحه: إن لازم التركب انحلال قضيه (الإنسان ضاحك) إلى قضيتين:

إحدهما (الإنسان إنسان)، و الأخرى (الإنسان له الضحك)، و الأولى ضروريه، و الثانيه ممكنه، مع أن قضيه (الإنسان ضاحك)-بما لها من المعنى المرتكز في الأذهان-موجهه بجهه الإمكان.

لا يقال: (له الضحك) مأخوذ في المحمول على نحو التوصيف، لا أنه خبر بعد خبر؛ لتكون هناك قضيتان.

ص: ٢٠٨

١-١) الكفايه: ١٩/٥٢.

٢-٢) الكفايه: ٢٢/٥٢.

لأننا نقول: الضاحك - بما له من المعنى - خبر، والقضية خبريه محضه، و ما هو انحلال للخبر يكون خبرا أيضا، وإن اخذ في مقام الجمع بنحو التوصيف؛ لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف، فيكون ما نحن فيه نظير ما إذا قيل: (زيد شاعر ماهر)، فإنّ الماهر وإن كان صفة اصطلاحا للشاعر، إلا أنه في الحقيقة قبل العلم به - كما هو فرض الخبر - إخبار بشاعريته و بمهارته في الشعر، وإن لم يكن خبرا بعد خبر، كقولنا: (زيد كاتب شاعر).

لكنه - لا يخفى عليك - أن هذا الانقلاب ليس على حد ما أفاده الشريف، وإن كان نحو من الانقلاب المصحح للإشكال على تركب المشتق.

و لا يذهب عليك أيضا:

### [أن عقد الحمل لم ينحلّ]

[أن عقد الحمل لم ينحلّ (١) إلى قضيه ضروريّه]

كى يكون نظيرا لعقد الوضع المنحلّ إلى قضيه ممكنه أو فعليه، بل عقد الحمل منحلّ إلى خبرين: بأحدهما تكون القضية ضروريه، و بالآخر تكون ممكنه، مع أن القضية - بما له من المعنى - ممكنه.

ص: ٢٠٩

---

١ - ١) و أما ما في بعض تعليقات الأسفار [الأسفار ١: ٤٢] للمحقق السبزواري من تشبيه انحلال القضية إلى قضيتين بانحلال عقد الوضع إلى قضيته فهو - مضافا إلى ما ذكرنا في المتن - قابل للتوجيه، فإنّ غرضه التشبيه من حيث انحلال المجموع إلى قضيتين؛ بمعنى أنه كما أن عقد الوضع ينحلّ إلى قضيه، و المركب من عقد الوضع و عقد الحمل أيضا قضيه، كذلك مجموع قضيه (الإنسان كاتب) - بناء على التركب - ينحلّ إلى قضيتين، لا أن عقد الحمل ينحلّ إلى قضيه، كما أن عقد الوضع كذلك، على ما هو صريح المتن، و إن كان كلامه في فوائده موافقا لما في حاشية الأسفار من حيث تشبيه المقام بعقد الوضع، لا تشبيه عقد الحمل بعقد الوضع. فافهم و استقم. [منه قدس سره].

و بالجمله:نتيجه ذلك انحلال القضييه إلى قضيتين، كما هو لازم انحلال الخبر إلى خبرين، لا انحلال عقد الحمل إلى قضييه.

فما فى المتن-من التفريع على ما ذكر من أن انحلال عقد الحمل إلى قضييه، كانحلال عقد الوضع إلى قضييه ممكنه عند الفارابى، أو إلى قضييه فعليه عند الشيخ الرئيس-ليس فى محله، إلا أن يراد من القضييه الثانيه نفس قولهم:

(له الضحك) باعتبار الثابت و نحوه، فإنه قضييه ممكنه اخذت فى عقد الحمل.

فعقد الوضع بانضمام جزء من عقد الحمل قضييه، و جزؤه الآخر قضييه اخرى، لكنه لا- يوافق عبارته-مد ظله-فى بيان القضييه الثانيه؛ حيث قال:

«و الاخرى قضييه (الانسان له النطق)» (١)، فلا تنطبق إلا على انحلال الخبر إلى خبرين.

نعم ما ذكرنا من التوجيه و جيه بالنسبه إلى عبارته المحقق السبزوارى فى تعليقاته على الأسفار، فإنه عبّر عن القضييه الثانيه بقوله: (له الضحك) (٢) فتدبر جيداً.

نعم، هاهنا وجه آخر للانقلاب إلى الضروره يصح تنظيره بانحلال عقد الوضع إلى قضييه، و هو أن نفس عقد الحمل ينحلّ إلى قضييه، و هى (إنسان له الكتابه)-مثلاً- و مادّه هذه القضييه هى الإمكان؛ إذ كون القضييه ذات مادّه نفس أمریه عبارته عن اقتضاء ذات الموضوع لذات المحمول، لا بما هما موضوع و محمول، فإقتضاء شىء لشىء إن كان على نحو يستحيل عدمه فالماده ضروره، و إلا- فإمكان، سواء كان هناك صورته القضييه أم لا. فالإنسان المأخوذ فى المحمول، إذا قيس إلى مبدأ المحمول كان لا محاله مقتضياً له بنحو من

ص: ٢١٠

١- (١) الكفایه: ٥٣.

٢- (٢) الأسفار ١: ٤٢/ حاشیه: ١.

الأنحاء و إن لم يكن اقتضاؤه مقصودا بالذات؛ إذ تعلق الغرض و القصد بالذات و بالعرض لا دخل له في اقتضاء الواقعيات، بل لا يعقل دخله فيها لتأخر رتبته عنها.

و هذا بعينه نظير انحلال عقد الوضع إلى قضيه ممكنه عند المعلم الثاني، و إلى فعليه عند الشيخ الرئيس، مع أن عقد الوضع غير مقصود اقتضاؤه، و لا متعلق للغرض، لا بالذات و لا بالعرض.

و عليه فالمحمول على الإنسان هو الإنسان الذى مادّته الإمكان، و لا يعقل أن يكون اقتضاء الإنسان لمثل هذا المحمول بنحو الإمكان، و إلا جاز ضروريه عدم الكتابه إن كان الإمكان عامًا، و ضروريه ثبوتها إن كان خاصا، مع أنّ المفروض عدم ضروريه الكتابه و عدمها. فتدبره، فإنه دقيق، و به حقيق.

و ليعلم: أن هذا الانقلاب لا دخل له بضروريه ثبوت الشيء لنفسه، و لا من جهه كون القيد ضروريا؛ إذ المفروض كون المحمول- فى حد ذاته- مادته الامكان، و لا من جهه أن جهه القضيه جزء المحمول، فإنه يوجب الانقلاب و لو على البساطه.

مضافا إلى أن القابل لأخذه جزء للمحمول هى الجهه دون الماده، فإن ماده القضيه هى كيفيه النسبه الواقعيه بين شيئين و ان لم تلحظ، بخلاف الجهه، فإنها ما يفهم و يتصور عند النظر إلى تلك القضيه سواء طابقت النسبه الواقعيه، أم لا.

و من الواضح: أن الماده حيث إنها لم تلاحظ، فلا- وجه لتوهم أخذها جزء للمحمول، بل الانقلاب من جهه أخذ الموضوع فى المحمول، فيتحقق هناك نسبه و ماده بين ما اخذ فى عقد الحمل و مبدأ المحمول، و حينئذ فلا يعقل أن يكون نسبه المحمول- الذى مادته الامكان فى حد ذاته، بالاضافه إلى عقد الوضع- بالامكان.

و التحقيق: أن ثبوت إمكان الكتابة للإنسان ليس بالإمكان، بل بالضرورة لما ذكر آنفاً، وكذا ثبوت إمكان الإنسان الذى له الكتابة- أى إمكان هذه الحصة- أيضاً بالضرورة لا- بالإمكان. و أما ثبوت نفس هذه الحصة الممكنة لطبيعى الإنسان فهو بالإمكان، لا بالضرورة؛ لأن ورود هذا القيد على الإنسان- الموجب لكونه حصّه- بالإمكان، فثبوت هذه الحصة الممكنة للطبيعى بالإمكان، و لازم حمل الإنسان الذى له الكتابة على الإنسان، إفاده كون الإنسان ذا حصّه خاصّه، لا إفاده إمكان الكتابة له، و لا إمكان الحصّه له حتى يكون بالضرورة.

فتدبر جيداً.

١٢٦- قوله [قدس سره]: [لكنه- قدس سره- تنظر فيما أفاده بقوله... الخ] (١).

النسخه المصححه بل المحكى عن النسخه الأصلية هكذا: «و فيه نظر لأن الذات المأخوذه- مقيدة بالوصف قوه أو فعلا- إن كانت مقيدة به واقعا، صدق الإيجاب بالضرورة، و إلا صدق السلب بالضرورة، مثلاً لا يصدق (زيد كاتب بالضرورة)، و لكن يصدق (زيد زيد (٢) الكاتب بالفعل او بالقوه بالضرورة)» (٣) انتهى.

و أما ما فى النسخ الغير المصححه فى بيان المثال الثانى- (و لكن يصدق زيد الكاتب كاتب بالفعل او بالقوه بالضرورة)- فهو غلط بالضرورة؛ لأنّ لازم تركّب المشتقّ تكرّر الموضوع لا تكرّر المحمول.

١٢٧- قوله [قدس سره]: [لا يذهب عليك أنّ صدق الإيجاب

ص: ٢١٢

١- ١) الكفایه: ٥/٥٣.

٢- ٢) كذا فى الأصل، لكن عبارته الفصول هكذا: (لكن يصدق زيد الكاتب...).

٣- ٣) الفصول: ٦١.



بالضرورة بشرط كونه مقيدا...الخ) (١).

تركب المشتق لو اقتضى انقلاب مادّه الإمكان إلى الضرورة بشرط المحمول-و لو بملاحظه الجبهه التي ذكرناها أخيرا في تصحيح الانقلاب، و إليه يرجع ما في الفصول (٢) لا إلى فرض الثبوت (٣) و فرض العدم-لكان ذلك من مفاصد الالتزام بتركب المشتق؛ اذ المفروض أن قضيه (الإنسان كاتب) مادتها الامكان، و تركيب الكاتب من الانسان و نسبه الكتابه التي هي متكيّفه واقعا بالإمكان، يقتضى ان يكون مادتها الضرورة و إن كانت هذه الضرورة واقعا ضروره بشرط المحمول؛ حيث إن الجبهه إذا صارت جزء المطلب و المحمول كانت جهه القضيه منحصره في الضرورة إثباتا أو نفيًا.

و الفرق بين ما نحن فيه و بين

### [ما ذكره اهل الميزان في الضرورة بشرط المحمول]

أن العبره عندهم في القضايا الموجّهه بالجبهه، و الجبهه غير الماده، لكن المحذور الحقيقي لا يدور مدار انقلاب جهه إلى جهه، بل انقلاب ماده إلى ماده كذلك، كما لا يخفى.

و ما ذكره في الفصول (٤) من المثالين ليس مثالا للشرطيتين الواقعتين في

ص: ٢١٣

١- (١) الكفايه: ٩/٥٣.

٢- (٢) الفصول: ٦١.

٣- (٣) قولنا: (لا إلى فرض الثبوت..الخ). لأن تركيب المشتق و صيروره عقد الحمل ذا ماده يمكن أن يوهم الانقلاب إلا أنه لا يستلزم صيروره القضيه فعليه حتى يلازم الانقلاب إلى الضرورة بشرط المحمول. مضافا إلى ظهور كلامه في أخذ الجبهه قيدا في عقد الحمل، و فرض الفعلية لا يتوقف على أخذ الجبهه، كما لا يخفى. نعم، كما أن تركيب المشتق لا يقتضى فرض الفعلية، كذلك لا يقتضى صيروره الماده جزء المطلوب، بل يقتضى صيروره عقد الحمل ذا ماده فقط، كما عرفت في الحاشيه المتقدمه. [منه قدس سره].

٤- (٤) الفصول: ٦١.

كلامه؛ إذ الشرطية الثانية مقتضاها صدق السلب بالضرورة، والمثال عدم الصدق بالضرورة، وظنى أن مثاله الأول ناظر إلى البساطه و عدم اقتضاها الانقلاب، و المثال الثانى ناظر إلى التركب و اقتضائه الانقلاب لضرورة المحمول-من حيث تركبه-ذا ماده.

و المراد من الشرطيتين: موافقه الجهه لماده القضيه واقعا-كالمثال المزبور- و عدمها، كما إذا قيل: (الإنسان إنسان له النطق بالإمكان)، فإنّ الجهه غير موافقه لماده القضيه، فيصدق السلب بالضرورة، فيقال: (ليس الانسان بالضرورة إنسانا له النطق بالإمكان)، فالمراد من التقيّد بالوصف واقعا و عدمه هذا المعنى (١)، دون الثبوت و عدمه. هذه غايه ما يمكن أن يوجه به كلامه-رفع مقامه-.

١٢٨-قوله [قدس سره]: (فان لحوق مفهوم الذات و الشىء لمصاديقهما إنما يكون ضروريا... الخ) (٢).

الأولى أن يقال: إن إزام الشريف بالانقلاب: إن كان من باب ثبوت الشىء لنفسه-كما هو ظاهر الشريف (٣)-فمن البديهي أن مفهوم الشىء غير مفهوم الإنسان.

و إن كان من باب أن الموجّه بجهه الإمكان ليست بالإمكان، بل

ص: ٢١٤

١-١) و إلّا لزم أن يقول: و إن كانت مقيده بعدمه واقعا، فإن مجرّد عدم التقييد به واقعا-كما هو قضييه الشرطيه الثانيه-لا يوجب صدق السلب بالضرورة، بل عدم صدق الإيجاب بالضرورة. [منه قدس سره].

٢-٢) الكفايه: ٥/٥٤.

٣-٣) و ذلك فى تعليقاته على شرح المطالع-الطبعه الحجريه، انتشارات كتيبى نجفى-ص: ١١. و (المطالع) فى المنطق للقاضى سراج الدين محمود بن أبى بكر الأرموى المتوفى سنة: ٦٨٢ هـ. و شرحه لقطب الدين الرازى المتوفى سنة: ٧٦٦ هـ.

بالضرورة، ففيه: أن الإنسان بإنسانيته يقتضى الكتابه، لكنّ الشئ بشيئته لا يقتضى الكتابه، بل الشئ: إن كُنّي به عن الإنسان كان مقتضيا بالإمكان، فيرجع إلى مصداق الشئ. و إن كُنّي به عن غير الإنسان لم يكن هناك اقتضاء، بل صح السلب بالضرورة، فالشئ بشيئته لا حكم له.

و إن كان إلزامه من باب أن الإنسان شئ، لا أنه لا شئ، و الشيئ لا تنسلخ عنه في جميع المراتب، ففيه: أنه قابل للتقييد بقيد لا يكون-بما هو- ضروريا للإنسان، و ليس كنفس الانسان كى يكون محفوظا في جميع المراتب حتى يكون حمله غلطا؛ للزوم حمل الأخص مفهوما على الأعم، بل مفهومه حينئذ أعمّ مفهوما من الموضوع.

نعم انحلال القضية إلى ضروريه و ممكنه-من باب انحلال الخبر إلى خبرين-جار بناء على إرادته مفهوم الشئ، و إن كان ظاهر كلام صاحب الفصول هو الشق الثالث (١).

١٢٩-قوله [قدس سره]: (لزوم أخذ النوع في الفصل... الخ) (٢).

### [ليس المراد من النوع هو النوع العقلي]

؛ كى يقال: إن الإنسان الموجود بوجود أفراده ليس نوعا، بل المراد هو النوع الطبيعي، و هو معروض النوعيه، و الإنسان-بما هو- كما أنه كلى طبيعي، كذلك نوع طبيعي، كما أن الناطق-الموجود بوجود المصاديق-فصل طبيعي، فيلزم من أخذ الانسان فى الناطق دخول النوع الطبيعي فى الفصل الطبيعي، بل لو لم يكن الناطق فصلا-و كان

ص: ٢١٥

---

١ - ١) قولنا: الشقّ الثالث... الخ). حيث قال: (لأنّ لحوق مفهوم الذات أو الشئ لمصاديقهما أيضا ضرورى). انتهى. (منه عفى عنه). راجع الفصول الغرويه: ٦١.

٢ - ٢) الكفايه: ٨/٥٤.

لازما له-كان الإيراد واردا؛ إذ لا يعقل دخول (١) النوع في لازم فصله.

و التحقيق: أن النطق-و هو إدراك الكليات-ليس لازما لماهيته الإنسان، بل لهويته النفس الإنسانية، فيلزم دخول الشيء في لازم وجوده.

و من الواضح أن الشيء لا يتأخر-بالوجود-عن وجود نفسه، إلا أن يقال-كما أشرنا إليه في بعض الحواشي المتقدمة:-

إن الناطق ما له نفس ناطقه، و الفصل الحقيقي مبدأ هذا العنوان، فدخول الإنسان في هذا العنوان لا يستلزم الدخول في الفصل الحقيقي، و كذا لو قلنا: بأن الناطق لازم الفصل، فإن اللازم الحقيقي مبدؤه، لا المعنى الاشتقائي، و الاشتقاق لتصحيح الحمل في مقام التعريف، فلا يلزم دخول النوع في لازمه، و لا في لازم وجوده.

١٣٠-قوله [قدس سرّه]: [إرشاد: لا يخفى أن البساطه (٢) بحسب المفهوم وحدته إدراكا... الخ] (٣).

### [البساطه: إما لحاظيه، و إما حقيقيه.]

أما البساطه اللحاظيه: فالمراد منها كون المعنى واحدا إدراكا، و فاردا تصورا، بحيث لا ينطبع في مرآه الذهن إلا صورته علميه واحده، سواء كان ذو الصوره-و هو ذات ما تمثل في الذهن-بسيطا في الخارج كالأعراض، أو مركبا حقيقيا كالإنسان و نحوه من الأنواع المركبه،

ص: ٢١٤

١-١) قولنا: (إذ لا يعقل دخول... الخ). غايه الأمر أن عدم دخول النوع في الفصل للزوم تقدم المتأخر و تأخر المتقدم بالماهيه، و عدم دخوله في لازم الفصل للخلف، لا لتأخر المتقدم و تقدم المتأخر، فإن النوع و لازم الفصل كلاهما متأخر [كذا في الأصل، و الصحيح: إمّا (كلّ منهما متأخر..)، أو (كلاهما متأخران..)] و لعله بلحاظ وحده اللفظ. [عن الفصل، فلم يلزم إلا دخول المتأخر في المتأخر. (منه عفى عنه).

٢-٢) في الكفايه:- تحقيق مؤسستنا-أن معنى البساطه..

٣-٣) الكفايه: ١٥/٥٤.

أو مركباً اعتبارياً، سواء كان الافتقار ثابتاً لأحد الجزئين إلى الآخر كالمركب من العرض و موضوعه، أو لم يكن افتقار أصلاً، كالدار المركبة من الجدران و السقف و نحوهما، فمناطق البساطه اللحاظيه وحده الصوره الإدراكيه، سواء امكن تحليلها-عند العقل-إلى معان متعدده تحليلاً- مطابقاً للخارج كما فى المركبات مطلقاً، أو تحليلاً مطابقاً للواقع و نفس الأمر-دون الخارج- كالبساط الخارجيه، فإنّ اللونيه ليست كالجسميه ليتوارد عليها الصور؛ كى يكون التحليل مطابقاً للخارج، بل اللونيه حيث إنها تنتزع عن البياض و السواد واقعا، فلها نحو ثبوت واقعا، و إن لم يكن [لها] ثبوت بحيث تتوارد عليها الصور.

و إلى ما ذكرنا من البساطه اللحاظيه و التركيب اللحاظى يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين الحد و المحدود، فإنّ ذات الإنسان-مثلاً-و الحيوان الناطق-مثلاً-واحد، لكن هذا الواحد-بالمفهوم و الحقيقه-ملحوظ على جهه الجمع-و انطواء المعانى المتكثّره-فى الإنسان، و على جهه الفرق-و تفصيل المعانى المنطويه-فى الحيوان الناطق، و إلا-لم يكن الحدّ حدّاً لذلك المحدود، و لما حمل الحدّ على المحدود حملاً أولياً ذاتياً، كما هو واضح.

و مما ذكرنا يظهر أن تحليل المعانى الاشتقاقيه فى الأوصاف إلى ما اشتهر بينهم-من أن المشتقّ ما ثبت له مبدأ الاشتقاق، أو شىء له المشتقّ منه-غير ضائر بالبساطه اللحاظيه، بل غير ضائر بالبساطه الحقيقيه، كما سيجىء (١) إن شاء الله تعالى.

فاذا عرفت ذلك تعرف أن الاستدلال لمثل هذه البساطه اللحاظيه بما استدلّ به المحقق الشريف-أو بغير ذلك مما استدلّ به فى إخراج الذات عن المشتقات-غير وجيه؛ لأن البساطه اللحاظيه تجتمع مع تركيب المفهوم حقيقه أو اعتباراً، كما عرفت آنفاً، بل البساطه اللحاظيه فى كل مدلول و مفهوم للفظ واحد،

ص: ٢١٧

١- (١) و ذلك فى نفس هذه التعليقه.

مما لا يكاد يشك فيها ذو مسكه؛ إذ البدهاه قاضيه بأن اللفظ وجود لفظي بتمامه لمفهومه و معناه-لا أنه وجود لفظي لكل جزء من اجزاء معناه بتمامه-و كون اللفظ وجودا لفظيا لمعنى تركيبى، لا- يكون إلا- مع جهه وحده، فلا- محاله لا ينتقل إلى المعنى التركيبى إلا بانتقال واحد، كما هو المحسوس بالوجدان فى الانتقال إلى معنى الدار المؤلفه من البيوت و السقف و الجدران.

فأتضح: أنّ البساطه اللحاظيه مما لم يقع لأحد فيها شكّ و ريب، إنما الكلام فى البساطه الحقيقيه من وجهين:

أحدهما- ما هو المعروف الذى استدل له الشريف، و هى البساطه من حيث خروج الذات عن المشتقات و تمخضها فى المبدأ و النسبه.

ثانيهما- ما ادعاه المحقق الدوانى (1): من خروج النسبه-كالذات-عن المشتقات، و تمخضها فى المبدأ فقط، و أن الفرق بين مدلول لفظ المشتقّ و مدلول لفظ المبدأ بالاعتبار.

ص: ٢١٨

---

١- ١) و ذلك فى تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى: ٨٥. و تجريد الاعتقاد للشيخ نصير الدين الطوسى و شرحه للقوشجى: و هو على بن محمد القوشجى، كان أبوه من خدام ملك ما وراء النهر يحفظ له طير الباز و لذا سمى بالقوشجى فى لغتهم، و معناه فى اللغه العربيه (حافظ البازى). قرأ على علماء سمرقند-و هى من بلاد ما وراء النهر- ثم رحل إلى الروم، و قرأ على قاضى زاده الروم، ثم رحل إلى كرمان فقرأ على علمائها، و بها كتب شرحه على التجريد للخواجه نصير الدين الطوسى، ثم عاد الى تبريز و أكرمه ملكها، ثم سافر إلى القسطنطينيه، و عين مدرسا فيها، و توفى فيها سنه (٨٧٩ هـ). و أما الحاشيه على شرح التجريد للقوشجى فهى للدوانى (البدر الطالع: ١/٤٩٥) بتصرف. و هو جلال الدين محمد بن أسعد الدين الدوانى. ولد فى قريه (دوان) من توابع (كازرون)- و هى بلده بين شيراز و البحر- قرأ على أبيه العلوم الأدبيه، ثم سافر إلى شيراز، فقرأ على ملا- محبى الدين الانصارى، و قرأ على همام الدين -

و الكلام فى الثانى سيجىء (١) إن شاء الله تعالى - و سنحقق فيه ما عندنا فى محلّه.

إنما الكلام فى الأول، و قد عرفت ما يتعلّق بما استدلّ به المحقّق الشريف من النقض و الابرام.

و تحقيق الحق فى المقام و المحاكمه بين الاعلام: يقضى باعتبار أمر مبهم مقوم لعنوانيه العنوان لمكان الوجدان و البرهان:

أما الوجدان: فبانا لا نشك عند سماع لفظ القائم فى تمثّل صورته مبهمه متلبسه بالقيام، و هى تفصيل المعنى الوجدانى المتمثّل فى الذهن، و وحدانيته فى الذهن على حدّ وحدانيته فى الخارج، فكأنّ الصورة الخاصه الخارجيه انطبعت فى مرآه الذهن.

و أما البرهان: فبأن المبدأ حيث إنه مغاير لذى المبدأ، فلا يصح الحكم باتحاده معه فى الوجود، و ان اعتبر فيه ألف اعتبار؛ إذ جميع هذه الاعتبارات لا توجب انقلاب حقيقه المبدأ عما هى عليه من المباينه و المغايره، و ليست المغايره

(١)

-صاحب شرح الطوالع-العلوم الدينيه و فى مده قليله طار صيته فى أطراف العالم، و اقتبس جماعه كثيره من علومه، و أكرمه سلاطين التراكمه، و جعلوه قاضى القضاة فى مملكه فارس، و سافر إلى بلاد العرب و تبريز و غيرها. له آثار منها: رسالتان فى إثبات الواجب-تعالى-، و حاشيتان على شرح التجريد و حواش على (المطالع) و (شرح العضدى) و (كتاب المحاكمات) و (حكمه العين)، و له شعر. توفى فى سنه (٩٠٨هـ) عن عمر تجاوز الثمانين، و دفن قريبا من قريه (دوان)، و على قبره قبه بجانبها مناره. (أعيان الشيعه ٩:١٢٢) بتصرف.

ص: ٢١٩

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ١٣١ من هذا الجزء.

بمجرد الاعتبار؛ كى ينتفى باعتبار طار.

و سياتى لهذا مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

و من المعلوم أن نسبه الواجديه- ما لم يعتبر فى طرفها الأمر المبهم المقوم للعنوان- لم يصح حمل نفسها على ما يقوم به المبدأ، و المجموع من المبدأ و النسبه كذلك أيضا، فلا- مناص من الالتزام بوضع هيئه (ضارب) و (كاتب) و نحوهما- بمرآتيه الجامع الانتزاعى- للعنوان البسيط المأخوذ من المواد التى وضعت للمبادئ، بحيث لو أردنا شرح ذلك العنوان قلنا: إنها الصورة المتلبسه بالضرب أو الكتابه، فإنها القابله للحكم بالاتحاد وجودا مع الموضوع. فمفاد (زيد قائم) أنّ وجود الصورة الذاتيه لزيد وجود للصوره المنتزعه منه بالعرض، فهذا الوجود الواحد وجود لصوره زيد المنطبعه فى الذهن بالذات، و وجود لصوره متلبسه بالقيام بالعرض. و أما أن هذه الخصوصيه المقومه للعنوان جوهر أو عرض أو أمر اعتبارى فليست بشىء منها، بل مبهم من جميع هذه الجهات، و قابل للاتحاد مع الجواهر و الأعراض و غيرهما، بل هو مبهم من حيث إنها عين المبدأ فى الخارج. فالوجود موجود لهذا الوجه، و البياض أبيض لهذا الوجه؛ حيث لم يعتبر فيها أن لا يكون عين المبدأ خارجا.

و من جميع ما ذكرنا اتضح: أن القول بعدم أخذ الذات- عموما أو خصوصا- فى المشتقات لا ينافى ما ذكرنا هنا؛ حيث إن الأمر المبهم- المأخوذ لمجرد تقوم العنوان- ليس من مفهوم الذات، و لا- من المفاهيم الخاصه المندرجه تحتها فى شىء، بل مبهم من جميع هذه الجهات و الخصوصيات المميزه، و اعتبار هذا الأمر المبهم لا ينافى البساطه العنوانيه، بمعنى تمثّل صوره وحدانيه فى الذهن على حد وحدانيه فى الخارج. فالمشتقّ- بحسب وجوده الجمعى- بسيط بهذا المعنى من البساطه، و بحسب وجوده الفرقى التفصيلى ما له مبدأ الاشتقاق.



و تفاوت الأوصاف العنوانيه مع سائر المشتقات في هذه الجئه، لا دليل على عدمه، بل الوجدان و البرهان على ثبوته. و لا ينافي تعدد الوضع أيضا؛ إذ المادّه موضوعه لنفس المبدأ، و الهيئه-بمرآتيه الجامع الانتزاعي-موضوعه لذلك المعنى الوجداني المناسب لمادّتها.

و حاصل الوضعين: أن الضارب مثلا وجود لفظي لمعنى وحداني، مطابقه المتلبس بالضرب خارجا على نحو الجمع و الوحده، لا للذات و الحدث و الربط.

فتدبر في المقام، فإنه من مزالّ الأقدام.

١٣١- قوله [قدس سره]: [الفرق بين المشتقّ و مبدئه مفهومًا أنه بمفهومه... الخ] (١).

المحكّي عن

### [العلامة الدواني: أنه لا فرق بين المشتقّ و مبدئه الحقيقي]

دون مبدئه المشهورى- و هو المصدر- إلاّ بالاعتبار، و قد صرّح بخروج الذات و النسبه معا عن مداليل المشتقات، فإنه قال- في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى (٢) في مقام الردّ على من زعم أن الأجزاء المحموله لا تكون مفهومات المشتقات لاشتمالها على النسبه ما لفظه:-

(التحقيق):

### [أن معنى المشتقّ لا يشتمل على النسبه بالحقيقه]

، فإن معنى الأبيض و الأسود و نظائهما ما يعبر عنه في الفارسيه ب(سفيد و سياه) و أمثالهما، و لا- مدخل في مفهومهما للموصوف (٣) لا عامًا و لا خاصًا؛ إذ لو دخل في مفهوم

ص: ٢٢١

١- (١) الكفايه: ٥/٥٥.

٢- (٢) شرح التجريد: ٨٥.

٣- (٣) قوله: (و لا مدخل للموصوف.. الخ). استدلال لخروج النسبه بخروج طرفها؛ لأنها متقومه بالمنتسبين، و فيه أن تقوّمها في ظرف ثبوته-

الأبيض الشيء كان معنى قولنا: (الثوب الأبيض) (الثوب الشيء الأبيض)، و لو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه (الثوب الثوب الأبيض)، و كلاهما معلوما (١) الانتفاء، بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده، ثم العقل يحكم -بديهة أو بالبرهان- أن بعضا من تلك المعاني لا يوجد إلا بأن يكون ناعتا لحقيقه اخرى مقارنا لها شائعا فيها- لا كجزئها- و تسميتها بالعرض، و بعضها ليس كذلك، و لو لا- تلك الخصوصية لم يلزم أن يكون هناك شيء هو أبيض أو أسود،- إلى أن قال-: و من هنا يظهر أن الأعراض هي المشتقات و ما في حكمها، كما سبق التلويح إليه، و لذا أمكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته، كما وقع لهم في الألوان، فإن كنهها عندهم بديهي، و مع ذلك نازع العقلاء في عرضيتها، و لو كان حقيقتها مبادئ الاشتقاق لم يتصور النزاع، فإن العاقل لا يشك في أن التكم (٢) و التلون- بالمعنى الذى أخذوه- ليسا جوهرين قائمين بذاتهما... الخ).

و هذا الكلام صريح في أن مبادئ الاشتقاق عندهم هي المعاني المصدرية، و حيث لا- واسطه بين المشتق و مبدئه، فلذا قالوا: الأعراض هي المشتقات، فهو قائل باتحاد المشتقات مع مبادئها الحقيقية، دون مبادئها المشهورية- أعنى المعاني المصدرية- بمعنى اتحاد المشتقات مع العلم بمعنى الصورة- مثلا- و الضرب

(٣)

بطرفها أمر، و المقدار المدلول عليه بالكلام أمر آخر، كما في الأفعال، فإنه لا شك في اشتغالها على النسبه، مع أن مادتها لا تدل إلا على المبدأ، و هيئتها لا تدل إلا على النسبه. (منه عفى عنه).

ص: ٢٢٢

١- ١) في الأصل: معلوم..

٢ - ٢) لم يرد هذا المصدر في اللغة بهذا المعنى- أى بمعنى التلبس بعرض الكم- فلم يشتق مصدر في اللغة من (كم) الاستفهاميه، أو من الكم بمعنى المقدار، بل جاء (التكم) في اللغة بمعنى الإغماء و التغطية، و ليسا بمقصودين هنا، و لكن علماء المعقول- و كذا غيرهم- أجازوا لأنفسهم مثل هذا التصرف و التوسع في اللغة، و نظيره كثير في العلوم.

بمعنى الحركة الخاصة، مع خلوهما عن جميع انحاء النسب حتى النسبه الناقصه المصدريه، كيف؟ و هو بصدد إخراج النسبه عن مفهوم المشتق، فنسبه اتحاد المشتق مع المصدر إليه- كما هو ظاهر الفصول و غيره- لا وجه لها.

و منه يظهر ما فى كلام

### [المحقق-الدوانى-أيضا-حيث زعم عدم الواسطه بين المشتقات و المصادر]

،فحكم بأن نزاع القوم فى عرضيه الألوان كاشف عن أن الأعراض هى المشتقات (١)، مع أنك خير بأن ملاحظه ذات العرض غير ملاحظته بما هو عرض، فلا يكشف النزاع فى العرضيه عن كون الأعراض هى المشتقات.

نعم، نقل عنه بعض المحققين (٢) وجهين آخرين:

أحدهما-أنا إذا رأينا شيئاً أبيض، فالمرئى بالذات هو البياض، و نحن نعلم بالضروره أننا قبل ملاحظه أن البياض عرض، و العرض لا- يوجد قائما بنفسه- نحكم بأنه بياض و أبيض، و لو لا الاتحاد بالذات بين الأبيض و البياض لما حكم العقل بذلك فى هذه المرتبه، و لم يجوز قبل (٣) ملاحظه هذه المقدمات كونه أبيض، لكن الأمر خلاف ذلك.

و حاصل الوجه الآخر: أن المعلم الأول (٤) و مترجمى كلامه عبروا عن

ص: ٢٢٣

١- ١) و ذلك فى تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى، ٨٥.

٢- ٢) هو الحكيم السبزوارى فى تعليقاته على الاسفار. [منه قدس سره]. الأسفار ١: ٤٢.

٣- ٣) قوله: (و لم يجوز قبل.. الخ). هذا يجدى لخروج النسبه عن الموضوع، لا لعدم كون المعنى نسبيا بنحو: تاره يطابق النسبه الخارجيه إلى الموضوع، و اخرى النسبه التحليليه المعبر [عنها] بثبوت الشئ لنفسه و وجدانه لنفسه، فاعتبار قيام البياض بذاته المصحح لعنوان الأبيض هو عين اعتبار النسبه التحليليه. فتدبره، فانه حقيق به. (منه عفى عنه).

٤- ٤) و هو أفلاطون المعروف بالمعلم الأول، ولد بأثينا سنه (٤٢٧ ق.م) من اسره عريقه. -

المقولات بالمشتقات، و مثلوا لها بها، فعبروا عن الكيف بالمتكيف، و مثلوا له بالحارّ و البارد، و لو لا الاتحاد لم يصحّ ذلك.

هذا، و هذان الوجهان-أيضا-ظاهران في دعوى الاتحاد بين مفاهيم المشتقات و مبادئها الحقيقيه-دون المشهوريه-بل حاصلهما: دعوى الاتحاد بين خصوص العرض و العرضي، لا-كل مشتقّ و مبدئه الحقيقي، و إن كان ظاهر كلامه المتقدم هو الإطلاق، كما يشهد له كونه هناك في مقام الردّ على من زعم أن مفاهيم المشتقات-لاشتمالها على النسبه-لا تكون أجزاء محموله.

و بالجمله: غرض المحقق المزبور خروج النسبه إلى الموضوع عن مفهوم المشتقّ؛ بملاحظه أنّا إذا لاحظنا حقيقه البياض، فهذا الملحوظ-بما هو بياض، و بما هو قائم بذاته-أبيض.

و لذا قال بهمنيار (1)-تلميذ الشيخ الرئيس:- إن الحرارة لو كانت قائمه بذاتها، لكانت حراره و حاره، و بهذا الاعتبار تكون الحقيقه العينيه-التي حيثه ذاتها حيثه طرد العدم-وجودا و موجودا.

(٤)

قرأ أول حياته الشعر و نظمه، و في العشرين تعرف على سقراط، ثم درس عند أقليدس في ميغاري، و رحل إلى مصر و غيرها، و تعرف على فيثاغورس، و رجع إلى أثينا في سنة (٣٨٧ ق.م)، فدرّس فيها أربعين سنة على بستان أكاديموس، فسميت مدرسته بالأكاديميه، درّس فيها كثيرا من العلوم، و له نظريات فلسفيه كثيره منها في توحيد الإله و عدالته حتى سمّاه بعضهم بأفلاطون الإلهي، و بعضهم عده من الأنبياء. و له نظريات تفرد بها كنظريه المثل و نظريه الحبّ الالهى و غيرها من النظريات في الفلسفه و الأخلاق و السياسه و غيرها التي انتفع بها فلاسفه المسلمين كثيرا، عدّ له ستة و ثلاثون مؤلفا منها: الجمهوريه و القوانين و المقالات و الوصيه و غيرها. توفي في الثمانين من عمره في أثينا. (دائرة المعارف الاسلاميه ٢:٤٢٥) بتصرف.

ص: ٢٢٤

١- ١) كتاب التحصيل-انتشارات جامعه طهران كليه الالهيات و المعارف الاسلاميه-ص: ٤٧٥. و هو للحكيم الحاذق أبو الحسن بهمنيار بن مرزبان الأعجمي الاذرييجاني كان من أعيان-

فاذا كانت حقيقه البياض-الملحوظه بما هي قائمه بذاتها-أبيض-مع قطع النظر عن موضوعها-فلا محاله لا دخل للنسبه في مفهوم الأبيض،و إلا- كان موقوفا على ملاحظه موضوعها و قيامها به،و هذا معنى بساطه المشتق بساطه حقيقه،و كون الفرق بينه و بين مبدئه الحقيقى باعتبارى بشرط لا و لا بشرط، فإن المراد من ملاحظته(بشرط لا)ملاحظته باستقلاله،و بما هو شىء على حiale،و من ملاحظته(لا بشرط)إلغاء كونه كذلك،و هو عين ملاحظته بما هو قائم بذاته.

و لكن لا- يخفى عليك أن غايه ما أفاده المحقق المزبور:اتحاد الأبيض الحقيقى و البياض-دون الأبيض المشهورى-إذ من الواضح أن الابيض بالمعنى الذى تصوره المحقق لا يصدق على العاج،فإنهما موجودان متباينان،فلم يثبت اتحاد المشتق و مبدئه مطلقا،و لا العرض و العرضى مطلقا.

نعم،هنا وجه آخر لتتميم الأمر و تسريته إلى الأبيض المشهورى-أيضا- و هو ما أفاده بعض المحققين (١)،و ملخصه:أن نفس حقيقه البياض و غيرها من الأعراض تاره تلاحظ بما هي،و أنها موجوده فى قبال موضوعها،فهى بهذا

(١)

تلامذه الشيخ الرئيس أبى على ابن سينا،و كاشفا عن مشكلات علومه و موضحا لسائر غوامضه. و له كتاب(التحصيل)فى المنطق و الطبيعى و الإلهى بترتيب طريقه المشائين كان قد ألفه لخاله أبى منصور بهرام بن خورشيد،و كان هو و خاله على المجوسيه ثم أسلما كما هو المشهور،و استدل على إسلامه من كتابه المذكور،كما له كتاب(البهجه)فيه تقرير لطيف فى عينيه علم الواجب تعالى مع ذاته المقدسه،و له كتابا(السعاده)و(التعليقات). توفى سنة(٤٥٨ هـ)،و ذلك بعد موت استاذه الأول بإحدى و ثلاثين سنه. (روضات الجنات ٢:١٥٧ رقم ١٥٩)بتصرف.

ص: ٢٢٥

---

١- ١) هو الحكيم السبزوارى فى تعليقاته على الأسفار ١٦٤/٦الحاشيه:٣.

اللاحظ بياض، و لا- يحمل على موضوعه. كيف؟ و قد لوحظ فيه المباينه مع موضوعه، و الحمل هو الاتحاد في الوجود، و اخرى تلاحظ بما هي ظهور موضوعها، و كونها مرتبه من وجود موضوعها، و طورا لوجوده، و شأننا من شئونه، و ظهور الشئ- و طوره و شأنه- لا يباينه، فيصح حملها عليه؛ إذ المفروض أن هذه المرتبه مرتبه من وجود الموضوع، و الحمل هو الاتحاد في الوجود.

و لا يذهب عليك (١) أن هذه الاعتبارات مصححه للحمل، لا أنها جزء المحمول ليقال: إن المفهوم- حيثئذ- مركب لا بسيط، و هل هي إلا- كاعتبار الإجمال و التفصيل في حمل الحد على المحدود، فإنه مصحح التغاير المعتبر في الحمل لا- جزء مفهوم المحمول، و ما نحن فيه مصحح الاتحاد المعتبر في الحمل، و بهذا الوجه الذي صححنا به الحمل يمكن الجواب عما في الفصول (٢): من أن العلم و الحركه يمتنع حملهما على الذات، و إن اعتبرا لا بشرط، حيث عرفت أن ملاحظتهما من أطوار الذات يصحح الحمل؛ لأن طور الشئ بما هو طوره لا يباينه؛ لأنه نحوه من أنحاء وجوده.

و أما ما أفاده استاذنا العلامة- أدام الله أيامه- في المتن (٣)- من أن

### [الفرق بين المشتق و مبدئه أنه بمفهومه لا يابى عن الجرى]

و الحمل، بخلاف المبدأ فإنه يابى عنه، و أنه إلى ذلك يرجع ما أفاده أهل المعقول من الفرق بينهما بلا شرط و بشرط لا، لا حفظ مفهوم واحد، و ملاحظه الطوارئ- فهو، و إن كان صحيحا

ص: ٢٢٤

١ - ١ قولنا: (و لا يذهب عليك... إلخ). هذا إذا اريد مجرد الحمل بالاعتبار اللابشرطى فقط، و أما إذا اريد جعله مناطا لتباين مفهومي البياض و الأبيض، فلا- محاله يكون جزء المدلول بدل المدلول عليه بهيئه المشتق نفس هذا الاعتبار، فيكون مفهوم المشتق- ماده و هيئه- هو المبدأ الملحوظ هكذا، كالافعال بعينها. (منه عفى عنه).

٢ - ٢ الفصول: ٦٢.

٣ - ٣ الكفايه: ٥٥.

فى نفسه إنهما كذلك- كما سيجىء (١) إن شاء الله تعالى- إلا أن إرجاع كلمات أهل المعقول إلى ذلك لعلّه لحسن ظنّه بهم، و  
إلا- فكلّماتهم صريحه فيما ذكرنا، و يكفيك شاهدا عليه ما ذكره بعض الأكابر فى شواهد (٢) حيث قال: (مفهوم المشتق عند  
جمهور علماء الكلام متحصل من الذات و الصفه و النسبه، و عند بعض المحققين (٣) هو عين الصفه لاتحاد العرض و العرضى  
عنده بالذات. و الفرق بكون الصفه عرضا- غير محمول- إذا اخذ فى العقل بشرط لا- شىء، و عرضيا محمولا- إذا اخذ لا  
بشرط...) إلى آخره.

و من الغريب ما عن بعض المدققين من المعاصرين (٤) حيث ذكر فى بيان من جعل الفرق بينهما بالاعتبار ما محصله:

أن الحدث: قد يلاحظ بنفسه- مع قطع النظر عن النسبه الآتية من قبل الهيئات- و هو بهذا الاعتبار غير الذات وجودا، فلا يحمل  
عليها. و قد يلاحظ فى ضمن إحدى الهيئات من المشتقات، و حينئذ يمكن الحمل إذا انتزع من الحدث مع النسبه عنوان مساو  
للذات، فالمراد من (لا بشرط) و (بشرط لا) ملاحظه النسبه و عدمها.

و هو غفله عن حقيقه الأمر، لما سمعت من أن العلامة الدوانى ينادى بخروج النسبه عن المشتقات، مضافا إلى أن القوم  
يقولون: بأن نفس الاعتبار اللابشرطى يصح الحمل، لا أنه مورد لانتزاع عنوان مساو للذات يصحّ حمله عليها.

ص: ٢٢٧

١- ١) فى نفس هذه التعليقه و فى التعليقه: ١٣٢ من هذا الجزء.

٢- ٢) صدر المحققين (رحمه الله) فى الشواهد الربوبيه: ٤٣.

٣- ٣) و هو المحقق الدوانى (رحمه الله) كما حكاه صدر المتألهين فى شواهد: ٤٣.

٤- ٤) صاحب المحجّه- كما فى هامش الأصل.

هذا، والإنصاف أن هذا الوجه الذى صححنا به الحمل-مع أنه لا- يجرى فى جميع المشتقات-لا يكاد يجدى فى أنظار أهل النظر، وإن كان كلاما مشهوريا؛ إذ الاعتبار لا يجعل المتغيرين فى الوجود متّحدين (١) فيه واقعا. والحمل هو الاتّحاد فى الوجود بحيث ينسب ذلك الوجود إلى كلّ منهما إما بالذات أو بالعرض فى الطرفين أو فى طرف واحد.

و من الواضح أن طور الشىء ليس نفس الشىء، فلا وجه لدعوى أنه الشىء، فملاحظه العرض من أطوار موضوعه (٢) لا تصحّح دعوى أن وجوده وجود موضوعه، وإن كان وجوده فى نفسه وجوده لموضوعه.

و من الواضح-أيضا-أن تعدّد العرض و موضوعه ليس بالاعتبار كى ينتفى بطرؤ اعتبار آخر. فتدبّر جيدا.

فإن قلت: فما وجه حمل الجنس على الفصل، و الفصل على الجنس، مع أن طبيعه الجنس فى الخارج غير طبيعه الفصل؟ و هل المصحّح إلا الاعتبار اللابشرطى؟

قلت: التحقيق فيه كما عن بعض الأكابر (٣) أنّ التركيب بينهما فى المركّبات الحقيقيه اتّحادى لا- انضمامى، بيانه على وجه الاجمال:

أن المركّبات الحقيقيه لا بد لها من جهه وحده حقيقيه؛ بداهه أنه لولاها لكان التركب اعتباريا، و الوحده الحقيقيه لا تكون إلا إذا كان أحد الجزئين بنحو

ص: ٢٢٨

١-١) فى الأصل: متحدا..

٢-٢) قولنا: (لا يصحّح دعوى... إلخ). و لا يخفى أنّ مفاد القضيّه الحملية هو أنّ هذا ذاك، و أما مجرد ملاحظه العرض على ما هو عليه من الوجود الحلولى الناعتى فى قبال ملاحظته بذاته، فلا يصحّح قضيه حمليه ذات نسبه تامه إذ ليس المحمول إلا العرض الملحوظ على ما هو عليه، و لا الموضوع إلا ذات ما هو طرف هذا العرض، و هذا لا يحقّق نسبه تامه يصحّح السكوت عليها. فتدبّر. (منه عفى عنه).

٣-٣) صدر المحقّقين فى الأسفار ٥:٢٨٢ فما بعدها.



القوه و الإيهام، و الآخر بنحو الفعلية و التحصّل؛ ضروره أن كل فعلية-بما هي فعلية-فهي تأتي عن فعلية أخرى.

و إذا كان أحد الجزئين عين الفعلية، و الآخر عين القوه، فلا محاله يكونان مجعولين بجعل واحد، و إلا لزم الخلف؛ إذ الاستقلال في الجعل ينافي الوحده الحقيقيه.

و من الواضح أنّ كلّ مجعولين بجعل واحد لا بدّ من أن يكون أحدهما مجعولا بالذات و الآخر بالعرض؛ حتى يصح نسبه الجعل إليهما مع وحده الجعل حقيقه، و حينئذ لا بدّ من مرور فيض الوجود من الأصل إلى التابع، كالصوره بالنسبه إلى الماده، و كالفصل بالنسبه إلى الجنس، فإذا لوحظ مبدأ الجنس الطبيعي-مثلا-بما له من الدرجه الخاصّه من الوجود السارى، لم يحمل على الفصل؛ لتباين الدرجتين بما هما درجتان، و إذا الغى الخصوصيه، و لوحظ اتحادهما في الوجود السارى، صحّ الحمل، و هذا معنى اتحاد الجنس و الماده و اتحاد الفصل و الصوره بالذات و اختلافهما بالاعتبار. فتبين الفرق بين الجنس و الفصل، و بين العرض و موضوعه؛ حيث إن التركيب بين الأُولين حقيقى اتحادى، و بين الأخيرين اعتبارى لعدم الافتقار من الطرفين، و لعدم اتحادهما في الوجود، و مع المغايره الحقيقيه بينهما، لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بأى اعتبار كان.

نعم بناء على اتحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود كما عن بعض أهل التحقيق (1).

ص: ٢٢٩

---

١ - ١) هو الحكيم المؤسس الآقا على المدرّس (رحمه الله)، كما في هامش الأصل. و هو الشيخ آغا على بن الآغا عبد الله الزنوزى الحكيمى الطهرانى فيلسوف كبير و عالم جليل. ولد في طهران في سنه ١٢٣٤، و نشأ فيها، و درس على أبيه و غيره، فأتقن المعقول و المنقول، و تخصّص بالفلسفه، و اشتهر بها متفوقا على علماء عصره، ملك فيها أزمه التحقيق، و دارت عليه رحى التدريس في الحكمه بطهران في عصره، فلم يكن أفضل منه.

-بل يستفاد من بعض الأكابر (١)- في مسأله إثبات الحركة الجوهرية- من أن التبدل في الأعراض تبدل في موضوعاتها، و لو لا الاتحاد لما صح ذلك- يصح حمل العرض على موضوعه.

و المراد من الاتحاد نظير اتحاد الجنس و الفصل، و هو أن إفاضه الوجود تتعلّق-أولا و بالذات- بالموضوع و بعرضه ثانيا، كما أن الوجود أولا للصوره بما هي صورته، و ثانيا للماده بما هي مادّه، و لهذا الاتحاد في الوجود السارى في الموضوعين يصح الحمل إذا اخذنا لا- بشرط، لا إذا اخذنا بحسب مرتبه من الوجود و درجه من التحصّل، و لا نعنى بالحمل إلا الاتحاد في الوجود فقط، و على هذا المعنى- من اللا بشرط و بشرط لا- لا بدّ من أن يحمل ما يوجد في كلمات أهل النظر، لا على الوجه المشتهر. فافهم و تدبّر.

**تتمه:**

كل ما ذكرنا إنما يصح حمل العرض على موضوعه و اتحاد العرض و العرضى بحسب الواقع، لا أن مفهوم الأبيض عرفا نفس حقيقه البياض المأخوذه لا بشرط؛ إذ صحه الحمل لا ربط لها بالعينيه و الاتحاد من حيث المفهوم في الأبيض و البياض.

و غرض العلامه الدوانى- كما هو صريح كلامه- و النافع للاصولى عينيه

(١)

و كان ورعا عارفا ينظر بنور الله و يتعرف على النوايا الخفيه و ما تكنه الضمائر عند الاستخاره بالقرآن الكريم. توفى (رحمه الله) ليله السبت (١٧) من ذى القعدة سنه (١٣٠٧ هـ)، و دفن قرب مرقد السيد عبد العظيم الحسنى (رضى الله عنه). من آثاره: طرائق الحقائق، و بدائع الحكم، و سبيل الرشاد، و تعليقات على الأسفار الأربعة. (طبقات أعلام الشيعة فى القرن الرابع عشر: ٤/١٤٧٣ رقم ١٩٩٠).

ص: ٢٣٠

المفهومين ذاتا، و لا دليل عليها.

و مما يرشد إلى ما ذكرنا ما عن بعض المحققين (١): أن المشتق عند الإلهيين كل ما يحمل على غيره بالتواطؤ من دون اشتقاق لغوي و لا إضافه كلمه ذى، و المبدأ ما ثبت به مفهوم المحمول للموضوع.

و لا- يخفى أن مثل هذا المشتق يصدق على حقيقه البياض المأخوذ لا بشرط، فلا مانع من دعوى الاتحاد بين هذا المشتق و مبدئه، لا المشتقات اللغويه و العرفيه و مبادئها الحقيقيه. فتدبر في أطراف ما ذكرنا في المقام، فإنه حقيق بالتدبر التام.

١٣٢- قوله [قدس سره]: (كما يظهر منه (٢) من

### [بيان الفرق بين الجنس و الفصل، و بين الماده و الصورة]

...الخ) (٣).

لعل نظره السامى- دام ظلّه- إلى ما تكرر في كلماتهم: من أن الأجزاء الخارجيه فى المركبات الحقيقيه إذا لوحظت بشرط لا- و بما هى أجزاء متغايره- يعبر عنها بالبدن و النفس- مثلا-، و مثلهما لا- يحملان على الإنسان، و لا يقعان فى حده، و إذا لوحظت لا بشرط- و بما هى موجوده بوجود واحد- يعبر عنها بالحيوان و الناطق، و هما يحملان على الانسان، و يقعان فى حده. فالأولى أجزاء غير محموله، بخلاف الثانيه، فمرجع الاعتبار اللابشرطى و البشراطئى إلى ملاحظه حقيقه واحده؛ بحيث ينتزع عنها مفهومان غير قابلين للحمل، أو مفهومان قابلان للحمل، فكذا الأمر فى العرض و العرضى.

لكنك بعد الإحاطه بما تلوناه عليك فى الحاشيه السابقه لا تكاد تشك فى أن غرض المحقق الدوانى- المنسوب إليه عدم الفرق بين المشتق و مبدئه إلا

ص: ٢٣١

١- ١) هو الحكيم المؤسس الآقا على المدرس (رحمه الله)، كما فى هامش الأصل.

٢- ٢) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا-: كما يظهر منهم..

٣- ٣) الكفايه: ١٥/٥٥.

بالاعتبار- ما ذكرناه و ما فهمه صاحب الفصول (١).

مع أن غرض القوم من الاعتبارين- أيضا- هو الاعتبار الوارد على أمر واحد، لكن لا نظر لهم إلى اتحاد الجنس و المادة و الفصل و الصورة مفهوما- كما يراه الدوانى فى العرض و العرضى- بل إلى وحده المطابق ذاتا، و اختلافهما بالاعتبار المصحح للمادّيه و الجنسيه أو الصوريه و الفصلية، كما أشرنا إليه فى آخر الحاشيه السابقه.

١٣٣- قوله [قدّس سره]: (ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهوهويه و الاتحاد... الخ) (٢).

### [ملاك الحمل الذاتى هو الهوهويه بالذات و الحقيقه]

و المغايره بالاعتبار الموافق للواقع- لا- بالفرض- كما سمعت غير مره، و ملاك الحمل الشائع هو الاتحاد فى الوجود و المغايره بالمفهوم، فلا بد فيه من وجود واحد ينسب إلى صورتين معقولتين- بالذات أو بالعرض- فى الطرفين أو فى طرف واحد. و عليه فلا يعقل حمل أحد المتغايرين فى الوجود على الآخر بنحو من أنحاء الحمل.

و زعم فى الفصول (٢) إمكان حمل أحد المتغايرين فى الوجود على الآخر بما محصله:

ملاحظه كل من الجزئين لا بشرط حتى لا يتأثبا عن اعتبار الوحده

ص: ٢٣٢

١ - ١) قولنا: (ما فهمه صاحب الفصول... إلخ). فهو- قدّس سرّه- و إن أصاب فى فهم الاعتبار اللابشرطى- و أنه اعتبار يرد على مفهوم واحد، لا أنه بمعنى آخر- لكنه أخطأ فى جعله كسائر الاعتبارات فى سائر المقامات بلحاظ الطوارى، بل هو اعتبار وارد على حقيقه المبدأ بلحاظ اتحاده مع موضوعه فى الوجود السارى، و حيث إن الاتحاد واقعى، فلذا عبّر عنه القوم بالاعتبار اللابشرطى، دون بشرط شىء. فافهم جيدا. (منه عفى عنه).

٢ - ٢) الكفایه: ١٧/٥٥.

٣ - ٣) الفصول: ٦٢ التنبيه الثانى.

بينهما، و ملاحظتهما من حيث المجموع واحدا كى يتحقق هناك وحده مصححه للحمل، و ملاحظه الحمل بالإضافة إلى المجموع من حيث الهيئه الاجتماعيه، حتى يكون الحمل بالإضافة إلى المتحددين فى الوجود بنحو من الاعتبار.

و فيه: كما أن اللابشرطيه لا تصحح حمل أحد المتغيرين فى الوجود على الآخر، كذلك ملاحظتهما من حيث المجموع واحدا و اعتبار الحمل بالنسبه إليه؛ إذ بناء على هذا لا اتحاد لأحد الجزئين مع الآخر فى الوجود، كما لا اتحاد لأحدهما مع الكل، بل الوحده فى الحقيقه وصف اللحاظ و الاعتبار، فلا يصح أن يقال:

هذا ذاك، بل هذا ذاك فى اللحاظ و الاعتبار الذى مرجعه إلى أنه يجمعهما لحاظ واحد لا وجود واحد، و الحمل هو اتحاد الموضوع و المحمول فى الوجود، لا الجمع فى لحاظ واحد.

و العجب أنه (رحمه الله) زعم أن حمل الناطق على الحيوان أو الانسان بهذه الملاحظه، مع أن بعض الأكابر (1) جعل صحه الحمل فيه دليلا على التركيب الاتحادى.

لا يقال: إذا كان الناطق عباره عن النفس الناطقه، صح القول بأن الاعتبار اللابشرطى غير مصحح للحمل، و أن صحه الحمل دليل على التركيب الاتحادى. و أما إذا كان عنوانا منتزعا عن الذات- و لو بمعنى ما له نفس ناطقه- فلا، فإنّ هذا المعنى ينتزع من الإنسان لكونه واجدا للنفس، كما ينتزع عنوان الضارب لكونه متلبسا بالضرب.

لأننا نقول: المنتزع عنه لو لم يكن له جهه وحده، لم يصح الانتزاع عن مرتبه الذات و الذاتيات؛ إذ مجموع النفس و البدن غير واجد للنفس.

و أما حمل أحد الجزئين على الآخر بملاحظه العنوان المنتزع من كلّ منهما

ص: ٢٣٣

---

١- ١) صدر المحققين فى الاسفار ٥: ٢٨٣ عند قوله: (و الحججه على هذا الاتحاد كثيره إحداهما صحه الحمل...).

بسبب قيام كل منهما بالآخر، لا بلحاظ اتحاد كل منهما مع الآخر، فهو أيضا غير صحيح؛ لأن قيام النفس الناطقه بالبدن يصحح انتزاع الناطق من البدن، وقيام البدن بالنفس الناطقه يصحح انتزاع عنوان الحيوان من النفس الناطقه، و كما أن المبدأين متغايران وجودا، كذلك المنشئان متغايران وجودا، فلا يصح حمل الناطق على الحيوان (1) لعدم اتحاد مطابقتها في الوجود، مع أنه لا شبهه في صحه الحمل، و ليس الوجه فيها إلا انتزاع كل من العنوانين من هويّه واحده تسمّى بالانسان.

و أما عدم صحه حمل الناطق على البدن-مع قيام الصوره بالماده و بالعكس- فالوجه فيه: أنه-بعد عدم الالتزام باتّحادهما في الوجود- ليس الناطق عنوان الفصل الطبيعي؛ ليكون حملة على البدن من باب حمل الفصل على الجنس، و كذا العكس، مع أنه لا قيام للمادّه و الجنس بالصوره و الفصل إلا- من باب قيام المعلول بالعله، و ليس وجود المعلول نعتا للعله، و لا وجود العله ناعتا للمعلول، فلا- يحمل المعلول على علته، و كذا العله على معلولها، كما لا- يحمل العنوان الذى كان مبدؤه ذات المعلول أو ذات العله، فتدبره، فإنه دقيق.

فلا- بدّ من جهه وحده حقيقيه بين مبادئ الذاتيات؛ حتى يصحّ حمل أحدها على الآخر، أو على ذيهما، و الاعتبار اللابشرطى و البشروطائى بعد الالتزام بالوحده الحقيقيه؛ لما أشرنا إليه في الحواشى المتقدمه. فراجع (2).

و أعجب منه أنه (قدس سره) (3) زعم أن التغاير بين الناطق و الحساس

ص: ٢٣٤

١- ١ قولنا: (فلا- يصحّ الحمل.. إلخ). و أمّا حمل الحيوان بالعرض على الناطق بالذات، و حمل الناطق بالعرض على الحيوان بالذات، فهو صحيح، إلا أنه ليس من حمل أحد الذاتيين على الآخر، و الكلام فيه، (منه عفى عنه).

٢- ٢ التعليقه: ١٣١.

٣- ٣ الفصول: ٦٢/ أول التنبيه الثانى.

اعتباري، كما في (هذا زيد)، مع أن التغيرات في المثالين مفهومي، و هو المعتبر في مرحلة الحمل الشائع.

١٣٤- قوله [قدس سره]: (لاستلزامه المغايره بالجزئيه... الخ) (١).

هذا لو اريد حمل أحد الجزئين على الآخر الملحوظ معه غيره، و أما إذا كان الموضوع نفس الجزء، و الغرض دعوى اتحادهما في الكلّ الملحوظ شيئاً واحداً- نظير ما يقال: (زيد و عمر و واحد في الإنسانيه)- فلا- مغايره بالجزئيه و الكليه، بل الكلّ ما به الاتحاد و ملاكه، لا أنه المحمول عليه دائماً، و هو المراد من لحاظ الحمل بالقياس إلى المجموع، و إلا قال: على المجموع، بل الأمر كذلك إذا حمل الجزء على المجموع أيضاً- كما صرح بصحته صاحب الفصول (٢)- و ذلك لأن حمل الجزء على الكلّ إنّما لا يصحّ بلحاظ الوعاء الذي يكون كل جزء [منه] (٣) مغايراً للآخر وجوداً، و أما بلحاظ الوعاء الذي فرض اتحادهما في ذلك النحو من الوجود الاعتباري، فلا مانع من صحّحه الحمل لمكان الاتحاد في الوجود الاعتباري، فلا يرد عليه إلا ما أوردناه سابقاً، و محصله:

أن الاتحاد بلحاظ وعاء و الحمل بلحاظ وعاء آخر غير مفيد؛ بداهه أنّ مفاد قولنا: (الانسان حيوان، أو ناطق) أن هذا ذاك في الخارج، مع أنه لا اتحاد بينهما فيه، بل في غير موطن الحمل.

١٣٥- قوله [قدس سره]: (مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا... الخ) (٤).

ص: ٢٣٥

١- ١) الكفايه: ٣/٥٦.

٢- ٢) الفصول: ٦٢.

٣- ٣) أضفناها لاقتضاء السياق.

٤- ٤) الكفايه: ٥/٥٦.

يمكن الذبّ عنه: أما في التحديدات، فلأن الإشكال و الكلام في حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر أو على المجموع بالحمل الشائع، و الحمل في التحديدات حمل أولى ذاتي يصحّ اعتباره في المركّب من أمرين، فمرجع قضيه (الإنسان حيوان ناطق) إلى أن معنى ذاك اللفظ و حقيقته عين معنى هذين اللفظين و حقيقتهما، كما إذا صرح بذلك و قال: حقيقه الانسان مركبه من النفس و البدن مثلا.

و أما في سائر القضايا (1)، فليس فيها حمل أحد المتغايرين في الوجود الخارجى على الآخر؛ لما عرفت غير مره أن الضارب- مثلا- عنوان منتزع عن زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه، و انطباقه على زيد، و كون وجود زيد وجودا له بالعرض، بملا-حظه أن معنى الضارب هو الصورة المبهمه المتلبسه بالضرب، و من الواضح انطباقها على زيد لانطباق الأمر المبهم على ذات زيد، و الربط المأخوذ في العنوان على تلبس زيد، و المادة على الضرب القائم به، بخلاف الناطق بالإضافه إلى الحيوان أو الى الإنسان، كما

ص: ٢٣٦

---

١- ١) قولنا: (و أما في سائر القضايا... إلخ). لا يخفى عليك أن صاحب الفصول (أ) في مقام الإيراد على القائلين باتحاد العرضى و العرض، و أن اللابشرط يصحّ الحمل، فغرضه أن اللابشرط لا- يجدى بنفسه، بل بضميمه اعتبارين آخرين، لا أن الحمل في القضايا بهذه الاعتبارات الثلاثه ليورد عليه بأنه خلاف الظاهر، بل صرح- قدس سره- بذلك عند تحقيق مختاره، فراجع. و أما ما سلكناه في الحاشيه من أن مورد كلامه القضايا الجاربه في الذاتيات؛ نظرا إلى أنها لا تصحّ إلا بلحاظ الاتحاد الذى ذكرناه أو بالاتحاد الذى يراه صاحب الفصول، فمندفع بأن كلام صاحب الفصول يعم جميع موارد المتغايرين في الوجود، و يصرح بالتعميم، فلا يندفع عنه ما أورده في المتن إلا بالوجه الذى سلكناه هنا. (منه عفى عنه). (أ) الفصول: ٦٢/التبنيه الثانى.



عرفت في الحاشية السابقة آنفا فلا نقض لا بالتحديدات، ولا بسائر القضايا الجارية في غير الذاتيات. فافهم جيدا.

١٣٦- قوله [قدس سرّه]: (لا ريب في

**[كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما]**

...الخ) (١).

توضيحه: قد مر مرارا أن الحمل مطلقا لا- بدّ فيه من مغايره ما، و من اتحاد ما: فإن كان الحمل أوليا ذاتيا، فالمغايره المعتمره فيه بالاعتبار، و الاتحاد المعتمره فيه بالحقيقه و الماهيه؛ إذ المفروض أن النظر فيه إلى الذات من حيث هي، لا- من حيث الوجود الخارجى، و مع فرض الاتحاد بالذات و الحقيقه، لا- يبقى مجال للمغايره، إلا- المغايره الاعتباريه الموافقه للواقع، لا- بفرض الفارض، كحمل الحد على المحدود؛ حيث إن المحدود ملحوظ بنحو الجمع و الانطواء و الإجمال، و الحد ملحوظ بنحو الفرق و الكثره و التفصيل، و كحمل أحد المترادفين على الآخر، فإنّ المفهوم الواحد بما هو مسمّى هذا اللفظ، غيره بما هو مسمى ذلك اللفظ، و اعتبار المسمى - كاعتبار الاجمال و التفصيل - مصحح للحمل، لا مأخوذ فى المحمول، كما ربما يتوهم.

و إن كان الحمل حملا- شائعا صناعيا، فالاتحاد المعتمره فيه - كما عرفت غير مره - هو الاتحاد فى الوجود؛ إذ المغايره فى الوجود مخّله بالحمل الذى حقيقته الهوهويه فى الوجود، و لا يتصور الوحده فى الوجود مع تغاير الطرفين وجودا؛ إذ الوحده رفيق الوجود تدور معه حيثما دار، و مع الاتحاد الحقيقى فى الوجود لا يبقى مجال للمغايره المعتمره فى صحّه الحمل إلا المغايره المفهوميه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المغايره المعتمره فى المفهوم فى الحمل الشائع إنما هى بين الموضوع و المحمول المحكومين بالاتحاد فى الوجود، و المبدأ - بما هو -

ص: ٢٣٧

أجنبى عن الاتحاد و المغايره، فكما أن الاتحاد فى الوجود لا- يلاحظ بين المبدأ و الذات، كذلك المغايره بين المفهومين لا تلاحظ بين المبدأ و الذات، فالبحث عن لزوم المغايره بينهما-فضلا عن دعوى الاتفاق على لزوم المغايره-أجنبى عن مقتضيات الحمل، بل المغايره بين المبدأ و الموضوع-مفهوما و مصداقا-أمر اتفاقى، لا تدور صحه الحمل مدارها، فاذا كان الحمل بين الوجود و الموجود، و السواد و الاسود، و نحوهما فلا مغايره مفهوما بين الموضوع و مبدأ المحمول مع ثبوت المغايره المفهوميه بين المحمول و الموضوع.

و أما ما عن شيخنا الاستاذ فى فوائده (1): من أن الموجود: إن حمل على الوجود المفهومى- أى المعنى المصدرى- فلا- يصح الحمل؛ لعدم المغايره مفهوما بين الموضوع و مبدأ المحمول. و إن حمل على الوجود العينى الطارد للعدم، فلا مفهوم فى طرف الموضوع ليوافق مبدأ المحمول ليمنع عن الحمل، بل المغايره ثابتة بين العينى و مفهوم المبدأ بالحقيقه.

فما لا يصل إليه فكرى القاصر؛ لأنّ عدم صحه حمل الموجود على الوجود المفهومى ليس لأجل عدم المغايره مفهوما، بل لعدم الاتحاد مفهوما بين الموضوع و نفس المحمول إن كان الحمل ذاتيا، و لعدم الاتحاد وجودا بينهما إن كان الحمل شائعا.

و أما صحه الحمل على الوجود العينى، فليست من أجل كون الموضوع هو الوجود العينى- بما هو-، و إلا- لما انعقدت قضيه حمليه، بل بتوسط مفهوم الوجود الفانى فى مطابقه، فعاد عدم المغايره المفهوميه بين مفهوم الموضوع و مبدأ المحمول، فالوجه فى صحه الحمل ما ذكرنا.

و إذا كان الحمل بين الماهيه و الموجود، و الجسم و الأسود، كانت المغايره المفهوميه بين الموضوع و مبدأ المحمول ثابتة قهرا، إلا أنّ المعبر من المغايره غير

ص: ٢٣٨

---

(١-١) و هى ملحقه فى ذيل حاشيته على رسائل الشيخ الأعظم (رحمه الله): ٣١٣.

و كذلك الأمر فى المغايره مصداقا بين الموضوع و مبدأ المحمول، فإنّ المحمول: إن كان منتزعا عن نفس مرتبه ذات الموضوع، فلا محاله مبدؤه كذلك؛ إذ المفروض أنّ وضع ذات الموضوع-من غير ملاحظه أمر خارج عن ذاته- كاف فى صدق المحمول، و هذا لا يعقل إلا مع تحقّق مبدئه فى ذات الموضوع، و إلا لزم توقّف صدق المحمول على قيام مبدئه به خارجا، و هو خلف. و بهذا الاعتبار البارى-عزّ اسمه-عالم و علم.

و إن كان المحمول منتزعا عن الموضوع بلحاظ أمر خارج عن مرتبه ذات الموضوع، كما فى (زيد قائم) و (الجسم أبيض)، فالمبدأ لا محاله مغاير مع ذى المبدأ مصداقا. هكذا ينبغى تحقيق المقام.

١٣٧-قوله [قدس سره]: (التحقيق أنه لا ينبغى أن يرتاب من كان من اولى الألباب فى أنه يعتبر فى صدق المشتق... الخ) (١).

لا يخفى عليك أن

### [منشأ صدق المشتق و حمله على شيء: إما قيام مبدئه به بقيام انضمامى]

، كما فى صدق الأسود على الجسم، و كما فى صدق الكاتب و الضارب، فإنّ مباديها أعراض قائمه بقيام انضمامى لها صورته فى الأعيان بما تجرى عليه.

أو قيامه به بقيام انتزاعى، كما فى صدق الفوق على شيء، فإنّ مبدأه و هى الفوقيه لا صورته لها فى الاعيان؛ كى تقوم بشيء على نحو الانضمام، بل هى من حيثيات وجود شيء فى الخارج، تنتزع عنه عند ملاحظته بما هو متحيث بها. أو تقرّر حصه من المبدأ فى ذات الموضوع على نحو الجزئيه، كما فى تقرّر حصه من الإنسانيه فى ذات زيد المتشخص بالوجود و لوازمه؛ حيث إن نسبه الطبيعى إلى الأفراد كنسبه الآباء-لا أب واحد-إلى الأولاد. أو اتحاد المبدأ مع الموضوع فى الوجود، كما فى

ص: ٢٣٩

حمل الجنس على الفصل، و بالعكس؛ لا اتحاد مبادئ الذاتيات فى الوجود، كما هو التحقيق. أو اتحاد المبدأ مع الموضوع بحيث يكون المبدأ هو نحو وجود الموضوع، لا- كالمثال السابق، و هذا كما فى (الإنسان موجود)، فإنّ الماهية و الوجود متحدان فى الوجود، لكن الوجود نفس كون الماهية فى الخارج. أو عينيه المبدأ لتمام ذات الموضوع عيناً، كما فى صدق الأسود على السواد، و صدق الموجود على الوجود؛ إذ لو اتّصف الجسم بواسطة أمر خارج عن ذاته بالأسود، فالسواد أولى بأن يصدق عليه الأسود؛ لأنّ وجدان الشئ لنفسه ضرورى، و كذلك فى الوجود و الموجود.

و من هذا الباب صدق الصفات الكمالية، و النعوت الجلالية و الجمالية على ذاته الأقدس (1) -تعالى و تقدس- فإن مبادئها عين ذاته المقدسه، و هذا نحو من القيام، بل هو أعلى مراتب القيام، و ان لم يصدق عليه القيام فى العرف العام، و لا بأس به لعدم انحصار مناط الصدق فى ما هو قيام فى العرف العام، و تفاوت الموارد فى وجه الصدق لا يوجب تفاوتاً فى المفهوم كى يقال: إن العرف لا يراعى مثل هذه الامور الدقيقه، فإن العرف مرجع تشخيص المفاهيم، و المفروض عدم اختلافها باختلاف وجه تطبيقها على مصاديقها، مثلاً-العالم من ينكشف لديه الشئ، و ما به الانكشاف: تاره عرض كما فى علمنا بالامور الخارجيه عن ذاتنا، و اخرى جوهر نفسانى كما فى علمنا بذاتنا، فإن مرجعه إلى حضور ذاتنا لذاتنا، و عدم غيبه ذاتنا عن ذاتنا، و ثالثه جوهر عقلى كما فى علم العقل، و رابعه وجود واجبى-لا- جوهر و لا- عرض- كما فى علمه تعالى. و حقيقه العلم فى جميع الموارد نحو من الحضور، و ان كان ما به الحضور فى كل مورد غير ما به الحضور فى مورد آخر.

ص: ٢٤٠

---

١ - ١) كذا فى الأصل، و الصحيح: القدسى؛ لأن أصحاب المعانى استعملوا الذات مؤنثه، و استعاروها لعين الشئ-جوهرًا كان أو عرضاً- و استعملوها مفرده و مضافه إلى المضمرة و بالألف و اللام، و ليس ذلك من كلام العرب. (مفردات الراغب-مكتبه الانجلو المصرية-: ٢٦٣) بتصرف.

فدعوى النقل أو التجوّز في العالم و أشباهه من الأسماء الحسنى و الصفات العليا الجارية عليه تعالى-تاره من جهه عدم المغايره بين المبدأ و ذيه، و اخرى من جهه عدم قيام مبادئها بذاته المقدسه لعينيتها له تعالى- كما عن صاحب الفصول -و صدقها عليه تعالى بمعنى آخر-دعوى بلا- شاهد، و إحاله إلى المجهول، بل كما قيل-و نعم ما قيل-:يؤدى إلى الالحد أو التعطيل، كما اشير (١)إليه في المتن (٢).

و أوهن منه دعوى مرادفه الصفات، كما نسب إلى بعض أهل المعقول (٣).

فان قلت: فكيف ينتزع مفاهيم متعدده عن مصداق واحد بلا جهه كثره، مع أنه كانتراع مفهوم واحد عن المتعدد بلا جهه وحده في الاستحاله، بل ادعى أنه من الفطريات، و لا- يعقل تكثّر الجهات و الحشيات في ذاته الأحديه-جلّت ذاته-فإنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فكما أنه تعالى صرف الوجود، كذلك صرف العلم و صرف القدره و هكذا، و لذا قال أساطين

ص: ٢٤١

١-١) قولنا: (كما اشير إليه في المتن..الخ). لا- يخفى عليك أنّ ما أفاده في المتن-من لزوم الاتحاد أو التعطيل، بناء على عدم الصدق عليه تعالى بما له من المفهوم العام-إنما يرد على صاحب الفصول إذا التزم بالنقل أو التجوّز من حيث مفهوم المادّه كما هو المبحوث عنه في مسأله اشتراك الوجود معنى أو لفظاً، و أما إذا أراد النقل و التجوّز من حيث مدلول الهيئه و المشتق-بما هو مشتقّ-فلا يرد محذور الإلحد و التعطيل، و من الواضح أنّ محلّ الكلام هنا هو الثانى، فمراده (قدس سره) أنّ العالم فى غيره تعالى بمعنى من يقوم به العلم، و فيه تعالى من يكون عينه العلم، مع انحفاظ مفهوم واحد من حيث الماده، و لا بد من ذلك، و إلاّ لورد عليه المحذور الذى يفرّ منه صاحب الفصول، فإنّ ذلك المفهوم المجهول: إن كان مبدؤه عين الذات عاد محذور عدم القيام المنافى لصدق المشتق، و إن كان غير الذات و قائما بها لزم القول بعدم عينه العلم لذاته المقدسه. فتدبر، فإنه حقيق به. (منه عفى عنه).

٢-٢) الكفایه: ٦/٥٨.

٣-٣) الأسفار ١٤٥: ٦ أول الفصل الخامس من الموقف الثانى من السفر الثالث.

الحكمة: (وجود كَلِّه، ووجوب كَلِّه، علم كَلِّه، قدره كَلِّه) (١)، لا أن منه ما هو علم، و منه ما هو قدره.

قلت:

### [المفاهيم و إن كانت مثار الكثره و المغايره، إلا أنها قسمان:]

منها- ما هي متباينه لا يعقل أن يكون مطابقها واحدا، كالعلة و المعلول مثلا.

و منها- ما لا يأبى أن يكون مطابقها واحدا بالوجود، كالعلم و القدره، فإنّ مفهومهما لا يقتضيان تغاير ما تصدقان عليه، بل المغايره إنما تثبت من الخارج، ففيما كان ذات الشيء بذاته مطابقا و مصداقا للعلم و القدره،- لا في مرتبه متأخره عن ذاته- فلا محاله تكون موجوده بوجود واحد، بلا جهه و حيثه زائده على حيثه الذات. و فيما إذا كان الذات مصداقا لها في المرتبه المتأخره عن ذاتها، فلا محاله يكون مطابق المبدأ-الذي هو من المفاهيم الثبوتيه- موجودا آخر غير الذات.

و أما تصور مطابقه ذات واحده (٢) لمفاهيم متعدده، و رجوع حقائق صفاته -تعالى- الى حيثه ذاته المقدسه، فهو و ان كان له مقام آخر، لكنه لا بأس بالإشاره الإجماليه إليه تحقيقا لما حققناه، و تثبيتا لما ذكرناه، فنقول:

ص: ٢٤٢

١ - ١) الأسفار ١٢١: ٦ و نقله عن أبي نصر الفارابي، و كذا نقله الدواني (رحمه الله) في تعليقاته على شرح القوشجي: ٣٠ عن الفارابي في تعليقاته.

٢ - ٢) قولنا: (و أما تصوّر مطابقه ذات واحده... الخ). توضيحه على وجه الاختصار: أن ما يعرض الموجودات على ثلاثه أقسام: أحدها- ما يعرض الوجود الواجب- جلّ ذكره- كوجوب الوجود، و الوحده الصرفيه، و البساطه المحضه، و الاستقلال في الوجود، و الجاعليه بالذات، و اشباهها. ثانيها- ما يعرض الوجود الإمكانى كالإمكان- بمعنى الافتقار الوجودى، و كونه ذا ماهيه مقوليه- و الكثره، و المعلوليه، و أشباهها. ثالثها- ما يعرض الوجود من دون اختصاص بموجود دون موجود كالتشخيص، و التعيين،-

و النوريّه، و الخيريّه، و أشباهها. و الكلام هنا فى القسم الثالث، و المدعى: أنّ المطابق بالذات - و المصداق بلا واسطه أصلا - هو نفس الوجود؛ إذ لو كان الوجود مطابقا لها بالعرض مع انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات، فلا محاله يكون المطابق بالذات لها: إما الماهيه، أو العدم، أو وجود آخر. و حيث إن هذه النعوت مما يوصف بها الوجود، فلا بدّ من أن يكون تلك الامور التى لها الوساطه فى العروض مما له نحو من الاتحاد بالموجود الموصوف بها بالعرض. فالأمر يدور بين أن يكون المطابق بالذات لهذه النعوت: إما نفس حقيقه الوجود، أو حدّها الماهوى، أو حدّها العدمى اللازم لحدّها الماهوى، أو حيثه وجوديه قائمه بها قيام العرض بموضوعه: إما قياما انضماميا، أو قياما انتزاعيا. و حينئذ فنقول: مع أن المفروض عروض هذه النعوت للواجب - الذى لا حدّ ماهوى و لا حدّ عدمى و لا حيثه عرضيه له - يرد على توصيف الماهيه بها: أنّ كلّ ماهيه - بحسب وجدانها الماهوى - لا تكون إلّا واجده لذاتها و ذاتياتها، و ليست هذه النعوت من ذاتياتها، و إلّا لزم الخلف. و يرد على توصيف حدّها العدمى: أن العدم لا يكون مطابقا لهذه المفاهيم الثبوتيه، و إلّا لزم كون حيثه النفى عين حيثه الثبوت، و حيثه العدم عين حيثه الوجود، و هو خلف. و يرد على توصيف حيثه وجوديه عرضيه بها: أن الكلام فيها كالكلام فى المتحيث بتلك حيثه من أن الموصوف بتلك الأوصاف بالذات: إمّا نفس وجودها، أو ماهيتها، أو العدم اللازم لها. و الماهيه و العدم قد علم حالهما، فلا مطابق لها إلا وجودها. و إذا كان الوجود - بما هو - مصداقا لها بالذات، فالوجود المفروض أوّلا كذلك؛ إذ المفروض أن هذه النعوت ليست من عوارض الوجود المحدود بما هو محدود، و كلّ ما كان عين حقيقه وجود بما هو وجود، كان عين سائر أفراد حقيقه الوجود، و إلّا لزم التخصيص بلا - مخصّص. و أما جعل هذه الأوصاف بأنفسها حيثيات وجوديه قائمه بالموجودات، فلا محاله تكون بطبائعها من المقولات العرضيه فى قبال سائر المقولات العرضيه التسع المعروفه. فمع أنه يرد عليه: أنه مناف لعروضها للوجود الواجبى، و هو لا يكون محلاّ و موضوعا للمقوله العرضيه لمنافاه العروض لوجوب الوجود. -

نقول: إن مفهوم التشخيص والتعيين لا- يشخص ولا- يعين؛ لأنّ ضمّ مفهوم إلى مفهوم أو إلى ما فرض أنه غير متشخص بذاته، يستحيل أن يحقق تشخيصاً وتعينا، فإنّ مفهوم التشخيص تشخص بالحمل الأولى، لا بالحمل الشائع، فكيف يعقل أن تكون إضافته إلى ما ليس متشخصاً توجب تشخيصاً بالحمل الشائع؟! ووجود مفهوم التشخيص إذا لم يكن بذاته متشخصاً ليس إلا وجود ما لا- يكون متشخصاً بالحمل الشائع، وكذا مفهوم النور ومفهوم الخير نور وخير بالحمل الأولى، لا بالحمل الشائع، فحالهما في عدم إفاده النوريه والخيريه بالحمل الشائع حال التشخيص المفهومى، مع أنه كيف يعقل أن يكون العرض متشخصاً بذاته وخيرا بذاته ونورا بذاته، والوجود الجوهرى لا متشخصاً بذاته ولا نورا ولا خيرا بذاته؟! فإن قلت: ما ذكرت أولا- أن هذه النوعت لا يوصف بها الماهيه بالذات؛ لأنّ الماهيه غير واجده لها بذاتها- إنما ينفي كونها ذاتيه لها بالمعنى المتداول فى كتاب الكلليات، و أما الذاتى فى كتاب البرهان- بمعنى كفايه وضع الذات فى صحه انتزاعه منها- فلا، كما فى لوازم الماهيات على المشهور، فإنها وإن كانت عرضيه فى كتاب الكلليات، لكنها ذاتيه فى كتاب البرهان. قلت: كما أن الماهيه غير واجده بذاتها لها، كذلك غير واجده بذاتها لاستلزامها واستتباعها واقتضائها، وإلا لزم الخلف، وكون الاستلزام: إما عين ذاتها، أو جزء ذاتها، فلا يكون اللازم منتزعا من مرتبه ذات الماهيه- من حيث هى- بل لا بد من إضافه حيثيه الوجود فى انتزاعها. و أما تحقيق حال لوازم الماهيه، فنقول: هى إما معان ثبوتيه كالزوجيه والفرديه اللازمتين لبعض مراتب العدد، وإما معان سلبيه كالإمكان الذى هو بمعنى سلب الضروره وعدم كون الماهيه بذاتها مصداقا للوجود أو العدم. أما الأول: فالمعانى الثبوتيه: إما من العوارض الذهنيه كالكلية، والجزئيه، والنوعيه، والجنسيه، والفصليه. وإما من الأعراض المقوليه اللازمه لموضوعاتها. والاولى اعتبارات عقليه، ومعرضها الماهيه باعتبار ثبوتها فى الذهن من باب القضييه الحينيه. والثانيه مقولات عرضيه ذات ماهيه ووجود، فبعضها كالزوجيه والفرديه من مقوله الكيف، وموضوعها الكم المنفصل، والمقولات متباينات بالذات، وبعضها كالكبر والصغر من مقوله الإضافه، وموضوعها الكم المتصل، وهكذا غيرها من المفاهيم الثبوتيه.-



و أما الثانى: فمفهوم الإمكان-الذى هو مفهوم سلبى-ليس مطابقه إلا كسائر المفاهيم العدميه، فإن مطابقها هو العدم بالحمل الشائع-أى ما يفرضه العقل محض البطلان و عين الهلاك فى متن الواقع-لا أن مطابقه الموجودات الخارجيه بما هى موجوده، و لا-ذوات الماهيه المقوليه؛ لأن العدم لا- يكون عين الوجود، و لا-النفى عين الثبوت، و النعوت-التي هى محل الكلام-أو صاف الموجود بما هو موجود، فليست أمرا اعتباريا عقليا، و لا مفهوما عدميا، و لا ذات ماهيه مقوليه، كما عرفت الوجه فى كل ذلك. فان قلت: فما الفرق بين قاعده عدم انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينه، و صحه انتزاع متعدده عن مطابق واحد؟ فان محذور الأول إن كان وحده الكثير فمحذور الثانى كثره الواحد. قلت: المفهوم المنتزع عن مصداقه: إما مفهوم مقولى ماهوى، أو لا. فإن كان مفهوما مقوليا ماهويا، فكما لا يصح انتزاع مقولى عن مقولات متعدده، كذلك لا يصح انتزاع مفاهيم مقوليه ماهويه عن حقيقه واحده؛ إذ لا- فرق بين الحقيقه و الماهيه إلا- بلحاظ الوجود الخارجى مع الماهيه و عدمه، فلا يعقل أن تكون ماهيه واحده ماهيات متباينه خارجا، و لا- يعقل أن تكون ماهيات متعدده ماهيه واحده خارجا. و إن كان المفهوم غير مقولى و لا ماهوى فهو على قسمين: فتاره: يكون نسبه إلى مطابقه نسبه الذاتى إلى الذات، كمفهوم الوجود الحاكى عن مقام (ذات حقيقه الوجود من حيث كونها فى قبال العدم بذاتها، فإن حقيقه الوجود و إن كانت لا- ماهيه لها- كيف؟ و هى سنخ فى قبال سنخ الماهيه-إلا أن مفهوم الوجود باعتبار فنائه فى نفس حقيقه الوجود كأنه ذات الوجود و ماهيته، و لذا لا- يعقل أن يحكى عن حقائق متباينه. و اخرى لا يكون للمفهوم بالإضافة إلى مطابقه هذه النسبه، بل يحكى عن شئون الوجود كمفهوم التشخص، و الخيريه، و النوريه، فإن هذه الحثيات ليست حثيه ذات الوجود-بما هى- فى قبال العدم، بل حثيات شئونه و نعوته، فلذا يصح أن يكون مطابقها عين مطابق مفهوم الوجود، و كثره الواحد إنما تلاحظ بالإضافة إلى الواحد بالحقيقه، لا- بالنسبه إلى الواحد من حيث الوجود، بمعنى أن حقيقه واحده-بما هى حقيقه واحده-لا يعقل أن تكون عين الكثير من حيث الحقيقه أو ما يشبهها، لا أن وجودا واحدا لا يكون مطابق مفاهيم حاكيه عن غير الذات، بل عن شئونها المتحده معه وجودا.-

العلم-حقيقه (١)-حضور شيء لشيء، حتى في العلم الحصولي، فإن حقيقته حضور الشيء بصورته المجردة عند النفس.

و من الواضح البديهي

**[أن ذاته-تعالى-حاضره لذاته غير غائبه]**

عن ذاته، كما في علم غيره-تعالى-بذاته، والفرق أن علمه-تعالى-بذاته مناط علمه بمصنوعاته لأنه مبدؤها، ومبدأ الكل ينال الكل من ذاته، لا بصور زائده على ذاته، كما في غيره، ومن البديهي أن حضور ذاته لذاته-الذي هو ملاك حضور مصنوعاته- ليس بأمر زائد على ذاته، فهو المعلوم بالذات، وغيره معلوم بالعرض. و إلى هذه المرتبه اشير في قولهم-عليهم السلام-:«عالم إذ لا معلوم» (٢).

و هكذا الإرادة، فإن معناها العام هو الابتهاج والرضا، و صرف الوجود صرف الخير، والخير هو الملائم و الموجب للابتهاج، فذاته-تعالى-بذاته صرف الوجود، فهو صرف الخير، فيكون صرف الرضا و صرف الابتهاج. و كذا في سائر

(٢)

و مما ذكرنا يتضح الحال في الامكان الموصوف به جميع الماهيات مع تباينها، فإن مفهوم الإمكان و إن كان معروضه تلك الماهيات، إلا- أن مفهومه لا- يحكى عن مقام ذواتها؛ بحيث يكون نسبه إليها نسبه الانسانيه إلى أفراد الانسان، و لا نسبه مفهوم الوجود بالإضافة إلى ذات الوجود و حقيقته، بل يحكى عن حيثيه عدميه يعرض لها، و هي عدم كونها بحيث يكون مطابقها مفهوم الوجود أو العدم بذاتها، فمطابق هذا العنوان السلبي نفس تلك حيثيه العدميه المفروضه واقعا كسائر الأعدام، لا نفس تلك الماهيات، فالنقض بالإمكان الموصوف بين الماهيات المتباينه، واحد عن حقائق متباينه- كما عن بعض من عاصرنا من أهل فن المعقول- غير وارد كما عرفت [ما بين القوسين سقط من هامش الأصل، فأثبتناه من نسخه (ط)]. [منه قدس سره].

ص: ٢٤٦

١- ١) كذا في الأصل، و الأجدود: العلم حقيقته...

٢- ٢) نهج البلاغه-شرح الاستاذ صبحي صالح-دار الكتاب اللبناني-خطبه: ١٥٢ ص: ٢١٢. ما بين القوسين سقط من هامش الأصل، فأثبتناه من نسخه (ط).

صفاته، فإنها راجعه إلى حيثه وجوده الواجب -جلّ ذكره- و تمام الكلام في محلّه.

فما أشد سخافه و

### [وهنا قول من ينفي الصفات بحقائقها]

و يثبت له -تعالى- آثارها، و لم يتفطن بأن لازمه خلوه -تعالى- في مرتبه ذاته عن الصفات الكماليه و النعوت الجلاليه و الجماليه، مع أنه -بنفس ذاته المقدسه- مبدأ كلّ وجود، و كلّ كمال وجود، و منبع كلّ فيض وجود.

و أما ما عن أمير المؤمنين و سيد الموحدين -عليه و على أولاده المعصومين أفضل صلاه المصلين- حيث قال -عليه السلام-: «و كمال الاخلاص [له] (١) نفى الصفات عنه» (٢):

فقد يوجّه: بأن المراد نفى مفاهيمها، و هذا لا اختصاص له بالواجب -جلّ ذكره- إذ كل وجود حيثه ذاته حيثه الإباء عن العدم، و الماهيه -من حيث هي- لا تأبى عن الوجود و العدم، فلا يتطرق ما سنخه هكذا إلى ما سنخه كذلك، و إلا لزم الخلف و الانقلاب.

و قد يوجه: بأن المراد نفى حقائقها على وجه المبانيه مع الذات، كما في غيره تعالى، إلا أنه يبعده أن نفى تعدد الواجب، و إثبات وحدته أول مراتب التوحيد و الإخلاص، فلا يناسب جعله من كمال الإخلاص.

و لذا ربّما يقوى في النظر أن المراد هو الإلغاء في مقام المشاهده -لا نفيها حقيقه عن الذات- فإن أقصى مراتب شهود السالك المشاهد شهود الذات على وجه التجرد، و التنزه عن شهود تعينات الصفات، و إن كانت الصفات مشهوده في مقام شهود الذات، و دون هذه المرتبه شهود الذات في مقام مشاهده الصفات.

إلا أن بعد تلك الفقره الشريفه ما يعين الوجه الثاني؛ حيث قال -عليه

ص: ٢٤٧

(١-١) لم ترد في الأصل، و أثبتناها لورودها في المصدر.

(٢-٢) المصدر السابق: الخطبه الاولى: ٣٩.

السلام:- «لشهادته كلّ صفة أنّها غير الموصوف»، فالمراد بكمال الإخلاص هو الكمال الأوّل الذي ينتفى ذو الكمال بانتفائه، كما يقال: النفس كمال أول، ويشهد له قوله -عليه السلام- في أوّل الخطبه: «أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به» (١).

\*\*\*

ص: ٢٤٨

---

١-١) نفس المصدر السابق: ١٤/١.

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة والسلام على خير خلقه و سيد رسله محمد و عترته الطاهرين.

١٣٨- قوله [قدس سره]: [إنَّ عدَّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم... الخ] (١).

لا يخفى عليك: أنَّ عدَّ بعضها من معانيه إنما يدخل تحت عنوان اشتباه المصداق بالمفهوم، إذا كان اللفظ (٢) موضوعا للمصداق من حيث أنه مصداق للمعنى الذى عدَّ من معانيه، مثلا: اللفظ: تاره يوضع للغرض بالحمل الأولى، و اخرى للغرض بالحمل الشائع.

و أما إذا كان معنى من المعاني مصداقا لمعنى آخر، و لم يلاحظ مصداقيته له فى وضع لفظ له أصلا، فليس من الخلط بين المفهوم و المصداق، كما هو كذلك فى هذه المعانى المنقوله فى المتن؛ حيث لم تلاحظ مصداقيه الموضوع له لها قطعا.

مضافا إلى أنَّ الفعل الذى يتعلق به الغرض -لما فيه من الفائدة الملاءمه للطبع- ليس مصداقا للغرض، بل مصداقه تلك الفائدة، فليس مدخول اللام دائما مصداقا للغرض.

و لعله -دام ظله- أشار إليه بقوله: (فافهم).

ص: ٢٤٩

١- ١) الكفايه: ١١/٦١.

٢- ٢) قولنا: [إذا كان اللفظ... إلخ]. هذا إذا كانت المعانى حقيقه للأمر، فإنه لا بدّ من ملاحظه مصداقيه المعنى للغرض و أما إذا كانت أعم و الغرض من شأنه تعداد موارد استعمال الأمر، فالمستعمل فيه مصداق للغرض، و إن لم يكن -بما هو مصداق له- مستعملا فيه. (منه عفى عنه).

بل ذكر بعضها في عداد معانيه غفله واضحه، كما في جعل الأمر في قوله تعالى وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ تاره بمعنى الفعل، و اخرى بمعنى الشأن؛ حيث إن الآيه هكذا: فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ\* وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (١)، و لا شك أن الأمر هنا بمعناه المعروف.

و كما في جعل الأمر في قوله تعالى: وَ لَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا (٢) بمعنى الفعل العجيب، فإنه لا موهم لمصداقته للفعل العجيب-بما هو عجيب-فضلا عن الوضع لمفهومه أو لمصداقه، بل الأمر هنا بمعناه المعروف، حيث إن العذاب لمكان تعلق الاراده التكوينية به، و كونه قضاء حتميا يطلق عليه الأمر، كما أنه في جميع موارد انزال العذاب عبر عنه به، لهذه النكته، و لو مثل لمصداق العجيب بقوله تعال: إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ\* قَالُوا أَوْ تَعْجِيبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ (٣) لكان أولى، مع أنّ الأمر هنا أيضا بمعناه المعروف لمكان تعلق الأمر التكويني به، فهو مصدر بمعنى المفعول.

١٣٩-قوله [قدّس سره]: (و لا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجملة و الشيء... الخ) (٤).

كونه حقيقه في هذين الأمرين، و إن كان مختار جملة من المحققين، على ما حكى، إلا أنّ استعمال الأمر في الشيء مطلقا لا يخلو عن شيء؛ إذ الشيء يطلق على الأعيان و الأفعال، مع أن الأمر لا يحسن إطلاقه على العين الخارجيه، فلا يقال: رأيت أمرا عجيبا إذا رأى فرسا عجيبا، و لكن يحسن ذلك إذا رأى فعلا عجيبا من الأفعال، و لم أقف على مورد يتعين فيه إرادته الشيء، حتى مثل قوله

ص: ٢٥٠

١-١) هود ٩٧، ٩٦: ١١.

٢-٢) هود ٥٨: ١١.

٣-٣) هود ٧٢، ٧٣: ١١.

٤-٤) الكفايه: ٤/٦٢.

تعالى: أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ (١) لإمكان إرادته المصنوعات، فإن الموجودات كلها-باعتبار-صنعه و فعله تعالى، وكذلك قوله تعالى: يَا ذُنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (٢)، فإنه لا يتعين فيه إرادته كل شيء، بل كل ما تعلق به إرادته التكوينية و التشريعية.

و بالجملة:النازل على ولى الأمر-فى ليله القدر-دفتر قضاء الله التكوينية و التشريعية، و أوضح من ذلك قوله تعالى: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (٣) و قوله تعالى: لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ (٤)، فإن المراد من الأمر معناه المعروف؛ لأن

### [عالم الأمر هو العالم الموجود بلا مادّه]

و لا مادّه، بل بمجرد توجه الإرادة التكوينية المعبر عنها بكلمه كن، مع أنه لا يستقيم إرادته الشيء فى مثل: أمر فلان مستقيم.

نعم لو كان الشيء منحصرًا مفهومًا فى المعنى المصدرى ل(شاء يشاء) -و كان إطلاقه على الأعيان الخارجيه باعتبار أنها مشيئات وجوداتها، فالمصدر مبنى للمفعول-لما كان إشكال فى مساوقته مفهومًا لمفهوم الأمر، كما ربما يراه أهل المعقول، لكن الشيء- بهذا المعنى-لم يكن فى قبالة الطلب حينئذ.

و أما جعل الأمر بمعنى الفعل؛ حتى يستقيم فى جميع موارد إطلاقه الذى لا يتعين فيه إرادته الطلب، حتى فى مثل: أمر فلان مستقيم:

فتوضيح الحال فيه: أن الموضوع له: إما مفهوم الفعل-أى ما هو بالحمل الأولى فعل-أو مصداقه و ما هو بالحمل الشائع فعل. لا شبهه فى عدم الوضع

ص: ٢٥١

١-١ (١) الشورى ٤٢:٥٣.

٢-٢ (٢) القدر ٩٧:٤.

٣-٣ (٣) الإسراء ١٧:٨٥.

٤-٤ (٤) الأعراف ٧:٥٤.

بإزاء مفهومه، وإلا لزم مرادفته و اشتقاقه بهذا المعنى؛ حتى يكون معنى (أمر يأمر) و(فعل يفعل) سواء.

و الوضع بإزاء مصاديقه-من الأكل و الشرب و القيام و القعود و غيرها-بلاجهه جامعه تكون هي الموضوع لها حقيقه سخيّف جدّاً، و الجهه الجامعه بين مصاديق الفعل-بما هو فعل-ليس إلا حيشه الفعلية، فإن المعانى القابله لورود النسب عليها: تاره من قبيل الصفات القائمه بشىء، و اخرى من قبيل الأفعال، و لا فرق بينها من حيث القيام، و كونها أعراضا لما قامت به، و إنما الفرق: أنّ ما كان من قبيل الأفعال قابل لتعلق الإراده به، دون ما كان من قبيل الصفات، كالسواد و البياض فى الأجسام، و كالملكات و الأحوال فى النفوس، فيرجع الأمر فى الأمر بالأخره إلى معنى واحد، و أن إطلاقها على خصوص الأفعال-فى قبال الصفات و الأعيان- باعتبار مورديتها لتعلق الإراده بها، بخلاف الأعيان و الصفات، فانها لا تكون معرضا لذلك، فالأمر يطلق-بمعناه المصدري المبنى للمفعول-على الأفعال، كالإطلاق المطلب و المطالب على الأفعال الواقعه فى معرض الطلب، كما يقال: رأيت اليوم مطبا عجيبا، و يراد منه فعل عجيب، كذلك فى (رأيت اليوم أمرا عجيبا)، و الغرض أن نفس مورديه الفعل-و معرضيته لتعلق الطلب و الإراده به- تصحح إطلاق المطلب و المقصد و الأمر [عليه] و إن لم يكن هناك قصد و لا طلب متعلق به.

و أما

### [إشكال اختلاف الجمع، حيث إنّ الأمر -]

بمعنى الطلب المخصوص - يجمع على الأوامر، و بمعنى آخر على الامور.

فيمكن دفعه: بأن الأمر-حيث يطلق على الأفعال-لا-يلاحظ فيه تعلق الطلب تكوينا أو تشريعا فعلا-بل من حيث قبول المحلّ له، فكأنّ المستعمل فيه متمخض فى معناه الأصلى الطبيعى الجامد، و الأصل فيه حيثئذ أن يجمع الأمر على امور، كما هو الغالب فيما هو على هذه الزنه. و حيث إنه ليس فى البحث

ص: ٢٥٢



و الفحص عن تحقيق حال الأمر من هذه الجبهه كثير فائده، فالأولى الاقتصار على هذا المقدار.

١٤٠- قوله [قدس سرّه]: (و أما بحسب الاصطلاح فقد... الخ) (١).

الظاهر- كما هو صريح جماعه من المصنفين- أن هذا المعنى من المعانى اللغويه و العرفيه- دون الاصطلاحيه- بمعنى أنّ من أثبتته جعله منها، و لو كان الكلام فى مجرد ثبوت الاصطلاح لكفى فيه نقل بعض مهره الفن فى ثبوتته، و لم تكن حاجه إلى نقل الإجماع على أنه حقيقه فيه. نعم، الظاهر أن ما هو أحد المعانى اللغويه: إما الطلب المخصوص، أو الطلب القولى، لا أنّ كليهما من معانيه، و إن كان ذلك ظاهر بعضهم بل صريحه.

١٤١- قوله [قدس سرّه]: (و لا يخفى أنه- عليه- لا يمكن الاشتقاق منه، فإنّ معناه حينئذ لا يكون معنى حديثاً... الخ) (٢).

فيكون- كما فى الفصول و غيره- نظير الفعل و الاسم و الحرف فى الدلاله على ألفاظ خاصه لها معان مخصوصه.

### [و التحقيق: أن الاشتقاق المعنوى -]

كما أشرنا إليه فى أوائل مبحث المشتق- عبارته عن قبول المبدأ للنسبه، و ذلك لا يكون عقلاً إلا فى ماله نحو من أنحاء القيام بشىء قيام العرض بموضوعه، أو غير ذلك.

### [و الفرق بين المعنى الجامد و المعنى الاشتقاقى]

أن المعنى إذا كان قابلاً للحاظ نسبته إلى شىء بذاته كان معنى اشتقاقياً، و إلا كان جامداً. فحينئذ نقول:

إن وجه الإشكال: إن كان توهم أن الموضوع له لفظ لا معنى، فضلاً من

ص: ٢٥٣

١- (١) الكفایه: ٦/٦٢.

٢- (٢) الكفایه: ٧/٦٢.

أن يكون حديثاً، ففيه: أن طبيعه الكيف المسموع بأنواعه و أصنافه-كسائر الطبائع-قابلة للحكاية عنها بلفظ، كما في اللفظ و القول و الكلام، فإنّ مفاهيمها و مداليلها ليست إلا الألفاظ، و كون اللفظ وجوداً لفظياً لطبيعه الكيف المسموع بأنواعه و أصنافه في غاية المعقولية، فإن طبيعى الكيف المسموع-كغيره-له نحوان من الوجود العيني و الذهني، فلا يتوهم عدم تعقل سببيه لفظ في وجود لفظ آخر في الخارج.

و إن كان وجه الإشكال ما هو المعروف من عدم كونه معنى حديثاً، ففيه:

أن لفظ (اضرب) صنف من أصناف طبيعه الكيف المسموع، و هو من الأعراض القائمة بالمتلفظ به: فقد يلاحظ نفسه-من دون لحاظ قيامه و صدوره عن الغير-فهو المبدأ الحقيقي السارى في جميع مراتب الاشتقاق، و قد يلاحظ قيامه فقط فهو المعنى المصدرى المشتمل على نسبه ناقصه. و قد يلاحظ قيامه و صدوره في الزمان الماضى، فهو المعنى الماضوى، و قد يلاحظ صدوره في الحال أو الاستقبال، فهو المعنى المضارعى، و هكذا. فليس هيئه (اضرب) مثلاً كالأعيان الخارجيه و الامور الغير القائمه بشىء حتى لا يمكن لحاظ قيامه فقط، أو في أحد الأزمنه.

و عليه فالأمر موضوع لنفس الصيغه الدالّه على الطلب مثلاً أو للصيغه القائمه بالشخص، و (أمر) موضوع للصيغه الملحوظه من حيث الصدور في الماضى، و (يأمر) للصيغه الملحوظه من حيث الصدور في الحال أو الاستقبال.

١٤٢-قوله [قدس سره]: (نعم القول المخصوص-أى صيغه الأمر-إذا أراد...الخ) (١).

ينبغى التكلم فى أن

**[الأمر هل هو مطلق الطلب أو الطلب المنشأ مطلقاً،]**

ص: ٢٥٤

١-١) الكفايه: ١١/٦٢.

أو بخصوص القول؟ والظاهر من الإطلاقات العرفية أنه لا يقال لمن أراد قلباً:

إنه أمر، بل يقال: أراد، ولم يأمر بالمراد، بل سيجيء (١) - إن شاء الله تعالى - ما لا يبقى معه مجال لصدق الأمر بلا دالّ.

كما أن الظاهر صدق الأمر على الطلب المدلول عليه بدالّ، وإن لم يكن بخصوص القول؛ لصدقه عرفاً على البعث بالإشارة و الكتابه عرفاً.

ولا - يتوهم: أن صدقه على البعث بهما من جهة الكشف عن الطلب القولي، وذلك لأنّ الإشارة إنما هي إلى المعاني خصوصاً ممن لا - يعرف أن في دار الوجود ألفاظاً، والكتابه وإن كانت نقش الألفاظ إلا أن الطلب القولي هو الطلب المدلول عليه باللفظ لا بنقش اللفظ، فتوسط نقش اللفظ للدلالة على الطلب لا يجعل الطلب قولياً.

والإجماعات المحكية على وضع الأمر للطلب القولي - مع مصادمتها بتعريف كثير من القدماء للأمر بصرف الطلب - لا حجيه فيها بعد مساعده العرف على خلافه، مع أنه يمكن إرادتهم لأشيع أفراد ما ينشأ به البعث مثلاً.

و أما قوله تعالى: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** (٢) فلا - دلالة له على انحصار الدالّ في القول، وإن كان قوله تعالى: **أَنْ يَقُولَ ...**

إلى آخره بيانا لأمره تعالى.

وجه عدم الدلالة:

### **[أن المراد بالكلمة الوجودية]**

بقوله: **كُنْ** ليس هذه الصيغة الإنشائية قطعاً، بل هذه هي المعبر عنها في كلمات أهل المعرفة بالكلمة الوجودية، وفي خطبه أمير المؤمنين و سيد الموحدين - عليه السلام -: «إنما يقول لما أراد كونه:

ص: ٢٥٥

١ - ١) و ذلك في التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (و تحقيق الحال فيه...).

٢ - ٢) سورة يس ٨٢: ٣٦.

كن، فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وإنما كلامه فعله» (١) إلى آخره.

و سر التعبير عن أنحاء الوجودات بالكلمات: هو أن الكلام ما يعرب عن ما في الضمير، وهذه الوجودات معرّبه عما في الغيب الممكنون، فظهر أن فعله - تعالى - أمره باعتبار دلالاته على تعلق إرادته به.

و كذا في جميع موارد إنزال العذاب؛ حيث عبر عنه بقوله تعالى: جاء أمرنا (٢) في غير مورد، فإنه بلحاظ دلالاته على تحتمه و تعلق الإرادة التكوينية به. فافهم.

١٤٣- قوله [قدس سره]: (كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول... الخ) (٣).

مع أنه [قدس سره] لم يستبعد أولاً كونه حقيقة في الطلب و الشيء.

و التحقيق - بعد الاعتراف بالاستعمال في ما عدا الطلب - أنه لا بدّ من الالتزام بالاشتراك اللفظي، دون المعنوي أو الحقيقة و المجاز؛ لأنّ القابل للوضع و الاستعمال بلا اشتباه - مما عدا الطلب - هو الفعل و الشيء، دون بقيه المعاني المبنيه على ضرب من الاشتباه و الاختلاط.

و من الواضح أن اللفظ لو كان حقيقه في أحد المعنيين - من الطلب و غيره - و كان في الآخر مجازاً - لما اختلف جمع الأمر بأحد المعنيين - مع جمعه بمعنى آخر، كما هو المشاهد في سائر الحقائق و المجازات، مع أن جمع الأمر - بمعنى الطلب - على الأوامر، و جمعه بمعنى آخر على الامور، و هكذا الأمر لو كان الأمر

ص: ٢٥٦

١ - ١) نهج البلاغه - شرح صبحي صالح، - دار الكتاب اللبناني - /: ٢٧٤ خطبه: ١٨٦. من خطبه لإمامنا علي - عليه السلام - في التوحيد، و لكن في النهج هكذا: (يقول لمن أراد... و إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه).

٢ - ٢) هود ٩٤، ٨٢، ٦٦، ٥٨، ٤٠: ١١، المؤمنون ٢٧: ٢٣.

٣ - ٣) الكفاية: ١/٦٣.

موضوعا لجامع يجمع الطلب و غيره، فان عدم اختلاف الجمع باختلاف المصاديق أوضح؛ حيث إن المستعمل فيه مفهوم واحد أبدا، فاختلاف الجمع ينفي الاشتراك المعنوي و الحقيقه و المجاز.

مضافا إلى عدم العلاقه الصحيحه بين الطلب و الفعل و الشىء، مع اختصاص الاشتراك المعنوي بين الطلب و الشىء بإشكال آخر:

و هو أن الأمر مما لا إشكال-اجمالا-فى اشتقاقه، و الجامع بين ما يقبل الاشتقاق و ما لا يقبله غير معقول؛ إذ الشىء-بما هو غير قابل للقيام بشىء؛ حتى يكون قابلا لطورٍ النسب عليه بذاته أو فى ضمن معنى جامع.

و لا يجرى هذا الاشكال فى الفعل، فإنه قابل للقيام مفهوما و مصداقا كما سمعت نظيره سابقا.

كما لا- يجرى هذا الإشكال بناء على الحقيقه و المجاز؛ لأن لفظ الأمر قابل للاشتقاق اللفظى قطعاً، و معناه المستعمل فيه-أعنى الطلب-قابل للاشتقاق المعنوي و طوراً أنحاء النسب عليه جزماً، و إن كان مجازياً.

نعم التحقيق: أن الجامع بين جميع المعانى: إن كان مفهوم الشىء؛ إذ لا- جامع بينها أعم منه، فهو-مع أنه خلف؛ لأن المفروض الوضع لما يعمّه لا- لنفسه- لم يصح التصريف و الاشتقاق؛ لعدم قبول الشىء للقيام بشىء، مع أن الأمر بمعناه الحقيقى قابل للاشتقاق، لكنه لا دخل له بعدم معقوليه الجامع بين المعنى الحدثى و الجامد، بل نفس المعنى الجامع لا يقبل الاشتقاق بنفسه.

و إن كان الجامع مفهوماً آخر فعدم معقوليته بديهى؛ إذ لا جامع أعم من مفهوم الشىء.

لكن عدم قابليه بعض المصاديق للاشتقاق لا يدل على عدم قبول الجامع، كما أن عدم قبول الجامع لا يدل على عدم قبول بعض المصاديق، كما فى الوجود و الشىء مثلاً، فإنّ الوجود جامع لجمله الماهيات الموجوده، و هو قابل

للاشتقاق، و مصاديقه متفاوتة، و الشئ ء جامع لكل شئ ء، و هو غير قابل للاشتقاق حيث لا قيام له بشئ ء، بخلاف مصاديقه فإنها مختلفة. لكن الذى يسهل الخطب هو عدم القول بمعنى آخر غير هذه المعانى المذكوره فى الأمر، و لا أعم فيها من الشئ ء، و لو بنى على الوضع لجامع يجمع الطلب و غيره، لكان هو المتعين، و حينئذ يرد عليه ما عرفت. فافهم و استقم.

١٤٤- قوله [قدس سره]:

### [الظاهر اعتبار العلوّ فى معنى الأمر]

فلا يكون الطلب من السافل... الخ (١).

توضيحه: أن الصيغه و ما شابهها إذا سيقّت لأجل البعث و التحريك ينتزع منها عناوين مختلفة كل منها باعتبار خاص و لحاظ مخصوص. فالبعث بلحاظ أنه يوجهه بقوله نحو المقصود، و التحريك بلحاظ التسبب بالصيغه -مثلا- إلى الحركة نحو المراد، و الإيجاب بلحاظ إثبات المقصود عليه، و الإلزام بلحاظ جعله لازما و قرينا بحيث لا ينفك عنه، و التكليف بلحاظ إحداث الكلفه و إيقاعه فيها، و الحكم بلحاظ إتقان المطلوب، و الطلب بلحاظ إرادته القلبية أو الكشف عنها حقيقه أو إنشاء، و عنوان الأمر بلحاظ كون البعث من العالى، كما يشهد له مرادفه بالفارسيه، فإن معناه فى الفارسيه ما يعبر عنه ب(فرمودن)، و لذا لم يتكلم أحد من أهل العلم فى اقتضاء سائر العناوين للصدور عن العالى.

فالتحقيق - كما يساعده العرف و الاستعمالات الصحيحه الفصيحه -: أن صدور البعث عن العالى مقوم لعنوان الأمرية.

و ليعلم أن هذا البحث لغوى لا- اصولى؛ إذ الكلام فى البعث الصادر عن الشارع، و اما استحقاق العقاب على المخالفه فهو أثر الوجوب، و التكلم فيه صحيح فى الاصول.

ص: ٢٥٨

لا يقال: ليس مطلق الايجاب موجبا لاستحقاق العقاب، بل إذا كان من العالى، فهذا البحث مقدمه للبحث الآتى.

لأننا نقول: الأمر و إن كان كذلك، إلا أن علوّ الباعث و الطالب مفروغ عنه، فاعتباره فى مفهوم الأمر و عدمه لا يكاد يفيد فائده اصوليه، و لعله لأجل هذا بنى المحقق القمى (رحمه الله) (1) على أن الاستعلاء المعتبر فى الأمر هو الايجاب زاعما أن الاستعلاء تغليظ القول فى مقام البعث؛ حيث لم يجد فائده اصوليه للبحث عن اعتبار العلو و الاستعلاء.

ص: ٢٥٩

١-١) القوانين: ٨١-٨٢. و هو للشيخ الميرزا أبو القاسم بن المولى محمد حسن الجيلانى الشفتى القمى من أركان الدين و كبار المؤسسين و من مشاهير محققى الإماميه. ولد فى (جابلق) من أعمال (رشت) فى (١١٥١ هـ)، و اشتغل على أبيه فى العلوم، ثم انتقل إلى (خوانسار)، فدرس بها الفقه و الاصول على العلامة السيد حسين الخوانسارى جد مؤلف (الروضات)، و صاهره على شقيقته، ثم هاجر إلى العراق فدرس على الشيخ الوحيد البهبهانى مده طويله فأجازه الروايه، ثم عاد إلى (جابلق)، ثم إلى أصفهان فدرس فى مدرسه (كاسه كران)، ثم سافر إلى شيراز، ثم إلى (بابو)، ثم انتقل الى قم، فعكف بها على التدريس و التصنيف، فكان من كبار المحققين و أفاضل المؤسسين، و لقب بالمحقق القمى. و تخرج عليه من العلماء الكلباسى مؤلف (الاشارات)، و الدزفولى مؤلف (المقاييس)، و الاصفهانى مؤلف (مطالع الأنوار)، و المحدث الكبير سيد عبد الله شبر، و السيد محسن الأعرجى مؤلف (المحصول)، و السيد جواد العاملى مؤلف (مفتاح الكرامه) و غيرهم من الأبدال -رحمهم الله و رضى عنهم-. له آثار كثيره و مهمه منها: كتاب (القوانين) فى الاصول الذى كان عليه مدار التدريس قبل (الكفايه)، و له فى الفقه (جامع الشتات) و (الغنائم) و (المناهج) و غيرها، و له شعر بالعربيه و الفارسيه. توفى (رحمه الله) فى سنه (١٢٣١ هـ)، و دفن فى مقبره قم المشهوره ب (شيخان). (أعلام الشيعة فى القرن الثالث بعد العشره ١: ٥٢) بتصرف.

١٤٥- قوله [قدّس سرّه]: (و تقييح الطالب السافل من العالى... الخ) (١).

الأولى فى تقرّبه أن يقال: يصدق الأمر على طلبه فى مقام توبيخه بقولهم:

(أ تأمر الأمير؟) -مثلا- و إلاّ- فنفس التوبيخ و التقييح- فى مرحله تقوّم الأمر بالصدور عن العالى أو المستعلى- مستدرّك  
جدا، فيرجع حاصل التقريب إلى صدق الأمر، و إطلاقه على طلب المستعلى من العالى.

و الجواب حينئذ: أن الإطلاق بعنايه جعل نفسه عاليا ادعاء فطلبه حينئذ أمر ادعائى، لا أن إطلاق الأمر لمكان استعلائه؛ إذ الاستعلاء  
هو إظهار العلوّ، و هو حقيقى لا- ادعائى، و مقوم عنوان الأمر هو العلوّ لا- الاستعلاء، و أما بيان وجه التوبيخ فمستدرّك  
كأصله. فتدبرّ.

\*\*\*

ص : ٢٦٠

---

١ - ١) الكفايه: ٦/٦٣.



إشاره

١٤٦-قوله [قدس سره]: (الحق كما عليه أهله وفاقا للمعتزله، و خلافا للأشاعره هو اتحاد الطلب و الإراده...الخ) (١).

ينبغي أولًا-تحقيق أن المسأله على أي وجه عقليه، و على أي وجه اصوليه، و على أي وجه لغويه؟

فقول:

[إن كان النزاع في ثبوت صفة نفسانيه أو فعل نفساني-]

في قبال الإراده عند الأمر بشيء- كانت المسأله عقليه، و سنين (٢)-إن شاء الله تعالى- ما عندنا امتناعا و إمكانا.

و إن كان

[النزاع في أن مدلول الأمر هل هو الإراده، و الطلب متحد]

معها، أو منطبق على الكاشف عنها، أولًا-كي تكون الصيغه كاشفه عن الإراده عند الإماميه و المعتزله، و كاشفه عن الطلب المغاير لها، فلا يترتب عليها ما يترتب على إحراز إرادته المولى- كانت المسأله اصوليه، و سيجيء توضيحه إن شاء الله

ص: ٢٤١

١- (١) الكفايه: ٢٠/٦٤.

٢- (٢) في نفس هذه التعليقه و في التعليقه: ١٤٩.

تعالى (١).

و إن كان

### [النزاع في مجرد مرادفه لفظ الطلب مع لفظ الإراده-]

من دون نظر إلى ثبوت صفه نفسانيه، أو إلى مدلول الصيغه و شبهها- كانت المسأله لغويه، فلا ربط لها بالاصول و لا بالكلام.

لا يقال: الكلام في مرادفتها ليس من جهه تشخيص المفهوم بما هو مفهوم، بل من جهه أنه لو ثبت وحده المعنى كشف كسفا قطعيا عن أن المصداق واحد؛ بداهه استحاله انتزاع الواحد عن المتعدّد، فيبطل الكلام النفسى، و لو ثبت تعدّد المفهوم كشف عن تعدّد المصداق، فيصحّ دعوى الكلام النفسى.

لأننا نقول: ليس لازم الالتزام بعدم المرادفه تعدّد المصداق في مرتبه النفس لاحتمال أن يكون مفهوم الطلب- كما سيجىء ان شاء الله تعالى (٢)- أمرا منتزعا عن قول أو فعل مظهر للإراداه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الظاهر- كما يستفاد من تتبع كلمات الباحثين عن المسأله في بدو الأمر- أن

### [النزاع في هذه المسأله نشأ من النزاع في الكلام النفسى؛]

حيث استدلل الأشاعره بأنّ الأمر الامتحانى و نظائره مدلولها الطلب دون الاراداه، فيعلم أن ما عدا الاراداه و الكراهه فى الأمر و النهى معقول.

و السرّ فى دعواهم ذلك و الالتزام بالكلام النفسى تصحيح متكلميته تعالى (٣)- فى قبال سائر الصفات مع التحفظ على قدم الكلام؛ إذ الالتزام بقدم

ص: ٢٦٢

١- ١) و ذلك فى نفس هذه التعليقه عند قوله: (و إن كان النزاع فى مدلول الصيغه....

٢- ٢) و ذلك فى أواخر نفس هذه التعليقه عند قوله: (إلا أنّ المظنون قويا..).

٣- ٣) قولنا: (تصحيح متكلميته تعالى... الخ). قد مرّ منا أن الكلام الذى هو من صفات الأفعال- كما ورد فى روايتها- هو عين الإحداث و الإيجاد، و أما جعله من صفات الذات، كما فى كلمات اهل المعرفه، فهو باعتبار أن وجوده تعالى معرب عن مقام ذاته المقدسه، و أن صفاته و أسماءه معربه عن كمالاته المندمجه فى مقام ذاته، كما

الكلام اللفظي-مع كونه مؤلفا من أجزاء متدرجه متقّصيه متصرّمه في الوجود- غير معقول،و من هنا تعرف أن الالتزام بمغايره الطلب و الإراده،أو الالتزام بأنّ مدلول الصيغه غير الإراده-إذا لم يلزم منه ثبوت صفه اخرى في النفس-غير ضائر.و إن التفرد في أحد الأمرين لا يوجب الاستيحاش و لا موافقه الأشاعره فيما دعاهم إلى دعوى المغايره.

فنقول:إن كان النزاع في إمكان صفه اخرى أو فعل آخر في مرتبه النفس في قبال الإراده فالحقّ إمكانه،لكنه لا يكون كلاما نفسيا مدلولا عليه بالكلام اللفظي،فالدعوى مركبه من أمرين:أحدهما-مجرد إمكان أمر آخر غير الإراده و سائر الصفات المشهوره.ثانيهما-امتناع مدلوليته للكلام اللفظي.

أما الأول-فتحقيقه يتوقف على بيان وجه الامتناع على الاجمال:و هو أن الأجناس العاليه للماهيات الإمكانيه-كما برهن عليه في محله-منحصره في المقولات العشر-أعنى مقوله الجوهر،و المقولات العرضيه التسع-و الوجود الحقيقي-الذي حيثه ذاته حيثه طرد العدم-منحصر في العيني و الذهني،غايه الأمر أن طرد العدم في كل منهما بحسب حظه و نصيبه قوه و ضعفا.

و من الواضح أن ما يقبل كلا-الوجودين هي الماهيات؛حيث إنها في حدود ذواتها لا تأبى عن الوجود و العدم.و أما الوجود الحقيقي فحيثه ذاته حيثه الإباء عن العدم،فلا يقبل وجودا آخر-لا من سنخه،و لا من غير سنخه-و هو بمكان من الوضوح.

فالقائل بالكلام النفسى إن كان يدعى:أن سنخه-إجمالا-سنخ

(٣

أن للموجودات التى هي مظاهر اسمائه و صفاته كلمات وجوديه معربه عن حقائق أسمائه و صفاته تعالى.[منه عفى عنه].

ص: ٢٦٣

الماهيات فالبرهان قائم (1) على انحصارها في المقولات العشر، فحاله حالها من حيث قبول الوجودين.

فحيثذ يقال: إن قيامه بالنفس إن كان بنفسه- كالصفات النفسانية من العلم و الإراده و غيرهما- فهو من الكيفيات النفسانية، و البرهان قائم- في محلّه- على ضبطها و حصرها، و مدلوليه أحدها للكلام اللفظي- كقولك: (أعلم و اريد) على ثبوت العلم و الإراده- لا- تجعلها كلاما نفسيا. و إن كان قيامه بالنفس قيامه بصورته قياما علميا، فهو أمر مسلم بين الطرفين، فهو من هذه الجبهه داخل في مقوله العلم، و المفروض غيره.

و منه يظهر: أن قيام الكلام اللفظي بالنفس- قياما علميا- لا دخل له بالكلام النفسى؛ لأن ماهيه الكيف المسموع كماهيه الكيف المبصر- في أن لها نحوين من الوجود- هذا إذا كان القائل بالكلام النفسى يدعى أن سنخه سنخ الماهيات.

و إن كان يدعى أن سنخه سنخ الوجود، فهو- على التحقيق المحقق عند أهله في محله- معقول- و إن لم يتفطن له الأشعري- إلا أن مدلوليته للكلام اللفظي غير معقوله:

أما أصل معقوليته فالوجدان الصحيح شاهد على ذلك، كما في إيقاع

ص: ٢٤٤

---

١- ١) قولنا: (فالبرهان قائم... الخ). مع أن المقسم للنفس و اللفظي حيث إنه طبيعه الكلام- و هو من الكيف المسموع- فلا قيام له بالنفس بنفسه، بل قيامه علمي، و إذا اريد من المقسم مدلول الكلام حيث إنه: تاره يوجد في النفس، و اخرى بوجود اللفظ، فمن الواضح أن المدليل مختلفه: فتاره تكون من الامور التي توجد في افق النفس، كالكيفيات النفسانية، و اخرى في خارج النفس كغيرها، و على الأوّل- هو إحدى الكيفيات النفسانية التي لا كلام فيها، و على الثاني- لا قيام له بالنفس إلا بقيام علمي. (منه عفى عنه).

النسبه الملازم للتصديق المقابل للتصور، فإن صورته (أن هذا ذاك) -مطابقا لما فى الخارج و ناظرا إليه- تصديق داخل فى العلوم الانفعاليه لانفعال النفس و تكيفها بالصورة المنتزعه من الخارج. و نفس (هذا ذاك) -من دون نظر إلى صورته مطابقه له فى الخارج- من موجودات عالم النفس، و نسبه النفس إليه بالتأثير و الإيجاد، لا- بالتكيف و الانفعال، و حقيقته وجود نوري قائم بالنفس قياما صدوريا، و هو المراد بالعلم الفعلى فى قبال الانفعالى، و منه الأحاديث النفسانيه، فإن الوجدان أصدق شاهد على أن نسبه النفس إليها بالايجاد و التأثير، و نفس وجودها الحقيقى عين حضورها للنفس، بل هذا حال كل معلول بالنسبه إلى علتة؛ حيث إن وجوده عين ارتباطه به، و هو أفضل ضروب العلم؛ إذ ليس العلم إلا حضور الشىء، و أى حضور أقوى من هذا الحضور؟! فتوهم انحصار موجودات عالم النفس فى الكيفيات النفسانيه بلا وجه.

بل التحقيق: أن نسبه النفس إلى علومها مطلقا نسبه الخلق و الإيجاد. قال أمير المؤمنين -عليه السلام-: «كل ما ميزتموه بأوهامكم فى أدق معانيه، فهو مخلوق لكم مردود إليكم» (١).

و إلى ما ذكرنا فى تحقيق هذا الوجود النورى -الخارج من الكيفيات النفسانيه؛ حيث إنها ماهيات موجوده، و هذا حقيقه الوجود- أشار بعض أكابر فن المعقول فى غالب كتبه، و صرح به فى رسالته المعموله فى التصور و التصديق (٢).

و أما استحاله مدلوليته للكلام اللفظى، فلأن المدلوليه للكلام ليس إلا كون اللفظ واسطه للانتقال من سماعه إليه، و هذا شأن الماهيه، و الوجود الحقيقى -عينيا كان أو نوريا إدراكيًا- غير قابل للحصول فى المدارك الإدراكيه؛ لما

ص: ٢٦٥

١- ١) الروايات الواردة بهذا المضمون كثيره، فراجع بحار الأنوار ٣/٢٨٧: باب ١٣.

٢- ٢) صدر المحققين (رحمه الله) فى رسالته المومى إليها فى المتن -المطبوعه فى ذيل الجوهر النضيد للعلامة (رحمه الله)- ص: ٣١٢ فما بعدها.

عرفت سابقا، فلا- يعقل الوضع له، و لا- الانتقال باللفظ إليه، إلا- بالوجه و العنوان، و مفروض الأشعري مدلوليته بنفسه للكلام اللفظي، لا بوجهه و عنوانه. هذا كله إذا كان الكلام على وجه يناسب علم الكلام.

و إن كان النزاع في مدلول الصيغه- كما هو المناسب لعلم الاصول- فالتحقيق:

أن مدلول صيغه (افعل) و أشباهها ليس الطلب الانشائي، و لا- الإرادة الانشائية، بل البعث المأخوذ على نحو المعنى الحرفي، و المفهوم الأدوي، كما أشرنا إليه في أوائل التعليقه، و سيجيء- إن شاء الله تعالى- عما قريب.

و البعث الموجود بوجوده الإنشائي ليس من الطلب و الإرادة في شيء، و لا يوجب القول به إثبات صفة نفسانية أو فعل نفساني يكون مدلولاً للكلام اللفظي، إلا- بتوهم: أن الانشاء إيجاد أمر في النفس، و سيجيء تحقيق نحو وجود الأمر الإنشائي إن شاء الله تعالى (1).

و أما أن مدلول الصيغه هو البعث تقريبا، دون الإرادة الانشائية، فيشهد له الوجدان (2)، فإن المريد لفعل الغير، كما أنه قد يحركه و يحمله عليه تحريكا حقيقيا و حملا- واقعا، فيكون المراد ملحوظا بالاستقلال، و التحريك- الذي هو آله إيجاده خارجا- ملحوظا بالتبع. كذلك قد ينزل هيئه (اضرب) منزله التحريك

ص: ٢٦٦

١- ١) في التعليقه: ١٥٠ من هذا الجزء.

٢- ٢) قولنا: (فيشهد له الوجدان... الخ). فإن الانسان بعد اشتياقه لفعل الغير الذي هو تحت اختياره يقوم بصدد تحصيله منه: إما بالبعث إليه، أو بإيجاد الداعي له، و نحوهما، فيناسبه وضع الهيئه لمثل هذه الامور حتى تكون الهيئه بعثا تنزيليا أو جعلاً للداعي تنزيلا، و أما إنشاء الإرادة مع تحقق نفس الاراده، فهو أجنبي عن ذلك؛ لأن وجودها الواقعي حاصل، و مع ذلك يحتاج إلى توسط أمر آخر، فكيف يتوسط بينها و بين المراد إنشاء مفهوم الاراده؟ فتدبر، فإنه حقيق به (منه عفى عنه).

الملحوظ بالتبع، فيكون تحريكاً تنزلياً يقصد باللفظ ثبوته، ولذا لو لم يكن هناك لفظ لحرّكه خارجاً بيده نحو مراده، لا أنه يظهر إرادته القلبية.

مع أن تحقيق هذا الأمر ليس فيه فائده اصولية؛ إذ

### [مدلول الصيغه على أى حال أمر إنشائي لا إرادته نفسه]

، بل اللازم و النافع هو البحث عن أن الصيغه-و لو عند الاطلاق-هل تكشف عن إرادته قلبية باعته للبعث الانشائي أو الإرادة الإنشائية أو الطلب الانشائي، أم لا؟ وهذا المعنى لا يتوقف-إثباتاً و نفيًا-على كون مدلول الصيغه أى شىء.

نعم البحث الكلامي على الوجه المتقدم ينفع للطرفين إثباتاً و نفيًا.

و إن كان النزاع فى مجرد اتحاد الإرادة مع الطلب مفهوماً و مصداقاً و انشاءً، فمن الواضح أن البحث حينئذ لغوي.

و تحقيق الحال فيه: أن الظاهر من أهل اللغة تقاربهما معنى، و لا يختصّ الطلب بالإرادة من الغير، كما يشهد له قولهم: فلان طالب الدنيا، أو طالب المال.

إلا- أن المظنون قويا: أن الطلب عنوان لمظهر الإرادة قولاً- أو فعلاً- فلا- يقال لمن أراد قلباً: طلبه، إلا- إذا أظهر الإرادة بقول أو فعل، كما يظهر من قولهم:

طلبت زيدا فما وجدته، فإنه هنا عنوان لفعله الخارجى، و ليس المراد منه أنه أراد قلباً.

بل التحقيق ذلك- و ان لم يكن له ارادة نفسانية- كما يتضح من قولهم:

اطلب لى من فلان شيئاً، و كذلك قولهم: طالبتك بكذا، فإنّ الأول ليس أمراً بالإرادة من الغير، بل هو أمر بما يعنون بعنوان الطلب من قول أو فعل. و الثانى ليس إخباراً بالإرادة منه، بل بما يعنون بعنوان المطالبة فى الخارج، فالمادّة من المثاليين نفس حقيقه الطالب لا الانشائي منه حتى يقال: بأنه من جهه الانصراف إليه.

و العجب أنه ذهب بعض الاعلام من مقاربي عصرنا (1) إلى أن الطلب

ص: ٢٦٧

١- (١) المحقق الرشتي (قدس سره) فى بدائع الأفكار: ٢٠٧.

عنوان للكاشف عن الإرادة، ومع ذلك جعل هذا قولاً باتحاد الطلب و الإرادة؛ حيث لم يلزم منه إثبات صفه فى النفس، و هو و إن كان وجيها من حيث إنه التزام بالمغايره، مع عدم لزوم ما التزمت به الأشاعره، إلا- أن ذلك أجنبى عن القول بالعينه و الاتحاد. كيف؟ و صريح العلامة (رحمه الله) فى جملة من كتبه (1) و غيره فى غيرها: أن الطلب-الذى هو مدلول صيغه الأمر-هى الإرادة، و لذا التزموا بأن الأمر فى ما لا إرادته فيه صورى، و هذا دليل على أن مرادهم من العينه هى العينه مفهومًا و مصداقًا و إنشاء، لا أن مدلول الأمر نفس الإرادة الخارجيه، و أنها عين الطلب حتى يقال: بأنه غير معقول، و أن مرادهم مجرد عدم ثبوت صفه فى النفس غير الإرادة، من دون نظر إلى أنها عين الطلب فى الخارج. و تتمه الكلام فيما بعد.

١٤٧-قوله [قدس سره]: (فيرجع النزاع لفظيا، فافهم... الخ) (٢).

قد عرفت (٣): أن هذا البحث من تبعات البحث عن الكلام النفسى، و أن الأشاعره يدعون ثبوت صفه اخرى فى النفس فى قبال الإرادة و سائر الصفات الأخر تصحيحا لكلامه تعالى؛ حيث أرادوا إثبات قدمه و قيامه بذاته تعالى، فكيف يعقل الاكتفاء فى المغايره بالمغايره بين الحقيقى و الانشائى؟!

إلا- أن يقال: إن الأشاعره يزعمون أن الإنشاء إيجاد أمر فى النفس، فيصح دعوى المغايره، و إثبات أمر آخر-غير الإرادة-قائم بالنفس، غايه الأمر أنهم أخطئوا فى حقيقه الإنشاء، فلا نزاع واقعا إلا فى حقيقه الوجود الانشائى، و هو غير هذا النزاع.

١٤٨-قوله [قدس سره]: (لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب

ص: ٢٤٨

١-١) كما فى تهذيب الوصول إلى علم الاصول-مخطوط-: ١٤.

٢-٢) الكفايه: ١٢/٦٦.

٣-٣) و ذلك فى التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (إذا عرفت ذلك فاعلم...).



و المعتزله...الخ) (١).

قد مرّ غير مره: أن الباعث على هذا البحث للأشاعره تصحيح كلامه -تعالى- و جعله صفه قائمه بذاته قديما بقدمه فى قبال العلم و الإراده و القدره و سائر صفاته، و لا بد من كون هذا القائم بذاته أمرا قابلا للمدلولىه للكلام اللفظى، و إلا لم ينقسم الكلام إلى لفظى و نفسى، و كان الإلتعاب فى إثباته لغوا محضا.

لكن الأصحاب و المعتزله لم يلزمهم فى مقام الردّ على الأشاعره إثبات أن الصفات الأخر مدلولات للكلام اللفظى، بل يقولون: بأننا لا نجد فيما يتعلّق بمداليل الكلام من الصفات النفسيه و الامور القليليه إلا العلم و الإراده و الكراهه فى مجموع القضايا الخبريه و الإنشائيه المنحصر فيهما الكلام. و أما أن مدلول الكلام ما ذا؟ فهو أمر آخر، و لو قال منهم قائل: بأن الإراده مدلول الكلام، فهو باعتبار أن الإراده الطبيعيه المنحفظه فى الموطنين -من الذهن و العين- إذا لوحظت بنحو المعنى الحرفى و المفهوم الادوى، كما سيأتى -إن شاء الله تعالى- كان معنى إنشائيا يقصد ثبوته باللفظ لا بمعنى آخر. فتدبر.

١٤٩- قوله [قدس سره]: (أما الجمل الخبريه فهى داله على ثبوت النسبه بين طرفيها...الخ) (٢).

لا يخفى عليك أن

**[المنقول عن الأشاعره فى كلمات بعضهم: أن الكلام النفسى]**

المدلول عليه بالكلام اللفظى الخبرى عبارته عن النسبه الموجوده بين مفردين، و لذا ذهب بعض الأعلام من مقاربي عصرنا (٣) إلى أن الإلتزام بالنسبه

ص: ٢٦٩

١- ١) الكفايه: ١٣/٦٦.

٢- ٢) الكفايه: ١٨/٦٦.

٣- ٣) و هو المحقق الرشتى (قدس سره) -كما فى هامش الأصل- و ذلك فى بدائع الأفكار: ٢٥٣ عند قوله: (ثم اعلم أن ما هو المعروف...).

الحكميه التزام بالكلام النفسى، و هو (قدس سره) و إن أصاب فى فهم المراد من كلمات الأشاعره، و أنهم يجعلون النسبه كلاما نفسيا، لكنه لم يصب فى الالتزام بكونه كلاما نفسيا غير معقول، بل كان يجب عليه كشف مغالطتهم، و حل عقدتهم بما نتلوه عليك:

و هو أن المعنى - كما أشرنا إليه سابقا (١) - تاره يقوم بالنفس بنفسه على حدّ قيام الكيفيات النفسانيه بالنفس، من العلم و الإراده و غيرهما. و اخرى يقوم بالنفس بصورته المجرده قياما علميا. و النسبه المتصوره بين المحمول و الموضوع - و هى كون هذا ذاك فى الخارج - تقوم بالنفس لا - بنفسها بل بصورتها، فهى كالمعلومات الأخر من حيث إن قيامها قيام علمى لا كقيام العلم. و الذى يجب على الأشعري إثباته قيام شىء بالنفس بنفسه على حد قيام العلم و الاراده، لا على حد قيام المعلوم و المراد، فان هذا القيام لا يوجب ثبوت صفه اخرى بالنفس حتى ينفذ فى إثبات الكلام القائم بذاته - تعالى - وراء علمه و إرادته و سائر صفاته العليا.

نعم هنا أمر آخر له قيام بالنفس بنفسه، و هو نحو من الوجود النورى القائم بالنفس قيام المعلول بعلته، لا قيام العرض بموضوعه، و قد أشرنا إليه سابقا (٢).

و هذا المعنى - و إن لم يبلغ إليه نظر الأشعري - إلا - أنه مجد فى تعقّل أمر غير العلم و الاراده، و ارتباطه بالكلام أيضا ظاهر - كما عرفت سابقا (٣) - إلا أنه لا يجدى للأشعري؛ لأنه يجعله مدلولاً للكلام اللفظى، و حقيقه الوجود - كما

ص: ٢٧٠

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (فحينئذ يقال: إن قيامه بالنفس...).

٢- ٢) و ذلك فى التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (و نسبه النفس إليه بالتأثير و الإيجاد...).

٣- ٣) فى نفس التعليقه و الموضوع المشار إليهما آنفا.

عرفت (١)-لا- يقبل المدلوليه للكلام بنفسه؛ لأن المدلوليه ليست إلا بحصوله في المدارك الإدراكيه، و الوجود لا يقبل وجودا آخر، سواء كان العارض من سنخ المعروض، أم لا. فتدبر.

فان قلت: ثبوت القيام لزيد في الخارج و انكشافه في الذهن مما لا- شك فيه، و لا ينبغي إسناد الريب فيه إلى أحد من أهل العلم، لكنه غير النسبه الحكميه، بل المراد منها: هي النسبه التي حكم بها النفس، فوجد في مرحله النفس حكم و إذعان بها غير انكشافها انكشافا تاما مستقرا، و هذا هو الذي جعله بعض الأعلام المتقدم ذكره (٢) كلاما نفسيا و نطقت الاشاعره بكونه غير العلم و الاراده، و مثل هذه النسبه الحكميه لو جعلت مدلولاً للقضييه الخبريه كان التزاما بالكلام النفسى جزما.

قلت: التحقيق كما نص به بعض الأكابر في رسالته المعموله في التصور و التصديق (٣): أن التصديق ليس مجرد انكشاف ثبوت القيام لزيد، فانه تصور محض بداهه أن ثبوت القيام لزيد قابل للتصور، و ليس هو إلا انكشافه، بل التصديق هو الانكشاف الملزوم لحكم النفس و إقرارها بثبوت القيام لزيد؛ لما عرفت سابقا (٤)، أن صورته (هذا ذاك)-ناظرا إلى الخارج و منتزعا لهذه الصوره عن ذيها فيه-علم انفعالي من مقوله كيف لانفعال النفس و تكيفها بالصوره المنتزعه عن الخارج، و لكن نفس (هذا ذاك) عند النفس إقرار و حكم و تصديق

ص: ٢٧١

١-١) في التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (و أما استحاله مدلوليته للكلام اللفظي...).

٢-٢) في اوائل هذه التعليقه بقوله: (و لذا ذهب بعض الأعلام...)، و هو المحقق الرشتي (رحمه الله) كما مر.

٣-٣) صدر المحققين (رحمه الله)-في رسالته المذكوره المطبوعه في ذيل الجوهر النضيد للعلامة الحلّي (قدس سره): ٣١٥ فما بعدها.

٤-٤) و ذلك في التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (أما أصل معقوليته...).

و اذعان من النفس، و هذا علم فعلى، و هو ضرب من الوجود النورى القائم بالنفس قياما صدوريا، يكون نسبة النفس إليه بالتأثير و الإيجاد، و منه مقوله الاعتقاد فإن عقد القلب على شىء غير اليقين؛ قال تعالى: وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (١)، فالإقرار و الجحود النفسيان أمر معقول يشهد به الوجدان و إلا لزم الالتزام بإيمان الكفار الموقنين بالتوحيد و النبوه أو جعل الإيمان الذى هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار باللسان.

و بالجمله فالنسبه الحكيمه و إن كانت كما ذكر، إلا أنّ مدلول الكلام مطلقا نفس الماهيه و المعنى، فكما أن مدلول القيام طبيعى القيام الموجود فى الوطنين، كذلك مدلول الجمله-بما هى جمله-ثبوت القيام لزيد، و أن هذا ذاك.

و أما ان هذا المعنى المستفاد من الجمله هل هو مورد للتصور المحض، أو للتصديق الملازم للإقرار به؟ فهو أمر آخر، و على أى حال فلا-ربط له بنفس الإقرار النفسى، و الكلام فى النسبه المتعلق بها للإقرار، لا فى الإقرار الذى هو فعل من أفعال النفس. و ما نقول بدلاله الجمله-عليه-بنفسها أو بضميمه أمر آخر-نفس النسبه، و هى لها شئون: من كونها متصوره، و مراده، و متعلقا لإقرار النفس بها. و ما يجدى الأشعرى-و يكون التزاما بالكلام النفسى-كون الحكم و الإقرار المزبور مدلولاً للجمله، و قد عرفت استحاله (٢).

و أما توهم: أن النسبه المتصوره نسبه ناقصه لا يصح السكوت عليها، و أن مدلول الجمله الخبريه هو الجزم بالنسبه، أو التجزم بها فيما إذا كان المخبر شاكاً أو معتقدا لخلافها، فتوجد النفس صفه علم و جزم بالنسبه، و يخبر عنها.

فمدفوع: بأن ثبوت القيام لزيد-الذى هو مدلول الجمله-ليس هو هذا

ص: ٢٧٢

١-١ (١) النمل ١٤: ٢٧.

٢-٢ (٢) و ذلك فى التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (و أما استحاله مدلوليته للكلام اللفظى...).

المفهوم الاسمي، فإنه عنوان النسبه لا نفسها، بل النسبه الحرفيه التي هي معنون هذا المفهوم، و هو معنى يصحّ السكوت عليه في حد ذاته. و هذا المعنى الذي يصحّ السكوت عليه ربما يتصوّر بتصوّر طرفيه، و ربما يجزم به، فتماميه النسبه و نقصها - إن لم تكونا بلحاظ الخارج - لأنها نحو واحد، بل بحسب مدلوليتها للكلام، فقد تكون مدلولاً بمقدار لا حاله منتظره [معها] للسامع، و قد لا تكون كذلك.

نعم إذا كان بمقدار لا يصحّ السكوت عليه، لا يقبل التصديق، لأنّ ما يصحّ السكوت عليه يتقوم بالتصديق.

و منه تعلم: أنه لا حاجة إلى التجزّم الذي هو بظاهره غير معقول إلا بالحمل على البناء على وقوع النسبه، و هو فعل قلبي مر الكلام فيه و في أمثاله (١).

فتحقق من جميع ما ذكرنا: أنا لا نساعد الأصحاب و المعتزله في عدم شيء آخر وراء العلم و الاراده و نحوهما، بل نقول: إن ما اقتضاه البرهان و الفحص انحصار الكيفيات النفسيه التي هي من مقوله الماهيه في ما ذكر لا انحصار موجودات عالم النفس فيه.

كما لا نساعد الأشاعره في كون مثل هذا الأمر المغاير للعلم و الإراده مدلولاً للكلام اللفظي؛ لاستحاله حصول الوجود الحقيقي في المدارك الإدراكيه.

فتدبره، فإنه في كمال الغموض و الدقه، و إن أوضحناه على حسب الوسع و الطاقه.

١٥٠- قوله [قدس سره]: (و أما الصيغ الإنشائية فهي - على ما حققناه في بعض فوائدنا - موجوده لمعانيها في نفس الأمر... الخ) (٢).

بل

**[التحقيق أن وجودها وجود معانيها في نفس الأمر.]**

ص: ٢٧٣

١- ١) و ذلك في التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (أما أصل معقوليته...).

٢- ٢) الكفايه: ٢٠/٦٦.

بيانه: أن المراد من ثبوت المعنى باللفظ: إما أن يراد ثبوته (١) بعين ثبوت اللفظ؛ بحيث ينسب الثبوت إلى اللفظ بالذات، و إلى المعنى بالعرض. و إما أن يراد ثبوته (٢) منفصلاً عن اللفظ بآليه اللفظ؛ بحيث ينسب الثبوت إلى كل منهما بالذات.

لا- مجال للثاني؛ إذ الوجود المنسوب للماهيات بالذات منحصر في العيني و الذهني. و سائر أنحاء الوجود- من اللفظي و الکتبي- وجود بالذات للفظ و الكتابه، و بالجعل و المواضعه و بالعرض للمعنى.

و من الواضح أن آليه وجود اللفظ و عليته لوجود المعنى بالذات، لا- بد من أن تكون في أحد الموطنين من الذهن و العين، و وجود المعنى بالذات في الخارج يتوقف على حصول مطابقه في الخارج، أو مطابق ما ينتزع عنه و الواقع خلافه؛ إذ لا- يوجد باللفظ موجود آخر يكون مطابقاً للمعنى أو مطابقاً لمنشأ انتزاعه، و نسبه الوجود بالذات إلى نفس المعنى- مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشئه- غير معقول.

و وجوده في الذهن بتصوره لا بعليه اللفظ لوجوده الذهني، و الانتقال من سماع الالفاظ إلى المعاني لمكان الملازمه الجعليه بين اللفظ و المعنى، مع أن ذلك ثابت في كل لفظ و معنى، و لا يختص بالانشائي.

فالمعقول من وجود المعنى باللفظ هو الوجه الأول: و هو أن ينسب وجود واحد إلى اللفظ و المعنى بالذات في الأول، و بالعرض في الثاني، و هو المراد من قولهم: (إن الانشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر)، و إنما قيدوه بنفس الأمر مع أن وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه أيضاً بالعرض، تنبيهها على أن اللفظ بواسطه العلقه الوضعيه وجود المعنى تنزيلاً في جميع النشآت، فكأن

ص: ٢٧٤

١- ١ و ٢) كذا في الأصل، و الصحيح: (ان المراد من ثبوت المعنى باللفظ: إما ثبوته... و إما ثبوته...).

-٢

المعنى ثابت في مرتبه ذات اللفظ بحيث لا- ينفك عنه في مرحله من مراحل الوجود.و المراد بنفس الأمر حدّ ذات الشيء من باب وضع الظاهر موضع المضمّر.

فان قلت:هذا المطلب جار في جميع الألفاظ بالنسبه إلى معانيها من دون اختصاص بالانشائيات.

قلت:الفرق أن المتكلم قد يتعلق غرضه بالحكايه عن النسبه الواقعه في موطنها باللفظ المنزّل منزلتها،و قد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبه بإيجاد اللفظ المنزّل منزلتها؛مثلا:مفاد(بعث)إخبارا و إنشاء واحد،و هي النسبه المتعلقه بالملكيه و هيئه(بعث)وجود تنزيلي لهذه النسبه الإيجاديه القائمه بالمتكلم و المتعلقه بالملكيه،فقد يقصد وجود تلك النسبه خارجا بوجودها التنزيلي الجعلى اللفظي،فليس وراء قصد اليجاد بالعرض و بالذات أمر آخر،و هو الانشاء،و قد يقصد-زياده على ثبوت المعنى تنزيلا-الحكايه عن ثبوته في موطنه أيضا،و هو الاخبار.

و كذلك في صيغه(افعل)و أشباهها فإنه يقصد بقوله:(اضرب)ثبوت البعث الملحوظ نسبه بين المتكلم و المخاطب و الماده،فيوجد البعث في الخارج بوجوده الجعلى التنزيلي اللفظي،فيتربّب عليه-إذا كان من أهله و في محلّه-ما يترتب على البعث الحقيقي الخارجى مثلا.

و هذا الفرق بلحاظ المقابله بين المعانى الخبريه و الانشائيه،فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفرده في معانيها،فإنها كالانشائيات من حيث عدم النظر فيها إلّا- إلى ثبوتها خارجا ثبوتا لفظيا،غايه الأمر أنها لا يصح السكوت عليها بخلاف المعانى الانشائيه المقابله للمعانى الخبريه،و هذا أحسن ما يتصوّر في شرح حقيقه الإنشاء،و عليه يحمل ما أفاده استاذنا العلامة،لا على أنه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدمه؛فإنه غير متصوّر.

و مما ذكرنا-في تحقيق حقيقه الإنشاء-تعلم:

### [أن تقابل الإنشاء و الإخبار ليس تقابل مفاد كان التامه]

و مفاد كان الناقصه؛ نظرا إلى أنَّ الإنشاء إثبات المعنى فى نفس الأمر، و الإخبار ثبوت شىء لشىء تقريراً و حكاية؛ و ذلك لأنَّ طبع الإنشاء-كما عرفت-لا-يزيد على وجود المعنى تنزيلا-بوجوده اللفظى، و هو قدر جامع بين جميع موارد الاستعمال، فإنَّ القائل: (بعث) إخباراً أيضاً يوجد معنى اللفظ بوجوده العرضى اللفظى، و الحكاياه غير متقومه بالمستعمل فيه، بل خارجه عنه، فهى من شئون الاستعمال، بل الفرق أنهما متقابلان بتقابل العدم و الملكه تاره، و بتقابل السلب و الإيجاب اخرى، فمثل (بعث) و أشباهه-من الجمل المشتركه بين الإنشاء و الإخبار-يتقابلان بتقابل العدم و الملكه؛ لأنَّ المعنى الذى يوجد بوجوده التنزيلي اللفظى قابل لأنَّ يحكى به عن ثبوته فى موطنه، فعدم الحكاياه-و التمحض فيما يقتضيه طبع الاستعمال-عدم ملكه.

و مثل (افعل) و أشباهه-المختصه بالإنشاء عرفا-يتقابلان بتقابل الإيجاب و السلب؛ إذ المفروض أن البعث الملحوظ نسبه بين أطرافها-نظير البعث الخارجى-غير البعث الملحوظ بعنوان الماديه فى سائر الاستعمالات-كما سمعت منا فى أوائل التعليقه-فمضمون صيغه (اضرب)-مثلا-غير قابل لأنَّ يحكى به عن ثبوت شىء فى موطنه، بل متمحض فى الإنشائيه، و عدم الحكاياه حينئذ من باب السلب المقابل للإيجاب.

و مما ذكرنا ظهر: أنَّ إبداء الفرق بينهما بأنَّ مفاد الإنشاء يوجد و يحدث بعد أن لم يكن، و مفاد الإخبار يحكى عما كان أو يكون، غير تام أيضاً؛ فإنَّ وجود المعنى باللفظ-و حدوثه به-مشترك بين الإنشاء و الإخبار، و إنما يزيد الإخبار عليه فى المورد القابل بجعله حاكيا و مرآه لثبوت المضمون فى موطنه.

كما أنه اتضح من جميع ما ذكرنا: أنَّ الإنشاء لا دخل له بإيجاد شىء فى النفس حتى يكون كلاماً نفسياً، بل إيجاد خارجى بنحو التنزيل و بالعرض، لا



بالحقيقه و بالذات؛ لأن إيجاده فى النفس، و إن كان معقولا، لكن إيجاده باللفظ غير معقول، فلا يكون معنى إنشائيا مدلولا عليه بالكلام اللفظى، و مجرد الحكاياه باللفظ عن الفعل النفسانى لا يجعله كلاما إنشائيا.

و أما تخيّل: أن الكلام الإنشائى موضوع لإظهار الإراده: إما طبعاً، أو إيجادا؛ نظرا إلى إمكان إيجاد القصد لفائده فيه، لا فى المقصود، كما فى الإتمام المرتّب على قصد الإقامه؛ حيث إنه أثر القصد، لا- الإقامه عشرا و لو لم تقصد، و لا- الإقامه بعد القصد، فإنه يتمّ و لو لم يقم بعده، و حينئذ فإن كان هناك فى النفس إرادته، فقد أعطت الصيغه معناها، و إلا فلا.

فمدفوع: بأنّ اللفظ وجود لفظى لمعناه، فإن كان نفس الإراده معنى اللفظ و الإظهار باللفظ- كما فى كل لفظ و معنى- فليس هناك نسبه إنشائيه، و إن كان نفس إظهار الإراده معناه، فالهيئه حينئذ وجود لفظى لمفهوم إظهار الإراده- و لو فانيا فى معنونه- هو ليس معنى يصحّ السكوت عليه، إلا أن يرجع إلى الإراده النسبيه الإنشائيه. و كون هذه الهيئه كاشفه عن إرادته جدّيه حتميه - وضعا، أو انصرافا، أو اطلاقا- معنى آخر لا دخل له بمدلول اللفظ استعمالا.

و أما إيجاد القصد لفائده فيه، فهو و إن كان ببعض الوجوه ممكنا، لكنه لا بهذا النحو، و المثال المزبور لا يجدى فى تصحيحه؛ لأنّ الإقامه القصدية- أى المقومه للقصد فى نحو وجوده- لها دخل فى وجوب الإتمام، فيقصد لها لأجل أن يتمّ بسبب تحقّق وجودها القصدى، فتعلق القصد إليها- أيضا- لفائده فيما يتعلق بها بحيث لولاها لما وجب الإتمام، و فناء المقصود فى الإقامه الخارجيه أيضا لازم، و إلا أمكن إيجاد القصد مع العلم بعدم الإقامه خارجا.

١٥١- قوله [قدس سره]: (و أما الدفع فهو أنّ استحاله التخلّف إنما تكون فى الإراده التكوينية... الخ) (١).

ص: ٢٧٧

**[أن حقيقه إرادته-تعالى-مطلقا هو العلم بالصلاح]**

فإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب النظام الكلى، فنفس هذا العلم-من دون حاله منتظره-عله للتكوين، فإن المحلّ قابل يسأل بلسان استعداده الدخول فى دار الوجود، والمبدأ تامّ الإفاضه لا بخل فى ساحته المقدسه، والوجود-بما هو-خير محض، فلا محاله يستحيل تخلف المراد عن هذه الاراده، وإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب بعض الأشخاص-لا بحسب النظام التامّ-فحيث إن مقتضى العنايه الربانيه سوق الأشياء إلى كمالاتها وإعلام المكلفين بصلاحهم وفسادهم، فهذا العلم يقتضى تحريكهم إلى ما فيه الصلاح والرشاد، وزجرهم عما فيه الفساد، فهذه الإراده متعلّقه بالبعث والتشريع-دون الخلق والتكوين-فلذا تكون عله للتشريع دون التكوين، فلم يلزم استحاله التخلف، ولا اجتماع الضدين أو المتناقضين. وتفسير الإراده بالعلم بالصلاح نظير تفسير السمع والبصر فيه-تعالى-بالعلم بالمسموعات والمبصرات.

و تحقيق هذا المرام يستدعى طورا آخر من الكلام ربما لا-يسعه بعض الأفهام، ولا-بأس بالإشاره إلى نبذه مما يتعلّق بالمقام، فنقول-و بالله الاعتصام:-

لا ريب عند أهل النظر أن مفاهيم الصفات-حسبما يقتضيه طبيعتها-متفاوته متخالفه، لا متوافقه مترادفه، وإن كان مطابقها واحدا بالذات من جميع الجهات، فكما أن مفهوم العلم غير مفهوم الذات و سائر الصفات، وإن كان مطابق مفهوم العلم والعالم ذاته بذاته؛ حيث إن حضور ذاته لذاته بوجدان ذاته لذاته و عدم غيبه ذاته عن ذاته، كذلك ينبغى أن يكون مفهوم الإراده بناء على كونها من صفات الذات-كمفهوم العلم-مبائنا مع الذات و مفهوم العلم، لا- أن لفظ الإراده معناه العلم بالصلاح، فإن الرجوع الواجب هو الرجوع فى

المصدق، لا- رجوع مفهوم إلى مفهوم. و من الين أن مفهوم الإراده- كما هو مختار الاكابر من المحققين- هو الابتهاج و الرضا، و ما يقاربهما مفهوما، و يعبر عنه بالشوق الأكيد فينا.

و السرّ في التعبير عنها بالشوق فينا، و بصرف الابتهاج و الرضا فيه تعالى:

أنا لمكان إمكاننا ناقصون غير تامين في الفاعليه، و فاعليتنا لكل شيء بالقوه، فلذا نحتاج في الخروج من القوه إلى الفعل إلى امور زائده على ذواتنا- من تصور الفعل و التصديق بفائدته و الشوق الأكيد- المميله جميعا للقوه الفاعله المحرّكه للعضلات، بخلاف الواجب تعالى فإنه- لتقدّسه عن شوائب الإمكان و جهات القوه و النقصان- فاعل و جاعل بنفس ذاته العليمه المریده، و حيث إنه صرف الوجود، و صرف الوجود صرف الخير، فهو مبتهج بذاته أتم ابتهاج، و ذاته مرضيه لذاته أتم الرضا. و ينبعث من هذا الابتهاج الذاتى- و هى الإراده الذاتيه- ابتهاج في مرحله الفعل، فإن من أحب شيئا أحب آثاره، و هذه المحبه الفعلية هى الإراده في مرحله الفعل، و هى التى وردت الأخبار عن الأئمه الأطهار- سلام الله عليهم- بحدوثها (1)؛ لوضوح أن المراد هى الإراده التى هى غير المراد، دون الإراده الأزليه التى هى عين المراد؛ حيث لا مراد في مرتبه ذاته إلا ذاته، كما لا معلوم في مرتبه ذاته إلا ذاته.

و الوجه في تعبير الحكماء عن الإراده الذاتيه بالعلم بنظام الخير و بالصلاح: أنهم بصدد ما به يكون الفعل اختياريا و هو ليس العلم بلا رضاء، و إلا كانت الرطوبه الحاصله بمجرد تصوّر الحموضه اختياريه، و السقوط عن حائط

ص: ٢٧٩

---

١- ١) اصول الكافى- نشر المكتبه الاسلاميه:- ١/٨٥-٨٦/باب الإراده..، و توحيد الصدوق (رحمه الله)- نشر جماعه المدرسين- باب صفات الذات و الأفعال/الحديث ١٥-١٩/ص: ١٤٦-١٤٨.

دقيق العرض بمجّرد تصوره اختياريًا، وكذلك ليس الرضا بلا علم، وإلا كانت جميع الآثار والمعاليل الموافقه لطبائع مؤثراتها وعللها اختياريه. بل الاختياري هو الفعل الصادر عن شعور ورضا، فمجّرد الملاءمه و الرضا-المستفادين من نظام الخير و الصلاح التأم-لا يوجب الاختياريه، بل يجب إضافه العلم إليهما.

فما به يكون الفعل اختياريًا منه-تعالى-هو العلم بنظام الخير، لا أن الإراده فيه-تعالى-بمعنى العلم بنظام الخير.

و هذا الذى ذكرنا مع موافقته للبرهان مرموز[إليه] فى كلمات الأعيان (1)، بل مصرح به فى كلمات جمله من الأركان.

و أما توهم: أن الإراده بمعنى الجّد، و فيه-تعالى-جّد يناسب مقام ذاته.

ففيه أن الجّد لا-معنى له هنا إلا- ما يعبر عنه: تاره بتصميم العزم، و اخرى بإجماع الرأى، و هو لا-يناسب مقام ذات الواجب، بل يناسب الممكن الذى يحصل له التردّد، و يتعقبه حينئذ تصميم العزم و إجماع الرأى.

ثم

### [إن تقسيم الإراده إلى التكوينيّه و التشريعيّه؛ باعتبار]

تعلق الاولى بفعل المرید بنفسه، و تعلق الثانيه بفعل الغير-أعنى المراد منه-.

توضيحه: أنّ فعل الغير إذا كان ذا فائده عائده إلى الشخص، فينبعث-من الشوق إلى تلك الفائده-شوق إلى فعل الغير بملاحظه ترتّب تلك الفائده العائده إليه، و حيث إنّ فعل الغير-بما هو فعل اختياري له-ليس بلا واسطه مقدورا للشخص، بل يتبع البعث و التحريك إليه؛ لحصول الداعى للغير، فلا محاله ينبعث للشخص شوق إلى ما يوجب حصول فعل الغير اختياريًا، و هو تحريكه إلى الفعل.

ص: ٢٨٠

(١-١) القيسات للسيد الداماد (رحمه الله)-تحقيق الدكتور مهدي محقق-ص: ٣٢٢، و الأسفار ٣٣٣: ٦.

فالإرادة التشريعية ليست ما تعلق بالتحريك و البعث-فإنهما من أفعاله، فلا مقابله بين التشريعيه و التكوينيّه-بل التشريعيه هي الشوق المتعلق بفعل الغير اختيارا،و أما إذا لم يكن لفعل الغير فائده عائده إلى الشخص،فلا يعقل تعلق الشوق به؛بداهه أن الشوق النفساني لا يكون بلا داع.

نعم ربما يكون إيصال النفع إلى الغير بتحريكه-أمرا،أو التماسا،أو دعاء-ذا فائده عائده إلى الشخص،فينبعث الشوق إلى إيصال النفع بالبعث و التحريك،و لا وجه لعدّ مثله إرادته تشريعيه،فان متعلقها إيصال النفع إلى الغير بتحريكه،و هو فعله لا فعل الغير.

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم:أن حقيقه إرادته-تبارك و تعالى-في مرتبه ذاته ابتهاج ذاته بذاته؛لما سمعت غير مره:أنه-تعالى- صرف الوجود، و الوجود-بما هو وجود-خير محض،فهو صرف الخير،و الخير هو الملائم اللذيذ الموجب للابتهاج و الرضا،فهو صرف الرضا و الابتهاج،كما كان صرف العلم و القدره-لا ان منه ما هو علم،و منه ما هو قدره،و منه ما هو إرادته-فالمراد بالإرادته الذاتيه نفس ذاته المقدّسه بالذات،كما أن المعلوم في مرتبه ذاته بالذات نفس ذاته،و كما أن غيره معلوم-بنفس علمه بذاته-بالعرض و التبع،كذلك غيره محبوب بالعرض و التبع بنفس محبه ذاته لذاته،و كما أنّ كل ما يوجد في دار الوجود له نحو من الحضور في مرتبه الذات لا بالذات،بل بالعرض،كذلك كل ما يدخل في دار التحقق له نحو من المراديه و المحبوبيه في مرتبه الذات بمراديه الذات لا-بمراديه اخرى بالعرض لا بالذات،و إن كان لكلّ موجود معلوميه اخرى و مراديه اخرى في غير مرتبه الذات.

و من ذلك كله يظهر للفظن العارف:أن النظام التامّ الإمكانى صادر على طبق النظام الشريف الربّانى،و هذا أحد الأسرار في عدم إمكان نظام أشرف من هذا النظام،و حيث لم يقع الكفر من المؤمن و الإيمان من الكافر،كشف ذلك عن

عدم تعلق الإرادة الذاتية بهما، و عدم دخولهما في النظام الشريف الرباني، و إلا لوجدا في النظام التام الإمكانى.

نعم، من جملة النظام التام-الذى لا أتم منه-نظام إنزال الكتب، و إرسال الرسل، و التحريك إلى ما فيه صلاح العباد، و الزجر عما فيه الفساد. فالمراد بالإرادة الذاتية بالعرض لا بالذات، هذه الامور دون متعلقاتها، فلا أثر للإرادة التشريعية في صفاته الذاتية-جلت ذاته، و علت صفاته-لكنه لا- بأس بإطلاقها على البعث و الزجر، كما في الخبر الشريف المروى في توحيد الصدوق (١) (قدس سره) بسنده عن أبي الحسن-عليه السلام-قال-عليه السلام-: «إن لله إرادتين و مشيئين: إرادته حتم، و إرادته عزم، ينهى و هو يشاء، و يأمر و هو لا يشاء» (٢)

ص: ٢٨٢

١- ١) و هو الشيخ أبو جعفر محمد بن أبي الحسن على بن الحسن بن بابويه القمى الملقب بالصدوق، و هو من مشايخ الشيعة و أعلامهم. ولد (رضى الله عنه) بدعاء الإمام الحجة (عجل الله تعالى فرجه) في قم المقدسة، و في معاهدها درس، و على شيوخها تخرج، ثم انتقل الى الرى و فى سنة (٣٥٢ هـ) زار مرقد الإمام الرضا (عليه السلام)، و مرّ بنيسابور و استمع إلى علمائها، و منها انتقل إلى بغداد ثم الكوفة، ثم حجّ إلى مكة المكرمة، ثم رحل إلى همدان، و سنة ٣٦٨ زار الإمام الرضا (عليه السلام)، و رحل إلى سمرقند و فرغانه و بلخ و ايلاق، و فى كل هذه البلاد يستمع إلى شيوخها. قال فى حقه الشيخ الطوسى (رحمه الله): كان جليلا حافظا للأحاديث بصيرا بالرجال ناقدا للأخبار لم ير فى القميين مثله. و عدّ له صاحب أعيان الشيعة (١٨٦) مؤلفا نذكر منها: (من لا يحضره الفقيه) و (المقنعة) و (علل الشرائع) و (التوحيد) و (المصابيح) و (تفسير القرآن) و (ثواب الأعمال و عقابها). و غيرها. توفى (رحمه الله) بالرى سنة (٣٨١ هـ) بعد أن تيف على السبعين، و دفن قرب مرقد عبد العظيم الحسنى (رضى الله عنه) فى ضواحي طهران. (أعيان الشيعة ٢٤: ١٠) بتصرف.

٢- ٢) توحيد الصدوق (رحمه الله)-نشر جماعه المدرّسين-ص: ٦٤ و هو مقطع من الحديث: ١٨.

-الخبر- وهو ظاهر في أن الإرادة التشريعية حقيقتها الأمر والنهي، وأن حقيقته الإرادة والمشيه هي الإرادة التكوينية.

و مما ذكرنا في المقدمه آنفا في الفرق بين الإرادة التكوينية و التشريعيه تعرف: أنه لا مجال لانقداح الإراده التشريعيه في النفس النبويه، و لا- في النفس الولويه-خصّيهما الله بألف تحيه-و ذلك لبداهه عدم فائده عائده من الفعل إليهما، بل إلى فاعله، و عود فائده من قبل إيصال النفع إلى النبي أو الولي لا- يوجب كون الإراده المتعلقه بالبعث و الزجر تشريعيه، لأنهما من أفعالهما الاختياريه المتوقفه على الإراده فهي تكوينيه لا تشريعيه.

فتحصّل من هذا البيان القويم البيان: أنّ حقيقه التكليف الجدّي البعث إلى الفعل بداعي انبعاث المكلف، أو الزجر عنه بداعي الانزجار، و هذا المعنى لا يتوقف على إرادته نفس الفعل مطلقا، بل فيما إذا رجع فائدته إلى المرید.

و من البين أن حقيقه التكليف الجدّي بهذا المعنى موجود في حق المؤمن و الكافر، و المطيع و العاصي؛ إذ ليس المراد من كون البعث بداعي الانبعاث جعل البعث عله تامه للفعل، و إلاّ كان المكلف مجبورا لا مختارا، بل جعله بحيث يمكن أن يكون داعيا و باعثا للمكلف، فلو خلا- عما يقتضيه شهوته و هواه، كان ذلك التكليف باعثا فعلا، فيخرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب، و سيجيء- إن شاء الله تعالى- ما يتعلق بالمقام في مستقبل الكلام (١).

١٥٢- قوله [قدس سره]: [قلت: إنما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن... الخ] (٢).

توضيحه: أن إرادته- تعالى- لو كانت متعلقه بفعل العبد مطلقا- اراده أم لا- لكان للجبري أن يستكشف عدم تأثير قدره العبد و إرادته في فعله؛ إذ

ص: ٢٨٣

١- ١) التعليقه: ١٥٤ عند قوله: (و منه ظهر أن المصلحه...) إلى آخر التعليقه.

٢- ٢) الكفايه: ١/٦٨.

المفروض أنه واجب الصدور أَرادَه العبد أم لا، ففيما أَرادَه العبد من باب الاتفاق يكونان معلولى عله واحده، و هى الإراده الأزليه و المشيّه الإلهيه، و أما إن كانت متعلّقه بفعله بما له من المبادئ المصححه لاختياريته فى حد ذاته-من القدره و الإراده و الشعور- فلا طريق للجبرى إلى عدم تأثير قدره العبد و إرادته؛ اذ المفروض أن نفى الاختيار بمجرّد وجوب الصدور لمكان تعلّق الإراده الأزليه به، و بعد ما علم أنّ الإراده لم تتعلّق بالفعل بما هو، بل بمبادئه الاختياريه أيضاً، فلا مجال لأن يقال: بعدم الاختياريه لوجوب الصدور.

و مما ذكرنا يتضح فساد ما ربّما يتوهّمه الجاهل من أنّ مسبقه الفعل بالإرادَه وجدانيه، فيرجع النزاع إلى أن العدليّ يسمّى هذا الفعل بالاختيارى دون الجبرى، فالنزاع فى التسميه.

وجه وضوح الفساد: أن كل سابق لا- يجب أن يكون مؤثراً فى اللاحق، فمجرد تسليم الطرفين لسبق الإراده لا يرفع النزاع عن البين. فلا تغفل.

و أمّا لا بديه صدور الفعل بالاختيار، و انقلاب الأمر على الجبرى، فهو أجنبي عن جواب هذا الاشكال بالخصوص، و لا يصحّ حمل اللابديه فى المتن على اللابديه من حيث فرض توسط الإراده، و ذلك لأنّ لازم عدمه الخلف، لا تخلف المراد عن إرادته تعالى.

توضيحه: أن الاشكال: تاره فى وجوب الفعل بإرادَه البارى، و اخرى فى وجوب الفعل بإرادَه الفاعل، و ثالثه فى وجوب نفس الإراده.

و الأول ما توهّمه الأشعري، و قد عرفت أنّ الفعل لم يتعلّق به إرادَه البارى بما هو هو، بل به بمبادئه الاختياريه.

و الثانى مندفع بأنّ وجوب الفعل بالإرادَه يؤكّد إراديته.



و دعوى لزوم بقاء الاراده (1) على حال بحيث لو شاء فعل، و لو لم يشأ لم يفعل فاسده؛ لأن الإراده ما لم تبلغ حدًا يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل؛ لأن معناه صدور المعلول بلا علة تامه، و إذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفها عنه، و إلا لزم تخلف المعلول عن علة التامه.

ص: ٢٨٥

١- ١) قولنا: (و دعوى لزوم بقاء الإراده... الخ). ربما يقال: [القائل المحقق النائيني (رحمه الله) - كما في هامش (ق، ط) - راجع أجدود التقريرات ٨٩: ١-٩٢]: لا بد من عدم عليه الإراده بنحو لا ينفك عنها الفعل، و إلا لم تكن العضلات منقادها للنفس في حركاتها، مع أن النفس تامه التأثير وجدانا في العضلات، و لا مزاحم لها في سلطانها، و تأثيرها في عضلاتها هو اختيارها، فالاختيار مرتبه اخرى بعد الإراده، و هو مناط اختياريه الأفعال، و هو فعل النفس و عليلتها و تأثيرها، و حيث إنه عين الاختيار، فلا يحتاج إلى أمر آخر يكون به الاختيار فعلا اختياريا. و توهم: كونه ممكنا و حادثا فيحتاج إلى علة تامه، فيكون ترتبه عليها قهريا، نظير ترتب الفعل على الإراده قهرا. مدفوع: بالفرق بين الفعل الاختياري و غيره من الممكنات، فان الفعل الاختياري لا يحتاج إلا إلى فاعل، مع وجود المرجحات لاختياره، من دون حاجه إلى عله تامه، بخلاف ما عداه، فانه موقوف على العلة التامه. و الجواب: أن الالتزام بالفعل النفساني المسمى بالاختيار: إما لأجل تحقيق استناد حركه العضلات إلى النفس حتى تكون النفس فاعلا و مؤثرا في العضلات، بخلاف ما إذا استندت حركه العضلات إلى صفة النفس - و هي الإراده - فإن المؤثر فيها هي تلك الصفة لا النفس، و إما لأجل أن الإراده - حيث إنها صفة قهريه منتهيه إلى الإراده الأزليه - توجب كون الفعل المترتب عليها قهريا غير اختياري، فلا بد من فرض فعل نفساني هو عين الاختيار؛ لئلا يلزم كون الفعل بواسطه تلك الصفة القهريه قهريا. فإن كان الأول ففيه: أن العلة الفاعليه لحركه العضلات هي النفس بواسطه اتحادها مع القوى، و العلم و القدره و الاراده مصححات لفاعليه النفس، و بها تكون النفس فاعلا بالفعل، و الفعل يستند إلى النفس، و هي العلة الفاعليه، دون شرائط الفاعليه، كما في غير المقام، فان المقتضى يستند إلى المقتضى دون الشرائط، و إن كان له ترتب على المقتضى و شرائطه فمن هذه الحثيه -

لا حاجة إلى فعل نفساني يكون محققاً للاستناد. و ان كان الثاني ففيه: أن هذا الأمر المسمى بالاختيار: إن كان عين تأثير النفس في حركة العضلات و فاعليتها لها، فلا محاله لا مطابق له في النفس؛ ليكون أمراً ما وراء الإرادة؛ إذ ما له مطابق بالذات ذات العله و المعلول و ذات الفاعل و المفعول، و حيثه العليه و التأثير و الفاعليه انتزاعيه، و لا- يعقل ان يكون لها مطابق. و ان كان أمراً قائماً بالنفس فنقول: إن كان قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف، فحاله حال الإرادة من حيث كونه صفة نفسانيه داخله في مقوله الكيف النفساني، فكل ما هو محذور ترتب حركه العضلات على صفة الإرادة، و ارد على ترتب الحركات على الصفة المسماة بالاختيار، فإنها أيضا صفة تحصل في النفس بمباديها قهراً، فالفعل المرتب عليها كذلك. و إن كان قيامه بها قيام الفعل بالفاعل لا قيام الكيف بالمتكيف ففيه: أولاً- أن النفس بما هي- مع قطع النظر عن قواها الباطنه و الظاهره- لا- فعل لها، و فاعليه النفس لموجودات عالم النفس التي مرت سابقاً، هو إيجادها النوري العقلاني في مرتبه القوه العاقله، أو الوجود الفرضي في مرتبه الواهمه، أو الوجود الخيالي في مرتبه المتخيله، كما أن استناد الإبصار و الاستماع إليها أيضا بلحاظ أن هذه القوى الظاهره من درجات تنزل النفس إليها، و من الواضح أن اليجاد النوري- المناسب لإحدى القوى المذكوره- أجنبى عن الاختيار الذي جعل أمراً آخر، مما لا بد منه في كل فعل اختياري؛ بداهه أن النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلا هيجان بالقبض و البسط في مرتبه القوه العضلانيه. و ثانياً- أن هذا الفعل النفساني المسمى بالاختيار إذا حصل في النفس فان ترتب عليه حركه العضلات بحيث لا- تنفك الحركه عنه كان حال الحركه و هذا الفعل النفساني حال الفعل و صفة الاراده، فما المانع عن كون الصفة عله تامه دون الفعل النفساني، و كونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالإرادة؟! و ثالثاً- أن الاختيار الذي هو فعل نفساني: إن كان لا ينفك عن الصفات الموجوده في النفس -من العلم و القدره و الإراده- فيكون فعلاً- قهرياً لكون مباديه قهريه لا اختياريه، و إن كان-

ينفك عنها-و ان تلك الصفات مرحجات-فهى بضميمه النفس الموجوده فى جميع الاحوال عله ناقصه،و لا يوجد المعلول إلا بعلة التامه. و توهم الفرق بين الفعل الاختيارى و غيره-من حيث كفايه وجود المريجح فى الأول دون الثانى-من الغرائب، فإنه لا فرق بين ممكن و ممكن فى الحاجه إلى العله،و لا-فرق بين معلول و معلول فى الحاجه إلى العله التامه، فإن الإمكان مساوق للافتقار إلى العله،و المعلول إذا وجد له ما يكفى فى وجود المعلول به كان عله تامه له،و اذا لم يكن كافيًا فى وجوده فوجود المعلول به خلف.فتدبره، فإنه حقيق به. و رابعا-أن الفعل المسمى بالاختيار إن كان ملاكا لاختياريه الأفعال،و أن ترتب الفعل على صفه الإراده مانع عن استناد الفعل إلى الفاعل لكان الأمر فى الواجب-تعالى-كذلك، فإن الملاك عدم صدوره عن اختياره، لا انتهاء الصفه إلى غيره، مع أن هذا الفعل المسمى بالاختيار يستحيل أن يكون عين ذات الواجب، فإن الفعل يستحيل أن يكون عين فاعله، فلا محاله يكون قائما بذاته قيام الفعل بفاعله صدورا، فان كان قديما بقدمه كان حال هذا القائل حال الأشعرى القائل بالصفات القديمه القائمه بذاته الزائده عليها،و إن كان حادثا كان محلّه الواجب فكان الواجب محلا للحوادث، فيكون حاله حال الكراميه القائلين بحدوث الصفات، و يستحيل حدوثه و عدم قيامه بمحلّ، فإن سنخ الاختيار ليس كسنخ الأفعال الصادره عن اختيار من الجواهر و الأعراض؛ حتى يكون موجودا قائما بنفسه، أو قائما بوجود آخر، بل الاختيار يقوم بالمختار، لا بالفعل الاختيارى فى ظرف وجوده، و هو واضح. و أما ما ورد فى باب المشيه-من أنه خلق الله الأشياء بالمشيه، و المشيه بنفسها- فالمراد من المشيه هى المشيه الفعلية التى هى عين الوجود الإطلاقى المنبسط على الماهيات، و المراد من الأشياء هى الموجودات المحدوده. و من البين أن الوجود المنبسط-الذى هو فعله الإطلاقى تعالى-ما به موجوديه الموجودات الخاصه، و ليس لما به الوجود ما به الوجود. و بالجمله فهذه المشيه الفعلية عين الإحداث و الإيجاد كالعلم الفعلى فى قبال العلم الذاتى. فافهم جيدا. (منه عفى عنه).

الإرادة الواجبه بالذات،فليس فعل العبد بإرادته حيث لا تكون إرادته بإرادته، و إلا لتسلسلت الإرادات.

و فيه: أنّ الفعل الاختيارى ما كان نفس الفعل بالإرادة (1) لا- ما كان إرادته بالإرادة، فإنّ القادر المختار من إذا شاء فعل، لا من إذا شاء شاء، و إلا- لم يكن فعل اختيارى فى العالم حتى فعله-تعالى عما يقول الظالمون- إذ المفروض أن اختياريه فعله-تعالى- لصدوره عن العلم و الإراده، و لو كانت إرادته -تعالى- بإرادته للزم أن لا يكون إرادته عين ذاته-تعالى- إذ لا بد من فرض إرادته اخرى حتى تصح إراديه الاولى، فيلزم زياده الثانيه على الاولى المتحده مع ذاته تعالى.

ص: ٢٨٨

١- ١) قولنا: (أنّ الفعل الاختيارى ما كان... إلخ). توضيح المقام و تنقيح المرام يبتنى على مقدّمه: هي أن الفاعل باعتبار ينقسم إلى ما منه الوجود، و إلى ما به الوجود، و المراد بالأول من يفيض عنه الوجود، و هو بذاته مفيد الوجود، و هو منحصر فى واجب الوجود-تعالى شأنه-، و المراد بالثانى من يباشر الفعل الذى يفاض عليه الوجود، و يكون مجرى فيض الوجود، فيمّر فيض الوجود منه إلى غيره، و هو منحصر فى غيره-تعالى- لإبائه صرافه وجوده عن الاتحاد مع الممكنات، ليكون مباشر الحركات و معدّا لجميع المستعدات. و ينقسم الفاعل باعتبار آخر إلى الفاعل بالطبع، و الى الفاعل بالقسر، و إلى الفاعل بالاختيار. و المراد بالأوّل ما يكون الفعل بإقتضاء طبيعته و ذاته من دون شعور و إرادته كما فى الإحراق من النار. و المراد بالثانى: ما يكون الفاعل بالإضافه إلى الفعل كالموضوع لعرضه، و بالحقيقه يكون فاعله غيره، فإن من يحرك يد غيره يكون مباشر التحريك هو الفاعل و من يتحرّك يده يكون محلّاً للحركه لا فاعلاً لها، إلا بنحو من المسامحه. و المراد بالثالث: من يكون صدور الفعل منه منوطا بعلمه و قدرته و إرادته، فتكون العلم و القدره و الإراده مصححات فاعليته بالفعل.-

إذا عرفت ذلك فاعلم: إن كان المراد من انتهاء الفعل إلى إرادة الباري-تعالى- بملاحظته انتهاء إرادة العبد إلى إرادته-تعالى- لفرض إمكانها المقتضى للانتهاء إلى الواجب، فهذا غير ضائر بالفاعليه التي هي شأن الممكنات، فإن العبد بذاته و بصفاته و بأفعاله لا وجود له إلا بإفاضه الوجود من الباري-تعالى- و يستحيل أن يكون الممكن مفيضا للوجود. و إن كان المراد من الانتهاء انتهاء الإرادة الى الباري-تعالى- على حدّ انتهاء الفعل إلى فاعل ما به الوجود فهو مستحيل في حقه-تعالى- حتى يلزم الجبر. و بالجمله فالانتهاء إلى فاعل ما منه الوجود لازم، لا أنه ضائر، و الانتهاء إلى فاعل ما به الوجود ضائر، إلا أنه غير لازم بل مستحيل. فاتّضح: أن رجوع الفاعل بالإرادة إلى الفاعل بالجبر و القسر محال لاستحاله أن يكون الباري-تعالى- فاعل ما به الوجود بالإضافة إلى ذات العبد أو صفاته أو أفعاله، بل بالإضافة إلى الكلّ هو-تعالى- فاعل ما منه الوجود، و لا يترب من الممكن أن يكون فاعلا بهذا المعنى حتى لا- يلزم الجبر، و هذه الشبهه هي العمده في القول بالجبر. و اما رجوع الفاعل بالإرادة إلى الفاعل بالطبع فنقول: بعد وضوح أن الفعل يستند إلى فاعله، لا إلى شرائط الفاعليه بالفعل، و بعد وضوح أن الفعل الإرادى ليس باقتضاء ذات الفاعل- كالإحراق بالنسبه إلى النار- لم يبق وجه للرجوع، إلا توهم: أن الفاعل المختار لا بدّ من أن يكون فاعلا لشرائط الفاعليه و لو بمعنى ما به الوجود، و إلا- لكان نظير الفاعل بالطبع و إن لم يكن عينه للزوم الخلف، و هو توهم فاسد؛ إذ يستحيل أن يكون الإنسان فاعلا لشرائط الفاعليه إلا بالطبع- و لو بالأخره- لاستحاله التسلسل. لا يقال: لازمه أن لا يكون فعل اختياري في العالم، و هو لا- محذور فيه؛ إذ القائل بالجبر يدعى هذا المعنى أيضا. لأننا نقول: أولا- إنه قد عرفت أن هذا غير الجبر لاستحاله انتهاء الفعل شرائط الفاعليه إليه-تعالى- بهذا الوجه من الفاعليه الضائره بالاختيار. و ثانيا- ليس الأثر المرغوب لكون الفعل اختياريا في قبال غيره، إلا- حسن التكليف و المؤاخذه، و ليس هذا الأثر من الأحكام العقلية النظرية حتى يقام عليه البرهان، بل من الأحكام العقلية العملية، و من اليّين أنّ مناط الحسن و القبح عند العقلاء هو الفعل الصادر عن-

توضيحه: أن الإشكال: إن كان في أصل وجوب الإرادة ففيه: أن إرادته -تعالى- واجبه بالذات، فالامر فيها أشكل.

و إن كان في وجوبها بالغير- و انتهائها إلى الغير- ففيه: أن المانع من الانتهاء إلى الغير ليس إلا لزوم كون الفعل بجميع مقدماته- أو بهذه المقدمه الأخيره- صادرا عن اختيار، فينتقض بإرادة الباري؛ إذ ليست إرادته من أفعاله الاختياريه، مع أنه موجب لعدم كون الإراده عين ذاته للزوم التعدد، بل يشكل حتى على القول بعدم كون إرادته عين ذاته للزوم التسلسل.

مضافا إلى أن الحاجة إلى مراديه الإراده من جهة أن الإراده من مقدمات الفعل، فلو لم تكن بإرادته لم يكن الفعل بإرادته. و حينئذ فيشكل: بأن هذا الإشكال لا اختصاص له بالإرادته، بل يجري في علمه و قدرته، و وجوده حيث إنَّها ممَّا يتوقَّف عليه الفعل، و ليست تحت قدرته و اختياره.

و يسرى هذا الإشكال في فعل الواجب تعالى؛ حيث إنه يتوقف على ذاته و صفاته، مع أنه ليس شيء منها من أفعاله الاختياريه، فإنَّ وجوب الوجود بالذات يقتضى كونه بلا علّه، لا كونه موجدا لذاته و صفاته. فمناط المقهوريه و المجبوريه- و هو عدم كون الفعل بجميع مقدماته تحت اختيار الفاعل- مشترك

(١)

شعور و قدره و إرادته، و هو حقيقه و واقعا مغاير للفعل الصادر بقسر القاسر و للفعل الصادر عن محض الطبع؛ بحيث لو فرض الالتزام بعدم المبدأ للموجودات، و فرض استقلال الإنسان في أفعاله بأن كان مفيدا لوجودها لم يكن صفاته التي هي شرائط إفاضه الوجود منه عليها إلا- طبيعیه، و مع ذلك يحكمون بحسن التكليف و المؤاخذه بالإضافه إلى الفعل الصادر من فاعله عن شعور و قدره و إرادته دون غيره، سواء كان بالقسر و الجبر، أو بالطبع و باقتضاء ذاته، و يفرقون بين فاعليه النفس لأفعالها الصادره عن شعور و قدره و إرادته، و فاعليتها لحفظ المزاج و إفاده الحراره الغريزيه، فانها طبيعیه، و النفس فاعل بالطبع لمثل هذه الأفعال، دون الاولى. [منه قدس سره].

ص: ٢٩٠

بين الواجب و الممكن من دون دخل فيه للوجوب و الإمكان.

و منه يظهر:

[أن تصحيح مراديه الإراده-]

أشاره

كما عن السيد العلامة الداماد (قدس سره) (١)-أو إدخالها تحت الأفعال الاختياريه- كما عن صاحب الفصول (٢)-لا يجدى شيئاً، ولا يرجع الى محصول.

أما ما أفاده السيد (قدس سره) فمحصّله: أن الإراده الوجدانيه بالالتفات إليها تنحلّ إلى إرادته الإراده، و إلى إرادته الإراده، و هكذا. و فيه: أن الانحلال: إن كان بمجرد الاعتبار- بمعنى أنه لو التفت إليها لأرادها و هكذا، فتنقطع السلسله بانقطاع الاعتبار- فهي غير مراده بالحقيقه، بل بالاعتبار و بالقوه، لا بالفعل.

و إن كان بالحقيقه و في الواقع حتى تكون هناك إرادته موجوده حقيقه

ص: ٢٩١

١- ١) حكاة في الاسفار ٦:٣٨٩ عن استاذة المحقق الداماد (رحمه الله): و هو السيد محمد باقر بن المير شمس الدين محمد الحسيني الاسترآبادي الأصل المعروف بالمير الداماد- و (الداماد) بالفارسيه الصهر، و لقب بذلك لأن أباه كان صهر الشيخ علي بن عبد العالي الكركي- و المعروف كذلك بالمعلم الثالث. كان السيد الداماد (رحمه الله) فيلسوفا رياضيا متفنا في جميع العلوم الغريبه، و شاعرا بالعريبه و الفارسيه، سافر الى خراسان و أراك، و أخذ عن السيد نور الدين علي بن أبي الحسن الموسوي و عن خاله المحقق الثاني و غيرهما. له آثار مهمه منها: (القبسات) و (الإيقاظات) و (حواشي رجال الكشي) و (السبع الشداد) و غيرها الكثير- و عدّ له بعضهم (٨١) مؤلفا. و كان من تلاميذه صدر الدين الشيرازي صاحب الأسفار و عبد الرزاق اللاهيجي و الفيض الكاشاني و سلطان العلماء و المير فضل الله الاسترآبادي و الاشكوري و غيرهم. توفي (رحمه الله) سنه (١٠٤١ هـ) في النجف لما جاء لزياره العراق مع الشاه الصفوي. (أعيان الشيعة ٩: ١٨٩) بتصرف.

٢- ٢) الفصول أو آخر الصفحه: ٣٢٥.

بإرادته واحده، ففيه أنه لا موجب للتحليل حقيقته؛ إذ التحليل الحقيقي يتصور مع التعدد الواقعي بالإضافة إلى ما له أجزاء عقلية أو حقيقية، كما في الأنواع المركبه و البسيطة. مضافا إلى أن هذه الإرادات الموجوده بوجود واحد: إما تكون معلوله لإرادته اخرى، فيلزم كون شيء واحد داخلا و خارجا؛ إذ المفروض أن هذه الإراده الواحده الإجماليه وجود لجميع الإرادات، و إما تكون معلوله للإرادته الإلهيه فقد عاد المحذور.

و أما ما أفاده في الفصول (1) - من أن ما عدا الإراده من الأفعال تكون اختياريته بصدوره عن علم و قدره و إرادته، و أما الإراده فاختياريتها بصدورها عن علم و قدره فقط - فهو جزاف بين.

\*\*\*

ص: ٢٩٢

---

١ - ١) الفصول: ٣٢٥ عند قوله في أواخر الصفحه: (فأفعالنا الاختياريه مما عدا...).



الجبرى زعم: أن نفى الاختيار عن العباد و استناد الأفعال إليه -تعالى- نوع تمجيد و تعظيم له؛ حيث لا مؤثر فى الوجود إلا الله، و إن عاده الله جرت على إيجاد ما يسمّى بالمسببات بعد ما يسمّى بالأسباب.

و لكنه غفل عن أنه ظلم عظيم فى حق عادل حكيم؛ لأنّ هذه الأفعال لا يعقل (1) استنادها بلا واسطه إلا إلى القوى الجسمانيه المتجدّده الذوات، و الطبائع المتصرّمه الإنثيات، لا إلى الأرواح القدسيه و الشامخات العقليه، فضلا عن واجب الوجود بالذات و للذات.

كما أن المفوضه زعموا أن استناد الأفعال إلى العباد على وجه الاستقلال نوع تنزيه له -تعالى- عن استناد القبائح إليه -تعالى-، و لم يتفطنوا أنه شرك محض؛ فإنّ الاستقلال فى الإيجاد فرع الاستقلال فى الوجود، و هو مختصّ بواجب الوجود -تعالى- فهؤلاء أعظم شركا من الثنويه، فإنهم قالوا بشريك واحد له -تعالى- و أسندوا إليه الشرور، و هؤلاء قالوا بتعدّد الشركاء بعدد الفاعلين، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

بل التعظيم العظيم و التنزيه الوجيه ما تضمنته هذه الكلمه الإلهيه المأثوره فى الأخبار المتكاثره عن العتره الطاهره -عليهم صلوات الله المتواتره- أعنى

ص: ٢٩٣

١- ١) قولنا: (لأنّ هذه الأفعال... إلخ). وجه الملازمه: أن هذه الحركات الأينيه و الوضعيه حيث إنها منبعثه عن القوى العضلانيه، و هى متحركه بتحركه النفس، فلو لم يكن محركه النفس بتأثير الإراده -بل بإرادته تعالى- لزم أن يكون -تعالى- متحدا مع النفس ليكون محرّكا للقوى بإرادته، و هو -تعالى- بصرافه وجوده يستحيل اتحاده مع الممكنات المتحيثه بحيثيات إمكانيه أو ماهويه أو عدميه. (منه عفى عنه).

قولهم-عليهم السلام-:«لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» (١).

و تقريب هذه الكلمه المباركه بوجهين:

أحدهما-أن العله الفاعليه ذات المباشر بإرادته،و هي العله القريبه، و وجوده و قدرته و علمه و إرادته لها دخل فى فاعليه الفاعل،و معطى هذه الامور هو الواجب-تعالى-فهو الفاعل البعيد،فمن قصر النظر على الأؤل حكم بالتفويض،و من قصر النظر على الثانى حكم بالجبر،و الناقد البصير ينبغى أن يكون ذا عينين،فيرى الأؤل،فلا- يحكم بالجبر،و يرى الثانى،فلا- يحكم بالتفويض.

و ثانيهما:ما هو أدقّ و أقرب للتوحيد،فإن الموحّد كما يجب أن يكون موحّدا فى الذات و الصفات، كذلك يجب أن يكون موحّدا فى الأفعال.

و ملخص هذا الوجه:أن الإيجاد يدور مدار الوجود فى وحده الانتساب و تعدّده و فى الاستقلال و عدمه،فلا بدّ هاهنا من بيان أمرين:

أحدهما-بيان كيفية استقلال الوجود و عدمه و تعدد الانتساب و عدمه.

ثانيهما-تبعيه الإيجاد للوجود فيما ذكر.

أما الأؤل-فمجمّل القول فيه أنه قد تقرّر فى مقرّه:أن المجعول بالذات هو الوجود المنبسط،و المجعول و المعلول بالذات حيثه ذاته حيثه المجعوليه و المعلوليه و الارتباط،لا أن هناك شيئا له المجعوليه و الربط.

## و البرهان عليه:

أنّ كلّ ما كان بذاته مطابقا لمحمول اشتقاقى،فهو مصداق لمبدئه أيضا، و إلّا لزم مصداقيته له فى المرتبه المتأخره عن ذاته،و هو خلف.و هذا معنى

ص: ٢٩٤

١- ١) اصول الكافى-دار الكتب الاسلاميه تحقيق على أكبر الغفارى-ص: /١٦٠ كتاب التوحيد/باب الجبر و القدر و الأمر بين الأمرين/الحديث: ١٣ و توحيد الصدوق(رحمه الله)-نشر جماعه المدرسين تحقيق السيد هاشم الحسينى-ص: /٣٦٢ كتاب التوحيد/باب نفى الجبر و التفويض/الحديث: ٨.و جاء فى المصدرين مكان(بل)(و لكن).

عدم الاستقلال فى الوجود؛ حيث إن الوجود المفروض حينئذ عين الربط و محض الفقر.

و هذا الوجود المطلق-المنبسط على هياكل الماهيات، و المتحد مع مراتب الموجودات بما هو عين كل مرتبه بلحاظ إطلاقه و لا بشرطيته-له انتسابان: إلى الفاعل بالوجود، و هو بهذا الاعتبار فعله-تعالى- و صنعه-تعالى- و مشيئته الفعلية، و إلى القابل بالإمكان، و هو بهذا الاعتبار وجود زيد و عمرو و بكر إلى غير ذلك من الموجودات المحدوده و الماهيات.

و أما الأمر الثانى فمختصر الكلام فيه: أن الوجود المجعول بالذات بعد ما كانت حيثه ذاته حيثه الربط و الفقر، فلا بد من أن يكون أثره كذلك، و إلا- لانقلب الربط المحض إلى محض الاستقلال، و هو محال؛ إذ الجاعل بالذات حيثه ذاته حيثه الجاعليه كما عرفت، فان كان ذاته مستقله كانت حيثه الجاعليه مستقله، و إن كانت عين الربط و الفقر كانت حيثه الاقتضاء و الجاعليه عين الربط و الفقر؛ إذ لا تغاير بين الحثيتين حقيقه، و من هنا قلنا سابقا (١): إن التفويض شرك يبين.

إذا عرفت ذلك تعرف: أن هذا الوجود الإطلاقى الذى حيثه ذاته حيثه الربط و الفقر، و كان له انتسابان-حقيقه-إلى الفاعل و القابل، أثره كذلك.

فمن حيث إن حيثه الأثر (٢) كحيثه المؤثر عين الارتباط تعرف أنه لا- تفويض، و من حيث إن الأثر كالمؤثر له انتسابان حقيقه تعرف أنه لا جبر، فأثر كل مرتبه له جهتان: جهة انتساب إليه تعالى؛ حيث إنه أثر فعله الحقيقى

ص: ٢٩٥

١- ١) فى أوائل بحثه المعنون: ب(تنبيه و تنزيه).

٢- ٢) قولنا: (فمن حيث إن حيثه الأثر.. إلخ). و بعبارة اخرى: حيث إن الفاعل بمعنى ما منه الوجود- و هو الله تعالى- فلا تفويض، و حيث إن ما به الوجود بإرادته هو العبد، فلا جبر. و قد عرفت سابقا: أنه ينحصر ما منه الوجود فيه تعالى، و ينحصر ما به الوجود فى غيره تعالى. (منه عفى عنه).

الإطلاقى، وهذه جهه تلى الرب، و جهه انتساب إلى العبد؛ حيث إنه أثر وجوده الحقيقى، و هى جهه تلى الماهيه، فكما أن وجوده وجوده حقيقه و بلا- عنايه، و مع ذلك فهو فعل الله و صنعه حقيقه، كذلك إيجاده حقيقه و بلا تجوّز، و مع ذلك فهو أثر فعله- تعالى- بلا مجاز، فإذا تمكّن العبد من نفى وجوده عن نفسه تمكّن من نفى إيجاده عن نفسه.

و لا يخفى عليك أن الأثر إنما ينسب إليه- تعالى- بما هو مطلق، و إلى العبد بما هو محدود و مقيد، و إلا فجلّ جنابه- تعالى- من أن تستند إليه الأفعال التى لا تقوم إلا بالجسم و الجسمانى، و لو كان من الأعمال الحسنه؛ فضلا عن الأعمال السيئه.

نعم ربما تغلب الجهه التى تلى الرب، و تندكّ فيها الجهه الاخرى كما فى قوله تعالى: **وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (١)** فحينئذ ينفى الانتساب إلى المربوب، و ينسب إلى الرب.

و من ذلك يظهر عدم استناد الأفعال السيئه إليه تعالى من جهه اخرى.

فتفطن و افهم، أو ذره فى سنبله، و الله المسدّد.

١٥٣- قوله [قدس سره]: (و معه كيف تصح المؤاخذه؟... الخ) (٢).

كيف؟ و قد عرفت: أن الاستناد إلى الله- تعالى- أكد من الاستناد إلى العباد، فإنه إليه- تعالى- بالوجوب، و إليهم بالإمكان كما عرفت (٣)، و إنما عطف النظر- دام ظلّه- عن التكليف إلى المؤاخذه؛ لكفايه هذا المقدار من الاختيار فى توجيه التكليف إلى الغير، و يخرج بذلك عن اللغويه (٤) بخلاف المؤاخذه ممن

ص: ٢٩٦

١- ١) سورة الانفال ١٧: ٨.

٢- ٢) الكفايه: ٦/٦٨.

٣- ٣) و ذلك فى أواخر بحثه المعنون: ب(تنبيه و تنزيه).

٤- ٤) قولنا (و يخرج بذلك عن اللغويه.. الخ). فإنّ التكليف لجعل الداعى، و مع صدور الفعل عن إرادته البارى، لا معنى لجعل الداعى الموجب لانقداح الإراده، بخلاف ما إذا صدر عن إرادته العبد، فإن جعل الداعى صحيح، بخلاف المؤاخذه من مفيض الوجود على الفعل، و إرادته و لو بالواسطه، فإنه مناف لعدله. اعلم أن الإشكال فى العقوبه: تاره يرتبط بباب الجبر و التفويض، و هو ما ذكرناه هنا من -

ينتهي إليه سلسله الفعل.

١٥٤- قوله [قدس سره]: (قلت:

### [العقاب إنما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار]

...الخ) (١).

توضيح الحال يستدعى بسطا فى المقال، فنقول-و على الله الاتكال:-

المثوبه و العقوبه على نحوين:

احدهما-المثوبه و العقوبه اللتان هما من تبعات الأفعال، و لوازم الاعمال، و نتائج الملكات الفاضله، و آثار الملكات الرذيله، و مثل هذه العقوبه على النفس لخطيئتها، كالمرض على البدن لنهمه، و المرض الروحانى كالمرض الجسمانى، و الأدوية العقلانيه كالأدويه الجسمانيه.

و أما شبهه استحاله استلزام الملكات النفسانيه للألام الجسمانيه و الروحانيه، فمدفوعه بوجوده فى هذه النشأه الدنيويه؛ بداهه أن النفس يؤلمها تصوّر المنافرات، و يحدث فيها الآلام الجسمانيه من غلبه الدم و نحوه عند الغضب و شبهه، فلا مانع من حدوث منافرات روحانيه و جسمانيه بواسطه الملكات الرذيله النفسانيه المضاده لجوهر النفس. فليس عقاب من معاقب خارجى حتى يقال:

كيف العقاب من الحكيم المختار على ما لا- يكون بالأخره بالاختيار؟ و فى الآيات و الروايات تصريحات و تلوينات إلى ذلك، فقد تكرر فى القرآن المجيد إثمًا تُجَزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٢)، و قال-عليه السلام-: «إنما هى أعمالكم تردّ اليكم» (٣)

(٤)

حيث انتهاء الفعل إليه تعالى، و اخرى يرتبط بباب القضاء و القدر، و هو ما ذكرناه فى آخر المبحث، فان ملاك الإشكال هناك ليس انتهاء الفعل و عدم اختياريته بالأخر، بل الملاك أن إيجاد من يوجد منه الموجبات للعقوبه باختياره-و لو من حيث كون العقاب من لوازم أعماله- مناف لرحمته. فتدبر. (منه عفى عنه).

ص: ٢٩٧

١- ١) الكفایه: ٨/٦٨.

٢- ٢) كما فى سورة التحريم ٧: ٦٦، و الطور ١٦: ٥٢، و فى هذا المعنى، النمل ٩٠: ٢٧، و العنكبوت ٥٥: ٢٩، و يس ٢٥: ٢٩ و الجاثية ٢٨: ٤٥. و الصافات ٣٩: ٣١.

٣-٣) ورد في الاسفار ٧:٨٣، وفي شرح الأسماء الحسنى للسبزواري: ١٠٧، ولم نعثر عليه في ما تيسر-

و ثانيهما-المثوبه و العقوبه من مثير و معاقب خارجي، و هذه المثوبه و العقوبه هما اللذان ورد بهما (1)ظاهر التنزيل،فقصرهما على الأول خلاف ظواهر الكتاب و السنه،و تصحيحهما بعد صحّ التكليف بذلك المقدار من الاختيار في غايه السهوله؛ إذ كما أنّ المولى العرفي له مؤاخذه عبده إذا أمره فخالفه، كذلك مولى الموالي؛ إذ لو كان الفعل بمجرّد استناده إلى الواجب-تعالى- غير اختياري و غير مصحح للمؤاخذه،لما صحت مؤاخذه المولى العرفي أيضا.

و إذا كان الفعل في حدّ ذاته قابلا- للمؤاخذه عليه فكون المؤاخذه ممن انتهت إليه سلسله الإراده و الاختيار،لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه من القابليه للمؤاخذه ممن خولف أمره و نهيه.

و التحقيق:أن الإشكال إن كان في استحقاق العقاب على مثل هذا الفعل المنتهى إلى ما لا بالاختيار،فالجواب عنه-بترتب العقاب من باب الملازمه بينه و بين المعصيه،و أنها كالماده للصوره المنافره في الآخره-أجنبي عن مبني الاشكال بل المناسب لهذا المبني هو الوجه الثاني.

و إن كان الإشكال في فعليه إجراء العقاب و لو مع ثبوت الاستحقاق و اختياريه الفعل حقيقه من حيث استحاله التشقى،فالجواب-بأن العقاب من لوازم الأفعال-صحيح دافع لمحدور استحاله التشقى،لكنه غير مناسب للكلام في اختياريه الفعل،و الإشكال في العقوبه من أجلها،و لا- لترتب العقاب على الاستحقاق،فإن مبني الملازمه غير مبني الاستحقاق،بحكم العقلاء.

بل الجواب عنه-بناء على المبني المزبور-ما سيأتي (2)إن شاء الله تعالى.

(3)

لدينا من كتب التفسير و الحديث.

ص: ٢٩٨

١- ١) في الأصل: هو الذي ورد به.

٢- ٢) نفس هذه التعليقه عند قوله:فالتحقيق أن مصلحه التخويف العام...

و لعل الجواب المزبور من أجل عدم الاعتناء بالمبنى المذكور، و أنه لا نقول بالعقاب من أجل حكم العقلاء بالاستحقاق حتى يرد علينا إشكال انتهاء الفعل إلى ما لا بالاختيار، بل نقول بأن الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مآله لصوره أخرويه، و التعبير بالاستحقاق بملاحظه أن المادة حيث كانت مستعدة، فهي مستحقة لإفاضه الصورة من واهب الصور.

و منه تعرف: أن نسبه التعذيب و الإدخال في النار إليه-تعالى- بملاحظه أن إفاضه تلك الصورة المؤلمه المحرقه التي تطلع على الأفئده منه-تعالى- بتوسط ملائكه العذاب، فلا ينافى القول باللزوم مع ظهور الآيات و الروايات في العقوبه من معاقب خارجي.

نعم يبقى الإشكال من جهات لا ينبغي إهمالها، و قطع النظر عن دفعها:

منها: أنه ما الموجب لاختيار التعذيب و المعاقبه من المختار الرحيم بعد استحاله التشفي في حقه-تعالى- بناء على مبنى الاستحقاق عقلا أو شرعا؟

و يجاب عنه بأحد وجهين:

الأول (1)- أن التعذيب من باب تصديق التخويف، و الإيفاء بالوعيد

ص: ٢٩٩

١- ١) قولنا: (إن التعذيب من باب تصديق.. الخ). هذا الجواب مبني على ما يناسب طريقه المتكلمين، إلا أنه باطل على مذاق أهل المعرفة، أما وجه بطلانه فلا نـ ما يصححه من جعل العقاب حفظا للنظام إنما يناسب حفظ النظام الاجتماعي البشري، فإن جعل الجزاء لا- يطلب منه إلا حفظ النظام الاجتماعي، و إجراءه أيضا بهذه الغايه لئلا يرتكب المحرّم ثانيا، و لئلا يتجرأ على مثله غيره، و مثل هذه النتيجة لا- يرقب في الآخرة حتى يكون العقاب لهذه الغايه، مع أن جعل العقاب على عمل في الآخرة التزام بفعل اختياري في الآخرة لغرض لا محاله، و من المستهجن المستفح جدا الالتزام بإجراء العقاب في الآخرة، تصديقا لهذا الالتزام الذي لا- سبب له غيره، بل التحقيق: أن هذا الجعل و ذاك الإجراء في الدار الآخرة كسائر الإيجادات منه تعالى، فإنه-تعالى- هو غايه الغايات، و معروفه ذاته بتمام أسمائه و صفاته هي الغايه لجميع أفعاله التي هي أنحاء تجلياته و ظهوراته، فظهور اسم-



الواجبين في الحكمه الإلهيه، فإنّ إخلاف الميعاد مناف للحكمه و موجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد و التخويف. و هذا الوجه ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات (1) على ما هو بيالى، و غيره في غيرها (2)، لكن الكلام في أصل التخويف و التوعيد (3)؛ إذ أى موجب لهما عقلا حتى يجب ايفاءهما و إحقاقهما؟!

و صححه بعض أجله العصر: بأن أصل التخويف و التوعيد، و إن كان بنفسه تعهّد إيذاء الغير، إلا أنّ ذلك من باب دفع الأفسد بالفاسد، و هو دفع وقوع العبد في المفسده أو فوت المصلحه عنه بالتخويف و التوعيد المقتضيين لترتب العقاب على ما اختاره العبد من المعاصي و المآثم.

و أنت خبير بأنّ مفسده نفس التوعيد و هى تخويف الغير و إرعابه، و إن كانت جزئيه لا تقاوم مفسده الزنا مثلا، لكن لازم هذا الجعل و التوعيد، و هو وقوع العبد في العذاب الاخرى أعظم بمراتب من وقوعه في المفسده الدنيويه، و من فوت المصلحه الدنيويه عنه، فكيف يكون من باب دفع الأفسد بالفاسد؟! بل الأمر بلحاظ لازمه بالعكس. و كون الإثم و العصيان باختيار المكلف لا دخل له

(1)

الهادى و المرشد و الدليل هو المقتضى لجعل الاحكام، و تأكيد الدعوه بحكمته و عنايته هو المقتضى لجعل العقاب، و كونه عادلا [توجد هنا في الأصل كلمه غير مقروءه، و الظاهر أنها «و منتقما»]. [و شديد العقاب هو المقتضى لإجراء العقاب فتفتن. (منه عفى عنه)].

ص: ٣٠٠

١-١) الإشارات و التنبهات ٣:٣٢٩.

٢-٢) كالمحقق الطوسى (رحمه الله) و العلامه الحلى (رحمه الله) في تجريد الاعتقاد و شرحه كشف المراد: المسأله الرابعه في المعاد: ٤٠٥.

٣-٣) الظاهر عدم وجود مصدر (التوعيد) و لا فعله (وعد) في اللغه، و إنما الموجود: (أوعد إيعادا، و وعد وعيدا، و آعد أتعادا، و توعد توعدا). هذا في الشر فحسب، أما (وعد وعدا) فبالخير و الشر.

فى هذه المرمله فإنه يصح الملامه على العبد و ذمه بإقدامه، لا إنه يصح جعل الضرر من الغير، و إلا فلكل أحد جعل الضرر على عباد الله، بل جعل الضرر إنما يصح إذا كان بعد الكسر و الانكسار حسنا و واجبا فى الحكمة، و قد عرفت أن مفسده جعله أعظم من مفسده تركه؛ إذ لو لم يكن تخويف و توعيد بالنسبه إلى هذا العاصى، لم يكن فى الخارج إلا- وقوعه فى مفسده دنيويه، و إيكاله إلى نفسه و هواه الموجب لوقوعه فيها أولى من جعل يوجب وقوعه فى العقاب الا-خروى أيضا، فجعل العقاب مقدمه لحفظ العبد عن الوقوع فى المفسده إنما يكون إحسانا للعبد، إذا لم يستلزم ما هو أعظم من وقوعه فى المفسده.

فالتحقيق: أن مصلحه التخويف العام حفظ النظام، و الحكيم يراعى المصلحه العامه الكليه، فكما لو لا تخويف من يرتدع حقيقه بالردع، لما ارتدع، فلم يبق نظام الكل محفوظا، كذلك لو احتمل المجرم- بما هو مجرم- أنه لا يعذب. فعموم التخويف و التهيب مما له دخل فى حفظ النظام الذى لا أتم منه نظام.

و منه ظهر: أن المصلحه الداعيه إلى التخويف ليست مجرد حفظ العبد عن الوقوع فى المفسده- و إن كانت من الفوائد أحيانا- حتى يقال: بأنه لا يقاوم مفسده الوقوع فى العذاب الدائم، بل حفظ النظام الذى لا يزاحمه شىء أبدا.

فليس للمجرم حجه على الله- تعالى- لإقدامه على الضرر بإرادته، و لا- لأحد حجه عليه- تعالى- من جهه جعله العقاب لاقتضاء المصلحه الغير المزاحمه بشىء.

و من هنا اتضح سرّ التكليف و التخويف، مع القطع بعدم التأثير؛ حيث إن المقدمه و إن كان شأنها إمكان التوصل بها، لكن إيجادها مع القطع بعدم الموصليه لغو جزما- و إن لم يسقط عن المقدميه- إلا أنه بعد ما عرفت- أن

الداعى الحقيقى حفظ النظام، و هو مترتب على عموم التخويف و الإلزام-فلا- مجال للإشكال. غاية الأمر أن ارتداع النفوس الطاهره من الفوائد، كما أنّ كونه (١) حجه لله على النفوس الخبيثه من الفوائد، و هذا معنى تسجيليه أوامر العصاه و الكفّار. فافهم و استقم.

الثانى: أن المخالفه و العصيان تقتضى استحقاق العقاب عقلا، فالعقل هو المخوّف على المخالفه، و اختيار العقاب فيما لا مانع منه- من توبه أو شفاعه مثلا- مما تقتضيه الحكمة الإلهيه و السّنه الربّانيه لعين ما ذكرناه فى جعل العقاب، غايه الأمر أن للشارع الاكتفاء فى التخويف بتخويف العقل من دون حاجه إلى جعل العقاب، فما ورد من التصريح بالعقاب على المخالفه ليس تعهدا للعقاب، بل تصريح بمقتضى الأمر عقلا، فحيث إذا أقدم العبد على المخالفه-مع حكم العقل بما ذكرنا- فلا يلومنّ إلا نفسه.

و أما وجه حكم العقل باستحقاق العقاب فلما ذكرنا فى محلّه (٢) من أن مخالفه المولى عن علم و عمد هتك لحرمه المولى، و خروج معه عن رسوم العبوديه و مقتضيات الرقيه، و هو ظلم، خصوصا على مولى الموالى، و من يتوهم أن الظلم على المولى لا يسوّغ عقاب الظالم و مؤاخذته، فقد كابر مقتضى عقله و وجدانه.

و تمام الكلام فى محلّه.

ص: ٣٠٢

١- ١) ورد فى هامش الأصل (استظهار) أنّ الصحيح: (كونها)، فالمستظهر قد أرجع الضمير على النفوس الطاهره، و لا شكّ بكونها حجه لله على النفوس الخبيثه، و لكن إرجاع الضمير فى (كونه) على ارتداع النفوس الطاهره- كما فعل المصنّف (رحمه الله): ليس خطأ؛ لأن ارتداعها حجه ايضا، فعبارته المتن صحيحه، كما هو واضح.

٢- ٢) التعليقه ١٠ على قول المصنّف (رحمه الله): (الحق أنّه يوجهه لشهاده الوجدان بصحه مؤاخذته... الخ) فى حجّيه القطع- فى التجزى.

و منها: أنّ المبدأ الخيّر لا يصدر منه إلاّ الخير، و لا يصدر منه الشرّ لعدم السنخيه، و عقاب المجرم شرّ، فكيف يصدر منه؟ و هذا الإشكال جار حتى على الوجه الأوّل- أعنى كونه من لوازم الأفعال- إذ لا بدّ من خلوّ النظام عن الشرّ.

و الجواب: أنّ اللازم خلوّ النظام عن الشرّ بالذات، و أما الشرّ بالعرض -الذى كان بالذات خيرا- فلا مانع من صدوره عن الخير المحض، و إفاضه العقاب الدائم على أهله- كإفاضه الثواب الدائم على أهله- عين العدل و الصواب؛ لأنّها إفاضه محضه من حيث اقتضاء المورد القابل، و الشئ لا- ينافى مقتضاه، بل يلائمه و إن كان العذاب الجسماني- من حيث تفرّق الاتصال المنافر (١) للبدن- شرّا بالإضافه إليه، إلاّ أنه بالعرض.

و منها: أنّ إيجاد من سيوجد منه الموبقات و المهلكات، أو إيجاد نفس الموجبات لأنواع العقوبات على أيدي العباد، مناف لرحمه ربّ الأرباب.

و تحقيق الجواب بتمهيد مقدمات نافعه:

الاولى- أنّ لكلّ ماهية من الماهيات- فى حدّ ذاتها- حدّا ماهويّا؛ بحيث لو زيد عليه أو نقص عنه لخرجت تلك الماهية عن كونها هى، و كانت ماهية اخرى، مثلا: ماهية الشجر جوهر ممتدّ نام، فلو زيد على هذا الحدّ الماهوى (الحساسيه) خرجت عن كونها ماهية الشجر، و كانت ماهية الحيوان. كما أنّه لو نقص عن الحدّ المذكور (النامى) خرجت عن الشجرية، و دخلت فى الجماد.

و هكذا الأمر فى الماهيات الأخرى، فلكلّ ماهية وجدان و فقدان.

ص: ٣٠٣

١- ١) لقد تكرر من المصنف (قدس سره) و من كثير من علمائنا الأبرار (رضى الله عنهم) اشتقاق (نافر و منافره و منافر... الخ) من النفره بمعنى عدم الملاءمه و الانسجام، و لم ترد هذه الاشتقاقات من هذا الأصل، بل وردت المنافره فى اللغه بمعنى المفاخره و المحاكمه. فراجع.

الثانيه-قد تقرر في مقرّه (١):أنّ لماهيات الأشياء-كائنه ما كانت-نحو وجود في العلم الأزلي الربّاني يتبع العلم بالوجودات،أو يتبع الصفات و الأسماء، كما لهجت به ألسنه العرفاء.غايه الأمر أنّ العلم في مرتبه الذات،و المعلوم في المرتبه المتأخره؛إذ لا يعقل أن يكون لنفس الماهيه طريق في مرتبه وجود العالم، و إلاّ لانقلب ما حيثيه ذاته حيثيه طرد العدم إلى ما لا يأبى عن الوجود و العدم.

الثالثه-أنّ سنخ الوجود-كما برهن عليه في محله (٢)-هو المجمعول بالأصاله و بالذات،و الماهيه مجعوله بالتبع و بالعرض،و إلاّ فوجدان الماهيه لذاتها و ذاتياتها و لوازمها غير محتاج إلى جعل و تأثير،و لا يعقل الجعل بين الشىء و نفسه، و لا بينه و بين لوازمه.

الرابعه-كل ما أمكن وجوده بالذات و جب وجوده،إلا-إذا توقّف على ممتنع بالذات؛إذ لا نقص في طرف عله العلل من حيث المبدئيه و العليه،فلا بد من أن يكون النقص:إما في المعلول،و المفروض إمكانه،أو في الوسائط من الأسباب و الشرائط،و النقص المانع ليس إلاّ امتناعها الذاتى،و إلاّ فيجرى في تلك الوساطه هذا البيان.فاحتفظ به و اغتتم.

إذا تمهدت هذه المقدمات-و تدبّرت فيها حقّ التدبّر-تعرف أنّ

### [تفاوت الماهيات الجنسيه و النوعيه و الصنفيه و الشخصيه-في أنفسها و لوازمها-بنفس ذواتها،لا بجعل جاعل]

و تأثير مؤثر،فمنهم شقىّ و منهم سعيد بنفس ذاته و ماهويته.و حيث كانت الماهيات موجوده في العلم الأزلي،و طلبت بلسان حال

ص: ٣٠٤

١ - ١) كما جاء في الشواهد الربوبيه،المشهد الأوّل،الشاهد الثالث،الإشراق السادس و السابع: ٤٣،٤٢.و كما جاء في تعليقه السبزواری(رحمه الله)على الشواهد:٤٥٦.

٢-٢) الأسفار ٣٨:١ و ما بعدها.

استعدادها الدخول في دار الوجود، وكان الواهب الجواد فياضاً بذاته غنياً بنفسه، فيجب عليه إفاضه الوجود، ويمتنع عليه الإمساك عن الوجود، وحيث إنّ الوجود بمقدار قبول القابل -و على طبق حال السائل- كانت الإفاضه عدلاً و صواباً؛ إذ الشيء لا ينافي مقتضاه، إفاضه الوجود على الماهيات -كأنه ما كانت- إفاضه على ما يلائم الشيء؛ حيث إنّ الشيء يلائم ذاته و ذاتياته و لوازمه، و قياسه بإجابته السفيه قياس باطل؛ إذ السفيه ربما يطلب ما ينافي ذاته، فإجابته خلاف الحكمة، بخلاف إجابته الماهيات، فإنه لا اقتضاء وراء الذات و الذاتيات.

فلا اعتراض: إن كان بالإضافه إلى مرتبه الذات و الماهيه فهو باطل بأنّ الشقيّ شقيّ في حدّ ذاته، و السعيد سعيد كذلك -كما عرفت- و الذاتى لا يعلّل الا بنفس ذاته، و إن كان بالإضافه إلى الوجود فهو فاسد؛ لما عرفت من أن إفاضه الوجود على وفق قبول القوابل عدل و صواب.

و هذا معنى ما ورد من «أنّ الناس معادن كعادن الذهب و الفضة» (١)، و هو معنى قوله -عليه السلام-: «السعيد سعيد في بطن أمّه و الشقيّ شقيّ في بطن أمّه» (٢).

و الاختصاص ببطن الأمّ: إمّا لكونه أوّل نشآت الوجوديه عند الجمهور، أو المراد ما هو باطن الشيء و كمون ذاته و مكنون ماهيته، و إطلاق الأمّ على الماهيه بلحاظ جهه قبولها، كما اطلق الأب على البارى -تعالى- بلحاظ جهه

ص: ٣٠٥

---

١ - ١) الروضه من الكافي ١٧٧: ٨، الحديث: ١٩٧. و مسند أحمد ٥٣٩: ٢، و فيه تقديم الفضة على الذهب، و قريب منه في المصدر نفسه في الصفحات التاليه: ٤٩٨، ٤٣٨، ٣٩١، ٢٦٠، ٢٥٧، ٥٢٥، و البخارى ٢١٧: ٤.

٢ - ٢) توحيد الصدوق: ٣٥٦، الباب: ٥٨، حديث: ٣ بتقديم الشقيّ على السعيد، و انظر البحار ١٥٦: ٥ - ١٦١ باب ٦ تجد أحاديث كثيره في هذا المعنى مع شرحها.

فاعليته فى بعض الكتب السماويه.

و هو معنى ما عن العرفاء من أنّ العلم تابع للمعلوم، فإنه-تعالى-لم يول أحدا إلا ما تولّى، و لم يعطه إلا ما أعطاه من نفسه: وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (١) و الله العالم.

١٥٥-قوله[قدس سره]:[لكنك غفلت عن أنّ اتحاد الإراده...الخ] (٢).

قد عرفت ما عندنا فى هذا المقام عند البحث عن الإراده التكوينية و التشريعيه فى بعض الحواشى السابقه (٣)، فلا نعيد.فراجع.

\*\*\*

ص: ٣٠٦

---

١-١) النحل ٣٣:١٦.

٢-٢) الكفايه: ١/٦٩.

٣-٣) التعليقه: ١٥١ من هذا الجزء.

١٥٦-قوله [قدس سره]: [ضروره أن الصيغه ما استعملت في واحد...الخ] (١).

بل ربما لا- يعقل؛ إذ مفاد الهيئه كما هو بمعنى البعث أو الطلب الملحوظ نسبه بين المادّه و المتكلّم و المخاطب، فتكون المادّه مبعوثا إليها أو مطلوبه، و المخاطب مبعوثا أو مطلوبا منه، كذلك لا بدّ أن تلاحظ السخريه و التعجيز و التهديد متعلقه بالمادّه، مع أنه لا- معنى لجعل المخاطب مسخره (٢) بالحدث، و لا لجعله عاجزا به، و لا لجعله مهددا به. و إنما يسخره (٣) و يعجزه، و يهدده بتحريكه نحو الماده.

ص: ٣٠٧

١- ١) الكفايه: ١١/٦٩.

٢- ٢) (مسخره) بمعنى: من يسخر منه، و هي عاميّه، و الفصيح فيها: (سخره).

٣ - ٣) إن الفعل (يسخره) مصدره (التسخير) لا- (السخرية) كما يظهر من كلام المصنّف (رحمه الله)؛ حيث إنّ فعل (السخرية) هو (يسخر منه) بدون تضعيف كما هو واضح. و لا يبعد أنّ ذكر (السخرية) كان سهوا من قلمه الشريف و هو يريد (التسخير)؛ لذا جاء بالفعل (يسخره) انسياقا مع ما في ذهنه (رحمه الله)، خصوصا و إنه (رحمه الله) يشرح الكفايه، و الآخوند (رحمه الله) ذكر فيها (التسخير)، و لم يذكر (السخرية) عند عدّه معاني الأمر المجازيه - و قد ذكر مثلا (للتسخير) قوله تعالى: كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ الأعراف- ١٦٦: ٧- . لكن هذا لا يعنى أن الآخوند (رحمه الله) قد استقصى معاني الأمر المجازيه، بل هو نفسه (رحمه الله) يقول: (عدّ منها: الترجي و التمني.. و التسخير إلى غير ذلك): ٦٩ و حيث إنّ الأمر-



١٥٧-قوله [قدس سره]: [قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغه...الخ] (١).

### [فاستعمالها في الطلب بسائر الدواعى خلاف الوضع]

لا الموضوع له، و ما يمكن إثبات نتيجة هذه الدعوى به امور:

منها: انصرافها إلى ما كان بداعى الجد: فإن غلبه الاستعمال بداعى الجد ربّما يصير من القرائن الحافّة باللفظ، فيكون اللفظ بما احتفت به ظاهرا فيما إذا كان الإنشاء بداعى الجد، إلا أن الشأن فى بلوغ الغلبه إلى ذلك الحد؛ لكثرة الاستعمال بسائر الدواعى، و لو بلحاظ المجموع. فتأمل.

منها: اقتضاء مقدمات الحكمه: فإنّ المستعمل فيه، و إن كان مهملًا من حيث الدواعى، و كان التقييد بداعى الجد تقييدا للمهمل بالدقه، إلا أنه عرفا ليس فى عرض غيره من الدواعى؛ إذ لو كان الداعى جد المنشأ، فكأنّ المنشئ لم يزد على ما أنشأ.

منها: الأصل العقلائى؛ إذ كما أنّ الطريقه العقلائيه فى الإراده الاستعماليه على مطابقه المستعمل فيه للموضوع له، مع شيوع المجازات فى الغايه، كذلك سيرتهم و بناؤهم على مطابقه الإراده الاستعماليه للإراداه الجديّه.

(٣)

استعمل فى السخرية مجازا كما فى قوله تعالى: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ الدخان ٤٩:٤٤ فلا يبعد أنّ سهو القلم الشريف للمصنف (رحمه الله) كان فى الفعل (يسخره) و هو يريد (يسخر منه) فعلا للسخرية التى تقدّم منه (رحمه الله) ذكرها، خصوصا مع ملاحظه قوله (رحمه الله) بعدها: (...لا- معنى لجعل المخاطب مسخره بالحدث). و على كلّ حال فالخطب يسير حيث إن كلا المصدرين-التسخير و السخرية- من معانى الأمر المجازيه.

ص: ٣٠٨

و بالجمله:الأصل فى الأفعال حملها على الجحد حتى يظهر خلافه، و كثره الصدور عن غير الجحد لا- يوجب سدّ باب الأصل المزبور.فتدبر.

١٥٨-قوله[قدس سره]:(لا لإظهار ثبوتها حقيقه بل لأمر آخر...الخ) (١).

لا- يخفى عليك أن المحال فى حقّه-تعالى-ثبوتها لا إظهار (٢)ثبوتها، و الأ-غراض المترتبه على إنشاءاتها بلحاظ كشفها عن ثبوتها،لا- بلحاظ نفس وجوداتها الإنشائية،فإنّ إيجاد المفهوم بوجوده الجعلى العرضى اللفظى-مع قطع النظر عن كشفه عما هو استفهام،أو تمنّ أو ترجّ بالحمل الشائع-لا يترتب عليه إظهار المحبّه و غيرها من الأغراض.

فالإنصاف أن كيفية الاستعمال و الدلاله على الجحدّ فى ما وقع فى كلامه -تعالى-على حدّ ما فى كلام غيره،إلا أنه فيه-تعالى- لإظهار المحبّه مثلا، فهو يظهر المحبه و الاستيناس بإظهاره الاستفهام الحقيقى بقوله تعالى: وَ مَا تِلْكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى (٣)، كما أنه-تعالى-يشجعه-عليه السلام-على دعوه فرعون بإظهاره الترجّى الحقيقى بقوله تعالى: لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (٤).

فافهم.

١٥٩-قوله[قدس سره]:(فى أن الصيغه حقيقه فى

ص: ٣٠٩

١-١) الكفايه: ٦٠/٧٠.

٢-٢) و الغرض من إظهار ثبوت تلك الصفات،إيراد كلام له ظهور بحسب مقام المحاوره فى ثبوت هذه الصفات،و إن لم يقصد الحكايه عن ثبوتها،بل قصد بإيراده إظهار اللطف و المحبه؛لئلا يلزم من قصد الحكايه عن ثبوتها الكذب.فتدبر(منه عفى عنه).

٣-٣) سوره طه ١٧: ٢٠.

٤-٤) سوره طه ٤٤: ٢٠.

المراد بالوجوب كون الفعل مبعوثاً إليه بالبعث الناشئ عن إرادته حتميه، و

### [الفرق بينه وبين الإيجاب بنحو من الاعتبار]

؛فان البعث-الصادر عن إرادته حتميه-له جهتان من الانتساب:جهه انتساب إلى الباعث لقيامه به قياماً صدورياً،و هو قيام الفعل بفاعله،و جهه انتساب إلى المادّه لقيامه بها قيام حلو، و هو قيام الصفه بالموصوف.فهذا البعث الوجداني الواقع بين الباعث و المبعوث إليه بملاحظه هاتين النسبتين إيجاب و وجوب،كالإيجاد و الوجود.

و أما المصلحه القائمه بالمادّه الموجهه لتعلّق البعث بها،فهى من الدواعى الباعثه على إرادتها و البعث نحوها،لا- أنها عين وجوبها،كما لا يخفى.

و أما ما عن بعض الأعلام من مقاربي عصرنا (٢) (قدس سره)-من أن التغير بين الإيجاب و الوجوب حقيقى؛لأن الإيجاب من مقوله الفعل،و الوجوب من مقوله الانفعال،و المقولات متباينه-فهو اشتباه بين الفعل و الانفعال المعدودين من المقولات،و بين ما يعدّ عرفاً من الفعل المقابل للصفه.و ميزان المقولتين المتقابلتين:أن يكون هناك شيئان:لأحدهما حاله التأثير التجددى، و للآخر حاله التأثر التجددى،كالنار و الماء؛فإنّ النار فى حال التسخين لها حاله التأثير التجددى أنّاً فآنا فى الماء بإعطاء السخونه،و الماء له حاله التأثر و القبول التجددى للسخونه.

و أما نفس السخونه الحادثه فى الماء،فهى من مقوله الكيف،و مثل هذا المعنى غير موجود فى المقام و أشباهه.

و لو تنزّلنا عن ذلك لم يكن الوجوب من مقوله الانفعال،بل الوجوب كالسخونه القائمه بالماء،و حيثه قبول الماده للوجوب-على فرض التنزّل-من

ص: ٣١٠

١-١) الكفايه: ١٠/٧٠.

٢-٢) هو المحقّق الرشتى فى بدائعه: ٢٦٤ و ٢٦٩.

مقوله الانفعال، لا- نفس الوجود، و ليس الإيجاب إلا هذا الوجود من حيث صدوره عن الموجب، و حيثه الصدور و التأثير و أشباهها حيثيات انتزاعيه. فافهم و استقم.

١٦٠-قوله [قدس سره]: (كيف؟ و قد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل: ما من عام... الخ) (١).

ربما يقال:

### [إن كثره الاستعمال الموجبه للنقل أو الإجمال،]

إنما تصح في مثل أسماء الأعلام و الأجناس، لا في مثل الهيئات التي لا تنتهي إلى جامع لفظي، بل ينتزع عن الهيئات المختلفه- باختلافها تاره و زنا و حركه، و باختلاف موادها اخرى- جامع يعبر عنه بصيغه (افعل). و من الواضح أن هذا الجامع الانتزاعي لم يستعمل في شيء غالبا حتى يوجب انس الذهن بالنسبه إلى اللفظ و المعنى، و استعمال هيئه خاصه في الندب تاره، و استعمال هيئه خاصه اخرى فيه اخرى، لا- يوجب الانس بين لفظ و معنى، و الجامع الانتزاعي غير مستعمل في شيء لا أنه ليس من مقوله الألفاظ.

و جوابه يتضح (٢) بالرجوع إلى ما أسمعناك في تحقيق نوعيه الوضع في الهيئات، و إجماله: أن الهيئات الموضوعه للبعث اللزومي- باختلاف موادها و أوزانها و حركاتها- لها نحو وحده باعتبار أن جميع هذه المختلفات بوضع واحد وضعت لمعنى واحد، فإذا استعملت المتفرقات من هذه الهيئات في غير ما وضعت

ص: ٣١١

١- (١) الكفايه: ١٨/٧٠.

٢- (٢) قولنا: (و جوابه يتضح.. الخ). إلا أن هذا إنما يصح إذا كان الوضع واحدا بالحقيقه، و ذلك لا يمكن إلا مع وحده الموضوع حقيقه، مع أنك قد عرفت أنه لا- جامع ذاتي بين الهيئات، فليس هناك إلا جامع عنواني، و المعنونات- بما هي- موضوعه بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص، فلا وحده إلا بحسب العنوان و العبارة. (منه عفى عنه).

له كثيرا ينثلم ظهورها في معناها الوجداني، وإن لم يكن كل واحده من هذه الهيئات مستعمله في غير ما وضعت له كثيرا.

و منه يظهر الفرق بينها وبين ألفاظ العموم و أدواتها فإن الجمع المحلى باللام و النكره في سياق النهى و النفى و مثل (كل) و (جميع) و أشباه ذلك، و إن وضعت لسنخ معنى واحد، لكن لا بوضع واحد، بل بأوضاع متعدده، فكثرت استعمال الجمع المحلى باللام في الخصوص لا يوجب اثلام ظهور سائر أدوات العموم في العموم. فتدبر.

١٦١- قوله [قدس سره]: (بل يكون أظهر من الصيغه... الخ) (١).

لا- يخفى أن النكته الآتية في كلامه-مد ظله- من أن إظهار الطلب بعنوان الإخبار بوقوع المطلوب يدلّ على أنه لا يرضى بتركه حتى أخبر بوقوعه، يمكن الخدشه فيها: بأن الإخبار بالوقوع يناسب إرادته، لا- الإخبار بسائر الدواعى الجارية في الصيغه من التهديد و التعجيز و غيرهما، فإن هذه الدواعى لا تناسب الإخبار بالوقوع. بخلاف ما إذا كان الغرض وقوعه في الخارج فإنه يناسبه الإخبار بوقوعه، فكأن وقوعه مفروغ عنه. و أما أن إرادته وقوعه على وجه عدم الرضا بتركه أولا-؟ فلا- شهاده لمضمون الجملة الخبرية عليه كما لا يخفى.

إلا- أن يقال: إن الملازمه بين الأخبار بالوقوع و إظهار إرادته الوقوع لا بدّ من أن تكون للملازمه بين الوقوع و طلب الوقوع، و من البين أن الوقوع من المنقاد لازم لطلبه منه، فالبعث نحو (٢) المنقاد ملزوم لوقوع المبعوث [إليه] (٣) منه في الخارج، فلذا أخبر عن اللازم إظهارا لتحقق ملزومه. و من الواضح أن البعث

ص: ٣١٢

١- (١) الكفايه: ٣/٧١.

٢- (٢) كذا في الأصل، و الأصوب: فالبعث المتوجه نحو المنقاد...

٣- (٣) إضافه يقتضيها السياق.

الذى لا ينفك عن الوقوع من المنقاد هو البعث الحتمى، وإلا فالبعث الندبى -و لو إلى المنقاد- لا يلازم الوقوع، بل ربما يكون، وربما لا يكون.

و أما استفاده ذلك بملا-حظه أن الوقوع لا- يكون إلا- مع ضروره الوجود، فالمراد إظهار لا- بدّيّه الوقوع بالإخبار عن الوقوع المستلزم لضروره الوجود، فبعيده فى الغايه عن أذهان العامّه فى مقام المحاوره.

١٦٢-قوله [قدس سره]: [إنما يلزم الكذب إذا اتى بها بداعى الإخبار و الإعلام... الخ] (١).

فإن القصد الاستعمالى المتعلّق بالجملة لا واقع له وراء نفسه، فلا يعقل اتصافه بصدق و لا كذب، بل مناط الصدق و الكذب هو القصد الجدّى إن تعلّق بمضمون الجملة، و لو لا لداعى الإعلام و حصول العلم للمخاطب، بل لإفاده لازمه أو إظهار التألم، كما فى قولك: (الهواء حارّ أو بارد)، أو إظهار التأسف، كما فى قولك: (مات زيد) إذا علم المخاطب بموته و بعلمك بموته، فإنّ هذه الأ-غراض لا- تترتب إلا- على الحكايه الحقيقيه، بخلاف الكنايه، فإنّها لمجرّد الانتقال من الملزوم إلى اللازم، فلا شأن لمضمون الجملة إلاّ كونه قنطره محضه إلى اللازم، و كذلك الإخبار بداعى البعث و التحريك، فإنّه لمجرّد إظهار الطلب.

فإن قلت: الحكايه و الكشف و الإراده حقيقه بلا محكّ و لا مكشوف و لا مرئى حقيقه محال، فلا يعقل أن يتعلّق به القصد، فما المقسم فى الخبر الصادق و الكاذب؟

قلت:

**[المراد من الحكايه الحقيقيه]**

(٢)

بالجملة خبريه إحضار الواقع بإحضار المفهوم الفانى فيه فى ذهن المخاطب بتوسّط إحضار اللفظ، و حضور الواقع بنحو

ص: ٣١٣

(١-١) الكفايه: ١٢/٧١.

(٢-٢) فى الأصل: (الحقيقه)، ما اثبتناه من نسخه (ط) هو الصحيح.

فناء المفهوم فيه في ذهن المخاطب لا يستدعى ثبوت المطابق في الخارج؛ إذ العلم يتقوم بالمعلوم بالذات، لا بالمعلوم بالعرض، وهذا الإحضار الخاص ربّما يكون عن جدّ بداعى الإعلام أو الإعلام بعلم المتكلم أو بداعى إظهار التألم أو التأسف، وربما لا يكون عن جدّ، بل قطره محضه إلى لازمه أو ملزومه، فلذا لا يتّصف بالصدق والكذب بلحاظ نفسه.

١٦٣- قوله [قدس سره]: [فإنّ شدّه مناسبة الإخبار بالوقوع... الخ] (١).

لكنه لا- يوجب تعيينه من بين المحتملات في مقام المحاوره؛ حتى يقال: إنه مبين بذاته في مقام البيان، فلو اقتصر عليه المتكلم لم يكن ناقضا لغرضه و لعله -دام ظلّه- أشار إليه بقوله: (فافهم) (٢).

لا يقال: حيث لا نكته للإخبار عن الوقوع إلا ما ذكر في تعيين الوجوب.

لأننا نقول: لا تنحصر النكته فيما يعين الوجوب، بل من المحتمل إرادته مطلق الطلب؛ نظرا إلى أن الإرادة- سواء كانت حتميه أو غير حتميه- مقتضيه للفعل.

و بعبارة اخرى: البعث الصادر عن إرادته حتميه أو غير حتميه حيث إنه لجعل الداعى إلى الفعل، فهو مقتض للوقوع، فالإخبار عن المقتضى إظهارا للمقتضى نكته صحيحه مصحّحه لإرادته الفعل كذلك.

نعم النكته المعينه للوجوب أنسب بالإخبار عن الوقوع، و شدة المناسبه بنفسها لا- توجب كون الوجوب قدرا متيقنا في مقام المخاطبه.

١٦٤- قوله [قدس سره]: [نعم فيما كان الأمر بصدد

ص: ٣١٤

١- (١) الكفايه: ١٩/٧١.

٢- (٢) الكفايه: ٧١.

[أن حتميه الإراده]

(٣)

عبارة عن بلوغها مرتبه لا يرضى بترك ما تعلقت به، و نديتها عبارة عن نقصان مرتبتها، بحيث يرضى بترك متعلقها.

فالإرادة الحتميه الأكيده إرادته محضه لا- يشوبها شيء، و الإراده النديه حيث إنها مرتبه ضعيفه من الإراده، فهي فاقده لمرتبه منها، فهي متفصّله بفصل عدمي، ليس من حقيقه الإراده في شيء. فإذا كان المتكلم في مقام البيان، فله الاقتصار على الصيغه الظاهره في البعث الصادر عن إرادته في إفاده حتميه الإراده؛ لأن حتميه الإراده حيث إنها مرتبه من نفس الإراده الخالصه، فكأنها لم تزد شيئاً على الإراده حتى يحتاج إلى التنبيه عليه. بخلاف ما إذا كان في مقام إفاده الندب لأنه ممتاز بأمر خارج عن حقيقه الإراده، و إن كان عدمياً، فلا بد من التنبيه عليه، و إلا كان ناقضاً لغرضه.

ص: ٣١٥

١- ١) لا يخفى أن ما ذكرناه في التعليقه غايه ما يمكن تصحيح كلامه- قدس سره- به، و إلا فظاهر كلامه مخدوش: بأن عدم المنع من الترك بعدم نصب القرينه على المنع من الترك، بخلاف المنع من الترك، فانه محتاج إلى نصب قرينه عليه، كما في كل أمر عدمي بالنسبه إلى الوجودي، كما أن الامر بالعكس إذا جعل الوجوب معنى لازمه عدم الرضاء بالترك، و الندب معنى لازمه الرضاء بالترك. [منه قدس سره].

٢- ٢) الكفايه: ٧/٧٢.

٣- ٣) قولنا: (توضيحه: أن حتميه الاراده...الخ). تنقيح المرام أن الايجاب و الاستحباب هل هما مرتبتان من الاراده، أو إنشاءان منبعثان عن مرتبتين من الإراده، أو إنشاءان منبعثان عن مصلحه ملزمه و غير ملزمه، أو هما إنشاءان بداعي جعل الداعي مع المنع من الترك و عدمه، أو إنشاءان بداعي جعل الداعي مع الرخصه في الترك و عدمها، أو إنشاءان بداعي البعث الاكيد و بداعي البعث الغير الأكيد، فهذه مجموع الاحتمالات، و يتفاوت بحسبها تقريب مقدمات الحكمه، و استفاده الوجوب و الاستحباب فنقول: أما الأول: فساقط عن الاعتبار هنا؛ لأن الكلام في الايجاب و الاستحباب اللذين هما من الاحكام المجعوله شرعاً و عرفاً، و الإراده و إن كانت روح الحكم، إلا أنها ليست من الاعتبارات-



-المجعوله، بل من الصفات النفسانيه الغير المجعوله بالجعل التشريعى. و أما الثانى: فلا بأس به بناء على تفاوت الإراده الباعثه على جعل الداعى فى مقام الإيجاب و الاستحباب، و نحن و إن أشكلنا عليه فى أثناء مباحث الضد[و ذلك فى التعليقه: ١١٧ من الجزء الثانى عند قوله: (و أما كونه مرتبه و حيده...)]، لكننا دفعناه أيضا بتعلّل التفاوت، فإنّ شدة الإراده و ضعفها منبعثه [كذا فى الأصل، و الصحيح منبعثان..] عن شدة موافقه المصلحه لغرض المولى و ضعفها، بحيث تؤثر الشده فى دفع المزاحم، و لا يؤثر الضعف فى دفعه لو كان، و إن كانت تؤثر فى حركه العضلات لو لم يكن مزاحم من باب الاتفاق. و أما الثالث: فهو أيضا مما لا بأس به إلا أنّ الإنشاء المنبعث عن مصلحه ليس إلا- إظهارا للمصلحه الملزمه مثلا- و هذا ليس من حقيقه الحكم المجعول- و هو الإنشاء بداعى جعل الداعى- فلا بدّ من توسط جعل الداعى، كما أن الإنشاء بداعى إظهار الإراده الحتميه كذلك، كما لا يخفى. و هذا كلّه لأنّ الوجود الإنشائى ليس إلا وجود المعنى بوجود اللفظ تنزيلا كما هو شأن الاستعمال، و هو غير الوجود الاعتبارى للبعث أو للملكيه و نحوهما، كما حقق فى محله. و أما الرابع و الخامس ففيهما: أنّ معيّنه المنع من الترك أو الترخيص فيه مع البعث الجدى و التحريك الحقيقى إمّا معيّنه موجود [كذا فى الأصل، و الصحيح ظاهرا: معيّنه وجود مستقل..] مستقلّ مع وجود مستقلّ آخر، فيكون النتيجة انبعاث الإنشاء عن مجموع داعيين، و إمّا معيّنه الفصل مع الجنس بحيث يكون أمر واحد حقيقه ينبعث عنه الإنشاء، و إمّا معيّنه لانزم الوجود مع ملزومه، بحيث يكون الإنشاء منبعثا عن الملزوم، و إن كان له هذا اللانزم، فلا بدّ من خصوصيه اخرى يكون جعل الداعى تاره ملزوما لهذا اللانزم، و اخرى لا يكون، و تلك الخصوصيه إمّا حتميه الإراده، أو كون المصلحه ملزمه، أو كون البعث أكيدا، و هذا لازم تأكده. و على أى حال لا يكون هذا الاحتمال بناء على الوجه الأخير مقابلا لسائر الاحتمالات، و احتمال المعيه بالمعنى الأول لا يساعده مقام الثبوت، و لا مقام الإثبات: أما مقام الثبوت: فلأنّ الفعل إذا كانت فيه مصلحه لزوميه لا ينقده بسببها إلا الإراده

المحرّكه للعضلات، أو المحرّكه إلى جعل الداعى، وليس هناك كراهه الترك، ولا انبعاث المنع عن تركه، بل ربما لا يخطر بباله الترك. و أما مقام الإثبات: فقد مرّ مرارا أن الإنشاء-بأى داع كان-مصدّق ذلك الداعى، فالإنشاء يناسبه انطباق عنوان البعث نحو الفعل إذا كان بداعى البعث، فإذا كان بداعى البعث نحو الفعل و المنع عن الترك، كان مصداقا لهما، مع أن عنوان المنع من الترك لا يناسب إنشاء البعث نحو الفعل، وليس الوجوب إلا مجموع الأمرين. و ما ذكرنا فى بحث الضدّ [التعليقه: ١١٩ من الجزء الثانى]. من أن التحريك نحو الفعل تحريك عن خلافه، كما أن التقريب إلى جهه تبعيد عن خلافها لا يجدى هنا إذ هذا المعنى لازم كل تحريك وجوبى أو ندبى، والكلام فى المنع من الترك الذى يقوّم الوجوب. و احتمال المعيه بالمعنى الثانى يتضح الجواب عنه بما ملخصه: أن المعانى الاعتباريه: تاره يكون سنخها اعتباريا لا موطن لها إلا العقل، كالوجوب و الإمكان و الامتناع، و الكليه و الجزئيه، و الجنسيه و الفصليه و النوعيه، و مثل هذه الاعتباريات بسائط لا جنس لها و لا فصل حتى عقلا، و ليست من سنخ المقولات و الماهيات الطبيعيه حتى يكون لها جنس و فصل و لو عقلا- تحليلا و اخرى تكون من المعانى التى توجد بوجود اعتبارى و إن كان لها وجود حقيقى فى نظام الوجود، و هذه هى الاعتباريات المتداوله فى الفقه و الاصول، فمثل: الملكيه توجد بوجودها الحقيقى الذى لها فى نظام الوجود، فتكون جده مثلا، و ليست بهذا النحو من الوجود موضوع الآثار الخاصه شرعا و عرفا، و توجد أيضا بوجودها الاعتبارى الذى له آثار شرعا و عرفا، و مثل هذه الاعتباريات من حيث وجودها فى افق الاعتبار لا جنس لها و لا- فصل، و من حيث نفسها: تاره تكون من المعانى المقوليه، فاعتبارها اعتبار ما لا جنس له و لا فصل و الإيجاب و الاستحباب من القسم الثانى؛ إذ ليس مطابقها إلا الإنشاء بداعى البعث و التحريك، و من الواضح أن المنع من الترك ليس فصلا للبعث و التحريك، فإنّ ذلك المعنى الذى يعتبره العقلاء فى مقام البعث إما إيجاد المولى للفعل تسبيبا، أو تحريك العبد، و الايجاد ليس معنى ماهويا، و التحريك باعتبار مبدئه ليس مقوله من المقولات، بل من شئون وجود معنى مقولى، فليس البعث مقوليا ليكون-

-له فصل؛ حتى يجعل المنع من الترك فصلاً مقوماً له، فلا- يتصور على هذا الوجه إلا- رجوع الإيجاب الاعتبارى العقلانى إلى الإنشاء بمجرد الداعيين المجموعين فى الاعتبار وقد مرّ أنه لا يساعده مقام الثبوت و الإثبات. و أما الاحتمال السادس: فنقول: إنَّ البعث و التحريك العقلانى، و إن كان من الاعتبارات، و لا شدة و لا ضعف فى الاعتبارات، بل الحركة من حدّ إلى حدّ شأن بعض المقولات، إلا أنّ اعتبار معنى مقولّى بمرتبته الشديده أو الضعيفه لترتيب أثر خاص ممكن، و الحركة فى الخارج من حيث وجودها توجد بوجود قوى و غيره، فيمكن اعتبار دفع قوى و غيره، و المصلحه اللزوميه كما تناسب إرادته قويه كذلك تناسب فى مقام جعل الداعى جعل داع أكيد، و عدم الرضا بالترك، و المنع من الترك لازم هذه المرتبه من الإراده القويه، و هذه المرتبه من البعث الأكيد. و مما ذكرنا يتضح: أن الأوفق بالاعتبار هو الاحتمال السادس. و أما جعل الوجوب عباره عن نفس كون الشىء ذا مصلحه لزوميه- كجعله عباره عن كونه بحيث يستحقّ على مخالفته العقوبه- فهو اشتباه المبدأ بالفعل الناشئ منه فى الأوّل، و اشتباه الأثر بما يترتب عليه فى الثانى، بل الأوجه ما عرفت: و اما تقريب مقدمات الحكمة: فعلى الأول و الثانى: ما ذكرناه فى المتن، و نتيجته تعيين الوجوب من حيث خلوص الإراده، و عدم شوبها بأمر خارج عن حقيقه الإراده ليجب التنبيه عليه. و أما على الثالث: فلا معيّن لكيفيه المصلحه من أنها لزوميه أو غير لزوميه. و دعوى: أن العقل يحكم بحمل الإنشاء على الوجوب لاقتضاء العبوديه لامتنال الأمر على أى تقدير إلا إذا علم- بقربنه متّصله أو منفصله- أنه منبعث عن مصلحه غير لزوميه. مدفوعه: بأن حكم العقل بلزوم الامتنال بملا- ك التحسين و التقبيح العقلانيين بملا- حظه أنّ ترك موافقه البعث المنبعث عن مصلحه لزوميه ظلم على المولى؛ لأنه خلاف رسوم العبوديه، و لا يعقل أن يكون ترك موافقه البعث عن مطلق المصلحه كذلك، فذلك الحكم العقلى بملا- ك قبح الظلم غير محقق إلا- بفرض وصوله بالنحو الخاصّ الذى يكون مخالفته ظلماً، و حكم العقل بملاك آخر- ليكون كالوظائف العمليه فى مورد الشك- غير بيّن و لا- مبين. و على الرابع: يتعيّن الاستحباب، فإن المنع من الترك أمر وجودى ينبغى التنبيه عليه، بخلاف-

و لعل المراد بالأكمليه المحكيه عن بعض المحققين (١) هذا المعنى.

كما حكى عنه: أن الانصراف الموجب لتبادر الوجوب من الصيغه انصراف حقيقه الطلب و لئله لا- انصراف الصيغه، فالمراد بالانصراف ليس معناه المصطلح، بل مطلق ما يوجب تعيين بعض المحتملات فى مقام البيان.

إلا- أن الإنصاف أن هذا التقريب دقيق، و مثله غير قابل للاتكال عليه عند التحقيق، فهو نظير إطلاق الوجود و إرادته الواجب؛ نظرا إلى أنه صرف الوجود الذى لا يشوبه العدم، فكما لا يمكن الاتكال عليه فى المحاورات العرفيه، فكذلك فيما نحن فيه و لعله- دام ظلّه- أشار إليه بقوله: (فافهم) (٢).

(٣)

عدم المنع من الترك فانه يكفيه عدم التنبيه على المنع. و أما على الخامس: فبالعكس؛ لأن الرخصه فى الترك وجودى، ينبغى التنبيه عليه، و يكفى فى عدمها عدم التنبيه عليها. و أما على السادس: فتقريب مقدمات الحكمه على نحو الأول و الثانى؛ لأن البعث الأكيد لا- يزيد اعتباره على اعتبار أمر وراء حقيقه البعث، بخلاف البعث الغير الأكيد، فإن اعتباره اعتبار أمر ما وراء حقيقه البعث مع البعث، فيجب التنبيه عليه، لكنك قد عرفت أن هذا التقريب غريب عن أنظار العرف. و التحقيق: أن تعيين الوجوب بمحض خلوص الإراده و البعث و إن كان دقيقا إلا أن تعيينه بملاحظه أنه مرتبه يلزمها عدم الرضا بتركه، و عدم الرخصه فى تركه، فليس دقيقا لا يلتفت إليه العامه، و هو كاف فى تعيين الوجوب، و لا يرد الإشكال بعدم المرجح للترخيص، و عدمه المعين للوجوب على المنع، و عدمه المعين للاستحباب؛ لأن مجرد المنع عن الترك لا يقتضى الوجوب؛ لأن المنع أيضا تاره لزمى، و اخرى غير لزمى فلا- بدّ من تحديده أيضا بما لا يرخص فى خلافه، فاللازم الذى يعين الاستحباب و الوجوب أخيرا هو الترخيص فى الترك و عدمه. فتدبر جيدا. (منه عفى عنه).

ص: ٣١٩

١-١) هدايه المسترشدين: ١٤٣.

٢-٢) الكفايه: ٧٢.

١٦٥- قوله [قدس سره]: (الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب... الخ) (١).

لا يخفى عليك أنّ

### [الفرق بين التبعدى والتوصلى]

#### إشاره

فى الغرض من الواجب، لا- الغرض من الوجوب؛ إذ الوجوب- و لو فى التوصلى- لا- يكون إلا- لأن يكون داعيا للمكلف إلى ما تعلق به.

ومنه يظهر أن الوجوب فى التوصلى لا- يغير الوجوب فى التعبدى أصلا، حتى بلحاظ الغرض الباعث للإيجاب، والإطلاق المدعى فى المقام هو إطلاق الماده، دون إطلاق الوجوب و الأمر، ففى الحقيقه لا- وجه لجعل هذا البحث من مباحث الصيغه فتدبر جيدا.

١٦٦- قوله [قدس سره]: (إن التقرب المعبر فى التعبدى إن كان... الخ) (٢).

### [تحقيق الحال: أن الطاعه]

إما أن تكون بمعنى ما يوجب استحقاق المدح و الثواب، أو ما يوجب التخلص عن الذم و العقاب، فإن اريد الإطاعه بالمعنى الأول، فالتقرب معتبر فيها عقلا- إلا- أنّ الإطاعه بهذا المعنى غير واجبه بقول مطلق عقلا- بل فى خصوص التعبدى، و إن اريد الإطاعه بالمعنى الثانى، فهى و إن كانت واجبه عقلا مطلقا، إلا أن التقرب غير معتبر فيها بقول مطلق، بل فى خصوص ما قام الدليل على دخله فى الغرض من الواجب ليجب إسقاط الغرض عقلا فيجب التقرب.

و توضيح القول فى ذلك: أن استحقاق المدح و الثواب على شىء عقلا لا يكون إلا باستجماعه لأمرين:

ص: ٣٢٠

١- ١) الكفايه: ١٥/٧٢.

٢- ٢) الكفايه: ١٩/٧٢.

احدهما-انطباق عنوان حسن بالذات أو ما ينتهي إلى ما هو كذلك-عليه.

ثانيهما-إضافته إلى من يستحق من قبله المدح و الثواب بالذات أو بالعرض،و لو فقد أحد الأمرين لم يستحق المدح و الثواب.

و الوجه في اعتبار الأول:أن مجرد المشى إلى السوق-مثلا-لا يمدح عليه عند العقلاء ما لم ينطبق عليه عنوان يوجه ذاتا،و مجرد كون الداعي أمر المولى لا يوجه ذاتا؛إذ الداعي المذكور:إن لم يوجب تغيير عنوان الفعل لم يكن موجبا لتأثيره في المدح ذاتا،و إن أوجب ما لا- يوجه ذاتا،بل بالعرض و جب انتهاؤه إلى ما يوجه ذاتا للزوم انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات،و إلا لزم التسلسل، و العنوان الحسن-المنطبق على المأتمى به بداعي الأمر-عنوان الانقياد و التمكين الذى هو عدل و إحسان.

و الوجه في اعتبار الثانى:أنّ الفعل إذا لم يرتبط بمن يستحق من قبله المدح و الثواب،كان نسبه إليه و إلى غيره على حدّ سواء،و ارتباطه إلى المولى إما بالذات أو بالعرض المنتهى إلى ما بالذات،فمثل تعظيم المولى يضاف إليه بنفسه و لو لم يكن أمر و إرادته،و أما مثل تعظيم زيد الأجنبى عن المولى،فهو غير مضاف بطبعه إلى المولى،و لا بدّ في إضافته إليه من أن يكون بداعي أمره و إرادته،فهذا الداعي من روابط الفعل إلى المولى،و يدخل تحت عنوان مضاف إليه بذاته كعنوان الانقياد و الاحسان.

فانّضح:أن الفعل و إن لم يكن في حدّ ذاته موجبا للمدح و الثواب لانتفاء الأمرين،لكنه إذا أتى به بداعي الأمر انطبق عليه عنوان حسن بالذات، و ارتبط إلى المولى أيضا كذلك.

و أما الإتيان بسائر الدواعى القريبه،فليس كذلك،و لا بأس بالإشاره إليه،كى ينفعك فيما بعد (1)إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٢١

(١- ١) كما فى التعليقه:١٧٥ من هذا الجزء.

أما الإتيان بداعى أهليه المولى للعباده، فمورده العباده الذاتيه-أى ما كان حسنا بالذات-بداهه أنّ المولى ليس أهلا لما لا رجحان فيه، و لم يكن حسنا ذاتا، فالمورد-مع قطع النظر عن هذا الداعى-حسن بالذات، و مثله مرتبط بذاته، لا من طريق الداعى، فهذا الداعى كما لا يوجب انطباق عنوان حسن ذاتا، كذلك لا يوجب ارتباط الفعل بالمولى، بل يتعلق بما كان فى حد ذاته ذا جهتين من الحسن و الربط.

و منه تعرف حال الشكر، و التخصّص و نحوهما، فإنّ الإتيان بأمثال هذه الدواعى يتوقّف على كون الفعل-مع قطع النظر عن هذه الدواعى-شكرا و تخصّصا و تعظيما، فيكون الفعل-مع قطع النظر عنها-حسنا و مرتبطا ذاتا، أو منتهايا إليهما كذلك.

و منه يتبيّن حال الإتيان بداعى الثواب أو الفرار من العقاب، فإنّ الفعل لو لم يكن موجبا للثواب و مانعا من العقاب لم يتوجّه إليه مثل هذا الداعى فيخرج هذا الداعى عن كونه موجبا لعنوان حسن ذاتى و رابطا له إلى المولى، و إنما يصحّ أن يكون داعيا لما كان كذلك أو داعيا للداعى.

و أما الاتيان بداعى المصلحه الكامنه فى الفعل: فإن كان بعنوان أنها داعيه للمولى إلى الأمر و الإراده لو لا- غفلته أو لو لا مزاحمته، كان هذا الداعى موجبا لانطباق عنوان الانقياد و التمكين، بل الانقياد فيه أعظم من الانقياد فى صورته الأمر و الإراده، و كذلك يكون رابطا له إلى المولى.

و إن كان لمجرّد كون الفعل ذا فائده-سواء رجعت إلى المولى أو إلى غيره-فلا-ريب فى عدم كونه موجبا لعنوان حسن، و لا للارتباط إلى المولى؛ إذ لا-مساس له إلى المولى، فالمولى و غيره فى عدم إضافه الفعل إليه سواء، فلا الفعل انقياد و تمكين و إحسان له، و لا بنفسه و لا بالعرض مربوط به، و إن استفاد المولى منه فائده، إلا أنّ استفادته غير ملحوظه للفاعل حتى يكون هذا نحو

إذا عرفت ما ذكرنا تعرف: أن استحقاق المدح و الثواب لا- يدور مدار صدق الإطاعه لترتبها على ما لا أمر و لا إرادته هناك كالتعظيم الذى لم يؤمر به، و لم ينطبق عليه عنوان قبيح.

كما أن الإطاعه الموجهه للمدح و الثواب مشتركه بين التعبدى و التوصلى، فلا تجب عقلا بل تجب بمعنى آخر، و هو ما يوجب التخلّص من الذمّ و العقاب، و هو لا يكون إلّا إذا ترتّب الغرض من الواجب على المأتى به، سواء اتى به بهذا الداعى و نحوه أم لا.

نعم ربّما يكون الإتيان بداعٍ مخصوص دخيلا- فى الغرض، فالتخلّص عن الذم و العقاب بإتيان الفعل على نحو يترتب عليه الغرض. و هذا أمر لا- طريق للعقل إليه، و حاله حال سائر ما له دخل فى الغرض، فما يحكم العقل بوجوبه لا طريق له إلى دخل القربه فيه، و ما له طريق لدخل القربه فيه لا يحكم بوجوبه.

و حديث الشك و الحكم بالاشتغال أمر آخر، سنفضّل فيه المقال (١) إن شاء الله تعالى.

١٦٧-قوله [قدس سره]:

**[و ذلك لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلّا من قبل الأمر]**

...الخ (٢).

ربما توجه الاستحاله: بأنه لا بدّ من ثبوت الموضوع فى مرتبه موضوعيته، حتى يتعلّق الحكم به، و سنخ الموضوع هنا لا ثبوت له- فى حد ذاته- مع قطع النظر عن تعلّق الحكم به؛ لأنه الفعل بداعى شخص الطلب الحقيقى المتعلّق به.

و فيه: أن الحكم بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، لا- من قبيل عوارض الوجود؛ كى يتوقف عروضه على وجود المعروض، و عارض الماهيه

ص: ٣٢٣

١- (١) و ذلك فى التعليقه: ١٧٧ من هذا الجزء.

٢- (٢) الكفايه: ٢١/٧٢.



لا- يتوقف ثبوته على ثبوتها، بل ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله و النوع بالتشخص؛ إذ من الواضح أنّ الحكم لا يتوقف على وجود موضوعه خارجا، كيف؟! أو وجوده خارجا يسقط الحكم، فكيف يعرضه؟ كما لا يتوقف على وجوده ذهنيا؛ بداهة أن الفعل بذاته مطلوب، لا- بوجوده الذهني، بل الفعل يكون معروضا للشوق النفساني في مرتبه ثبوت الشوق؛ حيث إنه لا- يتشخص إلاّ بمتعلقه، كما في المعلوم بالذات بالنسبة إلى العلم، فما هو لازم توقف العارض على معروضه هذا النحو من الثبوت، بل المانع من تقويم الحكم لموضوعه، و تقوم موضوعه به أو بما ينشأ من قبل حكمه أن الحكم متأخر طبعاً عن موضوعه، فلو اخذ فيه لزم تقدّم المتأخر بالطبع، و ملاك التقدّم و التأخر الطبيعيين أن لا- يمكن للمتأخر ثبوت إلا و للمتقدم ثبوت و لا عكس، كما في الاثنين بالنسبة إلى الواحد، و نسبة الإرادة إلى ذات المراد كذلك؛ إذ لا- يمكن ثبوت للإرادة إلاّ- و ذات المراد ثابت في مرتبه ثبوت الإرادة و لا- عكس؛ لإمكان ثبوت ذات المراد تقرّراً و ذهنياً و خارجاً بلا- ثبوت الإرادة، و لا منافاه بين التقدّم و التأخر بالطبع و المعية في الوجود، كما لا يخفى.

و مما ذكرنا يظهر بالتأمل: عدم الفرق بين الأمر بالصلاه بداعى شخص الأمر المتعلق بها، أو بداعى الأمر الحقيقي بنحو القضييه الطبيعیه؛ بمعنى عدم النظر إلى شخص الأمر- لا بمعنى آخر- فإنّ شخص هذا الأمر ما لم يسر إلى الصلاه لا يكون المقيّد بداعى الأمر موضوعاً للحكم، و سرايته إلى المقيّد من قبل نفسه واقعا محال، و إن لم يكن ملحوظا في نظر الحاكم.

و مما بيّنا في وجه الاستحاله يتبين: أن توهم كفايه تصوّر المقيّد بداعى الأمر الشخصى- مثلا- في الموضوعيه للحكم أجنبي عن مورد الإشكال، و كأنه مبنى على توهم الإشكال من حيث توقف الحكم على ثبوت الموضوع، فاجيب بأنّ ثبوته في التصوّر كاف. فتدبر جيّدا.

و لا يخفى عليك: أنّ إشكال التقدّم و التأخر الطبيعي أيضا قابل للدفع عند

التأمل؛ لأنَّ الأمر بوجوده العلمى يكون داعياً، ووجوده الخارجى يكون حكماً للموضوع و الوجود العلمى لا- يكون متقوماً بالوجود الخارجى بما هو، بل بصورة شخصه لا بنفسه، فلا خلف كما لا دور.

بل التحقيق فى خصوص المقام: أن الانشاء حيث إنه بداعى جعل الداعى، فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب عليه الشىء لعليه نفسه، وكون الأمر محرّكاً إلى محرّكيه نفسه، و هو كعليه الشىء لنفسه. و سيجىء -إن شاء الله تعالى- نظيره (1) فى عباره المصنّف (2) دام ظلّه.

نعم هذا المحذور إنّما يرد إذا اخذ الإتيان بداعى الأمر بنحو الشرطيه أو بنحو الجزئيه، و أما إذا لوحظ ذات المأتى به بداعى الأمر- أى هذا الصنف من نوع الصلاه- و امر به، فلا يرد هذا المحذور، كما سيجىء (3) إن شاء الله تعالى.

١٦٨- قوله [قدس سره]: (فما لم تكن نفس الصلاه متعلّقه للأمر لا يكاد يمكن... الخ) (4).

لا- يخفى عليك أنّ ما أفاده- دام ظلّه- أوّلاً- كاف فى إفاده المقصود و واف بإثبات تقدّم الحكم على نفسه، و الظاهر أن نظره الشريف إلى لزوم الدور فى مرحله الاتصاف خارجاً، كما صرّح به فى تعليقه (5) الأنيقه على رساله القطع من

ص: ٣٢٥

---

١- ١) قولنا: (نظيره فى عبارته... الخ). فانه هنا فى مرحله اقتضاء الدعوه لاقتضاء الدعوه، و هناك فى مرحله فعليه الدعوه فى نفس المكلف، و لذا قلنا: (نظيره). (منه عفى عنه).

٢- ٢) الكفايه: ٧٣ عند قوله: (إلا انه لا يكاد... كما صرح المصنّف (رحمه الله) فى التعليقه: ١٦٩ فى شرح عبارته الكفايه.

٣- ٣) كما فى التعليقه: ١٦٨ من هذا الجزء.

٤- ٤) الكفايه: ٢٢/٧٢.

٥- ٥) حاشيه كتاب فرائد الاصول: ٢١.

بيانه: أن اتصاف الصلاه المأتمى بها خارجا بكونها واجبه-مثلا-موقوف على إتيانها بداعى وجوبها، وإلا لم يكن مطابقا للواجب، ويتوقف قصد امتثالها بداعى وجوبها على كونها واجبه حتى يتمكن من قصد امتثالها بداعى وجوبها فيدور.

إلا أن التحقيق في الإشكال ما ذكرناه في الحاشيه السابقه، مع أن الفعل المأتمى به في الخارج لا يتصف بكونه واجبا-كيف؟! أو هو يسقط الوجوب-بل الفعل بمجرد تعلق الوجوب به يتصف بأنه واجب.

مضافا إلى أن الداعى لسبقه على العمل لا يتوقف على اتصافه-بعد إتيانه-بالوجوب كى يدور، بل قبل إتيانه يتعلق الأمر به، فلا دور حينئذ لتغاير الموقوف و الموقوف عليه.

و أما إرجاعه إلى وجه آخر و هو: أن الأمر المأخوذ (1) في الصلاه كمتعلقات موضوعات الأحكام لا بد من تحققها في فعلية الأحكام، فلا- يكون التكليف بشرب الماء فعليا إلا- مع وجود الماء خارجا، فما لم يكن أمر لا معنى للأمر بإتيان الصلاه بداعى الأمر؛ لأنه-على الفرض- شرط فعليته، فيلزم الدور في مقام الفعلية فهو مدفوع بما قدمناه في الحاشيه المتقدمه: من أن الأمر

ص: ٣٢٤

١- ١) بل بهذا البيان يدعى ورود محذور الدور في مقام الجعل أيضا؛ لأن المأمور به هو الفعل بداعى الأمر، فلا بد من فرض وجود شخص الأمر في مقام الجعل، فيلزم وجود شخص الأمر قبل وجوده. و يندفع: بأن اللازم في مقام الحكم بشيء-إذا كان معلقا على شيء فرض وجوده فرضا مطابقا للواقع، إلا- أن فرض وجوده هكذا لا- يستلزم وجوده فعلا، بل يمكن فرض وجوده الاستقبالي أيضا، و نتيجة فرض وجود شخص الأمر ليس وجود الشيء قبل وجوده، بل وجوده التقديرى قبل وجوده الحقيقى، و هذا غير وجود الشيء قبل وجوده ليلزم تقدم الشيء على نفسه. (منه عفى عنه).

بوجوده العلمى يكون داعيا، ووجوده العلمى لا يتقوم بوجوده الخارجى، فلا دور، بل المحذور ما تقدم.

نعم لازم التقييد بداعى الأمر محذور آخر: هو لزوم عدمه من وجوده، و ذلك لأن أخذ الإتيان بداعى الأمر فى متعلق الأمر يقتضى اختصاص ما عداه بالأمر؛ لما سمعت من أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، و هو مساوق لعدم أخذه فيه؛ إذ لا معنى لأخذه فيه إلا تعلق الأمر بالمجموع من الصلاة و الإتيان بداعى الأمر، فيلزم من أخذه فيه عدم أخذه فيه، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

و من الواضح أن عبارته -قدس سره- هنا غير منطبقه على بيان هذا المحذور، و إلا لكان المناسب أن يقال: لا يكاد يمكن الأمر بإتيانها بقصد امتثال أمرها، لا أنه لا يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

نعم هذا المحذور -أيضا- إنما يرد إذا أخذ الإتيان بداعى الأمر بنحو الجزئيه، أو بنحو القيديه، فإن لازم نفس هذا الجزء أو القيد تعلق الأمر بذات الصلاة، و لازم جعل الأمر داعيا إلى المجموع أو إلى المقيد -بما هو مقيد- عدم تعلق الأمر ببعض الأجزاء بالأسر أو بذات المقيد.

و أما إذا تعلق الأمر بذات المقيد -أى بهذا الصنف من نوع الصلاة و ذات هذه الحصه من حصص طبعى الصلاة- فلا محذور من هذه الجهه أيضا لفرض عدم أخذ قصد القربه فيه، و إن كان هذه الحصه خارجا لا تتحقق إلا مقرونه بقصد القربه، فنفس قصر الأمر على هذه الحصه كاف فى لزوم القربه، و حيث إن ذات الحصه غير موقوفه على الأمر، بل ملازمه له على الفرض، فلا ينبعث القدره (1) عليها من قبل الأمر بها، بل حالها حال سائر الواجبات -كما سيجىء

ص: ٣٢٧

(١ - ١) قولنا: (فلا ينبعث القدره.. الخ). نعم لا ينبعث بلا واسطه، و اما مع الواسطه فلا، و ذلك لأن ذات الحصه معلومه لقصد الأمر فترشح الأمر الغيرى إليه، مع انه لا قدره على هذه المقدمه المنحصره إلا من قبل الأمر،

إن شاء الله تعالى-مع أن إشكال القدره مندفع-أيضا-بما تقدّم (١)و ما سيأتى (٢).

١٦٩-قوله[قدس سره]:[إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى أمرها...الخ] (٣).

الأولى أن يجاب بما تقدم (٤)فى تحقيق حقيقه التقدم المعترف فى الموضوع بالإضافه إلى الحكم، لا العدول إلى لزوم محذور آخر.

نعم هذا البيان فى دفع ما ذكر فى توهم الإمكان-من ثبوت القدره فى ظرف الامتثال-وجيه، حيث لا قدره فى ظرف الامتثال لعدم الأمر بنفس الصلاه حسب الفرض حتى يمكن إتيانها بداعى أمرها، وهو ظاهر فى عدم محذور فيه مع ثبوت القدره فى ظرف الامتثال، مع أنه يستلزم الدور؛ لتوقف فعليه الأمر بالمقيد بداعى الأمر على القدره على الإتيان بداعى الأمر، وتوقف المشروط على شرطه، و توقف القدره المزبوره على نفس فعليه الأمر توقف المعلول على علته؛ إذ القدره على الإتيان بداعى الأمر غير معقوله مع عدم الأمر، فنحن لا ندعى أن القدره حال الأمر لازمه كى يجاب بكفايتها حال العمل، و لا ندعى أن انبعاث القدره من ناحيه البعث ضائر كى يقال: بأنها كذلك دائما بالإضافه إلى قصد القربه، بل نقول: إن انبعاث القدره على المأخوذ فى متعلق البعث من نفس

(١)

فيتوقف الأمر على القدره على متعلقه بواسطه المقدمه المنحصره، توقف المشروط على شرطه، و يتوقف القدره على المقدمه على الأمر بذاتها توقف المسبب على سببه، و الجواب ما فى الحاشيه الآتية(منه عفى عنه).

ص: ٣٢٨

١-١) التعليقه: ١٦٧، عند قوله: و لا يخفى عليك.

٢-٢) فى التعليقه الآتية: ١٦٩.

٣-٣) الكفايه: ٥/٧٣.

٤-٤) التعليقه: ١٦٧.

البعث الفعلى يستلزم المحال، ولا يندفع إلا بما مرّ (١) من أن الأمر بوجوده الخارجى موقوف، ووجوده العلمى الغير المتقوم بوجوده الخارجى موقوف عليه، فإن القدره على الإتيان بداعى الأمر تتحقّق بمجرد العلم بالأمر و إن لم يكن أمر خارجا فى الواقع.

و مما ذكرنا- إشكالا و جوابا- يظهر حال الجواب عن الدور كليه؛ بجعل الأمر متعلّقا بالفعل الصادر لا عن داع نفسانى، فإنه منحصر فى المأتى به بداعى الأمر من دون أخذه فى متعلّق الأمر، و الإشكال فيه عدم القدره على إتيانه لا عن داع نفسانى، إلا بعد الأمر المحقّق لداع آخر غير الدواعى النفسانيه. و جوابه ما تقدّم.

١٧٠- قوله [قدّس سرّه]: [فإنه ليس إلا وجود واحد... الخ] (٢).

لا يذهب عليك:

### [أنّ ذات المقيّد و التقيد- و إن كانا فى الخارج موجودين-]

لكلّ منهما نحو وجود يباين الآخر، فإنّ الصلاه- مثلا- لها وجود استقلالىّ، و تقييدها بالقصد له وجود انتزاعى، إلا أنّ العبره فى التعدّد و الوحده بلحاظ الأمر، فإنه قد يلاحظ الموجودين المتباينين على ما هما عليه من التعدّد، فيأمر بهما بأمر واحد، فيحدث بالإضافة إلى كلّ واحد وجوب غيرى كما توهم، أو تعلق عن قبل وجوب نفسى واحد (٣) كما هو الحقّ، و قد يلاحظهما بنحو الوحده، فيلاحظ المقيّد بما هو مقيّد، لا ذات المقيّد و التقيّد، فالمأمور به حقيقه واحد، و الأمر واحد وجودا و تعلقا، و الدعوه واحده، فلا أمر لا حقيقه و لا تعلقا بذات المقيّد، فكيف يأتى به بداعى أمره؟!

١٧١- قوله [قدّس سرّه]: [فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير

ص: ٣٢٩

١- (١) فى التعليقه: ١٦٧، عند قوله: و لا يخفى عليك...

٢- (٢) الكفايه: ١١/٧٣.

٣- (٣) لا تخلو العبارة من غضاظه و غموض، و الظاهر أن المراد منها هو: أو تعلق بكل واحد- من المتباينين- وجوب نفسى انحلاّ عن وجوب نفسى واحد.

يمكن الذبّ عنه: بأنّ الإرادة إنما لا تكون إراديه إلى الآخر، و أما سبق الإرادة بإرادته اخرى توجب خلوّ النفس عن موانع دعوه الأمر، ففي غايه المعقوليه، و الخصم يكفيه سبق الإرادة بإرادته اخرى، كما يكفيه سبق الفعل بالإرادته، و لا حاجه إلى سبق كلّ إرادته بإرادته ليلزم التسلسل.

لا يقال: هذا لو كانت الإرادة كيفيه نفسانيه في قبال العلم، و أما لو كانت عبارته عن اعتقاد النفع فلا؛ إذ لا يعقل إيجاب اعتقاد النفع و لا تحريمه، و كيف يعقل تحريم التصديق بموافقته شرب الخمر للقوه الشهويه مع أنه غير اختياري؟!

لأننا نقول: ليس اعتقاد النفع-مطلقا- مؤثرا فعليا في حركه العضلات إلى الفعل، بل عند عدم المانع، فصحّ الأمر بالإرادته-أى بجعل اعتقاد النفع مصداقا للإرادته بجعله مؤثرا بتخليه النفس عن الموانع- كما أنه يصحّ النهي عنها؛ لرجوعه إلى إحداث المانع عن تأثير اعتقاد النفع فلا تغفل.

مع أن الخصم لا يلزمه القول بالأمر بالفعل و بقصد الامتثال؛ ليلزم الأمر بالقصد، بل يقول بالأمر بالصلاه، و بجعل الأمر بها محرّكا و داعيا إلى فعلها، فهو إلزام بالصلاه التي هي من أعمال الجوارح، و بجعل الأمر محرّكا بتخليه النفس عن موانع دعوه الأمر و تحريكه و تأثيره في تعلق الإراده بالصلاه، أو بتخليه النفس عما يقتضى تأثير غير الأمر في صيرورته داعيا إلى إرادته الصلاه، و أين هذا من التكليف بقصد الامتثال؟!

و منه يظهر اندفاع ما يقال: من أنّ قصد الامتثال ليس إلّا إرادته خاصه، و كما لا يعقل الأمر بالفعل و بالإرادته في عرض واحد- للزوم تعلق الأمر بالفعل الخالي عن الإراده و إلّا لزم إما اجتماع إرادتين على مراد واحد و هو من اجتماع

علّتين مستقلّتين على معلول واحد، أو الخلف بعدم كون الفعل و الإراده جزء لمتعلق الأمر- كذلك لا يعقل الأمر بالفعل و بالإراده الخاصّه لعين ما مرّ.

وجه ظهور الاندفاع: ما عرفت من أنّ لازم مقاله الخصم ليس تعلق الأمر بقصد الامتثال، بل بجعل الأمر داعياً إلى إرادته الفعل، و هو لا يستلزم خلوّ الفعل عن الإراده.

١٧٢- قوله [قدّس سرّه]:

**(إنما يصحّ الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه)**

...الخ (١).

توضيحه: أن الاجزاء بالأسر ليس لها إلا أمر واحد (٢)، و لا لأمر واحد إلا دعوته واحده، فلا يكون الأمر داعياً إلى الجزء إلا بعين دعوته إلى الكلّ، و حيث إن جعل الأمر داعياً إلى الصلاه مأخوذ في متعلق الأمر في عرض الصلاه، فجعل الأمر المتعلق بالمجموع داعياً إلى الصلاه بجعل الأمر بالمجموع داعياً إلى المجموع ليتحقّق الدعوه إلى الصلاه في ضمن الدعوه إلى المجموع، مع أن من المجموع الدعوه إلى الصلاه في ضمن الدعوه إلى المجموع، فيلزم دعوته الأمر إلى جعل نفسه داعياً ضمناً إلى الصلاه. و محركه الأمر لمحركه نفسه إلى الصلاه عين عليته لعليه نفسه، و لا فرق بين عليه الشيء لنفسه و عليته لعليته.

ص: ٣٣١

١- ١) الكفايه: ٢٠/٧٣.

٢- ٢) قولنا: (توضيحه: أنّ الأجزاء.. الخ). و يمكن تقريب محذور الدور بوجه آخر و هو أن قصد الامتثال: تاره يلاحظ بالإضافة إلى المقصود بالذات، و هو ما يتقوّم به القصد في افق النفس، و هو متأخّر عن المقصود بالذات، فلو اخذ فيه لزم تقدّم الشيء على نفسه و اخرى يلاحظ (بالإضافه) [لم ترد هذه الكلمه في الأصل فأثبتناها من نسخه (ط) لاقتضاء السياق.] إلى المقصود بالعرض، و القصد حينئذ عله لوجوده، فله التقدّم بالعليه على المقصود بالعرض، فلو كان داخلًا في جمله ما تعلّق به الأمر و يطلب به امتثاله، لزم تأخّر الشيء عن نفسه إلا أنّ الأول ملاك الخلف، و الثاني ملاك الدور؛ لأنه في الأول تأخّر و تقدّم طبعي، و الثاني تقدّم و تأخّر وجودي. و الجواب: ما مرّ مرارا من تعلق الأمر بذات الحصّه بانضمام إصلاح شرطيه قدره بما مرّ. (منه عفى عنه).



نعم لو قلنا: بترشّح الأمر الغيرى إلى الأجزاء، وإمكان التقرب بالأمر الغيرى لم يرد هذا المحذور؛ لأن جعل الوجوب الغيرى المختصّ بالصلاه داعيا إلى الصلاه لا يتوقّف على جعل الأمر بالكلّ داعيا، لكن المبنى غير مستقيم - كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى محلّه (١)- مع جريان إشكال الدور من ناحيه القدره - كما تقدّم - لتوقّف الأمر بالمجموع على القدره على مثل هذا الجزء - وهو جعل الأمر المقدمى الغيرى داعيا - توقّف المشروط على شرطه، و يتوقّف القدره على فعليه الأمر الغيرى المعلول للأمر النفسى، فيتوقّف فعليه الأمر النفسى على فعليه نفسه. و الجواب ما تقدم مرارا.

١٧٣- قوله [قدس سره]: (إن الأمر الأولى (٢) إن كان يسقط بمجرد موافقته... الخ) (٣).

لنا الالتزام بهذا الشق، و لكن نقول: بأن موافقه الأول ليست عله تامه لحصول الغرض، بل يمكن إعادته المأتى به لتحصيل الغرض المترتب على الفعل بداعى الأمر.

توضيحه: أن ذات الصلاه - مثلا - لها مصلحه ملزمه و الصلاه المأتى بها بداعى أمرها لها مصلحه ملزمه اخرى، أو تلك المصلحه بنحو أوفى بحيث تكون بحدها لازمه الاستيفاء. و سيجىء - إن شاء الله - فى المباحث الآتية (٤): أن الامتثال ليس عنده (٥) (قدس سره) عله تامه لحصول الغرض كى لا تمكن

ص: ٣٣٢

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ٦، ج ٢ عند قوله: و التحقيق ان الامتناع...

٢- ٢) فى الكفايه - تحقيق مؤسستنا - : الأمر الأول..

٣- ٣) الكفايه: ٨/٧٤.

٤- ٤) و ذلك فى التعليقه: ٢٠١ من هذا الجزء.

٥- ٥) الكفايه: ٨٣ عند قوله: الأول: ان الاتيان بالمأمور به... - إلى قوله: - بل لو لم يعلم انه من أى القبيل... الخ.

الإعاده و تعديل الامتثال بامتثال آخر، غايه الأمر أن تعديل الامتثال ربما يكون لتحصيل غرض أوفى فيندب الإعاده، و اخرى يكون لتحصيل المصلحه الملزمه القائمه بالمأتى به بداعى الامتثال فتجب الإعاده. فموافقه الأمر الأول قابله لاسقاط الأمر لو اقتصر عليه، لكن حيث إن المصلحه القائمه بالماتى به بداعى الامتثال لازمه الاستيفاء، و كانت قابله للاستيفاء لبقاء الأول على حاله حيث لم يكن موافقه عله تامه لسقوطه، فلذا يجب إعاده المأتى به بداعى الأمر الأول فيحصل الغرضان فتدبر جيدا.

و أمّا توهم: أنه يسقط الأمر الأول، و كذا الثانى، لكنه حيث إن الغرض باق، فيحدث أمران آخران إلى أن يحصل الغرض، و إلا بقاء الأمر الأول بعد حصول متعلقه طلب الحاصل.

فمندفع: بأن الغرض إن كان عله للأمر، ببقاء المعلول ببقاء علتة بديهي، و إلا لا يوجب حدوثه أولا فضلا عن عليته لحدوثه ثانيا و ثالثا. و لا- يلزم منه طلب الحاصل؛ لأن مقتضاه ليس الموجود الخارجى كى يكون طلبه طلب الحاصل، كما لا يلزم منه أخصيه الغرض؛ لما سيجيء (١)- إن شاء الله تعالى- فانتظر.

١٧٤- قوله [قدس سره]: (و إن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد... الخ) (٢).

لنا الالتزام بهذا الشق أيضا من غير لزوم محذور، و تقريبه: أن الشرط - كما أسمعناك فى مبحث الصحيح و الأعم (٣) على وجه أتم- ما له دخل فى فعلية تأثير المركب فيما له من الاثر، و إما الخصوصيه الدخليه فى أصل الغرض فهى مقومه للجزء بمعنى أن الخاص جزء لا أنّ الخصوصيه خصوصيه فى الجزء المفروغ

ص: ٣٣٣

١- (١) و ذلك فى أواخر التعليقه: ١٧٦ من هذا الجزء.

٢- (٢) الكفايه: ١١/٧٤.

٣- (٣) التعليقه: ٥٨ و ٧١ من هذا الجزء.

عن جزئيته، وقصد القربه و الطهاره و التستر و الاستقبال، من الشرائط جزما، فهي ذات دخل في تأثير المركب من الأجزاء في الغرض القائم به.

و من الواضح أن الغرض إنما يدعو بالأصالة إلى إرادته ذات ما يفى بالغرض، و يقوم به في الخارج، و أما ما له دخل في تأثير السبب، فلا- يدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب، بل الداعي إلى إيجاد شرائط التأثير و إيجابها أغراض تبعيه منتهيه إلى الغرض الأصلي لاستحاله التسلسل.

و مثل الإتيان بالصلاه بداعي أمرها من شرائط تأثيرها في الانتهاء عن الفحشاء، كما أنه من روابط ما يقوم به الغرض بالمولى، فالمصلحة القائمه بالمركب الصلّاتي تدعو المولى إلى الأمر بالصلاه المحصّله للغرض أوّلا و بالذات، و إلى الأمر بما له دخل في فعلية تأثيرها ثانيا و بالعرض إذا لم يكن موجودا أو لم يكن العقل حاكما بإيجاده بعنوانه، و إلا فمع أحدهما لا يجب عليه في مقام تحصيل غرضه الأصيل الأمر المقدمى بالشرائط، كما انه مع عدم وجود الشرط و عدم حكم العقل بعنوانه يجب عليه الأمر المقدمى بتحصيله، و إلا كان لنا التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان في نفيه، كما سيجىء (١) إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المولى لا- يجب عليه أخذ كل ما له دخل في تأثير مطلوبه في غرضه في متعلق أمره بذات ما يفى بالعرض سواء أمكن أخذه فيه كالطهاره و نحوها، أو لم يمكن (٢) كالقربه و نحوها، بل قد عرفت أنه بلحاظ لبّ الإرادة لا يعقل تعلّقها بذات السبب و شرائطه في عرض واحد، فله الأمر حينئذ بذات السبب و الأمر بكل واحد من الشرائط مستقلا، و عدم سقوط الأمر بالسبب مع عدم الإتيان بشرائطه من لوازم الاشتراط من دون فرق بين القربه

ص: ٣٣٤

---

١- ١) و ذلك في التعليقه: ١٧٧ من هذا الجزء، عند قوله: (و التحقيق: أن الشك...).

٢- ٢) في الأصل: (أو لم يكن...).

و غيرها، و كما لا يحكم العقل بدخل الطهاره بعنوانها فى ترتب الغرض من الصلاه عليها مع عدم البيان من الشارع، كذلك لا يحكم العقل بدخل القربه بعنوانها فى ترتب الغرض، و حكمه بدخلها فى استحقاق الثواب لا دخل له بما نحن فيه، كما سمعت سابقا (١).

### [و أما حكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله فى الغرض]

فهو مقتيد بعدم تمكن المولى من البيان و لو بالأمر به ثانيا، فكما لا يقتضى إيجاب الطهاره-مثلا- إذا احتمل دخلها فى الغرض لتمكّن المولى من بيانها، كذلك لا يقتضى إيجاب القربه لتمكّنه من بيانها، غايه الأمر أن دائره البيان أوسع فى الاولى من الثانيه؛ لتمكّن المولى من بيانها بالأمر الأوّل و الثاني فى الاولى دون الثانيه، حيث لا يمكن بيانها إلا بالأمر الثاني، و كون الأمر الثاني بيانا مصححا للعقوبه سيجىء توضيحه إن شاء الله.

فتحصّل من جميع ما حرّناه: أنّ الأمر الأوّل لا يسقط بموافقته لبقاء ما له دخل فى تأثير على حاله، و لا يلزم لغويه الأمر الثاني، فإنه إنّما يلزم ذلك لو حكم العقل بإيجاده بعنوانه، و الفرض عدمه. و حكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله فى الغرض مقتيد بعدم تمكن المولى من البيان؛ كى لا تجرى فيه قاعده (قبح العقاب بلا بيان)، و المفروض تمكّنه منه بالأمر الثاني، و تخصيص التمكّن بالتمكّن من بيانه بالأمر الأوّل بلا- مخصّص، إلا- توهم أن البيان المصحح للعقوبه منحصر فى الكاشف عن الإراده المتعلّقه بالفعل، و المفروض عدم إمكان أخذ القربه فيما تعلق به الإراده، و سيجىء جوابه ان شاء الله تعالى.

١٧٥- قوله [قدس سره]: [إلا أنه غير معتبر فيه قطعا... الخ] (٢).

ص: ٣٣٥

---

١- ١) من دخل القربه فى استحقاق الثواب، و ذلك فى التعليقه: ١٦٦ عند قوله فى أولها: (تحقيق الحال: أن الطاعه...).

٢- ٢) الكفايه: ١٩/٧٤.

لأن جواز الاقتصار على الإتيان بداعى الأمر يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل، لا الفعل بداعى حسنه أو غيره من الدواعى؛ إذ لا يمكن إتيانه بداعى الأمر إلا مع تعلقه بذات الشىء، وإلا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد، أو كون داعى الأمر من قبيل داعى الداعى، وهو خلف؛ لفرض كفايه إتيانه بداعى الأمر بنفسه، مع أن الكلام فيما يكون الفعل عباديًا وقريبًا، وهذه الدواعى بين ما لا يوجب العباديه والقريبه وما يتوقف على عباديه الفعل وقريبته.

أما الإتيان بداعى كونه ذا مصلحه فقد عرفت سابقا (1): أنه بمجرد لا يوجب الارتباط إلى المولى، ولا انطباق عنوان حسن عليه.

و أما الإتيان بداعى (2) كونه ذا مصلحه موافقه للغرض، وداعيه للمولى إلى إرادته ذيهما، فهو وإن كان يوجب الارتباط وانطباق الوجه الحسن، ولكنه لا يعقل تعلق الإراده بما فيه مصلحه داعيه إلى شخص هذه الإراده، وكما لا يمكن إرادته فعل بداعى شخص هذه الإراده، كذلك إرادته فعل بداعى ما يدعو إلى شخص هذه الإراده بما هو داع إليها لا بذاته.

و أما الإتيان بداعى الحسن الذاتى أو بداعى أهليته - تعالى -، أو له - تعالى - بطور لام الصله - لا لام الغايه - فكل ذلك مبنى على عباديه المورد، مع

ص: ٣٣٦

١ - ١) و ذلك فى التعليقه: ١٦٦ عند قوله: (و أما الإتيان بداعى المصلحه الكامنه...).

٢ - ٢) قولنا: (و أما الإتيان بداعى.. الخ) ربما يورد عليه أيضا: بلزوم محذور الدور منه؛ لأن قصد المصلحه يتوقف على كونه ذا مصلحه، ويتوقف كونه ذا مصلحه على قصدها. ويندفع: بأنه كذلك لو كان قصد المصلحه مأخوذا على نحو الجزئيه، فإنه حينئذ بعض ما يقوم بالمصلحه، و أما إذا كان بنحو الشرطيه، فلا محذور؛ لأن نفس المركب من الأجزاء هو الذى يقوم به المصلحه [فى الأصل: (هى التى يقوم بها المصلحه..)، والصحيح ما اثبتناه.]، و قصدها دخيل فى فعليتها، فلا مانع من أخذ قصد إتيانها بداعى ما فيها من المصلحه، و صيروره تلك المصلحه فعليه بسببه فتدبر. (منه عفى عنه).

قطع النظر عن تلك الدواعي.

أما الأول فواضح، و أما الأخيران فلأنه-تعالى-أهل لما كان حسنا و عباده، لا لما لا حسن فيه، و العمل لله ليس إلا العمل الإلهي من غير أن تكون إلهيته من قبل الداعي، و قد عرفت بعض الكلام فيما تقدّم (1).

١٧٦-قوله [قدّس سرّه]: [إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال...الخ] (2).

ليس وجه التلازم بين استحاله التقييد و استحاله الإطلاق أن الإطلاق و التقييد متضايقان، فلا بدّ من قبول المحلّ لتواردهما؛ إذ ليس هذا شأن المتضايقين، كيف؟! و العليه و المعلوليه من أقسام التضاييف، و لا يجب أن يكون كلّ ما صحّ أن يكون عله صحّ أن يكون معلولا و بالعكس.

بل الوجه فيه:

### [أن هذا النحو من التقابل من قبيل العدم و الملكه]

، فلا معنى لإطلاق شيء إلاّ عدم تقييده بشيء من شأنه التقييد به، فما يستحيل التقييد به يستحيل الإطلاق من جهته.

نعم لا حاجة إلى إثبات استحاله الإطلاق لأنها غير ثابتة (3)- كما بيناه في

ص: ٣٣٧

١- ١) كما في التعليقه: ١٦٦ عند قوله: (أما الإتيان بداعي أهليه المولى...).

٢- ٢) الكفایه: ٤/٧٥.

٣- ٣) قولنا: (لأنها غير ثابتة..الخ). توضيحه: أن الماهيه- كما بينا في مبحث المطلق و المقيّد [و ذلك في التعليقه: ٢١٦ من الجزء الثاني]- تارة تلاحظ بنفسها- بقصر النظر عليها ذاتا- فهي في تلك الملاحظه غير واجده إلا لذاتها و ذاتياتها، و لا يحكم عليها في هذه الملاحظه إلا بذاتها بالحمل الأولى، و هي الموسومه بالماهيه من حيث هي و بالماهيه المهمله. و اخرى تلاحظ مقيسه إلى ما عداها، و هي بهذه الملاحظه لها تعينات ثلاثه، و باعتبار كونها معروضا لها مقسم لها، و هي المسماة بالالبشرط المقسمي و أمّا بالاعتبار الأول، فلا نظر إلى-

الخارج عن مقام ذاتها حتى تكون مقسما، كما أنّ لا بشرطيه الماهيه بهذا الاعتبار هي اللابشرطيه من حيث التعينات الثلاثة، لا اللابشرطيه بالقياس إلى أى شىء كان، وحيث إنّ الماهيه المقيسه إلى ما عداها لا- بشرط مقسمى، فلا تعين لها إلاّ التعينات الثلاثة؛ لأنّ المقسم لا- ينحاز عن أقسامه، وإلاّ- لزم الخلف. و التعينات الثلاثة: هي تعين الماهيه من حيث كونها بشرط شىء، أو بشرط لا- أو لا- بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهيه بالنسبه إليه بشرط شىء و بشرط لا، مثلا: إذا قيست ماهيه الانسان إلى الكتابه، فتاره يلاحظ الانسان مقترنا بالكتابه، و اخرى يلاحظ مقترنا بعدم الكتابه، و ثالثه يلاحظ غير مقترن بالكتابه و لا بعدمها، و هذا تعين اعتبارى لا مطابق له فى الخارج؛ لأنه إما يوجد فى الخارج مقترنا بوجود الكتابه أو بعدمها، و هذا اللابشرط القسمى غير المقسمى؛ لأنه لا بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهيه بالإضافة إليه بشرط شىء، و بشرط لا، و المقسمى ما كان لا بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة التى هي فعليه بالقياس [فى الأصل: فعليه القياس]. [إلى ما عداها. إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أن الصلاه إذا لوحظت بالقياس إلى قصد القربه، فلا محاله تخرج عن فرض كونها ماهيه مهمله يكون النظر مقصورا على ذاتها كيف؟ أو قد لوحظت بالقياس الى الخارج عن ذاتها، وحيث لا يعقل أن تلاحظ مقترنه بقصد القربه و لا مقترنه بعدم قصد القربه، فلا بدّ أن تكون ملحوظه بنحو اللابشرط القسمى أى ملاحظه الصلاه غير مقترنه بقصد القربه، و لا مقترنه بعدمه، غايه الأمر أن اللابشرطيه فى ما يقبل التقييد بشىء وجودا و عدما ممكنه و هنا ضروريه. و أما ما يقال [القائل المحقق النائيني (ره)- كما فى هامش الحجرى- راجع اجود التقريرات ١١٣/١، و هو الشيخ الميرزا محمد حسين ابن شيخ الإسلام الميرزا عبد الرحيم النائيني النجفى من أعظم علماء الشيعة و اكابر المحققين.-]. من أنه لا- إطلاق إلاّ فيما رتب الحكم على المقسم، و لا يعقل أن تكون الصلاه مثلا مقسما للمتقيد بقصد القربه و للمتقيد بعدمه فى مرتبه موضوعيتها، بل المقسميه حصلت لها بعد ورود الحكم عليها فكيف يعقل أن يكون لها إطلاق مع أنها غير قابله للتقييد؟! و لذا جعل الإطلاق فى قبال التقييد من قبيل العدم و الملكه، لا من قبيل السلب و الايجاب.-.

فالجواب عنه: أن الإطلاق في جميع الموارد بمعنى اللابشرطية القسمية، و من الواضح أن اللابشرط القسمي في قبال بشرط شىء، و بشرط لا-لا- أنه مقسم لهما حتى يجب قبوله لهما، و ليس الإطلاق بهذا المعنى متقومًا بالقيود الوجودى و العدمى، بل متقوم بعدم كون الماهية مقترنه بهما. نعم لو كان الإطلاق عين العموم البدلى- بحيث كان مفاد(صل) عند الإطلاق(صل) مع قصد القربة، أو لا- مع قصد القربة)- لكان المحذور واردًا، لكنه ليس الإطلاق بهذا المعنى، بل بمعنى اللابشرطية، كما عرفت. و عليه فالإطلاق المقابل للتقييد: تاره من قبيل العدم و الملكة، كما فيما كان ممكنًا، و اخرى من قبيل السلب و الإيجاب، كما فيما كان ضروريًا، فالصحيح أن الإطلاق مع إمكان التقييد و مع استحالته ثابت غاية الأمر أنه لا يجدى إلا فى الأول، كما فى المتن. [منه قدس سره].

ولد فى نائين-بلده من نواحى يزد تبعد عنها عشرين فرسخًا و تتبع فى الإراده اصفهان-سنة (١٢٧٧ هـ) و نشأ و تعلم بها، ثم هاجر إلى اصفهان فدرس بها على الشيخ محمد باقر الاصفهاني، و الشيخ أبى المعالى الكلباسى: و الشيخ جهانكير خان، فى سنة (١٣٠٣ هـ)، هاجر إلى العراق، و حضر درس السيد اسماعيل الصدر، و السيد محمد الفشاركى، و لازم درس المجدد الشيرازى حتى صار كاتبًا و محررًا له. فى سنة (١٣١٤ هـ) سافر إلى كربلاء ملازمًا للسيد إسماعيل الصدر. ثم عاد إلى النجف فصار من اعوان الشيخ محمد كاظم الخراسانى فى مهامته الدينيه، و وقف معه فى نهضة الدستور، طبع كتابه (تنبيه الامه و تنزيه المله) سنة (١٣٢٧ هـ)، فتعرف عليه الطلاب و زادت حوزته اتساعًا، و لما توفى شيخ الشريعة الأصفهاني رجع إليه كثير من أهل البلاد فى التقليد، و له موقفه من مجلس الدستور فى العراق. كان لدرسه ميزه خاصه لدقه مسلكه و علو تحقيقاته، فكان لا يحضر درسه إلا ذو و الكفاءه من أهل النظر؛ و لذا كان طلابه بعده هم الذين عقد عليهم الأمل حتى برز منهم قاده الحركه العلميه و الفكرية و مشاهير المدرسين، ناهيك بمثل السيد أبو القاسم الخوئى مقرّر درسه فى الأصول فى (أجود التقريرات)، و الشيخ الكاظمى فى (فوائد الأصول)، و الشيخ حسين الحلى، و الميرزا باقر الزنجاني، و السيد حسن البجنوردى، و الشيخ موسى الخوانسارى و غيرهم.-



حواشى الجزء الثانى من الكتاب ١- بل عدم التقييد لا يكشف عن عدم دخل القيد فى الغرض فلعله ممكن الدخل غير ممكن التقييد.

لا- يقال:الإطلاق هنا ليس بمعنى عدم التقييد، بل بمعنى الإرسال، فهو تعين فى قبال تعين التقييد، و ليس كالعدم بالإضافة إلى الملكة حتى يستحيل باستحاله التقييد.

لأننا نقول: ليس الإطلاق مأخوذا فى موضوع الحكم، بل لتسريه الحكم إلى تمام أفراد موضوعه، فالموضوع نفس الطبيعه الغير المتقيده بشىء، مع أنه من حيث الاستحاله- أيضا- كذلك؛ لأن الإرسال حتى من هذه الجهه المستحيله يوجب جميع المحاذير المتقدمه.

فإن قلت: كما إن إطلاق الهيئه ذاتا فى مسأله شمول كل حكم للعالم و الجاهل دليل على الشمول، فليكن إطلاق الماده ذاتا هنا دليلا- على عموم المتعلق، فلا- حاجه إلى الإطلاق النظرى و التوسعه للحاظيه، بل يكفى الإطلاق الذاتى، و ان كان منشؤه عدم إمكان التقييد النظرى و التعميم للحاظى.

قلت: نفس امتناع توقّف الحكم على العلم أو الظن به أو الشك فيه، كامتناع دخل تعلق إحدى الصفات به فى ترتب الغرض الباعث على الحكم دليل على عدم دخل إحدى الصفات فى مرتبه من المراتب، لا إطلاق الهيئه ذاتا، فنفس البرهان الجارى فى جميع المراتب دافع للتردد البدوى الحاصل للغافل، بخلاف

(١) أو آخر تعليقه على قول المصنّف (رحمه الله)- فى الكفايه: ٢٧٩-: (بأن الحكمين ليس فى مرتبه واحده...)، و ذلك عند قوله: (قلت: القيد اذا كان...) انظر ج ٣ تعليقه ٦٩.

-توفى (ره) فى (١٦-جمادى الاولى-١٣٥٥ هـ)، و صلى عليه السيد ابو الحسن الأصفهانى، و دفن فى الحجره الخامسه على يسار الداخلى إلى الصحن الشريف لحضره أمير المؤمنين (ع) من باب السوق الكبير، (طبقات اعلام الشيعة فى القرن الرابع عشر ٥٥٣: ٢ رقم: ١٠٢١) بتصرف.

ما نحن فيه، فإن عدم تقييد متعلق الأمر و الإرادة معلوم بالبرهان. و أمّا دخله في الغرض و في الخروج عن عهده الأمر، فلا و الإطلاق النظرى القابل لدفع الشكّ ممتنع، و عدم التقييد مع تسليم امتناعه لا يكشف عن عدم دخله فيما ذكر، و لا برهان- كما في تلك المسأله- على امتناع دخل داع إلهى في الغرض.

فإن قلت: إطلاق الهيئه عرفا يدلّ على أن المتعلق تمام المقصود، و هو متعلق الغرض، فيفيد التوصليه، فحملة على التعبيديه- و أن الأمر تمهيد و توطئه لتحقيق موضوع الغرض- خلاف الظاهر.

قلت: هذا، و إن نسب إلى بعض الأجله (١) (قده)، لكنه مبتن على تحيّل أخصيه الغرض، و حيث عرفت (٢) أن ذات الفعل واف بالغرض، و أن الشرائط دخيله في ترتب الغرض على ما يقوم به، تعرف عدم أخصيه الغرض، و عدم كون الأمر تمهيدا و توطئه (٣).

ص: ٣٤١

١- ١) هو المحقق السيد محمد الفشاركي رحمه الله. ولد سنة ١٢٥٣ هـ في قرية «فشارك» من توابع اصفهان. سافر الى العراق و هو ابن إحدى عشره سنه و جاور الحائر الشريف و كفله هناك أخوه العالم السيد إبراهيم المعروف بالكبير، فكمّل العرييه و المنطق ثم اشتغل بالفقه و أصوله على عدّه من علمائه كالعالم الشهير السيد ابن المجاهد الطباطبائي و الشيخ الأردكاني. ثم هاجر الى النجف الأشرف حدود سنه ١٢٨٦ هـ. و حضر بحث السيد المجدّد الشيرازي و سافر معه الى سامراء و توطّنها معه، ثم بعد وفاه السيد المجدّد هاجر بأهله و أولاده الى الغرى الشريف، فشرع في التدريس بحيث أكبّ على الاستفاده منه الأفاضل. توفي- رحمه الله- في شهر ذى القعدة الحرام سنه ١٣١٦ هـ و دفن في إحدى حجرات الصحن الشريف من جهة باب السوق الكبير على يسار الداخل اليه. مقدمه وقايه الاذهان: ١٤٣ و مقدمه الرسائل الفشاركيه.

٢- ٢) و ذلك في التعليقه: ١٧٤.

٣- ٣) قولنا: (و عدم كون الأمر تمهيدا.. الخ).

فإن قلت: إطلاق الهيئه يقتضى التعبدية لان الوجوب التعبدى هو الوجوب لا على تقدير خاص، بخلاف الوجوب التوصلى فانه وجوب على تقدير عدم الداعى من قبل نفس المكلف.

قلت: لايجاب الحقيقى جعل ما يمكن أن يكون داعيا، لا- جعل الداعى بالفعل، حتى يستحيل مع وجود الداعى إلى الفعل من المكلف، و لذا صحّ تكليف العاصى و ان كان له الداعى إلى خلافه.

١٧٧-قوله [قدس سره]: [فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال... الخ] (١).

### [تقريب الاشتغال بأحد وجهين:]

الأول- أن البعث ليس إلا لجعل الداعى إلى تحصيل الغرض القائم بالمبعوث إليه، و ذلك لما عرفت فى المباحث السابقه (٢): أن فعل الغير إذا كان ذا فائده عائده إلى الشخص، فلا محاله ينبعث إليها شوق، و ينبعث من هذا الشوق شوق إلى فعل الغير. و حيث إن فعل الغير ليس تحت اختيار الشخص إلا- بتسبيب و تحريك يوجب انقذاح الداعى فى نفسه إلى فعله، فلا محاله ينبعث من الشوق إلى فعل الغير شوق إلى جعل الداعى بالبعث و التحريك، فالبعث

(٣)

مع أن جعله بعنوان التمهيد لا- يجدى فى التوصل إلى غرضه، و هو إتيان الفعل بداعى لأمر، أو الإنشاء السابق لم يكن بداعى التحريك، بل بداعى التمهيد، و أما إذا كان التمهيد داعيا للداعى، فهو و إن كان مجديا، إلا أنه ليس خلاف الظاهر؛ إذ المقدار المسلّم هو كون الإنشاء بداعى جعل الداعى، لا كونه منبعثا عن غير داعى التمهيد، بل دائما يكون جعل الداعى بداع آخر غير جعل الداعى قطعاً. فتدبره، فإنه حقيق به. (منه عفى عنه).

ص: ٣٤٢

١- ١) الكفايه: ١٦/٧٥.

٢- ٢) و ذلك فى التعليقه: ١٥١ عند قوله: (توضيحه: أن فعل الغير...).

والتحريك معلول لما ينتهي إلى أصل الغرض القائم بالمبعوث إليه، وهو عله العلل بالنسبه إلى البعث. و هكذا إذا كان لفعل الغير فائده عائده إلى نفسه، و كان المولى ممن يجب عليه إيصالها إلى ذلك الغير، فإن البعث حينئذ لا يصلح تلك الفائده، فهى عله العلل بالإضافة إلى البعث، و المعلوم يدور مدار علتة حدوثا و بقاء، فاذا علم أصل الغرض، و شك في سقوطه: إما للشك في أصل الإتيان بما يقوم به، أو للشك فيما له دخل فيه - كما فيما نحن فيه - فلا محاله يجب عقلا القطع بتحصيل الغرض بإتيان جميع ما يحتمل دخله فيه.

و التحقيق: أن كبرى لزوم (1) تحصيل الغرض عقلا - لا - شبهه فيها، لكن الصغرى غير متحققه بمجرد الأمر؛ إذ اللازم عقلا هو تحصيل الغرض المنكشف بحجه شرعيه أو عقليه.

ص: ٣٤٣

١ - ١) قولنا: (و التحقيق: أن كبرى لزوم.. الخ). ربما يقال [القائل هو المحقق النائيني (رحمه الله) - على ما جاء في هامش (ق) -] أوجود التقريرات ١: ٣٩ و ١١٢]: إن الغرض: إن كان من قبيل الفعل التوليدى بالنسبه إلى ما يترتب عليه، فيصح الأمر بتحصيله، كما يصح الأمر بمحصّله. و ان كان من قبيل المعد له بالنسبه إلى معدّه - بحيث يتوسط بينهما امور غير اختياريه للمكلف سواء كانت الواسطه فى نفسها من الامور القهريه أو من الامور الاختياريه لغير المكلف - فلا يصحّ الأمر بتحصيله. و الواجبات الشرعيه غالبا بالإضافة إلى أغراضها من قبيل الثانى لتوسط امور آخر قائمه بالشارع أو بغيره بين الواجب و الغرض منه، و إلا لكان الأمر بتحصيلها أولى من الأمر بمحصّيلها، فمن عدم الأمر بها بوجه يستكشف أنها من قبيل المعد له المترتب على المعدّ بواسطه أو وسائط، و لذا قد امر بها فيما كان من قبيل المسببات بالإضافة إلى أسبابها، كما فى الطهاره الحديثه و الخبثيه؛ حيث امر بهما، كما امر بمحصّلهما، و عليه فكبرى لزوم تحصيل الغرض موقوفه على إحراز أن الغرض من قبيل المسبب بالنسبه إلى سببه لا مطلقا. هذا. قلت: أولا - من أين علم أن النهى عن الفحشاء لا يقوم بنفس الصلاه، بل متوسط بينه -

و الأمر بمركب يصلح (١) للكشف عن غرض يفى به المأمور به، و لا يصلح للكشف عما لا يفى به، فالغرض الواقعي إن كان مما يفى به المأمور به فقد قامت عليه الحججه، و إن لم يكن مما يفى به المأمور به فلم تقم عليه الحججه، و لا- يجب عقلا- تحصيل الغرض الذي لم تقم عليه الحججه لا شرعا و لا عقلا.

فالغرض الواقعي و إن كان مرددا بين ما يفى به المأمور به و ما لا يفى، إلا أنه لا حجه إلا على ما يفى به، بخلاف باب الأقل و الأكثر الارتباطيين، فإن

(١)

و بين الصلاه امور خارجه عن الاختيار؟ و عدم الأمر به لا يكشف عن ذلك، بل الغالب حيث إن ترتب الأغراض الواقعيه على محصلاتها غير معلوم للعامه، فلذا امر بمحصيٰ لها. و ثانيا- إن الغرض الباعث على الأمر بشيء نفس تلك الخصوصيه القائم به، فلو فرض أن الصلاه معدّه للنهي عن الفحشاء، كان الغرض الباعث على الأمر بالصلاه حيثيه إعدادها، و المعد له غرض من الغرض، و الغرض الواجب هو إيجاد المعد حيثذ، و عليه فالواجبات بالإضافة إلى الخصوصيات القائم بها دائما من قبيل الأسباب، و ان كانت بالإضافة إلى غرض آخر من قبيل المعدّات. فتدبر. و اما الغرض من نفس الأمر، فقد مرّ أنه أجنبي عن ملاك التعبدى و التوصلى، لأن الحكم الحقيقي حقيقته الإنشاء بداعى جعل الداعى، و هو يحصل بمجرد الإنشاء بداعى البعث. و اما فعليه الدعوه فى نفس المكلف، فهى أجنبيه عن الغرض القائم بفعل المولى. فتوهم أن الأمر إذا كان بهذا الغرض يجب جرى العبد على وفق هذا الغرض. مدفوع: بالفرق بين ما هو ملاك جعل الداعى من قبل المولى، و فعليه الدعوه من قبل العبد، و لا معنى للجرى على وفق غرض المولى إلا على الوجه الثانى الذى لا يعقل أن يكون غرضا من فعل المولى. [منه قدس سرّه].

ص: ٣٤٤

١- ١) قولنا: (و الأمر بمركب يصلح.. إلخ). إن قلنا: إن الأمر لم يتعلّق إلا بما عدا القربه أولا و آخرا، فمقتضى انبعاث الأمر عن الغرض بنحو انبعاث المعلول عن العله، هو أن الأمر يكشف عن غرض مساو للمأمور به، و لا يعقل انبعاثه عن غرض أخصّ، فلم يبق إلا احتمال غرض أخصّ، لا احتمال انبعاث الأمر عن غرض أخصّ، فلا حجّه على الغرض الأخصّ.-

متعلق الأمر الشخصى حيث إنه مردّد بين الأقل والأكثر، والغرض كذلك مردّد بين ما يقوم بالأكثر وما يقوم بالأقل، فالأمر المعلوم حجه على الغرض المرّد، فيجب تحصيله. فالأمر فى باب الاشتغال-هنا وهناك-على العكس مما هو المعروف. وسيجىء-إن شاء الله تعالى-تتمه الكلام (١).

الثانى-أنّ مرجع الشكّ هنا إلى الشكّ فى الخروج عن عهده ما قامت عليه الحججه، وهو التكليف بالصلاه-مثلا-إذ مفروض الكلام عدم كون قصد القربه من قيود المأمور به، بخلاف الأقل والأكثر الارتباطيين، فإنه ربما يقال فيه بانحلال التكليف، فلا تكليف بالزائد، فيكون العقاب على تركه عقابا بلا بيان.

و بالجمله:نحن و إن أغمضنا النظر عن وجوب تحصيل الغرض، و قلنا بلزوم إسقاط الأمر المعلوم، و الخروج عن عهده، فاللازم الاشتغال-هنا-للعلم بالتكليف، و الشكّ فى أنّ الخروج عن عهده هل يحصل بمجرد مطابقه المأتى به لذات المأمور به، أم لا، إلاّ بإتيانه بقصد الامتثال؟ و العقل بعد إحراز التكليف يحكم بالقطع بالخروج عن عهده بإتيانه بقصد الامتثال.

(١)

و إن قلنا: بأنّ الأمر يتعلّق بقصد القربه مستقلا، بل الشرائط كلها مبعوث إليها ببعث مقدّمى، فالغرض الداعى إلى الأمر النفسى و إن كان مساويا لذات المأمور به، إلا أن حصول هذا الغرض المساوى فى الخارج-بإتيان ذات المأمور به بشرائطه ما عدا القربه-غير معلوم، مع تماميه الحججه على الغرض المساوى، لكن حيث إنّ قصد القربه قابل لتعلق الأمر به مستقلا، فمع عدمه يكون العقاب على عدم تحصيل الغرض المعلوم-من ناحيه عدم قصد القربه المحتمل دخله فى فعليه الغرض-عقابا بلا بيان، فيكون مؤمنا من ناحيه عدم فعليه الغرض المساوى لعدم إتيان قصد القربه.(منه عفى عنه).

ص: ٣٤٥

١- ١) و ذلك فى تعليقه(رحمه الله)-فى الجزء الرابع: ٢٩٩ رقم ٨٨-على قول الآخوند(رحمه الله): (مع أن الغرض الداعى إلى الأمر لا يكاد يحرز... الكفايه: ٣٦٤).

والتحقيق: أن الشكّ إن كان في الخروج عن عهده ما تعلّق به التكليف فواضح العدم؛ إذ لا شكّ في إتيانه بحدّه، وإن كان في الخروج عن عهده الغرض الداعي إليه فلا- موجب له، إلا- عمّا قامت الحجيّة عليه- كما عرفت آنفا- فليس هذا وجهها آخر للاشتغال. مع أنّ رجوع الشكّ- هنا- إلى الشكّ في الخروج عن عهده ما قامت الحجة عليه، دون الشكّ في التكليف، إنما يصحّ إذا لم يصحّ التكليف بقصد القربة مطلقا، لا في ضمن الأمر بالصلاه، ولا في ضمن أمر آخر، مع أن التكليف به بأمر آخر لا مانع منه، فإذا شكّ فيه كان العقاب عليه بلا بيان، و المؤاخذه عليه بلا برهان، فيمكن القول بالبراءة هنا، وإن قلنا بالاحتياط في الأقلّ والأكثر الارتباطيين؛ للقطع بأن التكليف بالصلاه لم يتعلّق بالمقيّد بالقربة لاستحالته، فيتمخّض الشكّ فيه في التكليف بأمر آخر. بخلاف غير القربة من الأجزاء والشرائط، فإنّ تعلّق التكليف بالمعلوم بما يشتمل عليه غير مقطوع بعدمه، فيقال: التكليف النفسي الشخصي معلوم، و متعلّقه مردّد بين الأقلّ والأكثر، فيجب الاحتياط.

نعم، ما يمكن أن يبحث عنه، و يجعل مانعا عن التكليف بالقربة هو: أن التكليف بالقربة لا- يكشف عن تعلّق التكليف النفسي بالصلاه المتقيّد بها لاستحالته كما عرفت، و التكليف المقدمى لا عقاب على مخالفته، فلا يكون هذا البيان مصحّحا للعقوبة كى يقال: حيث لا بيان فالعقاب على تركه عقاب بلا بيان.

و منه يعلم: أن الإخبار عن الدخّل في الغرض- أيضا- كذلك؛ حيث لا يكشف عن المطلوبه بالطلب النفسي الذى يعاقب على مخالفته.

و الجواب عنه: أن إرادته الشرائط- مطلقا- إرادته مقدميه منبعثه عن إرادته ذات ما يقوم بالغرض، و لا يعقل تعلّق الإراده بالمقدّمه فى عرض تعلّقها بذيها.

و فى مقام البعث و إن أمكن البعث إلى الفعل المقيّد بالشرائط، إلا أنه لا يجب

على الباعث تقييد مطلوبه بالقيود الدخيله فى التأثير فى الغرض، بل له الأمر بذات المطلوب، و الأمر بكل قيد مستقلاً.

و ملاك الشرطيه الحقيقه المقابله للجزئيه، أن يكون المطلوب بما هو متقيد بأنحاء التقيدات، مؤثراً فعلياً فيما له من الأثر، فما يقوم به الغرض ينتزع منه أنه بعض ما يفى بالغرض، و ما هو حاله و خصوصيه فيما يفى بالغرض ينتزع منه أنه دخيل فى وفاء المركب بالغرض؛ سواء كان اعتبار هذه الخصوصيه و حاله بالأمر المتعلق بذات ما يفى بالغرض- بأن يقول: (صلّ عن طهاره أو متطهراً)- أو كان بأمر آخر- بأن يقول بعد الأمر بالصلاه: (و ليكن صلاتك عن طهاره) مثلاً- و العقاب على ترك الشرط حينئذ ليس لمخالفه الأمر المقدمى مطلقاً، بل لمعصيه الأمر النفسى، حيث إنه لم يأت بما تعلق به على نحو يؤثر فيما له من الأثر.

فالغايه الداعيه إلى إرادته ذبيهاً أولاً و بالذات، و إلى إرادته ما له دخل فيها ثانياً و بالعرض، قد انكشفت بالأمرين فيجب تحصيلها، و إلا لا يكاد يسقط الأمر النفسى، كما عرفت وجهه سابقاً.

### [المتحصل عدم جريان الاشتغال]

هذا، و من جميع ما ذكرنا ظهر أنه لا مجال للاشتغال.

نعم استصحاب الوجوب المعلوم إلى أن يقطع بانتفائه بإتيان جميع ما يحتمل دخله فى الخروج عن عهده لا- مانع منه، و هو يكشف بطريق (الإين) عن (1) أن الغرض سنخ غرض لا يفى به ذات المأمور به. و إلا فبقاء شخص الأمر- مع إتيان متعلقه بحدوده و قيوده- غير معقول، فلا يعقل التعبد به إلا إذا كشف عن كون علته سنخ غرض لا يفى به المأمور به.

و التحقيق: أن الاستصحاب لا- مجال له هنا؛ لأن الغرض منه: إن كان التعيد بوجوب قصد الامتثال شرعاً، فهو على فرض إمكان أصله غير مترتب

ص: ٣٤٧

١- ١) فى الأصل: (على أن) و الأصح ما أثبتناه من نسخه (ط).



على بقاء الأمر شرعا (١)؛ حتى يكون التعبد بأحدهما تعبدا بالآخر، وإن كان التعبد بدخله في الغرض فأوضح بطلانا؛ لأن دخله فيه واقعي لا جعلي، وإن كان التعبد به محققا لموضوع الحكم العقلي بإسقاط الغرض، لكشفه عن بقاءه ففيه:

أولا- أن إسقاط الغرض المنكشف بحجه شرعيه أو عقليه لازم، ولذا لم نحكم بالاشتغال ابتداء، فليس الأمر بوجوده الواقعي موضوعا لذلك فضلا عن وجوده التعبدى.

و ثانيا- أن ما ذكر من أن التعبد ببقائه كاشف عن أخصيه الغرض من المطلوب إنما يسلم في البقاء الحقيقي لا التعبدى؛ لأن الغرض من جعل الحكم المماثل بقاء شيء آخر، لا ذلك الغرض الواقعي، واحتماله لا يجدى شيئا.

١٧٨- قوله [قدس سره]: (نعم يمكن أن يقال: إن كل ما ربما يحتمل (٢) دخله في الامتثال... الخ) (٣).

الفرق بينه وبين الوجه المتقدم سابقا: أن الوجه السابق موقوف على إحراز مقام البيان، وهذا من مقدماته لزوم القيام مقام البيان لأجل التنبيه و حصول الالتفات؛ إذ لا يحتمل دخل الوجه-مثلا- في الغرض، حتى يجب إتيانه عقلا.

ص: ٣٤٨

١- ١) قولنا: (غير مترتب على بقاء الأمر.. الخ). كيف؟ ولو كان كذلك لما شكك في بقاء الأمر، مع أنه ليس الترتب على فرض إمكان أخذ قصد القربة في الأمور به، إلا من باب ترتب الوجوب المقدمى المعلولى على وجوب ذى المقدمه، وهو ترتب قهرى لا- شرعى جعلي، و أما الحكم بوجوب المقدمه إذا ثبت وجوب ذيهما تعبدا، فليس بالتعبد، بل لأن موضوع وجوب المقدمه هو الأعم من الواقع و الظاهر، و أما لو قلنا بأن الأمر بقصد القربة بأمر آخر، فليس هناك ترتب أصلا، بل معلولان متلازمان منبعثان عن غرض واحد بلحاظ مرتبه الفعلية. فتدبر جيدا. (منه عفى عنه).

٢- ٢) في الكفايه- تحقيق مؤسستنا-: يحتمل بدوا دخله..

٣- ٣) الكفايه: ٢٤/٧٥.

**[فإن دخل القربه]**

[فإن دخل القربه (١) ونحوها في الغرض ليس بشرعى]

...الخ (٢).

قد عرفت آنفا: أن قصد القربه مما يمكن الأمر به، وإن لم يكن تقييدا للمأمور به في ضمن الأمر الأول.

و الأمر المقدمى وإن لم يكن مصححا للعقوبه مطلقا، ولا- موجبا لتقييد المأمور به بالأمر الأول هنا- بحيث يكون المطلوب النفسى بالأخره الصلاه بداعى أمرها النفسى- إلا أن اعتبار هذه الخصوصيه فى الصلاه- بقوله: و ليكن الصلاه عن داعى أمرها- يوجب انتزاع الشرطيه (٣) فى مقام الجعل و البعث؛ إذ لا- نعى بالشرطيه إلا- اعتبار الشىء فى المأمور به بنحو يكون التقييد به داخلا و القيد خارجا، و الأمر بقصد القربه على النهج المزبور بعد الأمر بالصلاه يصحح انتزاع الشرطيه.

ص: ٣٤٩

١- ١) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا-: دخل قصد القربه.

٢- ٢) الكفايه: ٨/٧٦.

٣- ٣) قولنا: (يوجب انتزاع الشرطيه.. الخ). لا- يخفى عليك: أن الأمر إذا تعلق بمركب يصحح انتزاع الجزئيه فى مقام الطلب من كل واحد من أجزاء ذلك المركب، و إذا تعلق بشىء متقيد بقيد ينتزع الشرطيه فى مقام الطلب عن ذلك القيد، و المفروض أن الأمر النفسى المتعلق بالصلاه لا يعقل أن يكون متعلقه متقيدا بقصد القربه، فيستحيل انتزاع شرطيه القربه بلحاظ الأمر النفسى، كما إنه لا يعقل استكشاف تقيده بها بدليل آخر؛ لأن الاستحاله فى مقام الثبوت تمنع عن تعقل الكاشف، و أما انتزاع الشرطيه من أمر آخر، فإن كان الأمر بالصلاه المتقيده بقصد القربه فهو غير معقول؛ لأن الصلاه بعد تعلق البعث بها بذاتها لا يعقل البعث الحقيقى نحوها بأمر آخر، و إن كان الأمر الآخر أمرا بإيجاد قصد القربه فى الصلاه، فقصد القربه تمام المطلوب بهذا الطلب لا قيده، فيستحيل انتزاع الشرطيه بلحاظ أمر آخر. نعم حيث تعلق الأمر بالصلاه، و تعلق الأمر بإيجاد قصد القربه فيها، ينتزع من الوجوبين وجوب جامع بالصلاه بقصد القربه؛ فينتزع الشرطيه بلحاظ هذا الوجوب الجامع الانتزاعى،-

و- لا- بدّ من حمل ما ذكرناه في الحاشيه على هذا الوجه، دون الوجهين الأولين لاستحالتهما، إلا أن رفع مثل هذه الشرطيه- المنتزعه من جامع انتزاعى، لا- م مجعول شرعى- بحديث الرفع مشكل جدا. و ربما ينسب إلى بعض الأساطين- قدّس سرّه [هو العلامه الثانى الميرزا الشيرازى- قدس سره- كما فى هامش (ق) و(ط). و هو السيد محمد حسن بن محمد الحسينى الشيرازى النجفى أعظم علماء عصره و أشهرهم؛ حتى عرف بالمجدد الشيرازى (ره). ولد بشيراز فى (١٥-جمادى الأولى- ١٢٣٠ هـ)، و درس فيها، و فى الخامس عشر من عمره المبارك أتقن معظم العلوم و أخذ بتدريس (شرح اللمعه)، ثم سافر إلى أصفهان و درس عند صاحب الحاشيه، ثم عند السيد حسن المدرّس، ثم أخذ يدرس حتى عدّ من مدرسى اصفهان، ثم سافر الى النجف (١٢٢٩ هـ)، و حضر على الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر و الشيخ حسن كاشف الغطاء و شيخ الطائفة المرتضى الأنصارى الذى كان يعظم المترجم له و يشير إليه من بين تلاميذه بالاجتهاد غير مره و لما مضى الشيخ الانصارى- قدس سره- سنه (١٢٨١ هـ) توجهت الناس إليه، و قدموه على زملائه، فأصبح المرجع الوحيد للإماميه فى عصره، و له فتوى (تحريم التباك) الذى هزّ بها عرش الشاه القاجارى. حجّ سنه (١٢٨٧ هـ)، ثم زار الإمام الرضا عليه السلام و عاد إلى كربلاء، و سافر سنه (١٢٩١ هـ) إلى سامراء و استوطنها و التحق به كثير من الأعلام، و بنى فيها مدرستين و جسرا على دجله، و سوقا للمدينه، و غيرها من المصالح. توفى (ره) فى سامراء سنه (٢٤/شعبان ١٣١٢ هـ) و حمل على أكتاف الناس إلى النجف و دفن فيها بمقبرته قرب الصحن فى آخر ليله من شعبان. (طبقات أعلام الشيعة فى القرن الرابع عشر: ١/٤٣٦ رقم: ٨٦٥) بتصرف.]- الفرق بين المحصّلات العاديه و المحصّلات الشرعيه، كما إذا أمر بالإحراق، فلا بدّ من الاحتياط فى محصّله، دون ما إذا أمر بالطهاره، فان محصلها شرعى، فاذا شك فى دخل شىء فيه جرى حديث الرفع فيه، و عليه فحيث إن قصد القربه ليس دخلها شرعيا، بل واقعيًا، فلا يعمّه حديث الرفع، دون سائر الشرائط، فإن دخلها شرعى فيعمها حديث الرفع، فلا بد من تحصيل الغرض بإتيان الصلاه بقصد القربه الذى لا يعمه حديث الرفع دون غيره.

و- يرد عليه: أن المراد إن كان دخل القربة في الغرض، فدخل جميع الشرائط في الغرض واقعي، فيجب الاحتياط في الجميع، وإن كان المراد دخل القربة في المطلوب بما هو مطلوب، فالفرق بين القربة و غيرها صحيح من حيث شمول حديث الرفع و عدمه، إلا أنه لا- مقابله بين المحصلات العاديه و الشرعيه لا- في الغرض، و لا- في المطلوبيه؛ لأن المحصّلات بالاضافه إلى الغرض كلها واقعيه، غايه الأمر أن الشارع كشف عن محصّليه بعضها للغرض، لا أن محصليته شرعيه. و أما بالاضافه إلى المطلوبيه مع أنه لا يستحق عنوان المحصّليه، فيندفع [في الأصل: (يندفع) و ما أثبتناه من نسخه (ط) هو الأصوب]. بأن كل أمر أمكن أخذه في متعلق التكليف كان دخيلا- في المطلوبيه، سواء كان من المحصلات العاديه أو الشرعيه للغرض، و كل ما لا يمكن أخذه في متعلق التكليف لم يكن دخيلا- في المطلوبيه. و ربما يورد عليه بوجه آخر [المورد هو المحقق النائيني - قدّس سرّه - كما في هامش (ق) و (ط) راجع اجود التقريرات ١: ١١٩]. و هو أن المرفوع بحديث الرفع لا بدّ من أن يكون حكما مجعولا مجهولا في رفعه المنه، و من البين أنّ وجود الاعتبار الشرعي عند مجموع ما يقطع بدخله، و ما يحتمل دخله مقطوع به لا- مجهول حتى يرفع، و وجوده عند المجرد عن المحتمل دخله و إن كان مجهولا، إلا أنه لا منّه في رفعه. و يندفع: بأنّ وجود الاعتبار عند المجموع - الذي هو إمّا تمام السبب، أو مشتمل عليه - و إن كان معلوما إلا- أنّ ترتب الاعتبار شرعا على المجموع بما هو مجهول، فهو المرفوع، مثلا: إذا صدر عقد عربي ماضوي، لا- شك في حصول الملك عنده، إلا- أنّ ترتب الملك شرعا على العقد العربي الماضوي بما هو عقد عربي ماضوي مجهول، فلا مانع من شمول حديث الرفع له، و المنه في رفعه واضح. نعم لا يثبت برفع الاعتبار عنه ثبوته للعقد المجرد عن العربي و الماضويه إلا بالملازمه العقليه، فإن المفروض إهمال الدليل من حيث ترتب الاعتبار على الخاصّ بما هو خاص، أو على ذات الخاص، كما أوضحناه في باب البيع من الفقه [راجع حاشيته (رحمه الله) على كتاب المكاسب للشيخ الأعظم (قدّس سرّه) / باب البيع / في خصوصيات ألفاظ عقد البيع / ص: ٦٦-٦٧ عند قوله: (..فهل هناك أصل ثانوي يقتضى الصحّه... أما مثل حديث الرفع.. إلخ).]-.

و كل ما كان قابلا للجعل و الوضع، فهو قابل للنفي و الرفع، و ان لم يكن مصححا للعقوبه، أو موجبا لتقييد الأمر النفسى.

١٨٠- قوله [قدس سره]: (فافهم... الخ) (١).

يمكن أن يكون إشاره إلى أن اختصاص الأمر الفعلى بما عدا المشكوك مشترك بين المقامين، غايه الأمر أنه هنا بحكم العقل، و هناك بضميمه الأصل.

فإن اكتفينا فى الخروج عن العهده بمجرد إتيان المتعلق، كان المقامان على حدّ سواء. و إن قلنا: بلزوم إتيان كل ما يحتمل دخله فى الغرض فى الخروج عن

(٣)

فإن قلت: على هذا لا يجدى حديث الرفع لرفع الشرطيه فى باب التكليف أيضا، فإن مقتضاه عدم تعلق التكليف بالخاص بما هو خاص، و هو لا يجدى فى تعلقه بذات الخاص إلا بالملازمه العقليه، و المفروض إهمال دليل الواجب من حيث كونه الخاص بما هو خاص أو ذاته. قلت: الخصوصيه على قسمين: أحدهما- ما يكون مقوما للواجب فالواجب أمر خاص، و ما يقوم به الغرض ذاتا كذلك و المراد بالذات كذلك، و حاله حينئذ حال الاعتبارات فى باب العقود و الإيقاعات و الأسباب. ثانيهما- ما يكون دخيلا فى فعليه الغرض من الواجب و هو الذى يستحق إطلاق الشرط عليه، و قد مرّ مرارا: أنّ مثله لا- يعقل أن يكون مقوما للمراد بالإرادته النفسيه المنبعث منها الإيجاب النفسى، فإن الإراده تتعلق بما يفى بالغرض، و أمّا ما له دخل فى فعليته، فهو متعلق لغرض تبعى مقدّمى فينبعث من هذا الغرض التبعى إرادته تبعيه ينبعث منها وجوب غيرى، و عليه فتعلق الوجوب النفسى بذات المشروط مقطوع به، و إنّما المشكوك وجوب شيء آخر تبعا لدخله فى فعليه الغرض؛ و أما أخذه فى متعلق الأمر النفسى مع فرض شرطيه حقيقه، فليس إلا لأجل تقييد الواجب النفسى به خطابا لتقييده به واقعا من حيث الغرض، فالواجب النفسى متقيد به، لا أن المتقيد به واجب نفسى. و تمام الكلام فى محله. و منه يتضح: أنّ حديث الرفع لمثل ما نحن فيه أعنى شرائط الواجب صحيح نافع، غايه الأمر أن قصد القربه لا- شرطيه له، و أما إيجابه للغير استقلالا فهو معقول، و شمول حديث الرفع للتكليف المجعول المجعول الموافق للامتنان، لا مانع منه أصلا. [منه قدس سره].

ص: ٣٥٢

العهد، كان المقامان كذلك أيضا؛ إذ المفروض عدم دليل على عدم دخل المشكوك في الغرض.

### [الصيغه و الواجب النفسى التعينى العينى]

و جوابه: أن نفى الجزئيه و الشرطيه-جعللا-يوجب تفويت الغرض من الشارع لو كان المشكوك دخيلا فيه، بخلاف ما لو لم يكن نفى الجزئيه و الشرطيه منه بل بعدم إمكان أخذ المشكوك فى المتعلق.

١٨١-قوله [قدس سره]: [لكون كل واحد مما يقابلها... الخ] (١).

لا- يخفى عليك: أن النفسيه و ما يماثلها قيود للطبيعه نحو ما يقابلها لخروجها جميعا عن الطبيعه المهمله، إلا أنّ بعض القيود كأنه لا يزيد على نفس الطبيعه عرفا، كالنفسيه و ما يماثلها دون ما يقابلها.

و التحقيق: أن النفسيه ليست إلا عدم كون الوجوب للغير، و كذا البواقى، و عدم القرينه على القيود الوجوديه دليل على عدمها، و إلا- لزم نقض الغرض، لا أن النفسيه و الغيريه قيودان وجوديان، و أحدهما- هو الاطلاق من حيث وجوب شىء آخر مثلا- كأنه ليس بقيد، بل أحد القيدين عدمى، و يكفى فيه عدم نصب القرينه على الوجودى المقابل له.

فمقتضى الحكمه تعيين المقيد بالقيود العدمى، لا- المطلق من حيث وجوب شىء آخر كما هو ظاهر المتن؛ إذ المفروض إثبات الوجوب النفسى- هو الوجوب لا لغيره- لا الوجوب المطلق الذى وجب هناك شىء آخر، أو لا؛ إذ ليس الوجوب الغيرى مجرد وجوب شىء مع كون الشىء الآخر واجبا مقارنا معه، بل الوجوب المنبعث عن وجوب آخر.

و من الواضح أن إطلاق الوجوب من حيث انبعائه عن وجوب آخر و عدمه غير معقول، و كذا الوجوب التخيرى هو الوجوب المشوب بجواز الترك إلى بدل، و إطلاق الوجوب من حيث الاقتران بجواز الترك و عدمه غير صحيح،

ص: ٣٥٣

بل المراد بالإطلاق المعين للنفسية و أقرانها هو عدم التقييد بما يفيد الغيرية و التخيرييه و الكفائيه، كما صرح به (قدس سره) في آخر المطلق و المقيد (١). فتدبر جيداً.

و توهم: أنّ الحكمه لا تقتضى الوجوب التعيينى؛ حيث لا يلزم من عدم نصب القرينه على فرد آخر نقض الغرض.

مدفوع: بأن المراد من الغرض ما دعاه إلى القيام مقام بيان نحو الوجوب و كفيته لا الغرض الباعث على التكليف مع لزوم نقض الغرض من التكليف - أيضاً- عند تعدد ما اقتصر عليه فى مقام البيان.

١٨٢- قوله [قدس سره]: (و التحقيق: أنه لا مجال للتشبهت بموارد الاستعمال... الخ) (٢).

نعم، ربّما يتشبهت بذيل دليل الحكمه لتعيين بعض المحتملات بملاحظه كونه قدراً متيقناً بتقريب:

أن المورد إذا لم يكن عبادياً، و احتمال الإباحه الخاصه كانت هى المتيقن؛ لأنّ الإذن معلوم و الإباحه الخاصه هو الإذن الساذج- أى الإذن الذى ليس فيه اقتضاء طلبى- فالقيد عدمى يكفى فى عدمه عدم القرينه على ثبوته بخلاف غيرها.

و إذا كان المورد عبادياً، و لم يحتمل الإباحه الخاصه كان المتيقن هو الاستحباب؛ لأن أصل الاقتضاء معلوم لخروج الإباحه الخاصه على الفرض.

و حدّ الاستحباب عدمى يكفى فيه عدم نصب القرينه عليه.

و الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم- فى حمل الصيغه على الوجوب بمقدمات الحكمه- هو: أن الصيغه ظاهره وضعاً فى الطلب، و الوجوب لا يزيد على

ص: ٣٥٤

١- (١) الكفايه: ٢٥٢ عند قوله: (فالحكمه فى إطلاق صيغه الأمر...).

٢- (٢) الكفايه: ٤/٧٧.

الطلب-بما هو-بشيء، بخلاف ما نحن فيه، فإن أصل الاقتضاء علم من الخارج حسب الفرض، وخصوصيه الندب-حيث كانت عدميه-لا تحتاج إلى دليل، فلذا صار الاستحباب متيقنا من بين المحتملات.

نعم، يرد عليه: أن القدر المتيقن-الذى يصح الاتكال عليه عرفا-هو المتيقن فى مقام التخاطب و المحاوره، لا المتيقن فى مقام المراديه، مع أن الاقتضاء بعد خروج الإباحه الخاصه غير معلوم لاحتمال الكراهه الغير المنافيه للإذن و الرخصه. فافهم.

١٨٣-قوله [قدس سره]:

[و الاكتفاء بالمره فإنما هو لحصول]

اشاره

الامثال...الخ (١).

إذ المتكلم لو كان فى مقام البيان، و أمر بالطبعه مقتصره عليها من دون تقييد، فالحكمه تقتضى إرادته المره، فإنها كأنها لا تزيد على وجود الطبيعه بشيء.

و أما مع قطع النظر عن مقدمات الحكمه، فلا وجه للاكتفاء بالمره؛ إذ الامثال فرع كفيه البعث، و البعث إلى الماهيه المهمله جدًا لا معنى له، و لا مطابقه للمأتى به مع المأمور به حينئذ.

١٨٤-قوله [قدس سره]: (لا يوجب كون النزاع هاهنا...الخ) (٢).

بل لا يعقل (٣)؛ إذ ليس النزاع فى وضع الصيغه للطلب المكرر أو الدفعى،

ص: ٣٥٥

١-١) الكفايه: ١٢/٧٧.

٢-٢) الكفايه: ١٥/٧٧.

٣-٣) قولنا: (بل لا يعقل..الخ). لأن الإنشاء إن كان بداعى جعل الداعى الواحد، فلا تعدد حتى يكون الطلب مكررا أو يكون له وجودات دفعيه. و إن كان بداعى جعل الداعى نوعا و سنخا فهو و إن كان بحسب التحليل العقلى يتعلق كل فرد من طبيعى الطلب بفرد من طبيعى متعلقه، إلا- أن هذا الطلب النوعى أيضا موجود وحدانى بوحدته نوعيه طبيعيه، فهو دفعى بالدفعيه اللازمه لذات الموجود الواحد لا بلحاظها فى مرحله الطلب (منه عفى عنه).



بل في وضعها لطلب الشيء دفعه أو مكرراً، فالمزّه و التكرار من قيود مفاد المادة لا الهيئه.

لا- يقال: يمكن الوضع للطلب المتقيّد بالحدث المتكرّر-مثلاً-من دون أخذ التكرار لا في مفاد الهيئه، ولا في مفاد المادة، وإن كانت الهيئه بالملازمه تدلّ على ملاحظه التكرار في جانب المادة في مرحله الطلب بها.

لأننا نقول: ما لم يلاحظ التكرار في جانب المبدأ-في مرحله الاستعمال، لا يعقل تقيّد مفاد الهيئه به في مرحله الاستعمال، فيلزم نقض الغرض من أخذه في المادّه في مرحله الاستعمال.

١٨٥-قوله [قدس سره]: (ضروره أن المصدر ليس ماده...الخ) (١).

قد عرفت نبذه مما يتعلّق بهذا المقام في أوائل مبحث المشتقّ، وقد أسمعناك هناك: أنّ الاشتقاق المعنوي عبارته عن طرؤ أنحاء النسب على مبدأ واحد، وهو المشتقّ منه بلحاظ لا بشرطيته الذاتيه وقبوله الطبيعي لجميع أنحاء النسب، و بإزاء ذلك المبدأ ماده اللفظ المشتركه بين جميع الألفاظ المختلفه في الهيئات فقط.

#### [و المصدر مشتمل على نسبه ناقصه]

لا يصحّ السكوت عليها، وإن كان ربّما يطلق و يراد منه نفس المبدأ كما لا يخفى، و اشتماله على نسبه ناقصه معنى اشتقاقه معنى.

و أما عند الجمهور فالمصدر بمعناه نفس المبدأ، فلا يكون بحسب المعنى من المشتقات لخلوّه عن النسبه، و حينئذ فالهيئه لمجرد انحفاظ المادّه؛ حيث لا يعقل وجود المادّه بلا صورته. و عليه فما حكى عن السكاكي (٢) نافع لما ذكره في

ص: ٣٥٦

١-١) الكفايه: ١/٧٨.

٢-٢) و هو العلامه أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي، الملقب بسراج الدين -

الفصول (١)؛ حيث إن المصدر و إن لم يكن بلفظه و هيئه ماده للمشتقات، إلا أنه بمعناه مبدأ لها، فإنّ معروض أنحاء النسب نفس المعنى المصدرى، و معنى أصلته -حينئذ- مبدئيه بحسب معناه للمشتقات، و نتيجه وضع المصدر لنفس المبدأ بلا نسبه و أصله معناه و مبدئيه للمشتقات- بحيث كانت موادها بإزاء المعنى المصدرى- ما أفاده فى الفصول.

لكن التحقيق: ما عرفت من اشتمال المصدر معنى على نسبه ناقصه يحكى عنها هيئه وضعها، و إن كان ربّما يطلق و يراد منه نفس المبدأ، و معنى أصلته حينئذ تقدّم رتبته على الفعل لتقدّم كلّ ناقص على التامّ طبعاً لزياده الثانى على الأول، كما أن وجه دعوى أصله الفعل تقدّم الفعل على المصدر بلحاظ تقدّم التامّ على

(٢)

السكاكى. ولد فى خوارزم سنة (٥٥٥ هـ). و اشتغل بالحداده حتى بلغ الثلاثين من عمره، فعمل دواه مع قفلها بزنه قيراط و أهداها ملك زمانه، فلم يعره اهتماماً بقدر أحد العلماء الداخلىين عليه، فتأثر لذلك، و قرّر طلب العلم، لكنه لم يفلح مع استاذه الشافعى الذى طلب منه أن يرّدّ قوله: قال الشيخ: جلد الكلب يطهر بالدباغه، فأجاب هو: قال الكلب: جلد الشيخ يطهر بالدباغه، فضحك عليه الطلاب، فهام بالصحراء بعد أن يئس من التعلّم، لكنه اعتبر عند ما رأى قليلاً من الماء يتساقط على صخره صماء فتقبها، فقال فى نفسه: لو تعلّمت بصبر و قليلاً- قليلاً- لفهمت، فليس قلبى أصمّ من هذه الصخره، فرجع و درس بجدّ و صبر حتى أصبح من علماء زمانه المشار إليهم بالبنان، و ألف كتابه (مفتاح العلوم) الذى ذكر فيه اثنى عشر علماً بدقه و إيجاز. توفى سنة (٦٢٦ هـ) بخوارزم. (روضات الجنات: ٢٢٠/٨) بتصرف.

ص: ٣٥٧

١- ١) الفصول الغرويه: ٧١ حيث جاء فيه: (..و لأنه لا كلام فى أنّ المادّه- و هى المصدر المجرد عن اللام و التنوين- لا تدلّ إلاّ على الماهيه من حيث هى؛ على ما حكى السكاكى و فاقهم عليه، و خصّ نزاعهم- فى أنّ اسم الجنس هل يدلّ على الجنس من حيث هو، أو على الفرد المنتشر؟- بغير المصدر).

الناقص شرفاً، و نفس هذا الاختلاف كاشف عن أن الأصله ليست بمعنى المبدئيه؛ ضروره أن الفعل لا ريب فى اشتماله على النسبه، فكيف يعقل أن يكون بمعناه مبدأ لسائر المشتقات، مع أن النسبه لا يعقل معروضيتها لنسبه اخرى؟!

١٨٦- قوله [قدس سره]: (و كيف يكون بمعناه ماده (١) لها... الخ) (٢).

هذا إنما يتم بناء على اشتماله على نسبه ناقصه، و إلا فمعناه قابل للمبدئيه، و لتوارد أنحاء النسب عليه، و ما تقدم فى مبحث المشتق (٣)- مباينه المصدر أو المبدأ مع معانى المشتقات، لا مع مبادئها و معروض نسبه كما هو واضح.

١٨٧- قوله [قدس سره]: (لعدم العلقه بينهما لو اريد بها الفرد أيضا... الخ) (٤).

حاصله:

### [أن المراد بالفرد هو وجود الطبيعه]

؛ حيث إنها لا وجود لها فى الخارج إلا بوجود فردها.

و الكلام فى المبحث الآتى ليس فى أن الطبيعه- من حيث هى -متعلقه للأمر، أو فردها؟ بل الكلام فى أن لوازم وجود الطبيعه و مشخصاته داخله فى المطلوب و مقومه له، أو خارجه عنه و من لوازمه؟ بعد الفراغ عن تعلق الطلب بوجود الطبيعه، فالفرد هنا غير الفرد هناك.

قلت: هذا بناء على مسلك التحقيق من كون التشخص بنفس الوجود، و ما يراه الجمهور من مشخصات الطبيعه يكون من لوازم التشخص، لا ما به

ص: ٣٥٨

١- ١) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا- فكيف بمعناه يكون مادّه.

٢- ٢) الكفايه: ٣/٧٨.

٣- ٣) المصدر هو المشتق منه عند المشهور، و أما عند محققى المتأخرين- و منهم المصنف (رحمه الله)- فالمشتق منه هو المبدأ، أما المصدر فهو عندهم أحد المشتقات. و قد مضى منه (قدس سره) بيان ذلك مفصلاً كما فى تعليقه: ١٠٤ و ١٣٠ من مبحث المشتق.

٤- ٤) الكفايه: ١٨/٧٨.

التشخيص. و أما لو قيل بما هو المشهور عند الجمهور-من كون التشخيص بهذه الامور اللازمه لوجود الطبيعه فى الخارج-فلا محاله ليست الوحده و التعدد فى وجود الطبيعه بنفس الوجود، بل بلوازمه، فتكون لوازم الوجود فى هذه المسأله داخله فى المطلوب، فيتحد الفرد فى هذه المسأله-المدلول عليه بالصيغه-مع الفرد فى تلك المسأله.

مضافا إلى أنّ الفرد و إن كان عين وجود الطبيعه فقط، و لم يكن متّحدا مع الفرد فى تلك المسأله، إلا أنّ ترتيب هذا البحث على البحث الآتى ممكن من وجه آخر؛ لاتحاد الفرد هنا و وجود الطبيعه هناك، فيقال-بعد إثبات تعلق الأمر بوجود الطبيعه:-هل مقتضاها وجود واحد من الطبيعه أو وجودات منها؟

فالتحقيق فى ردّ ما فى الفصول (١): هو أنّ مجرد ترتّب موضوع مسأله على موضوع مسأله اخرى أو محمولها على محمولها، لا يستدعى جعله تتمه لتلك المسأله، بل ميزان الوحده و التعدد وحده جهه البحث و تعددها، و تعدد جهه البحث هنا و هناك واضح، فإنّ جهتى الوحده و التعدد فى الوجود و إن كانتا عارضتين له و مترتبتين عليه، لكنهما مغايرتان له قطعاً، فالبحث عن أحدهما غير البحث عن الآخر، و إن كانت رتبه أحدهما متأخره عن الآخر.

١٨٨-قوله [قدس سره]: [لا إشكال-بناء على القول بالمره-فى الامثال... الخ] (٢).

لا يذهب عليك:

**[أنه لا فرق بين القول بالمره و القول بالطبيعه]**

من هذه لجهه؛ لرجوع الأمر فى مورد الصحه إلى تبديل الامثال و استقراره على المأتى به ثانياً، و هو لا-ينافى إرادته فرد من الطبيعه أو دفعه واحده منها؛ حيث إن ما استقرّ

ص: ٣٥٩

١-١) حيث جعل مبحث المره و التكرار تتمه لمبحث تعلق الأمر بالفرد أو الطبيعه إن اريد بالمره الفرد، و ذلك فى صفحه: ٧١ من الفصول، فراجع.

٢-٢) الكفايه: ٦/٧٩.

عليه الامتثال فرد و دفعه واحده، و غيره لغو لم يستوف المولى منه الغرض، و هو مناط الامتثال على الفرض. فافهم.

١٨٩- قوله [قدس سره]: (فإنه مع الإتيان بها مرّه لا محاله يحصل الامتثال... الخ) (١).

هذا التفصيل إنما يناسب القول بالطبيعه أو المرّه، و الفراغ عن عدم اقتضاء الإطلاق لمرّه أو مرّات، فتعليل عدم اقتضاء الإطلاق لمرّه أو مرّات بهذا الوجه لا يخلو عن شيء؛ إذ لو اقتضت مقدّمات الحكمه (٢) للإطلاق بهذا المعنى لكشفت عن كون الغرض سنخ غرض يتوقف ترتبه على الفعل على عدم لحوق فرد آخر أفضل منه أو مطلقا. فتدبر.

ص: ٣٦٠

(١ - ١) الكفایه: ١٧/٧٩.

(٢ - ٢) قولنا: (إذ لو اقتضت مقدّمات الحكمه.. الخ) مقدّمات الحكمه تاره تقتضى تعین المرّه: إما بأن يقال: إن المره كأنها لا تزيد على وجود الطبيعه عرفا بخلاف وجودها مرّات، فمع عدم الدالّ عليها يتعين إرادته وجودها مرّه. و إما بدعوى: أنّ صرف وجود الطبيعه من دون تقييد يقتضى الاكتفاء بمره؛ لأنّ صرف وجود الشيء هو طارد لعدم الأزلي، و ناقض لعدم المطلق، و بأول وجود من الطبيعه ينتقض العدم. و يندفع هذه الدعوى: بما ذكرنا في محله [التعليقه: ١٨٩] من مبحث النواهي من الجزء الثاني. [من أن كلّ وجود ناقض العدم البديل له، فناقض العدم المطلق لا- يعقل إلا- في صرف الوجود الذي لا- يشدّ عنه وجود، و هو هنا غير معقول، فيرجع الأمر إلى ملاحظه أوّل وجود من الطبيعه، و هو تعين يحتاج إلى البيّنه عليه. و اخرى يقتضى المقدّمات الاطلاق من حيث المرّه و المرّات. و هو أيضا على قسمين: أحدهما- ما يكون نتيجته التخيير بين الأقلّ و الأكثر، فيراد مرّه من وجود الطبيعه، أو مرّات بحيث يكون وجودها مرّات مطلوبا واحدا، و هو المناسب للتكرّر المأخوذ في المادّه فإنّ-

١٩٠-قوله [قدس سره]: (و أما إذا لم يكن الامتثال عله تامه لحصول الغرض... الخ) (١).

التحقيق:

### [أن إتيان المأمور به - بحدوده و قيوده - عله تامه للغرض]

الباعث على البعث إليه، والغرض القائم بإحضار الماء تمكّن المولى من رفع عطشه به مثلاً - لا - نفس رفع العطش كما هو واضح. نعم، هو غرض مقدّمى لا أصيل، وهو غير فارق؛ إذ مدار امتثال كلّ أمر على إسقاط نفس الغرض الباعث عليه لا شىء آخر، ولا يتوقّف الامتثال ولا اتصاف المقدّمه بالمقدميه على تعقبها بذيتها عنده (قده) وعند المشهور كما سيجىء (٢) إن شاء الله تعالى.

و ما يرى من وجوب إتيان الماء ثانياً - لو أريق الماء - لا دلالة له على شىء؛ لأن الغرض تمكّن المولى من شربه، وقد انقلب إلى نقيضه، فيجب عليه إحضاره ثانياً لعين ما أوجهه أولاً؛ لا - لأن ملاك الامتثال استيفاء المولى غرضه منه. نعم، هو ملازم له أحياناً، وسيجىء - إن شاء الله تعالى - تتمه الكلام فى مبحث الأجزاء (٣).

(٢)

المراد مطلوبيه العمل المكرّر. و ثانيهما - ما يكون نتيجه تبيجه تبديل الامتثال بامتثال آخر يراد مره من وجود الطبيعه إذا اقتصر عليها، وإلا - فالمره الثانيه، و عليه فالمره الثانيه هى المطلوبه، لا أنها بضميمه الاولى مطلوب واحد. و كلاهما محلّ الاشكال: أما الأول - فبعد الغض عن المحذور فى مقام ثبوته لا - يفى به مقام الإثبات هنا؛ إذ مقتضى الإطلاق رفع قيديه المره و المرهات، و مقتضى التخيير بين الأقل و الأ - كثر ملا - حظه الأقل بشرط لا، فلا بد هنا [من] حفظ المره و تقييد المطلوب بها، و هو خلف. و أما الثانى فأصل مقام ثبوته - كما نبهنا عليه هنا و فيما بعد - غير معقول، فلا يعقل الإطلاق المفيد فائده تبديل الامتثال بالامتثال. [منه قدس سره].

ص: ٣٦١

١ - (١) الكفايه: ٢٢/٧٩.

٢ - (٢) التعليقه: ٢٠١ ج ١ و ٧١ ج ٢.

٣ - (٣) التعليقه: ٢٠١ من هذا الجزء.

١٩١- قوله [قدس سره]: [ضروره أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب و الشر... الخ] (١).

لا- يخفى عليك: أنّ الوقوع (٢) في ما يقابل المغفره و الخير- أعنى الغضب و الشر- لازم ترك تحصيل المغفره و الخير رأسا، لا ترك المسارعه و الاستباق إليهما و لو بناء على وجوبهما، كما هو قضيه المقابله بين الغضب و المغفره و بين الخيرات و الشرور. فدلاله الآيتين على وجوب المسارعه و الاستباق غير موقوفه على اقتضاء تركهما للغضب و الشر المقابلين للمغفره و الخير حتى يقال: بأن الأنسب حينئذ البعث بالتحذير عنهما.

و الأولى أن يقال: إن ترك المغفره أعمّ مما يستلزم الغضب، و كذا ترك الخير أعمّ مما يستلزم الشرّ، فالأمر بالمسارعه و الاستباق إلى مثل هذين الأمرين أولى بعدم الدلاله على الوجوب، و لعلّه (قدس سره) أشار إليه بقوله:

(فافهم) (٣).

ص: ٣٦٢

١- ١) الكفایه: ٨٠/٨.

٢- ٢) قولنا: (لا يخفى عليك أن الوقوع.. الخ). توضيحه: أن الاستباق و المسارعه: تاره يكون قيدا مقوما لمصلحه المغفره و الخير، و اخرى يكون واجدا لمصلحه اخرى، كما أنّ الوقت بالإضافة إلى الموقت كذلك، فان كان من قبيل الأوّل فترك المسارعه و الاستباق يوجب الوقوع في الغضب و الشر، و إن كان من قبيل الثاني فلا، و الوجه فيهما واضح، و مبنى إيراد المصنّف- قدس سره- على الأوّل، و مبنى الاعتراض عليه هو الثاني. و الغرض أنه مع إمكان أن يكون المسارعه و الاستباق على النحو الثاني، فلا يلزم تركهما الوقوع في الغضب و الشر و لو مع وجوبهما، بل الظاهر أنه من قبيل الثاني، فإنّ المسارعه و الاستباق نسبا إلى المغفره و الخير، فهما غير المغفره و الخير، لا أنّهما مقومان له، و أما أصل الاستدلال فمندفع بما في الحاشيه في قولنا: (و الأولى أن يقال.. الخ) فتدبر. (منه عفى عنه).

٣- ٣) الكفایه: ص ٨٠/ ١٠.

١٩٢-قوله [قدّس سرّه]: (كآليات و الروايات الواردة في البعث (١)...الخ) (٢).

نعم، بينهما فرق: و هو عدم إمكان غير الإرشاديه فيها دون ما نحن فيه لإمكان الأمر المولوى بالفعل فوراً، فبعد الإمكان و الظهور الذاتى فى المولويه لا- مجال لحمل ما ورد فى هذا الباب على الإرشاد قياساً بما ورد فى أصل الإطاعه، و لعله أشار (قدس سره) إليه بقوله: (فافهم) (٣).

١٩٣-قوله [قدّس سرّه]:

**[و لا يخفى أنه لو قيل بدلالاتها على الفوريه]**

...الخ) (٤).

بل الممكن بحسب مرحله الدلاله هو وحده المطلوب و تعدده من حيث المطلوبيه لا بقيد الفوريه كما فى نظائره.

فيقال: إن الفعل فى أوّل أزمنه الإمكان مطلوب، و فى حدّ ذاته أيضاً مطلوب، كما يقال: إن الفعل فى الوقت مطلوب، و لا بقيد الوقت أيضاً مطلوب، فيكون قيد الفوريه أو الوقتيه قيدياً فى المرتبه الاولى من المطلوب دون غيرها، بخلاف القيديه فى جميع المراتب مع تعدّد المطلوب، و هو معنى (فوراً ففوراً)، فإنه لا يتحمّله مرحله (٥) الصيغه و الدلاله كما لا يخفى.

ص: ٣٦٣

---

١- ١) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا- فى الحثّ.

٢- ٢) الكفايه: ١٥/٨٠.

٣- ٣) الكفايه: ص ٨٠/ ١٧.

٤- ٤) الكفايه: ٢١/٨٠.

٥- ٥) قولنا: (فإنه لا يتحمّله مرحله.. إلخ).



[ وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ آل عمران ١٣٣:٣.]

(٥)

هذا إذا استفيد الفوريه من مرحله الصيغه، و أما إذا استفيد من مثل قوله تعالى: وَ سَارِعُوا [ وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ آل عمران ١٣٣:٣]، و قوله تعالى: فَاسْتَبِقُوا [ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ الْبقره ١٤٨:٢، و المائده ٤٨:٥] فيمكن استفاده الفوريه بعد الفوريه لبقاء الأمر بالمسارعه و الاستباق في تمام الوقت. (منه عفى عنه).

ص: ٣٦٤

١٩٤-قوله [قدس سره]: (الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء...الخ) (١).

إنما عدل (قدس سره) عمّا فى عبارات الأكثرين (٢)- من (أن الأمر بشىء إذا اتى به على وجهه يقتضى الإجزاء)- لأنّ الإجزاء من مقتضيات إتيان المأمور به و شئونه، لا من مقتضيات الأمر و لواحقه؛ بداهه أن مصلحة المأمور به المقتضية للأمر إنما تقوم بالمأتى به، فتوجب سقوط الأمر إما نفساً أو بدلاً، فإقتضاء سقوط الأمر قائم بالمأتى به لا بالأمر، و مجرد دخاله الأمر كى يكون المأتى به على طبق المأمور به لا يوجب جعل الأمر موضوعاً للبحث، بعد ما عرفت من أن الاقتضاء من شئون المأتى به لا الأمر، فجعل الأمر موضوعاً و إرجاع الاقتضاء إليه بلا وجه.

و مما ذكرنا تعرف: عدم كون البحث على هذا الوجه من المباحث اللفظية، و لا من المبادئ الأحكامية؛ إذ لا يرجع البحث إلى إثبات شىء للأمر، لا من

ص: ٣٦٥

١-١) الكفاية: ٣/٨١.

٢-٢) كالفصول: ١١٦.

حيث إنه مدلول الكتاب و السنه، و لا من حيث إنه حكم من الأحكام. و منه علم أنه أسوأ حالا من مباحث مقدّمه الواجب، و الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، و غيرهما؛ حيث إنّ إدراجها فى المباحث اللفظيه أو المبادئ الأحكاميه ببعض الملاحظات ممكن و إن كان خطأ، إلا أنّ إدراج هذا البحث فى أحد الأمرين غير معقول، فلا مناص من إدراجها فى المسائل الاصوليه العقليه؛ حيث إنه يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى من وجوب الإعاده و القضاء و عدمهما، فهو من المسائل، و حيث إنه بحكم العقل - كما سيأتى (١) إن شاء الله - فهو من الاصول العقليه.

نعم، فيه إشكال - سيجىء تفصيله فى مقدمه الواجب (٢) - مجمله: أن الحكم العقلى الذى هو موضوع علم الاصول مما يبحث عن ثبوته - هنا - لا - عن لواحقه بعد ثبوته. و يمكن تخصيص المقام بما يزيل الإبهام، و هو أن الحكم العقلى - الذى هو فى المقام يتوصل به إلى الحكم الشرعى إثباتا و نفيا - لزوم الخلف من عدم الإجزاء المستلزم لإيجاب الإعاده و القضاء بعد حصول الأمور به بحدّه بالإضافه إلى أمره، و بعد إطلاق دليل البدليه و الحكم الظاهرى على ما سيجىء (٣) - إن شاء الله تعالى - بالإضافه إلى الأمر الواقعى، و ما هو من الأحكام العقليه هو استحاله الخلف، و هو مفروغ عنه فى المقام، و إنما الكلام - هنا - فى تطبيقه على ما نحن فيه، و هو من لواحقه و أحواله. فالبحث فى الحقيقه راجع إلى أن الخلف المحال هل يلزم من عدم إجزاء المأتى به عن الأمور به، أم لا؟ تحفظا على جعل القضيه العقليه المفروغ عن ثبوتها موضوعا للقضيه، بخلاف حكم العقل وجدانا بالملازمه بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته، فإنه مما يبحث عن

ص: ٣٦٦

١ - ١) كما فى التعليقه: ١ ج ٢.

٢ - ٢) التعليقه: ١ ج ٢ عند قوله: (و الإشكال الصحيح الذى يتوجه...).

٣ - ٣) و ذلك فى التعليقه: ٢٠٨، ٢٠٠، ١٩٧ من هذا الجزء.

ثبوته و نفيه فى تلك المسأله.فتأمل (١).

١٩٥-قوله[قدس سرّه]:(الظاهر أن المراد من الاقتضاء...الخ) (٢).

### [ينبغى أن يراد من الاقتضاء ما]

هو المبحوث عنه فى المقام، لا- ما هو المذكور فى العنوان، فإنّ الاقتضاء المنسوب إلى الإتيان لا- يكاد يراد منه غير العلية و التأثير، كما أن المنسوب إلى الأمر فى كلمات الأ-كثر لا- يكاد يراد منه غير الكشف و الدلاله، فما ينبغى فيه التكلّم-هنا- هو أن الاقتضاء الذى يناسب البحث عنه فى هذه المسأله هو الاقتضاء الثبوتى-دون الإثباتى- كما فى العنوان، و لذا نسب إلى الإتيان، و عليه يحمل العبارة.

ثم إنّ التعبير (٣)بالاقتضاء و تفسيره بالعله و التأثير، مسامحه فى التعبير و التفسير؛ إذ سقوط الأمر (٤)بملاحظه عدم بقاء الغرض على غرضيته و دعوته، و المعلول ينعدم بانعدام علتة، لا أنّ القائم به الغرض عله لسقوط الأمر؛ لأنّ

ص: ٣٦٧

١- ١) قولنا:(فتأمل).إشاره إلى أنّ المهمّ للباحث[فى الأصل للمباحث..]ليس معرفه حال الخلف من حيث الانطباق و عدمه، بل معرفه الاجزاء و عدمه، و انطباق الخلف و عدمه حيثه تعليليه للحكم بالاجزاء و عدمه.(منه عفى عنه).  
٢- ٢) الكفایه: ١٦/٨١.

٣- ٣) قولنا:(ثم أنّ التعبير..الخ). هذا إذا ارید من الاجزاء إسقاط التعبد به رأسا ثانيا أو إسقاط الإعادة و القضاء، و أما إذا ارید من الإ-جزاء كفايه المأتى به عن المأمور به، فالإ-جزاء بهذا المعنى لازم اشتمال المأتى به على المأمور به بحدوده و قيوده، و على مصلحه الواقع عينا أو بدلا، فاقتضاء المأتى به للإجزاء بهذا الوجه من باب اقتضاء الملزوم للآزمه العقلى[هذا هو الاقرب و يمكن قراءتها:الفعلى].، فلا مسامحه لا فى التعبير و لا فى التفسير.(منه عفى عنه).

٤- ٤) (اى سقوط الأمر يكون بملاحظه..)جار و مجرور متعلق بالكون العامّ الذى هو خبر المبتدأ (سقوط) و تقدير الجملة هكذا(سقوط الأمر كائن بملاحظه..).

الأمر عله لوجود الفعل فى الخارج، فلو كان الفعل عله لسقوط الأمر لزم عليه الشىء لعدم نفسه، بل سقوط الأمر لتماميه اقتضائه و انتهاء أمده. فافهم جيدا.

كما أن عدم الأمر بالقضاء (١) بملاحظه أن التدارك لا يعقل إلا مع خلل فى المتدارك، و المفروض حصول المأمور به بحده أو بملا-كه، فلا- مجال للتدارك، و إلا- لزم الخلف، فحيث لا- خلل فى المأتى به لا- مجال لعنوان القضاء كى يؤمر به، لا أن إتيان المأمور به عله لعدم الأمر بالقضاء. فتدبر جيدا.

١٩٦- قوله [قدس سره]: [غايته أن العمده فى سبب الاختلاف فيهما إنما هو الخلاف فى دلالة دليلهما... الخ] (٢).

لا يخفى عليك:

### [أن نتیجه المسأله الاصوليه لا بد من أن تكون كليه]

، فكما لا- يكاد يمكن أن تكون نتیجه البحث جزئيه، كذلك لا- يكاد يمكن أن يكون مبنى البحث كذلك؛ لأول الأمر إلى ذلك، فابتداء النزاع فى اقتضاء إتيان المأمور به بالأمر الاضطرارى مثلا للإجزاء بنحو الكليه-على دلالة قوله-عليه السلام:-

«التراب أحد الطهورين» (٣) من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء و عدمه، لا يناسب المباحث الاصوليه.

ص: ٣٦٨

١- ١) أى عدم الأمر بالقضاء كائن أو حاصل بملاحظه...

٢- ٢) الكفایه: ٢/٨٢.

٣- ٣) الموجود فى مصادرنا «التيمم أحد الطهورين» كما فى: الكافى: ٦٤/٣ كتاب: ٩ باب: ٤١ ذيل الحديث: ٤. الفقيه: ٥٧/١ ب: ٢١

ذيل ح: ٣. التهذيب: ٢٠٠/١ ب: ٨ ذيل ح: ٥٤. و الوسائل ج ٣: ٣٨١ ب ٢١ من أبواب التيمم ح: ١. و لعله (رحمه الله) خلط بين

حديث التيمم و الحديث: «ان الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا» المذكور بصيغ مختلفه فى التهذيب: ٤٠٤/١

ب: ٢٠ ذيل ح: ٢. الكافى: ٦٤/٣ ك: ٩ ب: ٤٢ ذيل ح: ٣.-

نعم القول بالإجزاء (١) مع الإطلاق، و عدمه مع عدمه بنحو الكليه، يناسب المسأله الاصوليه كما هو واضح. و عليه فليس مبنى النزاع صغروياً، بل النزاع الصغرى من المبادئ التصديقيه للإطلاق و عدمه المبنى عليهما الإجزاء و عدمه.

مضافاً إلى أن منشأ الخلاف لو كان الاختلاف فى دلالة دليل الأمر الاضطرارى و الظاهرى لكان الأنسب تحرير النزاع فى المنشأ، و تفریح الإجزاء و عدمه على كفيه دلالة دليلهما. خصوصاً لو لم يكن نزاع حقيقه فى إجزاء المأتى به بالإضافه إلى أمره. و لعله أشار (قدس سره) إلى بعض ما ذكرنا بقوله (قدس سره): (فافهم) (٢).

١٩٧-قوله [قدس سره]: (و إن كان يختلف ما يكفى... الخ) (٣).

لا ريب فى أن الكفايه بنفسها لا تقتضى البدليه و القيام مقام شىء آخر، إلا أن الكفايه عن شىء مما لا شبهه فى أنها تستدعى شيئين: أحدهما ما يكفى، و الآخر ما يكفى عنه (٤).

(٣)

الاستبصار: ١/٤٢٥ ب: ٥٩ ذيل ح: ٥.

ص: ٣٦٩

١ - ١) قولنا: (نعم القول بالإجزاء.. الخ). لا- يخفى أن إجزاء المأمور به الظاهرى و عدمه مبنيان على السببيه و الطريقيه، فيمكن تحرير النزاع فى الإجزاء و عدمه للسببيه على الأوّل و للطريقيه على الآخر، و يمكن تحرير النزاع فى السببيه و الطريقيه و تفریح الإجزاء و عدمه عليهما. و أمّا المأمور به الاضطرارى فليس له دليل كلى ليعمّ كلّ بدل اضطرارى؛ حتى يمكن النزاع تاره فى الإجزاء و عدمه، و اخرى فى الاطلاق و عدمه، فالصحيح تحرير النزاع فى الإجزاء و عدمه كلياً؛ حتى يعمّ جميع الأقسام حتى المأتى به بالإضافه إلى أمره. فتدبر. (منه عفى عنه).

٢ - ٢) الكفايه: ٦/٨٢.

٣ - ٣) الكفايه: ٧/٨٢.

٤ - ٤) قولنا: (و من الواضح عدم تحققها.. الخ). لا يقال: يكفى عن التعبد به ثانياً. -

و من الواضح عدم تحققها بهذا المعنى فى إتيان المأمور به بالإضافه إلى أمره مطلقا، حيث إن المأتى به نفس وجود المأمور به، و ليس بينهما المغايره؛ حتى يقال: إن المأتى به يكفى عن المأمور به، و إنما يتحقق هذا المعنى بالإضافه إلى أمر آخر، كما فى الاضطرارى و الظاهرى بالإضافه إلى الواقعى.

فالأولى أن يقال: إن الإجزاء-بمعنى الكفايه و ما تضاف إليه-مختلف، فتختلف آثاره، و معنى الكفايه وفاء الشىء بما يقتضى المضاف إليه، فالمأتى به واف بحدّه بما يقتضيه أمره، فيسقط، و واف بملاكه بما يقتضيه الأمر الواقعى فيسقط، و لا مجال للإعاده و القضاء حينئذ، و ليس فى البين عنوان كفايه شىء عن شىء؛ حتى لا يكون هناك جامع بين أنحاء الإجزاء. فافهم و تدبّر.

١٩٨-قوله [قدس سره]:

### [الفرق بين هذه المسأله و مسأله المره و التكرار]

...الخ (١).

اعلم أنّ دعوى عدم الفرق بين المسأله و المسألتين، بلحاظ إسقاط التعبد به ثانيا، و عدمه بالنسبه إلى المره و التكرار، و بلحاظ إسقاط القضاء و عدمه بالنسبه إلى تبعيه القضاء للأداء، و إلّا فعدم الملاءمه بين المسأله و المسألتين أوضح من أن يخفى.

ثم إنه ليس الغرض مما أفاده (قدس سره) فى الفرق: أن البحث هنا عقلى، و هناك لفظى، فإنّ مجرد ذلك لا يقتضى عقد مسألتين مع اتحاد المقصود، بل يبحث عن الاقتضاء و عدمه عقلا و لفظا فى مسأله واحده، بل المراد اختلاف الجهه المبحوث عنها هنا و هناك:

(٤)

لأنا نقول: المفروض وحده المطلوب، فالكلام فى الإجزاء، لا فى مطلوبيه وجود آخر. (منه عفى عنه).

ص: ٣٧٠

أمّا في المرّة و التكرار: فلأنّ المراد بالمرّة أنّ وجودا واحدا من الطبيعه-أو دفعه واحده منها-مطلوب، ولازمه عقلا أنّ غيره من الوجودات أو الدفعات غير مطلوب بهذا الطلب، والمراد بالإجزاء أنّ المأتيّ به في الخارج-واحدا كان أو دفعه واحده-يفى بما اقتضاه الأمر، وأين أحد الأمرين من الآخر؟! الترتّب الثاني على الأوّل، لا- أنه عينه. كما إن المراد بالتكرار مطلوبيه ووجودات أو دفعات بنفس الأمر، والمراد من عدم الإجزاء عدم وفاء المأتيّ به بالمأمور به بحيث يسقطه، فمطلوبيه الإتيان ثانيا بنفس بقاء الأمر، لا أنه مدلول الأمر. وعلى ما ذكرنا فلو كان ما يدّعيه القائل بالإجزاء و بعدمه من مداليل الأمر اللفظي أيضا، لم يكن عين ما يقول به القائل بالمره و التكرار.

و أما في تبعيه القضاء للأداء: فلأنّ القائل بالتبعيه يدّعي أنّ الفعل في وقته مطلوب، و في خارجه-أيضا-مطلوب بنحو التعدّد في المطلوب، و الأمر حينئذ يقتضى فعل ذات المأمور به في خارج الوقت على حدّ اقتضائه له فيه، غايه الأمر أنّ فعله في الخارج مرتّب على عدمه في وقته، و القائل بعدم الإجزاء يقول: بأن إتيان المأمور به لا يسقط القضاء، و أين هذا من القول بمطلوبيه القضاء بنفس الأمر؟!!

بل لو قال القائل بعدم الإجزاء: بأن مقتضى الأمر بشيء عدم سقوط القضاء-أيضا- كان أجنبيا عن القول بالتبعيه؛ لأنّ غايته دلالة الأمر على عدم سقوط القضاء، لا على مطلوبيه القضاء على حدّ مطلوبيه الأداء.

و هذا كلّ بناء على فرض الكلام في دلالة الأمر الاضطراري و الظاهري على عدم سقوط القضاء بالإضافه إلى الأمر الواقعي، و إلا فعدم العلاقه بين المسألتين أوضح من أن يخفى على ذي مسكه.

١٩٩-قوله [قدس سره]: (لكنه لا بملاكه...الخ) (١).

ص: ٣٧١



بل لأن وجوده ثانيا و ثالثا مطلوب لا لبقاء الأمر و عدم ما يسقطه، بل القائل بالتكرار لا يمكنه القول بعدم الإجزاء-بمعنى لازمه التدارك- إذ القائل بالتكرار يقول به ما دام الامكان، و معه لا مجال للتدارك.

### [في إجزاء امثال المأمور به عن التعبد به ثانيا]

٢٠٠-قوله [قدس سرّه]: (إن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي... الخ) (١).

سواء كان الإجزاء بمعنى الكفايه عن التعبد به ثانيا، أو عن تدارك المأتي به إعادته أو قضاء:

أما بالنسبه إلى التعبد به ثانيا: فلأن المفروض وحده المطلوب، و إتيان المأمور به على الوجه المرغوب، فلو لم يسقط الأمر مع حصول الغرض عند الاقتصار عليه، و عدم تبديله بامثال آخر- كما مرّ- للزم الخلف، و هو بديهى الاستحاله، أو بقاء المعلول بلا عله؛ لأن بقاء الأمر: إما لأن مقتضاه تعدد المطلوب، فهو خلف؛ لأن المفروض وحده المطلوب، و إما لأن المأتي به ليس على نحو يؤثر فى حصول الغرض، فهو خلف أيضا، و إما لا لشيء من ذلك، بل الأمر باق، و لازمه عدم الإجزاء، فيلزم بقاء المعلول بلا عله. و أما شبهه طلب الحاصل من بقاء الامر (٢)، فقد عرفت سابقا دفعها (٣)؛ فإن المحال طلب الموجود بما هو

ص: ٣٧٢

١- (١) الكفايه: ٥/٨٣.

٢- (٢) قولنا: (و أما شبهه طلب الحاصل.. الخ). لا يقال: هذه الشبهه بلحاظ المصلحه، فالأمر بايجاد العمل لأجل المصلحه طلب الحاصل. لأننا نقول: إن كانت المصلحه قابله لتعدد الموجود فحالها حال الفعل، و إن لم تكن قابله للتعدد فيستحيل الأمر من حيث طلب الممتنع، لا من حيث طلب الموجود الراجع إلى طلب الواجب، و بينهما فرق لمن تدبر. (منه عفى عنه).

٣- (٣) و ذلك فى التعليقه: ١٧٣ عند قوله: (و أما توهم انه يسقط...).

موجود؛ لأن إيجاد الموجود محال، فطلبه محال، و أما طلب الفعل ثانياً، فليس من طلب الحاصل.

و أما بالنسبة إلى التدارك: فلأن التدارك لا يعقل إلا مع خلل في المتدارك، و هو خلف؛ إذ المفروض إتيان الأمر به على وجهه.

٢٠١- قوله [قدس سرّه]: (نعم لا يبعد أن يقال بأنه يكون للبعد تبديل الامتثال... الخ) (١).

قد أشرنا (٢)- في آخر مبحث المرّه و التكرار (٣)- إلى أن إتيان الأمور به بحدوده و قيوده علّه تامه لحصول الغرض، فيسقط الأمر قهراً. و المثال المذكور في

ص: ٣٧٣

١- ١) الكفایه: ٨/٨٣.

٢- ٢) و ذلك في التعليقه: ١٩٠.

٣- ٣) قولنا: (قد أشرنا في آخر مبحث.. الخ). توضيحه: إنّ مدار الامتثال عقلاً: إما على موافقه المأتى به للأمر به أو على حصول الغرض من الأمر به، فإن كان المدار على الاول فلا ريب في موافقه هنا، فيسقط الأمر، و حيث لا أمر فلا يعقل الامتثال، و أما رفع اليد عما اتى به، حتى يعود الأمر فغير معقول؛ إذ الشىء بعد تحققه لا ينقلب عما هو عليه، فرفع اليد عنه بمعنى البناء على عدمه لا- معنى له، و بمعنى إعدامه كما راقه الماء في المثال معقول، فيعود الأمر لعود الغرض، و هو التمكن من الماء إلا أنه غير مفروض هنا، إذ لا- معنى لإعدام الصلاة بعد تحققها. و إن كان المدار على الثانى فنقول: إن اريد من الغرض هى [الظاهر زياده كلمه (هى)]. الفائده القائمه بالفعل الباعثه على الأمر به تحصيلاً لتلك الفائده، فهى حاصله سواء لوحظت بنحو الحيثيه التعليليه أو التقيديه، و إن اريد من الغرض الفائده القائمه بفعل المولى كرفع العطش القائم بشر به، فهى لا يعقل أن تكون حيثيه تعليليه للأمر بإحضار الماء مع عدم قيامها بفعل المكلف، مع أنه لا ينبعث الأمر بشىء إلا عن الإراده المتعلقه به، و هى لا تنبعث إلا عن الفائده القائمه به، و أما صيرورتها حيثيه تقيديه للأمر به بحيث يريد إحضار الماء الذى يترتب عليه رفع عطش المولى، فان كانت بنحو يكون مصباً للبعث و مورداً للطلب، ففيه محذور الخروج عن قدره المكلف؛ نظراً إلى قيامه بشرب المولى اختياراً، و هو ليس من أفعال المكلف،-

المتن كذلك؛ لأن الغرض الذى يعقل أن يكون باعثا على الأمر بإحضار الماء هو تمكّن المولى من رفع عطشه به، لا نفس رفع العطش، خصوصا مع أن مصالح العبادات فوائد تقوم بها، و تعود إلى فاعليها، لا أنها عائدته إلى الأمر بها؛ حتى يتصوّر عدم استيفاء غرضه منها، بل من الأوفى (١)، كما لا يخفى.

و أما ما ورد من الأمر بالإعاده (٢) فى باب المعاده، و أنه يجعلها الفريضة، و يختار الله-تعالى- أحبهما إليه، و أنه يحسب له أفضلهما و أتمهما، فلا دلالة له على أنّ ذلك من باب تبديل الامتثال بالامتثال و كون سقوط الأمر مراعى بعدم تعقّب الأفضل.

(٣)

و إن كانت بنحو الإشاره إلى حصّه خاصّه من إحضار الماء الملازم لشرب المولى منه، فمجرّد إحضار الماء لا يكون مصداقا لتلك الحصّه، فله مع عدم اتصاف المأتى به بالحصّه المأمور بها إحضار ماء آخر يشرب منه المولى، و هو فى الحقيقه راجع إلى عدم موافقه المأتى به للمأمور به فعلا، و إن كان قابلا للموافقه بصيرورته حصّه ملازمه لشرب المولى، و من الواضح أن كون المأمور به هكذا يحتاج إلى دليل بالخصوص، و لا يفي به ظواهر الأدلّه العامّه المتعلّقه بنفس الأفعال من دون تقييد، نعم إذا قام الدليل على بقاء الأمر كان كاشفا عن أنّ مقام ثبوته على الوجه المزبور، و جعله حصّه ملازمه لقدره المولى يرجع إلى أنّ الغرض إحضار الماء فقط، فإنّه مصحّح لقدره المولى، و مع حصوله يسقط الغرض. و دعوى أنّه مقدّمه لتحصيل الغرض -و هو شرب الماء- فما لم يحصل لا يتّصف المقدّمه بالمقدّميه للبناء على المقدّمه الموصله. مدفوعه: بأنّه إنّما يصحّ إذا كان تحصيل الغرض الأصلي لازما، و مثل هذا الغرض غير قابل للتكليف، فلا يتّصف الفعل بالوجوب المقدّمى، حتى يقتصر على الموصله من المقدّمه. [منه عفى عنه].

ص: ٣٧٤

- ١- ١) أى بل استيفاء غرضه من العبادات الأكثر وفاء بغرضه، فلو أعاد المكلف صلاته جماعه فالمولى يستوفى غرضه من الأخيره و إن كانت الاولى تفى بغرضه أيضا، هذا بناء على عود مصالح العبادات على المولى تعالى عن ذلك علوا كبيرا.
- ٢- ٢) قولنا: (و أمّا ما ورد من الأمر بالإعاده.. الخ). توضيحه: إن أخبار باب المعاده طائفتان: الاولى- ما ورد فى باب إعاده الصلاه مع المخالفين إماما و مأوما: و هذه الطائفه مختلفه، ففى -

بعضها: «أما تحبّ أن تحسب لك بأربع و عشرين صلاة» [الوسائل ٥: ٣٨٣/٥ كتاب الصلاة/كتاب الجماعة/باب ٦ فى استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده و حضورها معه/الحديث: ٣]. و فى بعضها: «إنه يجعلها تسيحاً» [المصدر السابق نفس الباب/الحديث: ٥]. و المراد منه -كما فى روايه اخرى- أنه ذكر محض، لا- نافله و تطوّع قائلًا: «لو قبل التطوّع لقبلت الفريضة» [المصدر السابق نفس الباب/الحديث: ٥]. و هذه الطائفة أجنبيه عن أصل مشروعيه الإعادة فضلًا عن احتسابها فريضة باستقرار الامتثال عليها، و الظاهر من المرسله التى أرسلها فى الفقيه بقوله: (و روى أنه يحسب له أفضلها و أتمهما) [الوسائل ٥: ٤٥٥/٥ كتاب الصلاة/صلاه الجماعة/باب: ٥٤ فى استحباب إعادة المنفرد صلاته إذا وجدها جماعة/الحديث: ٤، الفقيه ١: ٢٥١/باب: ٥٦ فى الجماعة و فضلها/الحديث: ٤٣]. [الأفضليه بالمعنى المذكور فى روايه الصلاه مع المخالف تحبًا و تقيه، فإن المرسله المزبوره أرسلها بعد روايه رواها عن الصادق-عليه السلام-: «قال رجل للصادق-عليه السلام-: أصلى فى أهلى ثم أخرج إلى المسجد فيقدّمونى؟ فقال-عليه السلام-: تقدّم لا- عليك، و صل بهم» [الوسائل ٥: ٤٥٥/باب السابق/الحديث: ٣، و الفقيه ١: ٢٥١/باب: ٥٦ فى الجماعة و فضلها/الحديث ٤٣]. و فى روايه اخرى: «صلّ بهم لا- صلى الله عليهم» [الوسائل ٥: ٤٥٥/باب السابق/الحديث: ٦، و الكافى ٣: ٣٨٠/باب الرجل يصلى وحده، ثم يعيدها جماعة/الحديث: ٤]. و بالجمله الظاهر من المرسله كون المعاده أفضل الصلاتين باعتبار الغرض المترتب على التقيه، لا- أن المحسوب من الصلاه هى المعاده فقط، و عليه فالمتعين كون (أفضلها و أتمهما) منصوبًا لا- مرفوعًا. و توهم: أن الحساب بمعنى العدّ لا يتعدّى إلى مفعولين، و أن المتعدّى إليهما هو الحسبان الذى هو من أفعال القلوب.-

مدفوع:- مع وضوح صحّح قولنا: أعدّه فاضلا، و عن الشاعر: (و لا تعدد المولى شريكك في الغنى) [لم نعثر عليه فيما بين ايدينا من المصادر.] - بأن الحساب و العدّ: تارّه يتعلّق بما يقع في العدّ خارجا كعدّ الدراهم، فهو يتعدّى إلى مفعول واحد، و اخرى يتعلّق بما يعدّ بحسب النظر و الاعتبار، كما في (أعدّ زيدا فاضلا)، (و لا تعدد المولى شريكك في الغنى) و فيما نحن فيه من الاحتساب و العدّ المعنوي دون الحسى. الطائفة الثانية- ما لا يختص بالاعاده مع المخالف: كما في روايه هشام بن سالم [و هو هشام بن سالم الجواليقي مولى بشر بن مروان أبو الحكم، كان من سبى الجوزجان، روى عن أبي عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام، ثقة، له كتاب يرويه جماعه..] عن النجاشي. (معجم رجال الحديث ١٩: ٢٩٧/ رقم: ١٣٣٣٢). «الرجل يصلّى الصلاه وحده، ثم يجد جماعه؟ قال: يصلّى معهم، و يجعلها الفريضة إن شاء» [الفقيه ١: ٢٥١/ باب: ٥٦ في الجماعه و فضلها/ الحديث: ٤٢]. و مثلها روايه حفص البختری [و هو (حفص البختری، مولى بغدادى، أصله كوفى، ثقة، روى عن أبي عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام) عن النجاشي. (معجم رجال الحديث ٦: ١٣١/ رقم: ٣٧٧١). [بإسقاط كلمه (إن شاء)] [الوسائل ٥: ٤٥٧/ كتاب الصلاه/ صلاه الجماعه/ باب: ٥٤ الحديث ١١. التهذيب ٣: ١٥٠/ احكام الصلاه/ باب: ٣ في احكام الجماعه و أقل الجماعه/ الحديث: ٨٨]. و بمعناها روايات اخرى تتكفل مشروعيه الإعادته، و أن الإعادته أفضل. و ما يجدى في مقامنا قوله- عليه السلام -: «و يجعلها الفريضة» و له احتمالات: أحدها- أن يجعلها فريضة فعلية، و هو مع حصول الامتثال و سقوط الأمر محال، سواء كان بنحو التعليل أو بنحو التوصيف؛ إذ لا أمر كى يجعل داعيا أو تكون الصلاه موصوفه به ليؤتى بها موصوفه بهذه الصفة؛ فإذا تعيّن هذا الاحتمال كشف عن عدم سقوط الأمر، فيمكن التعليل و التوصيف. ثانيها- أن ينوبها فريضة، و يبنى عليها كموارد العدول من العصريه إلى الظهريه، إلا أن الفرق بين موارد العدول و ما نحن فيه: هو أن عنوان الظهريه و العصريه عنوان اعتبارى يتحقّق-

بمجرد البناء به فيمكن البناء على الظهريه بعد البناء على العصريه بخلاف كون الصلاه فريضه أو نافله، فإنه يتعلّق الأمر الوجوبى أو الندبى بها، فمع سقوط الأمر الوجوبى بالامتنال لا- معنى لعود الأمر الوجوبى بالبناء، والمهم هنا تبديل الامتنال بالامتنال، لا تبديل عنوان بعنوان، ولا- يقاس ما نحن فيه بمورد العدول من الفريضه إلى النافله لمن اشتغل بالفريضه فرادى فاعتقدت الجماعه، فإنّ رفع اليد عن امتثال الأمر الوجوبى قبل تمامه معقول فى حدّ نفسه، فيندب حينئذّ تميم العمل بهذا الأمر الندبى، و يبقى الأمر الوجوبى على حاله من عدم امتثاله، بخلاف ما نحن فيه المفروض فيه تماميه الامتنال و سقوط الأمر الوجوبى. ثالثها- ما احتمله شيخ الطائفه [هو شيخ الطائفه الحقه و رئيس الفرقه المحقه، أبو جعفر محمد بن الحسن بن على بن الحسن الطوسى المعروف بشيخ الطائفه، و الشهير بالشيخ الطوسى. ولد فى طوس فى شهر رمضان سنه (٣٨٥ هـ)، و درس فيها، ثم نزل بغداد سنه (٤٠٨ هـ)، فحضر درس الشيخ المفيد و الشيخ حسين بن الغضائرى، و شارك الشيخ النجاشى فى جملة من مشايخه، و لازم بعد ذلك السيد المرتضى، فكان محلّ عنايته و رعايته، و بالغ بالإشاره إليه، و صرف له اثنى عشر دينار فى الشهر، و لما توفى المرتضى (ره) استقل شيخنا بالتدريس و الرئاسة، و استحقّ بجداره كرسى بغداد للكلام و الإفاده لتفوّقه على اقرانه. هاجر (ره) إلى النجف سنه (٤٤٧ هـ) بعد فتنه السلاجقه التى أحرقت مكتبته و كرسية و داره، لائذا بأمر المؤمنين (ع) فأشّس الحوزه العلميه فيها. له (ره) كتابا (الاستبصار) و (التهذيب) فى الحديث و هما من الكتب الأربعة التى عليها مدار استنباط الأحكام عند الشيعه بعد كتابى (الكافى) للكلينى (ره)، و (من لا يحضره الفقيه) للصدوق (ره)، كما عدّ صاحب اعيان الشيعه لشيخنا المعظم (٤٦) مؤلّفا منها تفسير التبيان، و المبسوط فى الفقه، و الخلاف فى الفقه المقارن، و الفهرست، و رجال الطوسى (ره) ... و كتب اخرى جليله و عظيمه الفائده. توفى (ره) فى النجف الأشرف ليله الاثنين ٢٢ محرم ٤٦٠ هـ، و دفن فى بيته الذى تحوّل إلى مسجد معروف باسمه فى محلّه المشراق، و كما أن باب الصحن الشريف المطلّ على المسجد و الشارع الذى يصل بينهما عرفا باسمه (ره) كذلك. (أعيان الشيعه ٩: ١٥٩) بتصرّف. [قدس سره] فى التهذيب [التهذيب ٣: ٥٠/١٥٠ الباب السابق]. [و هذه عبارته: (و المعنى فى هذا-

الحديث أن من صَلَّى، ولم يفرغ من صلاته و وجد جماعه، فليجعلها نافله، ثم يصلّى في جماعه، و ليس ذلك لمن فرغ من صلاته بتيه الفرض؛ لأن من صَلَّى الفرض بتيه الفرض، فلا يمكن أن يجعلها غير فرض). انتهت. و أيده الوحيد [و هو العالم الرباني مولانا محمد باقر بن محمد أكمل الاصبهاني البهبهاني، المعروف بالوحيد البهبهاني. ولد في سنة (١١١٨ هـ) في أصفهان، ثم سكن بهبهان، ثم انتقل إلى كربلاء مع والده، و كان طيله هذه الفتره يأخذ منه و من أكابر العلماء حتى صار مجتهدا مقدّما على علماء عصره، و قال في حقه تلميذه صاحب منتهى المقال: (استاذنا العلامة و شيخنا الفهامة... ركن الطائفة و عمادها و مؤسس مله سيّد البشر في رأس المائة الثانيه عشر..). و لقد كان العراق و لا سيما المشهدين الشريفين - مملوءا قبل قدومه من الأخباريين و من جهّالهم حتى أن الرجل منهم كان إذا أراد حمل كتاب من كتب فقهائنا - رضى الله عنهم - حمله بمنديل، و قد أخلّى الله البلاد منهم ببركه قدومه، و هدى المتخيّره في الأحكام بأنوار علومه، و كل من عاصره من المجتهدين فإنّما يأخذ من فوائده و استفاد من فرائده. عدّ له صاحب روضات الجنات (٦٠) مؤلفا منها: حاشيته على المدارك، و الفوائد الحائريه و حاشيه على المعالم و غيرها. توفي (ره) في كربلاء سنة (١٢٠٨ هـ) بعد أن جاوز التسعين من عمره (ره)، و دفن في الرواق الشرقي في الحرم المطهر لسيد الشهداء (ع) قريبا مما يلي أرجل الشهداء (ع). (روضات الجنات ٢: ٩٥) بتصرّف. [قدس سره - بأنه ظاهر صيغه المضارع، و أن هشام بن سالم - راوى هذا الخبر - روى هذا المعنى الذى ذكره الشيخ - قدس سره - عن سليمان بن خالد] و هو سليمان بن خالد، طلحي، قمى، كان شاعرا، من أصحاب الباقر عليه السلام. (معجم رجال الحديث ٨: ١٨١/ رقم: ٥٣٠٩) عن الصادق - عليه السلام -، و عليه فما فى روايه هشام بن سالم: «و يجعلها الفريضة إن شاء» - من قيد المشيّه - راجع إلى المجموع؛ أى إن شاء يصلّى معهم فريضة، و إن شاء أتم ما بيده فرضا لا نافله. رابعها - ما ذكرناه فى الحاشيه، كما عن غير واحد أيضا، و هو أن يجعلها ظهرا صلاها أو عصرا كذلك حيث لا جماعه فى نافله ذاتيه، فالإعاده مستحبّه لإدراك ثواب الجماعه الفائت فيما صلاها سابقا. و قد عرفت التكلّف الشديد فى الاحتمالين الأولين حتى أن غير واحد من -

-الأصحاب حكم بمقتضى سلامه فطرته و طبعه بعدم معقوليه أولهما، و الثالث أيضا لا- يخلو عن تكلف، و إن كان معقولا- فالأرجح هو الاحتمال الرابع. و على أى حال فمع تطرّق الاحتمال لا- يجوز الاستدلال بهذه الروايه و غيرها على جواز تبديل الامتثال بالامتثال. [منه قدّس سره]. قوله- عليه السلام-: «يجعلها الفريضة إن شاء»: إمّا يرجع قيد المشيّه إلى مجموع (إتمام ما بيده نافله و إتيان الفريضة جماعه)، و مقابله إتمام ما بيده فريضة و عدم إتيان الصلاه جماعه. و إمّا يرجع إلى نفس الصلاه جماعه، فيراد منه: إن شاء صلّى جماعه، و إن شاء لم يصلّ، غايه الأمر إن صلّى بجماعه فلا بدّ من إتيانها بأحد وجهين: إمّا بعنوان الفريضة الفعلية، و إمّا بعنوان الفريضة الذاتية. و لعلّ من ينكر التعليل و يقول بإمكان التوصيف لا- يريد التوصيف بنحو العنوانية، فإنه مع سقوط الأمر الوجوبى كما لا يعقل التعليل؛ حيث لا وجوب، كذلك لا يمكن التوصيف؛ حيث لا وصف، بل يريد التوصيف بنحو المعرفيه، فيرجع إلى الوجه الأخير، و هو أن ينوى الظهر التى هى فريضة فى هذا اليوم، و لا محاله تقع الصلاه على وجه الندب، لا- على وجه الوجوب. و العجب من شيخنا العلامة الأنصارى- قدّس سره- حيث اختار فى كتاب الصلاه [كتاب الصلاه: ٢٩٤-٢٩٥]. فى معنى جعل الفريضة، و مع ذلك اختار ال-جتراء به عن الفريضة لو انكشف بطلان الصلاه الاولى قائلا بحصول الامتثال بالفرد الأكمل. فإنّه لا يصحّ إلاّ إذا قلنا بإمكان تبديل الامتثال بالامتثال و صحّ قصد الفريضة الفعلية بما يأتى به جماعه، بل يتعيّن- حينئذ- أن تكون مطلوبية الصلاه جماعه لمجرّد إدراك فضيله الجماعه، و حيث إنّ الفضيله فى الصلاه اليوميه، فلذا يجب أن يأتى بها بعنوان الظهرية و العصرية. [منه قدّس سره].



و ذلك لأنّ كلّ ذلك لا- ينافى حصول الغرض و سقوط الأمر بتقريب: أن سقوط الأمر بحصول الغرض الملزم أمر، و اختيار المعاده و احتسابها في مقام إعطاء الأجر و الثواب أمر آخر. و السرّ في جعل المعاده-لمكان أفضليتها من الاولى، كما دلّت عليه طائفة من الأخبار (١)-ميرانا للأجر و الثواب، دون الاولى-اشتراكها مع الاولى في ذات المصلحه القائمه بها مع زياده، فليس مدار الثواب على الاولى المقتضيه لدرجه واحده من القرب، بل على الثانيه المقتضيه لدرجات من القرب، و الاولى و إن استوفت بمجرد وجودها درجه من القرب، لكن حيث إنّ المعاده تكرر ذلك العمل بنحو أكمل، فلا يحتسب ما به الاشتراك مرتين، فصح أن يقال باحتسابهما و اختيارهما معا، كما دلّ عليه قوله-عليه السلام-: «و إن كان قد صلّى كان له صلاه اخرى» (٢)، و يصحّ أن يقال باختيار المعاده و جعلها مدار القرب؛ لوجود ما يقتضيه الاولى فيها (٣) و زياده. فتفطن.

و يمكن أن يقال أيضا: إن الصلاه المأتى بها أولا توجب أثرا في النفس، فكما أنه يزول بضدّ أقوى، فلا يحسب عند الله و إن لم يوجب القضاء، كذلك ينقلب إلى وجود أشدّ و أكد إذا تعقّب بمثل أقوى، كما في الجماعه و الفرادى،

ص: ٣٨٠

١- (١) الفقيه ١: ٢٥١ باب ٥٦ في الجماعه و فضلها، حديث: ٣٥-٣٧. و التهذيب ٣: ٢٧٠ باب ٢٥ في فضل المساجد و الصلاه فيها و فضل الجماعه و احكامها، حديث: ٩٨. و الكافي ٣: ٣٨٠ كتاب الصلاه باب: ٥٥ في الرجل يصلّى وحده ثم يعيد جماعه من أبواب صلاه الجماعه، الحديث: ٦، ٧، ٨. و الوسائل ٥: ٣٨٣ كتاب الصلاه، صلاه الجماعه باب ٦ في استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده و حضورها معه، حديث: ١-٩.

٢- (٢) الوسائل ٥: ٤٥٥ كتاب الصلاه، صلاه الجماعه باب ٦ في استحباب إعاده المنفرد صلاته إذا وجدها جماعه، حديث: ٢.

٣- (٣) أى لوجود القرب-الذى تقتضيه الصلاه-في الثانيه-أى المعاده-مع زياده قرب تختصّ به المعاده؛ لأنها الفرد الأكمل.

فلعله معنى اختيار الأحب إليه تعالى؛ إذ ليس بعد وجود الغرض القويّ وجود للضعيف؛ كي ينسب الاختيار إليهما معاً، بل الموجود من الأثر الباقي-المحبوب عند الله تعالى الظاهر بصورته المناسبه له في الدار الآخرة المستتبعه للمثوبات-هو هذا الوجود القويّ، وذلك لا ينافي حصول الغرض الملزم بالمأتيّ به أولاً و سقوط الأمر به. وكذا الأمر في قوله-عليه السلام-:«يحسب له أفضلهما و أتمّهما»<sup>(١)</sup> برفعهما، و أما بناء على نصبهما-كما هو الظاهر من سياق الخبر- فلا دلالة له على مدّعى الخصم، فإن الظاهر محسوبيه الصلاتين، غاية الأمر أنه أفضلهما، و هو مناف لتبديل الامتثال بالامتثال. و قوله-عليه السلام-:

«يجعلها الفريضة»<sup>(٢)</sup>: إما بمعنى يجعلها ظهراً أو عصراً أو نحوهما مما أداها سابقاً، لا نافله ذاته؛ حيث لا جماعه فيها، و إما بمعنى يجعلها لما فات من فرائضه، كما في خبر آخر: «تقام الصلاة و قد صليت؟ فقال-عليه السلام-: صلّ و اجعلها لما فات»<sup>(٣)</sup>، و ليس فيما ورد فيه يجعلها الفريضة عنوان الإعادة كي يأبى عن هذا الاحتمال. فراجع.

مع أن لازم استقرار الامتثال على الثاني-أو على أحدهما الأفضل عند الله-عدم إمكان التقرب بالأوّل على الأوّل، و عدم التقرب الجزمي بكل منهما على الثاني إذا كان بانياً من أوّل الأمر على إتيانها.

ص: ٣٨١

---

١- (١) الفقيه ١: ٢٥١، باب: ٥٦ في الجماعه، حديث: ٤٣.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٧٩، كتاب الصلاة باب: ٥٥ في الرجل يصلي وحده ثم يعيد في الجماعه، حديث: ٤٢، و الفقيه ١: ٢٥١ باب: ٥٦ في الجماعه و فضلها، حديث: ٤٢.

٣- (٣) الفقيه ١: ٢٦٥، باب: ٥٦ في الجماعه و فضلها، حديث ١٢٣، التهذيب ٣: ٥١، باب ٢ في أحكام الجماعه، حديث ٨٩، ٩٠، و الوسائل ٥: ٤٥٧، كتاب الصلاة، أبواب الجماعه، باب: ٥٥ في جواز الاقتداء في القضاء بمن يصلي أداء او بالعكس، حديث: ١.

## [في أجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى].

٢٠٢-قوله [قدس سره]: (يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار...الخ) (١).

و لا يلزمه جواز تحصيل الاضطرار اختيارا- كما توهم- لإمكان ترتب المصلحه التامه على فعل البدل، فيما إذا اضطر إليه بطبعه، لا بالاختيار.

٢٠٣-قوله [قدس سره]: (بل يبقى (٢) شىء أمكن استيفاؤه...الخ).

تحقيق الحال فيه: أن بدليه شىء عن شىء و قيامه مقامه- و لو بنحو الترتيب- لا- يعقل، إلا- مع جهة جامعه و افيه بسنخ غرض واحد، فإن كان البدل فى عرض المبدل لزم مساواته له فى تمام المصلحه إما ذاتا أو بالعرض، و الوجه واضح، و إن كان البدل فى طول المبدل- كما فى مفروض البحث- فاللازم مجرد مسانحه الغرضين سواء كان مصلحه المبدل أقوى من مصلحه البدل، أو لا.

(٣)

و حديث إمكان استيفاء بقيه مصلحه المبدل إنما يصح إذا كان المبدل مشتملا على مصلحتين: إحداهما تقوم بالجامع بين المبدل و البدل، و الاخرى بخصوص المبدل، بحيث تكون كلتا المصلحتين ملزمه قابله (٤) لانقداح البعث الملزم فى نفس المولى.

ص: ٣٨٢

١-١) كفايه الاصول: ٩/٨٤.

٢-٢) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا-: (بل يبقى منه شىء..).

٣-٣) كفايه الاصول: ١١/٨٤.

٤-٤) كذا فى الأصل، و الصحيح:..تكون كلتا المصلحتين ملزمتين قابلتين..

و أما إذا كان المصلحه فى البدل و المبدل واحده، و كان التفاوت بالضعف و الشده، فلا تكاد تكون بقيه المصلحه ملاكا للبعث إلى المبدل بتمامه؛ إذ المفروض حصول طبيعه المصلحه القائمه بالجامع الموجود بوجود البدل، فتسقط عن الاقتضاء، و الشده-بما هى-لا- يعقل أن تكون ملاكا للأمر بالمبدل بكماله؛ حيث إن المفروض أن تمام الملا-ك للأمر بتمام المبدل هى المصلحه الكامله القويه، و طبيعتها وجدت فى الخارج، و سقطت عن الاقتضاء، فلو كان-مع هذا-حدّ طبيعه القويه مقتضيا للأمر بتمام المبدل، لزم الخلف.

نعم اقتضاؤه لتحصيل الخصوصيه القائمه بالمبدل معقول؛ نظرا إلى أن اشتراك المبدل و البدل فى جامع الملاك، يكشف عن جامع بينهما، لكنه لا- يجدى إلا- مع الالتزام بالأمر بالجامع أيضا-فى ضمن المبدل-تحصيلا للخصوصيه التى لها ملا-ك ملزم، فيكون الأمر بالمبدل مقدّميا، و هو مما لا ينبغى الالتزام به.

و منه تعرف: أن الالتزام بمصلحتين فى المبدل-أيضا-لا يجدى إذا كانت إحداهما قائمه بالجامع، و الاخرى بالخصوصيه، بل لا بدّ من الالتزام بقيام مصلحتين إحداهما بالجامع فقط، و اخرى بالجامع المتخصّص بالخصوصيه.

٢٠٤-قوله [قدس سره]: (لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحه... الخ) (١).

لا يذهب عليك أن المأمور به الاضطرارى فى أوّل الوقت و المأمور به الاختيارى فى آخره-بناء على هذا الفرض-متضادّان فى تحصيل تمام الغرض، و ليس بين المتضادّين وجودا إلا المعانده، و لا مقدّميه لعدم أحدهما بالإضافه إلى وجود الآخر، فلا وجه لنسبه نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحه إلى المأمور به الاضطرارى.

ص: ٣٨٣

كما أن تسويغ البدار ليس بنفسه نقضا و تفويتا؛ حيث إنّ تسويغ البدار لا يلزم البدار. نعم لازم تسويغ البدار هو الإذن في نقض الغرض و تفويت المصلحه لمكان الملازمه، و الإذن فيهما قبيح. و عليه ينبغي حمل العبارة، و لعله إليه الإشارة بقوله: (فافهم).

ثمّ إن الأولى أن يقال: و تفويت المصلحه الخاصه بحدّها، لا تفويت مقدار منها؛ لأنّ الباقي ليس دائما واجب التدارك في حدّ ذاته؛ كى لا- يسوغ البدار، بخلاف ما إذا لوحظت مصلحه المبدل بحدّها، فإنها بما هي مصلحه واحده ملزمه، و هي فانت بحدّها. فتدبر جيّدا.

٢٠٥- قوله [قدّس سرّه]: (لو لا المزاحمه بمصلحه الوقت... الخ) (١).

مع كونها أهم، كما هو كذلك جزما، و إلا فمجرد التقدّم في الوجود لا يقتضى التقدّم في الحكم.

٢٠٦- قوله [قدّس سرّه]: (فيدور مدار كون العمل... الخ) (٢).

يمكن أن يقال: إن حكمه إيجاب الانتظار (٣)- مثلا- يمكن أن تكون

ص: ٣٨٤

١-١) كفايه الاصول: ١/٨٥.

٢-٢) كفايه الاصول: ٢/٨٥.

٣-٣) قولنا: (يمكن أن يقال: إن حكمه.. الخ). هذا التكليف بملاحظه أن الشرط: إن كان مجرّد العذر- و لو في جزء من الوقت- جاز المبادره عقلا، و إن كان هو العذر المستوعب لتمام الوقت، فلا يجوز المبادره قبل إحراز الشرط، لا أن إيجاب الانتظار أو شرط الانتظار شرعي، كما هو ظاهر العبارة إلا بالتكلف المذكور في الحاشيه. نعم، يجوز الترخيص في المبادره طريقيا بحيث يتبع الواقع، فيصح الصلاه إذا كان العذر مستوعبا واقعا، و إلا فلا، و مثل هذا البدار أجنبي عن مسأله الإجزاء؛ حيث لا مأمور به في الواقع مع عدم استيعاب العذر. (منه عفى عنه).

ملازمه الصلاة (١) في حال الاختيار لمصلحه ملزمه اخرى، مع تساوى المبدل و البدل في مصلحه الصلاة، فللمولى إيجاب الانتظار مراعاة لتلك المصلحه، وإلا فدعوى الفرق بين الصلاة الاضطراريه في أول الوقت و آخره-من حيث القيام بمصلحه الصلاة- كأنها تشبه الجزاف. فتأمل.

٢٠٧-قوله [قدس سرّه]: (غايه الأمر يتخير في الصورة الاولى... الخ) (٢).

فيكون من قبيل التخيير بين الأقل و الأكثر؛ إذ لو كانت المصلحه الصلاتيه قائمه بها في حال الاختيار-إذا لم يسبقها ما يستوفى مقدارا منها- و بصلاتين في حالتى الاختيار و الاضطرار-بقيام كل واحده منهما بمقدار من المصلحه-فلا محاله لا يعقل إلا الأمر التخييري على هذا النهج.

و عدم تعين الأمر التعينى بصلاه المختار-بالمنع عن البدار-لا لما فيه من الضيق المنافى لمصلحه التسهيل و الترفيق فقط، بل لأنّ وفاء العاملين-أولاً و آخراً-بالغرض، يمنع عن الأمر التعينى بخصوص العمل آخراً، و ليس الأمر بالاضطرارى في حال الاضطرار و الإعاده بعد رفعه تعيينين؛ حتى يكون المضطر أسوأ حالاً من المختار.

٢٠٨-قوله [قدس سرّه]: (فظاهر اطلاق دليله مثل... الخ) (٣).

بعد ما عرفت من أن الإجزاء و عدمه بحسب مقام الثبوت بمكان من الإمكان، تعرف أنه لا-مناص عن تعيين أحد الأمرين بالإطلاق و عدمه في مقام الإثبات.

ص: ٣٨٥

١-١ (١) في (ق): (ملازمه للصلاه...).

٢-٢ (٢) كفايه الاصول: ٨/٨٥.

٣-٣ (٣) كفايه الاصول: ١٣/٨٥.

و توهم: أن مجرد الأمر بالبدل يفيد إسقاط القضاء، و بضميمه جواز البدار يفيد إسقاط الإعادة أيضا، كما عن غير واحد، بملاحظه أن البدل إن لم يكن مشتملا على مصلحة المبدل، فلا وجه للأمر به، و إن كان مشتملا عليها، فلا مجال للتدارك-إعادة و قضاء- إن كان كذلك في تمام الوقت، و قضاء فقط إن كان كذلك في آخر الوقت، أو مع اليأس مثلا.

مدفوع: بما عرفت من إمكان اشتغال البدل على مقدار من المصلحة الملزمه للمبدل، فيجب عقلا الأمر به، و إمكان استيفاء البقيه-إعادة و قضاء- فيجب الأمر بهما، غايه الأمر أن الأمر بالبدل و بالقضاء تعيينان، و به و بالإعادة تخييران.

ثم إن المطلق: إن كان مثل قوله-عليه السلام-: «التراب أحد الطهورين» (١)، فإطلاقه بلحاظ جميع الآثار نافع جدا، و إن كان مثل قوله تعالى:

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا

(٢)

إلى آخره، ففيه تفصيل:

فإن كان له إطلاق من جهتين (٣):-ارتفاع العذر في الوقت، و عدم تقييد

ص: ٣٨٦

---

١- ١) مر تخرج الحديث في التعليقه: ١٩٦، و لم نعر عليه بهذا النص بل هكذا: (التيمم...) كما تقدم.

٢- ٢) النساء ٤٣: ٤.

٣- ٣) قولنا: (فإن كان له إطلاق من جهتين..الخ). لا يخفى عليك أن الأمور به الواقعي-الاختياري و الاضطراري- إن كان مثل الصلاة عن طهاره مائه و ترابيه فلا حجه فيه إلى الاطلاق من وجهين، بل يكفي الإطلاق من حيث ارتفاع العذر فقط، و ذلك لما سيأتى-إن شاء الله تعالى- في الهامش من أن التكليف متعلق بالصلاه عن طهاره، و أوامر الوضوء و الغسل و التيمم تتكفل محصليه تلك الأفعال للطهاره المتقديده بها الصلاه، فإذا كان مقتضى الإطلاق كفايه العذر، و عدم التمكّن في الجملة [من] [في الأصل: في]. [حصول الطهاره التي هي شرط في الصلاه، كان مجرد ظهور الامر بالصلاه عن طهاره في مطلوبيه وجود واحد من هذه الطبيعه الخاصه، كافيا في سقوط الأمر بالصلاه عن طهاره بمجرد-

الأمر بالتخيير كما هو ظاهر الأمر عند إطلاقه- كان لا محاله دليلاً على عدم وجوب الإعادة، و اشتغال البدل على ما لا يبقى معه مجال للتدارك، فيتبعه عدم وجوب القضاء؛ حيث لا مجال للتدارك، و فرض إمكان الاستيفاء في خارج الوقت دون الوقت فرض محض لا يعاب به.

و إن لم يكن له إطلاق- و لو من إحدى الجهتين- فلا مجال للإجزاء من حيث الإعادة و القضاء؛ لما عرفت من أن تجويز البدار لا ينافي الأمر بما هو

(٣)

إتيان الصلاة عن طهاره ترايبه من دون حاجه إلى دعوى الإجماع و الضروره على عدم وجوب صلاتين في وقت واحد، أو دعوى الإطلاق من حيث التعيين و إن كان غير الصلاة المعلوم حالها و كيفية التكليف (بها) [لم ترد في الأصل، فأثبتناها من نسخه (ط.)]، كما إذا فرض الأمر بالوضوء مع التمكن في الجملة نفسياً، و الأمر بالتيمم مع عدم التمكن في الجملة نفسياً، فإنه لا يجدى ظهور كل من الأمرين في مطلوبيه وضوء واحد أو مطلوبيه تيمم واحد، كما لا يجدى الإطلاق من حيث ارتفاع العذر فقط، فإن مقتضاه مطلوبيه التيمم في قبال عدمها، لا في قبال الحاجه إلى ضميمة، و حينئذ فإن لم يكن لدليل التيمم إطلاق ينفي التخيير أمكن مطلوبيته بنحو التخيير بين الأقل و الأكثر- كما قدمناه في الحاشية- فيجامع عدم الإجزاء، بخلاف ما إذا انتفى التخيير بالإطلاق الموجب لتعين التيمم، فإنه لا بد من اشتماله على تمام المصلحه، و إلا لم يعقل تعيينه. نعم مقتضى تعيينه كل من الطهاره الترابيه و المائيه في الحاليتين في وقت واحد لزوم الإتيان بهما معا و عدم كفايه المائيه في آخر الوقت، فلا- بد من الالتزام بالتخيير، فلا- ظهور في التعيين حتى يكون نافياً للتخيير بين الأقل و الأ- كثر، و لا- يجدى إطلاق الأمر بالتيمم من حيث ضميمة الوضوء في آخر الوقت لاستقلال كل منهما بالأمر، و انبعاث كل أمر عن مقدار من المصلحه الملزمه القائمه بالمأمور به، فلا يجدى الإطلاق من حيث الهيئه و الماده. و من جميع ما ذكرنا تبين: أن الإطلاق من الوجه الثاني غير محتاج إليه بناء على الوجه الأول لكفايه ظهور الأمر بالطبيعه الخاصه في مطلوبيه وجود واحد، و بناء على الوجه الثاني و إن كان الإطلاق الموجب للتعين لازماً في إفاده الإجزاء إلا أنه لا يمكن الالتزام به للقطع بكفايه إيجاد المبدل عند التمكن، و الاطلاق من حيث انضمام المبدل غير مجد؛ لأنه لا- يجدى البدل مطلقاً، إلا في عدم مطلوبيه المبدل بامر آخر، و عليه فمع البناء على الوجه الثاني لا محيص عن الرجوع إلى الأصل العملي الشرعي أو العقلي (منه عفى عنه).

ص: ٣٨٧



تكليف المختار في الوقت على نحو التخيير، كما أن ظهور الأمر-في التعيين-لا- ينافي عدم تجويز البدار، فالإطلاق من جهة لا يقتضيه من جهة أخرى.

و منه عرفت: أنّ إطلاق الأمر في حدّ ذاته لا مساس له بالإجزاء من حيث القضاء، فيشكل الأمر فيه بناء على عدم جواز البدار، ولا يجدى ظهور الأمر بالبدل في التعيين؛ لأنّ الأمر بالقضاء-أيضا-تعييني، فلا يندفع بظهوره في عدم التخيير كما هو واضح.

و ارتفاع العذر في خارج الوقت ليس قييدا للوجوب و لا للواجب؛ حتى يجدى في دفعه إطلاق الهيئه أو المادة لوجوب البدل، و اشتماله على مصلحه المبدل في الجملة-سواء ارتفع العذر في خارج الوقت، أو لا-قطعا. فلا تغفل.

٢٠٩- قوله [قدّس سرّه]: (لكونه شكّا في أصل التكليف... الخ) (١).

لا يخفى (٢) أنه مع عدم جواز البدار و وجوب الصلاة آخر الوقت، لا موقع للشك في الإعادة؛ حيث لا يمكن الإعادة، بل يتمخض الشك في وجوب القضاء، و هو شكّ في أصل التكليف.

ص: ٣٨٨

١- ١) كفايه الاصول: ١٨/٨٥.

٢- ٢) قولنا: (لا يخفى أنه مع عدم جواز البدار... الخ). بيانه: أن المتمكّن من الطهاره المائيه في تمام الوقت مكلف بإتيان الصلاة عن طهاره مائيه معينه، و من لم يتمكّن منها في تمام الوقت مكلف بإتيان الصلاة عن طهاره ترابيه معينه، و حيث لا يتمكّن من الطهاره المائيه في الوقت أصلا، فلا يتصور في حقّه الإعادة، و إنما يتكلم في أجزاء المأتي به من حيث القضاء. و أما من لم يتمكّن من الطهاره المائيه في جزء من الوقت، و تمكّن منها في جزء آخر من الوقت، فإما نقول بجواز البدار، و إما لا نقول به، فإن لم نقل به تعين تكليفه بالصلاه عن طهاره مائيه في آخر الوقت، فلا تكليف له بالصلاه عن طهاره ترابيه حتى يتصوّر أجزاء المأتي به عن المأمور به، و إن قلنا بجواز البدار حقيقه-لا طريقيا و توسعه-فهو من حيث انطباق عنواني المتمكّن و غير المتمكّن عليه مكلف بالصلاه عن طهاره ترابيه معينه، و بالصلاه عن طهاره مائيه معينه، مع أنه لا ريب في جواز ترك الصلاة عن طهاره ترابيه، و اتيان-

الصلاه عن طهاره مائيه فى آخر الوقت، و لا شىء من الواجب التعيينى [فى الأصل: الواجب التعيينى] ما يجوز تركه. و منه يعلم: أنه لا يجدى التعيينه بلحاظ حال عدم التمكّن بمقتضى تنويع المكلف إلى المتمكّن و غير المتمكّن؛ اذ فى الحاله يجوز له ترك الصلاه عن طهاره ترابيه، و هذا لا- يجامع الوجوب التعيينى، و هذا غير دعوى عدم وجوب صلاتين على المكلف فى وقت واحد، بل المدعى عدم تعيينه وجوب البدل، فلا محاله يجب دفع هذه الغائله بأحد وجهين: الأول- أن متعلق التكليف هو إيجاد طبيعى الصلاه عن طهاره، و أن دليل الوضوء و الغسل يتكفل محصلية الأمرين للطهاره، و دليل التيمم كذلك، فاذا كان متمكنا فى تمام الوقت كان أفراد هذا الواجب المعين منحصره فى الصلاه عن طهاره ترابيه، و إذا كان متمكنا فى جزء من الوقت و غير متمكّن فى جزء آخر كان أفراد هذا الواجب الكلى المعين الصلاه عن طهاره ترابيه فى حاله، و الصلاه عن طهاره مائيه فى حاله اخرى، فيتخير عقلا بين أفراد هذا الواجب المعين من دون محذور؛ حيث إنّ التعيينه بلحاظ نفس الطهاره، لا بلحاظ المائيه و الترابيه. الثانى- أن متعلق التكليف هى الصلاه عن وضوء [كذا فى الأصل، و الصحيح: أو غسل..] أو غسل فى حق المتمكّن، و الصلاه عن تيمم فى حق غير المتمكّن، و إبقاء التكليفين على التعيينه فى المتمكّن فى تمام الوقت، و فى غير المتمكّن كذلك لا مانع منه، و أما بالإضافه إلى المتمكّن فى جزء من الوقت و غير المتمكّن فى جزء آخر، فيجب رفع اليد عن ظهور كل منهما فى التعيينه و التحفظ على أصل الوجوب فيتبج التخير شرعا بين الصلاه عن تيمم فى حاله عدم التمكّن، و الصلاه عن وضوء أو غسل فى حاله التمكّن. و على هذا نقول: إن اخترنا الوجه الثانى فالامر دائر بين التخير بين المتباينين و التخير بين الأقلّ و الأ-كثر، فإنّ الصلاه عن طهاره ترابيه إن كانت مشتمله على تمام المصلحه كانت بنفسها بدلا و عدلا للصلاه عن طهاره مائيه، و إن كانت مشتمله على مقدار من المصلحه التى يمكن استيفاء الباقي منها بالصلاه عن طهاره مائيه فى آخر الوقت كانت بضميمه تلك الصلاه بدلا و عدلا للصلاه فى آخر الوقت منفرده كما قدمناه، و من الواضح أن وجوب الصلاه عن طهاره ترابيه تخيرا معلوم، و وجوب الصلاه عن طهاره مائيه غير مسبوقة بصلاه اخرى تخيرا أيضا-

و أما بناء على جواز البدار فالصلاه عن طهاره ترابيه مأمور بها، لكن يشك في أن وجوبها بنحو التخيير بين المتباينين، أو بنحو التخيير بين الأقل والأكثر، و هو أن البديل المنضم إلى المبدل فرد، و المبدل فقط فرد آخر، فوجوب البديل على أي حال معلوم، كوجوب المبدل منفردا، و وجوب المبدل منضمًا إليه غير معلوم.

و حيث أن وجوب المبدل-منضمًا أو منفردا-بأمر آخر من دون ارتباط من

(٢)

معلوم، و وجوب الضميمة-بعد سبق الصلاه عن طهاره ترابيه-غير معلوم، و حكمه البراءة عقلا و شرعا. لا يقال: تجب الصلاه عن طهاره مائه في آخر الوقت على أي تقدير لأنها إما تجب منفردة، و إما منضمه، فيكون المبدل محتمل التعيين و التخيير، فيجب المبدل بالخصوص تحصيلًا للقطع بالفراغ. لأننا نقول: لا يحتمل وجوب المبدل تعيينًا، بل هو إما أحد فردي التخيير إذا لم يسبقه البديل، أو مقوم الفرد الآخر إذا سبقه البديل، و حيث إن وجوبه التخييري عند الانفراد معلوم، فلا يبقى إلا-احتمال وجوبه بنحو الانضمام فتجرى البراءة عنه. و أمّا إن اخترنا الوجه الأول، فمرجع الشك هنا إلى أن الصلاه عن طهاره هي المأمور بها حتى يتحقق الجامع بالصلاه عن طهاره ترابيه فقط أو الصلاه عن طهاره بمرتبته خاصه بحيث لا يتحقق إلا بالصلاه عن طهاره مائه فقط فيما لم يسبقها صلاه أو بالصلاه عن طهاره مائه منضمه إلى الصلاه عن طهاره ترابيه لاستيفاء أصل الطهاره بالتيّم و استيفاء تماميتها و بلوغها إلى المرتبه المرغوبه بالوضوء مثلا-فحيث إن وجوب الصلاه عن طهاره ترابيه معلوم، فينطبق عليها الجامع بالمقدار المعلوم من قوله: «لا- صلاه إلا- بطهور» [الفقيه ١:٣٥ باب ١٤/ حديث: ١، دعائم الاسلام ١: ١٠٠/ أول كتاب الطهاره] أو التكليف بالجامع بمرتبته خاصه غير معلوم، فتجرى فيه البراءة، و لا مجال لتوهم الشك في المحصل؛ إذ هو فرع العلم بالجامع بمرتبته خاصه كما هو واضح، و لا يخفى أن ما أوردناه في الحاشيه أولا- ينطبق على المسلك الثاني، و ما أوردناه ثانيا ينطبق على المسلك الأول. فافهم و لا تغفل. [منه قدّس سرّه].

ص: ٣٩٠

حيث اشتمال كل من البديل و المبدل على مقدار من المصلحه،و عدم إناطه صحه أحدهما و فساده بصحه الآخر و فساده،فلذا ليس حال ما نحن فيه حال الأقل و الأكثر من حيث استحاله الانحلال هناك على القول باستحاله.

و أمّا إرجاع التخيير الشرعى إلى التخيير العقلى:فالتكليف إما بجامع ينطبق على كل من البديل و المبدل،أو بجامع لا ينطبق إلا على البديل المنضم إلى المبدل،و على المبدل منفردا،و لا معلوم بالتفصيل.

فمدفوع:بأنّ تعلق التكليف بكل من البديل و المبدل معلوم،فمثل هذا الجامع معلوم،و التكليف بجامع لا ينطبق إلا على البديل المنضم إلى المبدل غير معلوم.

٢١٠-قوله[قدس سرّه]:(بطريق أولى...الخ) (١).

وجه الأولويه إمكان تقييد (٢)تمام المصلحه بالوقت،دون خارجه،فلو لم يجب الاستيفاء فى الوقت لم يجب فى خارجه بالأولويه،و إلا فبالنظر إلى الشكّ فى التكليف كلاهما على حد سواء؛إذ الإعادة هنا-أيضا-بأمر آخر كما فى القضاء.

نعم،يمكن تقريب الأولويه من هذه الحثيه-أيضا-،لكنه بعيد عن مساق العبارة،و هو أن الأمر بالإعادة ناش واقعا من الأمر بالجامع،لا أنه أمر آخر كما فى القضاء.

ص: ٣٩١

١-١) كفايه الاصول:١/٨٦.

٢-٢) قولنا:(إمكان تقييد..الخ). أى بالإمكان القياسى فإنه بالنظر إلى ما ثبت فى الشرع كذلك،و إلا كلّما لا يمكن استيفاء تمام المصلحه فى الوقت كذلك يمكن عدم استيفاء البقيه من المصلحه فى الوقت،و استيفاؤها فى خارجه.فتدبره(منه عفى عنه).

وقوله (قدس سره) في الإعادة: (لكونه شكاً في أصل التكليف) (١) يحمل على الشك في تعلق أصل التكليف بالجامع، حيث لا يقطع به إلا بالإعادة، لا أنه شك في التكليف الزائد كما هو ظاهر العبارة. والله أعلم.

٢١١- قوله [قدس سره]: (لكنه مجرد الفرض... الخ) (٢).

إذ فوت الواقع بما هو لو كان موجبا للقضاء. لوجب حتى مع القطع باستيفاء تمام المصلحه.

### [في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمرين]

٢١٢- قوله [قدس سره]: (و التحقيق: أن ما كان منه يجرى... الخ) (٣).

توضيحه: أنّ مفاد القواعد و أدلّه الأمارات-على المشهور- بحسب اللب و الواقع و إن كان إنشاء أحكام مماثله للواقع، و مقتضاه عدم الفرق لثبوت الحكم بالطهاره بالقاعده أو بدليل الأماره؛ حيث إنّ من أحكامها الشرطيه، فان كانت منشأه حينئذ و كانت الصلاه مع الشرط، كان الأمر كذلك على أيّ تقدير، و إلا فلا، إلا أنّ لسان الدليل حيث إنه مختلف، فلا محاله يختلف مقدار استكشاف الحكم المماثل المنشأ بقاعده الطهاره أو بدليل الأماره.

و من الواضح أن مفاد قوله-عليه السلام-: «كلّ شيء طاهر أو

ص: ٣٩٢

١- ١) الكفايه: ٨٥ السطر الأخير.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٢/٨٦.

٣- ٣) كفايه الاصول: ٥/٨٦.

حلال» (١) هو الحكم بالطهاره أو الحليه ابتداء من غير نظر إلى واقع يحكى عنه، و الحكم بالطهاره حكم بترتيب آثارها، وإنشاء لأحكامها التكليفية و الوضعيه - و منها الشرطيه- فلا محاله يوجب ضمّه إلى الأدلّه الواقعيه (٢) التوسعه فى الشرطيه، و مثله ليس له كشف الخلاف؛ لأنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لم ينكشف خلافه، بخلاف دليل الأماره إذا قامت على الطهاره، فإنّ معنى تصديقها و سماعها البناء على وجود ما هو شرط واقعا، فيناسبه إنشاء أحكام

ص: ٣٩٣

١- ١) هذا مضمون حديثين: الأول: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر». التهذيب ١: ٢٨٤- ٢٨٥ باب: ١٢/ الحديث: ١١٩، و المقنع: ٥. و الحديث الثانى: «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام...». الكافى ٥: ٣١٣ الحديث: ٤٠ من باب النوادر/ كتاب المعيشه. و فى هذا المضمون عدّه روايات فى الوسائل ١٢: ٥٩٧/ باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به/ الحديثان: ١ و ٤. و الوسائل ١٧: ٩٠ باب: ٦١ من الأطعمه المباحه/ الحديث: ١ و ٢ و ٧.

٢- ٢) قولنا: (فيوجب ضمّه إلى الأدله الواقعيه... إلى آخره). ربما يورد على الحكومه التى ادّعاها شيخنا العلامة [الكفايه: ٨٦، و ذلك فى (المقام الثانى)] [قدس سره] فى المتن بوجوه: أحدها- أن الحكومه عنده (قدس سره) ما يكون بمثل (أعنى) و أشباهه؛ ليكون للحاكم نظر- إثباتا- إلى المحكوم، و من الواضح أن الحكومه بهذا المعنى غير متحقّقه هنا. و الجواب: أنّ الحكومه ليست عنده (قدس سره) بهذا المعنى، و إنما أورد على الشيخ الأعظم (قدس سره) الملتزم بنظر أحد الدليلين إلى الآخر [فرائد الاصول- الحجرى- مكتبه مصطفى- ص ٤٣٢، فى بيان الورود و الحكومه و الضابط لهما]: أن النظر- فى مقام الإثبات- لا يكون إلا- بمثل (أعنى) و أشباهه، بل يكفى فى حكومه أحد الدليلين على الآخر- عنده- مجرد إثبات الموضوع أو نفيه تنزيلا، كما هو ظاهر كلامه هنا. ثانيها- أنّ الحكومه- هنا- ليست إلا بلحاظ جعل الحكم الظاهرى، و هو مشترك بين الأصل و الأماره.-

الشرط الموجود كجواز الدخول في الصلاة، لا- إنشاء الشرطية؛ إذ المفروض دلالة العبارة على البناء على وجود الطهارة الثابتة شرطيها واقعا بدليلها

(٢)

و- الجواب: ما ذكرناه في الحاشية من أنّ الحكمه بلحاظ لسان القاعده، فإنّ مفادها جعل الطهارة ابتداء من دون نظر إلى الواقع، و في الأماره بالنظر إلى الواقع و البناء على وجودها في الواقع. ثالثها- أنّ شرطية الطهارة الظاهرية بالقاعده تقتضى كون الطهارة الظاهرية مفروغا عنها، مع أنه لا طهارة ظاهريه إلاّ بالقاعده، فكيف تكون القاعده معتمه؟! و الجواب: أنا قد ذكرنا هذا الإشكال في باب الاستصحاب، و بينا هناك: أنّ تعديده الطهارة و كونها طهارة ظاهريه بنفس جعل الحكم للطهارة المشكوكه، فإذا اعطى حكم الطهارة الواقعيه للطهارة المشكوكه- كأن أعطاها الشرطية مثلا- كانت الطهارة المشكوكه شرطا فعليا كالطهارة الواقعيه، لا أنّ الطهارة التعديديه شرط؛ ليجب كونها مع قطع النظر عن الشرطية الثابتة بالقاعده مفروغا عنها. رابعها- أنّ الحكمه لو كانت واقعيه، لوجب ترتيب جميع آثار الطاهر الواقعي، فلا- بد أن لا- يحكم على الملاقي للنجس الواقعي بالنجاسه بعد الانكشاف. و الجواب: ما ذكرناه في الحاشية، و ملخصه: أنه بعد البناء على أنّ الطهارة و النجاسه من الموضوعات الواقعيه التي كشف عنها الشارع، لا تصرف من الشارع جعلاً إلاّ التكليف و الوضع بجواز الارتكاب، و بجعل الشرطية، و بحرمه الارتكاب، و جعل المانعيه، و إلاّ فلا يعقل أن يتأثر المغسول بالنجس الواقعي بأثر الطهارة اقتضاء أو إعدادا. خامسها: أنّ الحكمه التي توسّع دائره المحكوم، و تضييقها إنما تصحّ إذا كانت واقعيه؛ بأن يكون الحاكم في مرتبه المحكوم، كقوله- عليه السلام-: «لا شك لكثير الشك» [هذه قاعده فقيهه- و ليست حديثا شريفا- و هي متصيده من احاديث عده بهذا المعنى تجد عمدتها في الوسائل ٥: ٣٢٩/باب عدم وجوب الاحتياط على من كثر سهوه، و هو الباب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه.] بالاضافه إلى أدلّه الشكوك. و أمّا إذا كانت الحكمه ظاهريه، و كان الحاكم متأخرا رتبه عن المحكوم، لتقوم موضوعه-

ص: ٣٩٤

[الحاكمي] (١) عنها، لا الحكم بالطهاره ابتداء، فإذا انكشف عدم الطهاره واقعا فقد انكشف وقوع الصلاه بلا شرط.

فإن قلت: بناء على ذلك يكون حال الاستصحاب حال الأماره، فإنّ مفاد دليله البناء على بقاء الطهاره الواقعيه المتيقنه سابقا، مع أنه حكم الإمام-عليه

(٢)

بالشك في المحكوم- كما فيما نحن فيه- فلا يعقل أن يكون الحاكم موسّعا و مضيقا؛ إذ يستحيل أن يكون موضوعه في عرض أفراد موضوع المحكوم؛ حتى يوسّعه أو يضيقه، وهذا أقوى إشكال يورد هنا. و الجواب: أن التعميم و التخصيص الحقيقي- وإن كان مستحيلا- إلا أنه لا يجب أن تكون الحكومه المؤثره في الأجزاء متكفله للتعميم و التخصيص الحقيقيين؛ إذ ليست الحكومه بمعنى الشرح و التفسير، بل بمعنى إثبات الموضوع و نفيه تنزيلا، و الشرطيه الواقعيه و إن كانت للطهاره الواقعيه، إلا أنّ الشرطيه الفعلية للطهاره العنوانيه، فهو تعميم عنواني؛ حيث إنه الحق بالطاهر الواقعي في حكمه ما هو طاهر عنوانا، كما أنه اخرج عن النجس الواقعي في حكمه ما هو غير نجس عنوانا، و لا- محذور في إعطاء حكم الطاهر الواقعي للطاهر عنوانا، إلا- توهم التصويب، و سيجيء [و ذلك في التعليقه: ٢٩ من الجزء الخامس، كما توجد إشارات إلى المطلب في التعليقتين: ٢٦ و ٢٧ من نفس الجزء أيضا]- [إن شاء الله تعالى]- أنا لا نقول بسقوط الطهاره الواقعيه عن الشرطيه حتى في حال الشكّ فيها، و إنّما نقول: بأن الطهاره العنوانيه جعلت شرطا بدلا عن الطهاره الواقعيه؛ لكونها ذات مصلحه بدليه، فيسقط الأمر بالصلاه عن طهاره واقعيه باتيان الصلاه عن طهاره عنوانيه لحصول ملاكه، لا للكسر و الانكسار بين مقتضى الحكمين الواقعي و الظاهري ليلزم التصويب، و سيجيء [آخر التعليقه: ٢٢٢ عند قوله: (و منه ظهر: ان مصلحه الحكم الواقعي...)]، و في أول هامشه على قوله من هذه التعليقه: قلت: الحكم الذي امره بيد المولى...]- [إن شاء الله تعالى]- تفصيل القول فيه. [منه قدس سره] [خ].

ص: ٣٩٥

(١-١) في الأصل: المحكى عنها.



السلام-بعدم الإعادة فى صحيحه (١)زراره (٢)تعليلا-بحرمه نقض اليقين بالطهاره بالشكّ فيها، فيعلم منه أنّ التعيّد ببقاء الطهاره تعبّد بشرطيتها.

قلت:الغرض قصور التعيّد بوجود ما هو شرط واقعا عن الدلاله على التعيّد بالشرطيه،لا- منافاته له.مضافا إلى أنّ مجرد التعبّد بالوجود و البقاء لا- قصور له عن إفاده الإ-جزاء، بل التعيّد فى الأماره-حيث كان-على طبق لسان الأماره الحاكيه عن وجود الشرط،و كان عنوانه التصديق بوجود ما هو الشرط، فلذا كان قاصرا عن إفاده أزيد من التعبّد بآثار الشرط الموجود واقعا،كجواز الدخول معه فى الصلاه،المتفرع على وجوده خارجا،لا- الشرطيه الغير المتفرّعه على وجوده خارجا؛لمكان وجوب الصلاه عن طهاره وجدت أم لا، كما لا يخفى.

و من الواضح أنه ليس فى مورد الاستصحاب-حسبما هو المفروض- شىء حتى يتبعه لسان دليله.و إنما الموجود فى ثانى الحال (٣)مجرد الشكّ فى

ص: ٣٩٦

---

١ - ١) الوسائل ١٠٥٣:٢ كتاب الطهاره/فى ابواب النجاسات باب:٣٧ فى أن كل شىء طاهر حتى يعلم ورود النجاسه عليه/الحديث:١.

٢- ٢) و هو كما قال النجاشى:(زراره بن أعين بن سنسن-مولى لبنى عبد الله بن عمرو (السمين)الشيبانى-يكنى أبا الحسن شيخ أصحابنا فى زمانه و متقدمهم،و كان قارئاً فقيها متكلماً شاعرا أديبا قد اجتمعت فيه خصال الفضل و الدين،صادقا فيما يرويه.مات(رحمه الله)سنه خمسين و مائه). (معجم رجال الحديث ٢١٨:٧ رقم:٤٦٦٢).

٣- ٣) قولنا:(و إنّما الموجود فى ثانى الحال...إلخ). و حيث إنّ التعيّد بلحاظ ظرف الشكّ،فلذا يوهم أنّ مفاد الدليل التعبّد بالطهاره المشكوكه. إلاّ إنه مدفوع:بأنّ كون التعيّد بلحاظ ظرف الشكّ فقط غير مجد،بل اللازم ملاحظه لسان الدليل المتكفل للتعبد بالطهاره،ففى قاعده الطهاره ليس إلا- التعيّد بالطهاره بعنوانها ابتداء، و فى الاستصحاب التعيّد إمّا ببقاء اليقين،أو بقاء المتيقن.و مقتضى التعبّد ببقاء اليقين جعل أثر اليقين بقاء و هى المنجزيه،فإنّها عقليه حدوثا و شرعيه بقاء،و مقتضى التعبّد ببقاء المتيقن -

الطهاره، كما فى مورد قاعده الطهاره.

نعم لو كان التعبّد بالطهاره بعنوان الظن ببقائها فى ثانى الحال، كان الأمر فيه كما فى الأمارات بلا إشكال.

فإن قلت: مقتضى هذا اللسان عدم الإجزاء و إن قلنا بالسببيه و الموضوعيه فى الأمارات، فإن مقتضاه لا يتغيّر عمّا هو عليه بجعله من باب الطريقيه أو الموضوعيه.

قلت: ليس الإجزاء بناء على الموضوعيه بلحاظ جعل الشرطيه للطهاره مثلا، بل بلحاظ أن الفاقد كالواجد فى تمام المصلحه فى هذه الحال، فالدليل لو كان مطلقا-من حيث موافقه الأماره للواقع و مخالفتها له مثلا-يدلّ على وجود المصلحه الباعثه على الجعل مطلقا.

فإن قلت: مقتضى عموم الآثار فى قاعده الطهاره عدم تنجّس ملاقيه به،

(٣)

التعيّد بوجود الطهاره الواقعيه فى ثانى الحال، وهذا عين النظر إلى الواقع و الحكم بوجود الشرط الواقعي، لا-الحكم بشرطيه الموجود. و لذا ذكرنا فى محلّه: أن استفاده شرطيه الطهاره-المتيقّنه سابقا المشكوكه لا-حقا-ليست بالنظر إلى نفس دليل الاستصحاب، بل بالنظر إلى حكم الامام-عليه السلام-بعدم الإعادة لكونها نقضا لليقين بالشكّ، فإنه غير متصور إلا بناء على جعل الشرطيه للطهاره المذكوره حتى تكون الصلاه مقترنه بشرطها فى تلك الحال. و يترتب عليه حينئذ ان إعادته الصلاه اعتناء بالشكّ، فيكون نقضا لليقين بالشكّ، فقلوه-عليه السلام-: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» إثبات لذات الشرط عنوانا، و قوله-عليه السلام-: «و ليس ينبغى لك أن تنقض» [الوسائل ٢/١٠٥٣] كتاب الطهاره/أبواب النجاسات/باب: ٣٧ فى أن كلّ شىء طاهر حتى يعلم ورود النجاسه عليه../الحديث: ١] إلى آخره، جعل للشرطيه بلسان جعل لازمها، و هو عدم الإعادة، و بقيه الكلام فى باب الاستصحاب [التعليقه: ٢٦ من الجزء الخامس]. [منه قدس سره].

ص: ٣٩٧

و طهاره المنتجس المغسول به، كما تنفذ معه الصلاه واقعا.

قلت: فرق بين نفوذ الصلاه معه لكونه شرطا فى هذه الحال، فإنه لا- ينافى النجاسه الواقعيه، و بين طهاره المغسول به مثلا- فإنّ النجس الواقعى لا يعقل أن يطهر واقعا، فإنّ فاقد الشىء لا يعقل أن يكون معطيا له. مضافا إلى أنّ عدم تنجيس الملاقى ليس من آثار الطاهر الواقعى، بل هو بالإضافه إليه لا اقتضاء، لا أنّ له اقتضاء العدم و إن كان له اقتضاء ضده.

فإن قلت: ما ذكرت فى قاعدتى الحّلّ و الطهاره، يوجب تعارض المغيى و الغايه؛ فإنّ مفاد الغايه ترتيب أثر النجس الواقعى بعد العلم بالقذاره من أول الأمر، فينافى ترتيب أثر الطاهر الواقعى بعد العلم بالقذاره مما يتعلق بحال الجهل من الاعاده و القضاء.

قلت: نعم، إذا كان مفاد الغايه حكما تعبديا (1)- لا عقليا اتى به تحديدا

ص: ٣٩٨

١ - ١) قولنا: (نعم إذا كان مفاد الغايه... إلخ). توضيحه: أن المركّب من المغيى و الغايه: تاره يكون متكفلا- لحكمين من الشارع: أحدهما مفاد المغيى، و هو الأمر بترتيب أثر الطاهر الواقعى، و ثانيهما هو مفاد [فى (ن) و (ق)]: (و هو مفاد....)، و الصحيح ما أثبتناه من (ط) [الغايه، و هو الأمر بترتيب أثر النجس الواقعى، فمقتضى الأول كون الصلاه مع الشرط أو بلا مانع، فلا إعاده و لا قضاء، و مقتضى الثانى كون الصلاه بلا شرط، و مع المانع فيأتى الإعاده و القضاء، فيقع بينهما التعارض، و اخرى يكون متكفلا لحكم شرعى واحد و هو الأمر بترتيب أثر الطاهر غايه الأمر أنه فى موضوع خاصّ محدود إلى أنّ يتحقّق العلم، فيبقى العلم حينئذ و ما يقتضيه عقلا، و حيث إن الصلاه بمقتضى الحكم المجعول فى المغيى مع الشرط و بلا- مانع، فلا- أثر من حيث الإعاده و القضاء حتى يكون العلم بوقوعها فى النجس الواقعى موجبا لترتبّه، بل ينتجز بالعلم ما له من الاثر الباقي على حاله، كالاكتئاب عن ملايقه و نحوه، و قد حقّق فى محله أن الصحيح هو الوجه حيث إن العلم لا- ينقح هنا موضوعا له حكم مجعول، بل لا أثر له إلاّ الأثر الفعلى، و هو تنجيز آثار النجس الواقعى الباقيه على حالها فتدبرّ [منه قدّس سره]. (ن، ق، ط).

للموضوع-فليس شخص هذا الأثر للمعنى بإطلاقه؛حتى يترتب عليه بعد حصول الغايه.

فإن قلت:لا- نقول باقتضاء الغايه فساد الصلاه حال الجهل واقعا كى يعارض المعنى،بل بصحتها حاله و انقلابها حال العلم،نظير القواعد الجاريه بعد العمل كقاعدتى الفراغ و التجاوز،فإنه لا مصحح للعمل فى الأثناء،بل هو على ما هو عليه من الخلل،و ينقلب صحيحا بعد جريان القاعده.

قلت:بعد تحكيم المعنى لا ينقلب لسقوط الأمر بملاكه،فلا موجب للإعاده و القضاء،و الفرق أن الجزء و الشرط فعلى (١)إذا لم يحكم بوجودهما أو بصحتهما بعد العمل بالقاعده،فلا انقلاب حقيقه،و يعلم صحه المأتى به (٢)بالقاعده،لا أنه يصحح بالقاعده.

و بالجمله:الغرض مرتب على المحرز باليقين،أو بالأصل-فى الأثناء أو بعد العمل أو قبله-بخلاف ما نحن فيه،إذ لا يعقل أن يقال:صحيح واقعا،إذا

ص: ٣٩٩

١-١) الصحيح:الجزء و الشرط فعليان...

٢-٢) قولنا:(و يعلم صحه المأتى به..إلخ). فهو فاسد واقعا أولا و آخرا؛بمعنى عدم مطابقه المأتى به للمأمور به الواقعى،لكنه صحيح تعبدا أولا- و آخرا لكشف القاعده الجاريه بعد العلم عن كون المأتى به موافقا للمأمور به الفعلى المنبعث أمره عن المصلحه الواقعيه فى هذه الحاله،فلا- انقلاب لا- بحسب الواقع،و لا- بحسب الظاهر،مع أننا قد ذكرنا فى محلّه من أنه لا تعبد بالوجود أو بالصحه حقيقه حتى يتوهم الانقلاب بلحاظ تأخر التعبد،بل حقيقه الحكم[كذا فى الأصل،و الصحيح:بل حقيقته الحكم]بعدم وجوب الإعاده،و معه لا موهم للانقلاب.[منه قدس سره](ن،ق،ط).

لم يحكم بفساده بعد العمل، مع حفظ عدم المعارضه بين الغايه و المغيى، فلا مجال إلا للانقلاب، و هو محال، فتدبر جيدا.

٢١٣-قوله [قدس سره]: (من أن حجيتها ليست بنحو السببيه...الخ) (١).

بل بنحو الطريقيه (٢) بملاك غلبه الإصابه المصححه، لجعل أحكام مماثله للواقع كما هو المشهور.

### [الأمارات حجيتها بنحو الطريقيه]

و أما على الطريقيه بمعنى آخر، و هو عدم إنشاء الحكم المماثل حقيقه، بل

ص: ٤٠٠

١-١) كفايه الاصول: ١٥/٨٦.

٢-٢) قولنا: (بل بنحو الطريقيه بملاك..الخ). بيانه: أن دليل الحجيه اما لا يتكفل إنشاء طلبيا أصلا، بل يكون مفاده اعتبار الحجيه و المنجزيه كقوله [الوسائل ١٨:١٠٨ كتاب القضاء/باب ١١ فى وجوب الرجوع فى القضاء و الفتوى إلى رواه الحديث من الشيعة/حديث: ٤٠، و رجال الكشى ١٠٢٠/٨١٦: ٢]- عليه السلام-: «لا عذر لأحد من موالينا(فى)» [أثبتناها من المصدر، و لم ترد فى الأصل] التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، فإن ظاهره نفى المعدريه بالمطابقه و إثبات المنجزيه بالالتزام، و لا يتكفل انشاء طلبيا، و هو على قسمين- بناء على الطريقيه-: (أحدهما) الإنشاء بداعى تنجيز الواقع، (و ثانيهما) الانشاء بداعى جعل الداعى، لكنه بعنوان إيصال الواقع بعنوان واصل؛ حيث إنّ الإنشاء الواقعى بداعى جعل الداعى بعنوان ذات العمل لم يصل، و كما أن تنجيز الواقع لا يكون إلا عند مصادفه الواقع كذلك الإنشاء بداعى تنجيز الواقع، أو بداعى إيصال الواقع، فإن الكلل مقصور على صورته مصادفه الواقع، و حيث إنه ليس جعل الداعى إلا- عند إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا- محاله يكون منبعثا عن نفس مصلحه الواقع، لا عن مصلحه اخرى، و إلا- لكان جعل الداعى على أى تقدير، لا بعنوان إيصال الواقع. نعم، جعل المنجزيه أو الإنشاء به بداعى تنجيز الواقع بخصوص الخبر أو الإنشاء بداعى إيصال الواقع بعنوان تصديق العادل- مثلا- لا بد من أن يكون ذا مصلحه فى نفسه: لا أن يكون المؤدى ذا مصلحه. [منه عفى عنه].

جعل الأماره منجزه للواقع عند الإصابه، فالأمر فى عدم اقتضاء الإجزاء فى غاية الوضوح، وهذا هو الصحيح و إن كان منافيا للمشهور.

لا- يقال: دليل الأماره و إن لم يفسد الإجزاء، إلا أنّ موردها دائما (١) من موارد حديث الرفع؛ حيث إن الواقع الذى أخطأت عنه الأماره (٢) مجهول، فيأتى الإجزاء، من حيث انطباق مورد حديث الرفع (٣) الحاكم على الأدله الواقعيه على موارد الأمارات.

لأننا نقول: الظاهر من (ما لا يعلم) ما جهل حاله رأسا لا ما قامت الحججه على عدمه.

٢١٤- قوله [قدّس سرّه]: (و أما بناء عليها... الخ) (٤).

ص: ٤٠١

١-١) قولنا: (إلا- أنّ موردها دائما.. الخ). ليس الغرض جريان حديث الرفع مع وجود الحججه، بل الغرض أنّ المجهول حيث إنّ الغرض منه أو دخله فى الغرض ليس بفعلى، فلذا رفع حكمه، و إن كان الدليل على رفعه محكوما بدليل الأماره، فلذا يدفع إما بأن الظاهر من المجهول و من (ما لا يعلمون) هو غير المعلوم بنفسه، لا ما قامت الحججه على عدمه، فلا يتحد مع مورد الأماره مصداقا، و إما بأنّ من المحتمل تقييد المصلحه الواقعيه بما إذا لم يقدّم دليل على رفع الحكم ظاهرا، لا تقييدها بمجرد الجهل الذى هو مورد للرفع، فتدبر [منه قدس سرّه].

٢-٢) كذا فى الأصل، و الصحيح: الذى أخطأته الأماره.

٣-٣) حديث الرفع عن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) قال: «رفع عن أمتى تسعه: الخطأ، و النسيان، و ما اكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و الحسد، و الطيره، و التفكير فى الوسوسه فى الخلق ما لم ينطق بشفه». وورد هذا الحديث فى كلّ من: الخصال ٢/٤١٧ من باب التسعه-ح-٩. التوحيد: ٣٥٣، باب الاستطاعه: ٥٦، حديث: ٢٤. الفقيه ١: ٣٦ باب من ترك الوضوء أو بعضه أو شك فيه، حديث: ٤ و الاختصاص: ٣١ و لم يذكر الثلاثه الاخيره.

٤-٤) كفايه الاصول: ١٦/٨٦.

هذا إذا قلنا بكشف الدليل (1) على الحجية عن المصلحة البدليه، و أما إذا قلنا بكشفه عن مجرد المصلحة في صورته المخالفه-في قبال الطريقه-فلا يفيد الإجزاء عن المصلحة الواقعيه.

و من البين-كما بين في محلّه-: أن ظهور الإنشاء في الإنشاء بداعي جعل الداعي-لا بغيره من الدواعي-لا يقتضى أزيد من انبعائه عن مصلحة مقتضيه لجعل الداعي إلى تحصيلها، أما إنها مصلحة بدليه عن مصلحة الواقع فلا.

و حديث تفويت المصلحه-و لزوم تداركها بمصلحه مسانحه لها-مذكور في مسأله جعل الطريق إشكالا و جوابا.

ص: ٤٠٢

١-١) قولنا: (هذا إذا قلنا بكشف الدليل... إلخ). توضيحه: أن الالتزام بالموضوعيه و السببيه: تاره بملاحظه قبح تفويت المصلحه، فلا بد من الالتزام بمصلحه في المؤدى بحيث يتدارك بها مصلحة الواقع، و اخرى بملاحظه ظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي، و ظهور متعلقه في كونه عنوانا لا معزفا للواقع، فيندفع بالظهور الأول احتمال كونه بداعي تنجيز الواقع، و يندفع بالظهور الثانى احتمال كونه بداعي ايصال الواقع بعنوان تصديق العادل مثلا، إلا أنّ مقتضى كلا الظهورين جعل الداعي على أى تقدير و انبعائه عن مصلحة زائده على مصلحة الواقع، أما أنّها مصلحة بدليه عن مصلحة الواقع حتى يسقط التكليف الواقعي بحصول ملاك، أو مصلحة غير بدليه حتى يكون التكليف الواقعي باقيا ببقاء ملاك، فلا محاله تتوقف على ضميمه معينه لبدليه المصلحه. و لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون مؤدى الأماره و جوب شىء نفسيا أو حرمه شىء و الواقع غيره، أو شرطيه شىء كذلك أو عدمها، فكما لا يدل و جوب شىء نفسيا بعنوان تصديق العادل مثلا على مصلحة بدليه في ذلك الشىء، كذلك لا يدلّ جزئيه شىء على كونه بعض ما يفى بالغرض الواقعي، بل مقتضى جعل الجزئيه-بجعل منشأ انتزاعها-إيجاب ما يتألف منه و من غيره، فلا بد من أن يكون هذا الإيجاب عن مصلحة، أما إنها بدليه فلا، و هكذا الشرطيه، فإن جعلها بجعل إيجاب المتقيد به، و كذا نفى الجزئيه و الشرطيه، فإن مرجعه إلى إيجاب ما عداه أو ما لا تقيد له به، و سيجىء-إن شاء الله تعالى-بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام. و أما إثبات المصلحه البدليه رأسا، أو إثبات بدليه المصلحه بعد استظهار أصلها بالبيان الذى تفردنا به من طريق قبح تفويت المصلحه الواقعيه، فقد دفعناه في مسأله جعل الطريق بأنّ إيكال العبد إلى طرقه العلميه ربما يوجب تفويت الواقعيات أكثر من جعله متعبدا بالأماره-

-فالزائد فائت لا مفوّت حتى يقبح، مع أن تفويت مصلحة بإيصال مصلحة تساويها أو أقوى منها -و لو لم يكن من سنخها- لا قبح فيه. و أما ما يستظهر من كلام الشيخ الأعظم -قدّس سرّه- في الرسائل: من الالتزام بالتدارك بمقدار الفوت بتقريب: أنه إذا صلى الجمعة في أول الوقت فانكشف وجوب الظهر واقعا، فقد فاتته فضيله أول الوقت و نلتزم بتداركها، لكن مصلحة أصل الوقت -و مصلحة طبعه الصلاة- باقيه على حالها، و يمكن استيفاؤها بالإعادة، و إذا انكشف الخلاف بعد الوقت، فقد فاتته مصلحة الوقت، و هي متداركها، لكن مصلحة طبعه الصلاة باقيه فتستوفى بالقضاء، كما في سائر موارد القضاء، و إن لم ينكشف الخلاف فمصلحة طبعه الصلاة أيضا متداركها، و يصحّ حينئذ أن يقال بعدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف، مع الالتزام بتدارك المقدار الفائت، و مرجعه إلى القول بالموضوعية و المصلحة البدليه و عدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف. فمخدوش: بأن مقتضى اشتمال الصلاة في أول الوقت على مصلحة أوّل الوقت -و هي غير لزوميه- أن يكون التكليف بمؤدّي الأماره غير لزومى، مع أنّ المفروض جعل الحكم المماثل لما أدّت إليه الأماره من وجوب صلاه الجمعة، مضافا إلى أن الصلاة إذا أتى بها في وقت الإجزاء، و انكشف الخلاف في الوقت، فلازم كلامه -قدس سرّه- أن لا يكون مأمورا بها أصلا؛ حيث لا تشمل على مصلحة لزوميه و لا غير لزوميه. و لا- يمكن التفصيلى عن ذلك: بأنّ الإنشاء الطريقي لمجرّد تنجيز الواقع، فإنّ الفعل إذا كان ذا مصلحة لزوميه أو غير لزوميه، فهو يقتضى الحكم اللزومى أو غيره على حدّ التكاليف الواقعيه، خصوصا عند من يلتزم بصحة الصلاة واقعا إذا لم ينكشف الخلاف فإنها واجده لجميع ما تكون الصلاة الواقعيه واجده لها من مصالحها. هذا كلّ بالنسبه إلى إثبات المصلحة البدليه بلحاظ قبح تفويت المصلحة. و يمكن: دعوى بدليه المصلحة من طريق آخر، و ملخصه أنّ مصلحة الواقع و مصلحة المؤدى: إمّا أن تكونا قابلتين للاجتماع، و إمّا أن تكونا غير قابلتين له. فعلى الأول- يجب الأمر بتحصيلهما تعيينا، مع أنه لا يتعين عليه تحصيل المصلحة الواقعيه بالتكليف بتحصيل العلم، بل له الاقتصار على التبعّد بمؤدى الاماره. و على الثانى- يجب الأمر بتحصيلهما تخيرا لمكان المضادّه بينهما، مع أن ظاهر الأمر الواقعى و الطريقي كونهما تعيينين، و المفروض لزوم تحصيل مصلحة الواقع بعد انكشاف الخلاف و إحراز مصلحة المؤدى، و التخيريّه منافيه لمقامى الثبوت و الإثبات معا، بخلاف ما إذا كانت مصلحة المؤدى بدليه، فإنّ مقتضى قيامها مقام المصلحة الواقعيه عدم تعين تحصيل المصلحة الواقعيه،-



٢١٥-قوله [قدّس سرّه]: (فيجزى لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد...الخ) (١).

فإن قلت: لو كان مؤدّى (٢) الأماره-بما هو مؤداها-وافيا بتمام مصلحه الواقع لزم الأمر بالجامع بينهما عقلا؛ لا اشتراكهما من حيث وحده الأثر في جامع لهما، و يكون الأمر بكلّ من الواقع و المؤدّى تخييريا، مع ظهور الأمر الواقعي و الطريقي في التعييني، و نفس هذا الظهور كاشف عن كيفية الأمر في مقام الثبوت، و لا- يتنقض بالأمر الاضطراري، مع أنه كذلك، و ذلك لأنّ الأمور به الاختياري غير مقدور شرعا في حال الاضطرار، فلا فرد للجامع في كلّ من الحالين إلا أحد الأمرين معينا، بخلاف الواقعي فإنه مقدور بذاته في حال قيام الأماره على خلاف الواقع.

و منه يظهر: أنه لا مانع من فعلية المصلحه الواقعيه تخييرا، و إن منع الجهل بها عن فعليتها تعيينا.

(١)

-بل له الاقتصار على تحصيل ما يقوم مقامها. و حيث إن موضوع مصلحه المؤدّى في موقع التعيّد و في ظرف عدم وصول الواقع، فلا تخيير كما سيأتى في المتن. و يندفع هذه الدعوى: بأنّ المصلحتين قابلتان للاجتماع، إلا أنّ عدم تعيين تحصيل المصلحه الواقعيه بالطرق العلميه في عرض لزوم تحصيل مصلحه المؤدّى لعدم كون الغرض الواقعي بحدّ يوجب تكلف تحصيله بالطرق العلميه أو بالاحتياط، بل بحيث لو وصل عاده كان لازم التحصيل، فمع عدم وصوله العادي يجب عليه فعلا تحصيل مصلحه المؤدّى المتحقّق موضوعه بعدم وصول الواقع عاده، و مع وصوله عاده لا- موضوع لمصلحه المؤدّى، فالمصلحتان في نفسيهما متغايرتان لا متضادتان و تعيينيتان لا تخييريتان. [منه قدس سره].

ص: ٤٠٤

(١ - ١) كفايه الاصول: ١٨/٨٦.

(٢ - ٢) قولنا: (فإن قلت: لو كان مؤدّى..الخ). إنما أرجعنا الإشكال إلى الأمر بالجامع بناء على مسلكه-قدّس سرّه-في الواجب التخييري من أن الغرض إذا كان واحدا، فلا- بدّ من الأمر بالجامع، و إذا كان متعدّدا، و لا يمكن الجمع بينهما، فلا بدّ من التخيير الشرعي، و حيث إن المفروض هنا وحده الغرض، و وفاء-

قلت: ليس ذات المؤدى ذات مصلحه، بل بما هي مؤدى الأماره المخالفه للواقع، فهي بهذه الحيشه مصداق الجامع لا مطلقا، فالجامع - بوجوده السارى فى الواقع، و فى مؤدى الأماره المخالفه للواقع - لا يعقل أن يكون مأمورا به بحيث يسرى الأمر منه إلى الفردين تختياراً؛ إذ ما لم يتعلّق أمر بالواقع، و لم تقم أماره مخالفه له لا يكون المؤدى ذا مصلحه و لا مصداقا للجامع، فكيف يعقل انبعث الأمر إلى فردى الجامع تختياريا من قبل الأمر بالجامع بوجوده السارى فى الفردين؟ إذ لا ثبوت لهذا الموضوع فى حد موضوعيته قبل تعلّق الأمر بالجامع فى ضمن الواقع، فلا محاله يكون الأمر بالجامع فى ضمن الواقع، و الأمر بالجامع فى ضمن المؤدى تعيينين.

(٢)

المؤدى بمصلحه الواقع، فلذا أرجعنا التخيير إلى الأمر بالجامع، و إنما التزمنا فى الجواب باعتبار حيشه قيام الأماره المخالفه للواقع، مع أن الأماره الموافقه أيضا كذلك؛ لأن المفروض الحاجه إلى المصلحه البديله فى صوره عدم مصادفه الواقع. نعم، ما أجبنا به - من تأخّر رتبه المؤدى عن رتبه الواقع الذى يقابله، و أنه مانع عن الأمر بهما تختيارا فى عرض واحد، أو عن سريان الأمر بهما من الأمر بالجامع - فهو مبنى على ما هو المعروف من مانعيه تأخّر الرتبه عن عرضيه حكمى المرتب و المرتب عليه. و أما بناء على ما مرّ منا مرارا - من عدم المانعيه - فلا مانع من الأمر بالجامع و تسريته إلى الواقع و المؤدى فى عرض واحد، بل لا مانع من هذه الحيشه ابتداء من جعل الحكم لهما تختيارا بنحو القضايا الحقيقيه. نعم الأمر الفعلى بهما فى عرض واحد محال تعيينا و تختياراً؛ إذ فعلية الأمر بالمؤدى منوطه بعدم وصول الواقع، و فعلية الواقع منوطه بوصولها، فلا فعلية إلا أحدهما دائما، و كما يستحيل فعلية الأمر بهما تعيينا، فكذا تختيارا. و لا فرق فى محذور التخييريه بين مقام الإنشاء الواقعى و مقام الفعلية، فإن الإنشاء الواقعى فى الواقع، و المؤدى بداعى جعل الداعى، و يستحيل الانشاء التخييرى بالنسبه اليهما بداعى الإيجاب التخييرى عند وصولهما؛ إذ يستحيل اجتماع وصولهما، فلا بدّ من الأمر بكلّ منهما تعيينا، فإنّ التعيينيه لا تستدعى الاجتماع فى الوصول، بخلاف التخييريه، فإنها متقومه بطرفين فتدبر. [منه قدس سرّه].

ص: ٤٠٥

و منه يظهر: أن مصلحه الواقع و المؤدّى -عند قيام الأماره- و إن كانت فعلية، لكن فعلية البعث إلى المؤدّى -لوصوله- مانع عن فعلية البعث إلى الواقع؛ لاستحاله بعثين فعليين تعيينيين مع وحده الغرض، بل على ما سلكتناه فى محله يستحيل البعث الفعلى مع عدم الوصول بنحو من أنحائه.

٢١٦- قوله [قدس سره]: (و إلا فلا مجال لإتيانه... الخ) (١).

هذا كالوا فى بتمام الغرض إشكالا و جوابا، غايه الأمر أن الطلب فى المأمور به الواقعى متأكد من حيث زياده المصلحه.

٢١٧- قوله [قدس سره]: (فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه... الخ) (٢).

لا- يخفى أن عدم الإتيان بالمسقط؛ حيث إنه ليس بأثر شرعى، و لا بذى أثر شرعى، فلا بد من حمل كلامه (قدس سره) على استصحاب الاشتغال، و بقاء ما فى الذمه. و صحه استصحاب الاشتغال -كليه- مبنيه على دعوى: أن هذا المعنى منتزع من توجه التكليف بفعل إلى العبد، و كفى به فى صحه استصحابه.

### [ و قد أشكلنا عليه و على قاعده الاشتغال - ]

هنا- فى محله بما محصله:

أن الحكم الذى تعلق العلم به لم يكن فعليا حال ثبوته على الفرض، و لم يعلم بقاءه حال تعلق العلم به ليصير فعليا به، فلا أثر لتعلق العلم به.

و يندفع: باستصحاب (٣) بقاء التكليف الواقعى الذى هو عبارته عن

ص: ٤٠٦

١- ١) كفايه الاصول: ٢١/٨٦.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٤/٨٧.

٣- ٣) قولنا: (و يندفع باستصحاب.. الخ). توضيحه: أن للتكليف الواقعى فعلية بالذات، و فعلية بالعرض، فاذا علم به حقيقه، فهو الواصل بالحقيقه و البعث الفعلى بالذات، و إذا قامت عليه حجه شرعيه متضمنه لجعل الحكم-

الإشياء بداعى جعل الداعى، والحكم الاستصحابى حكم مماثل، وحيث إنه واصل فيصير فعليا. وينسب الفعلية بالعرض إلى الحكم الواقعى، كما هو كذلك عند قيام الأماره عليه أيضا، فإن الواصل الحكم المماثل المجعول على طبق المؤدى.

و يمكن دفعه أيضا (1): بأن حال العلم هنا حال الحجج الشرعيه بمعنى

(٣)

المماثل، فالواصل بالحقيقه و البعث الفعلى بالذات هو الحكم المماثل، وحيث إنه بعنوان أنه الواقع فلذا ينسب الوصول و الفعلية إلى الواقع بالعرض، و ترتب الفعلية على الحكم المماثل الواصل ليس تعديدا، بل انتزاع البعث الفعلى منه لوصوله عقلى لتمايمه منشأ انتزاعه، فالحكم المماثل الواصل محقق له لا موجب للتعديده. إذا عرفت ما ذكرنا تعرف ما فى أصله عدم كون التكليف فعليا، فإنه إن اريد منه الفعلية بالعرض فهو محقق وجدانا بوصول الحكم المماثل المصحح لفعلية الواقع بالعرض، و إن اريد منه الفعلية بالذات فاحتمال بقاء الواقع على عدم فعليته بالذات لوصول ملاك التكليف الواقعى قائم لا- يرتفع بالتعديده بالحكم المماثل، إلا أن الفعلية و عدمها إن اريد منهما نفس هذه الصفه وجودا و عدما، فهى ليست من المجعولات الشرعيه، و إن اريد البعث المجعول بجعل منشأ انتزاعه عند وصوله، فحيث إن الشك فيه ناش عن الشك فى بقاء منشئه، فالتعديده ببقاء التكليف الواقعى تعديده بالمجعول بجعله، فلا مجال لأصله عدم فعلية التكليف و لأصله عدم البعث الفعلى. لعدم كونه أثرا شرعيا أو ذا أثر شرعى على الأول، و لكونه محكوما بأصله بقاء التكليف على الثانى. و هذا أولى من رفع الأصل المزبور بما فى المتن من أنه لا يجدى و لا يثبت كون ما أتى به مسقطا إلا على الأصل المثبت، فانه و إن كان بالإضافه إلى ذلك أصلا مثبتا، إلا أنه لا حاجة إلا إلى عدم التكليف بالإعاده، و أصله عدم البعث إلى الظاهر الواقعى -مثلا- كافيه فى عدم الإعاده سواء علم أن ما أتى به مسقط، أو لا، فتدبر جيدا. [منه قدس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ٤٠٧

١-١) قولنا: (و يمكن دفعه أيضا.. إلخ). هذا دفع للإشكال على قاعده الاشتغال من حيث تعلق العلم بتكليف سابق لا علم ببقائه حتى يكون فعليا منجزا. و محصّل الجواب: أن المنجز العقلى كالمنجز الشرعى، فكما أن الخبر منجز شرعا مع تعلقه بما لم يعلم ثبوته فعلا- لا- عقلا- و لا- شرعا- و مع ذلك ينجزه على تقدير ثبوته، و هو الحامل للبعد على امتثاله؛ لأنه يقطع بوقوعه فى تبعه مخالفته على تقدير موافقته، كذلك العلم- هنا- تعلق بتكليف-

المنجز، فكما ان قيامها يوجب تنجزه، على تقدير ثبوته، كذلك العلم هنا تعلق بتكليف لو كان باقيا لكان فعليا منجزا. و تمام الكلام في محله (١).

٢١٨- قوله [قدس سره]: (أو الظاهرية بناء على... الخ) (٢).

### [ لا مجال لقياس الأمر الظاهري بالأمر الاضطراري ]

؛ إذ لا تكليف بالمبدل حال الاضطرار بوجه من الوجوه، فيتمخض الشك في حدوثه، بخلاف التكليف الواقعي حال الجهل به، فإنه لا شك في ثبوته، وإنما الشك في سقوطه، وإن قطع باشتغال المأتى به على المصلحه، لكنه حيث لم يعلم أنه بحيث يوجب سقوط ما علم بثبوته، فلا محاله يجب إتيان المأمور به الواقعي تحصيلًا لليقين بسقوطه.

٢١٩- قوله [قدس سره]: (و كان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت... الخ) (٣).

لا يخفى عليك

### [ أن الفوت مما ينسب و يضاف إلى المأمور به ]

، و هو من

(١)

سابقا بحيث لو كان باقيا لكان فعليا منجزا؛ لأنه المعلوم بعينه دون غيره، فتقدير البقاء هنا كتقدير أصل الثبوت هناك، بل يمكن أن يقال: إن الأمر كذلك في قاعده الاشتغال كليه، فإنه إذا تعلق العلم بتكليف ثابت حال العلم، فالعلم به منجزه ما دام متعلقا به - لا بقاء - لو زال العلم لغفله و نسيان، فالعلم بثبوته سابقا بعد زوال الغفله و احتمال الامتثال هو المنجز له بقاء، و ليس إلا كما نحن فيه من العلم يتنجز على تقدير بقائه بنفس هذا العلم، و ليس منشؤه احتمال التكليف المنجز حتى يفترق عما نحن فيه حيث لم يتنجز سابقا؛ لما مر من أن العلم به لا ينجزه إلى الأبد، بل ما دام متعلقا به، فليس احتمال التكليف بقاء احتمال التكليف المنجز بقاء. فتأمل جيدا. [منه قدس سره] (ن، ق، ط).

ص: ٤٠٨

١ - ١) في الجزء ٣: ١٥١: ٦٦. وذلك في تعليقه (رحمه الله) على قول الآخوند (قدس سره): (ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية...) من الكفايه: ٢٧٨.

٢ - ٢) كفايه الاصول: ٩/٨٧.

٣ - ٣) كفايه الاصول: ١٣/٨٧.

عناوينه، لا- مما ينسب إلى المأمور و من وجوه فعله، كما أنه ليس عنوانا للترك و لعدم الفعل مطلقا، بل فيما إذا كان للشئ استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحة فعليه، أو مأمورا به واقعا أو مبعوثا إليه فعلا، فإن هذه جهات مقرّبه له إلى الوجود. و الظاهر أن الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادى للوجود من إحدى الجهات المزبوره، بل هو عنوان ثبوتى ملازم لترك ما كان كذلك فى تمام الوقت المضروب له، و هو مساوق لذهاب شئ من يده تقريبا، كما يساعده الوجدان.

و عليه فعدمه المستصحب فى تمام الوقت ليس مصداقا للفوت؛ كى يرتب عليه وجوب القضاء، بل ملازم له؛ بداهه أن العناوين الثبوتيه لا تكون متزعه عن العدم و العدمى كما هو واضح.

ثم لا- يذهب عليك: أن الشكّ فى صدق الفوت بلحاظ الملاك القائم بالمأمور به الواقعى، و إلاّ ففوت الفريضه الفعلية مقطوع العدم؛ حيث لا- فرض فعلى فى الوقت، و فوت المأمور به الواقعى بذاته مقطوع الثبوت؛ حيث إنه ذهب بنفسه من يده فى الوقت، فالمشكوك هو فوته بملا-كه؛ لاحتمال حصول ملا-كه واقعا بالمأمور به الظاهرى، فلا بدّ من ملاحظه أن المنسوب إليه الفوت أى واحد من الامور المزبوره. فتدبرّ.

٢٢٠- قوله [قدّس سرّه]: [غايه الأمر أن تصير صلاه الجمعه... الخ] (١).

هذا كذلك لو كان مفاد الأماره مجرد وجوب صلاه الجمعه، و أما لو كان مفادها أنّ الواجب الواقعى (٢) فى اليوم هى الجمعه، فمقتضى السببيه قيامها مقام

ص: ٤٠٩

١- ١) كفايه الاصول: ١٩/٨٧.

٢- ٢) قولنا: (و أما لو كان مفادها أنّ الواجب الواقعى.. الخ).

الفرض الواقعي فيما له من المصلحه. و كما أن ضم الأصل-مثلا-إلى الدليل الواقعي مبین لاختصاص فعلیه جزئیه السوره بحال العلم بالواقع، و أن الأمر بما عداها فعلى، كذلك ضم دليل الأماره إلى دليل وجوب الظهر واقعا، يوجب اختصاص فعلیه وجوب الظهر بما إذا لم تقم الأماره على أن الغرض غيرها،

(٢)

لا يخفى أن غايه مفاد الدليل هنا و فى إثبات الجزء أو الشرط أو نفيهما أنه واجب واقعا، لا أنه الواجب الواقعي، و أنه جزء واقعا، لا أنه الجزء الواقعي إذا فرض أن الجزء غيره، و أنه ليس بجزء واقعا؛ لأن المؤلف مما عداه هو المركب الواقعي. و غايه ما يمكن أن يقال فى الفرق بين الأصل الجارى فى إثبات أصل التكليف و الجارى فيما تعلق به التكليف من الجزء و الشرط: هو أن عدم الجزئيه: تاره بعدم جعل منشأ انتزاعها، و مقتضاه تعلق الأمر بما عداه، فلا يكشف عن مصلحه بديله فيه، و اخرى بجعل منشأ انتزاع عدم الجزئيه حتى يكون عدم الجزئيه مجعولا بجعل منشئه تبعا، فمقتضاه جعل عدم وجوب المركب من المشكوك و غيره، لا مجرد المعدوريه عن ترك الجزء أو ترك المؤلف منه، فإنه مبنى الطريقيه دون الموضوعيه، فيعلم من جعل المنشأ أنه لا مصلحه ملزمه فى المؤلف من المشكوك و غيره. و حيث إن تعلق الأمر بما عداه معلوم بعنوان نفسه لا بعنوان آخر، فيكشف عن انبعث الأمر عن مصلحه الصلاه بنفسها لا بعنوان آخر. و يندفع: بأن كشف عدم الوجوب جعلاً عن عدم المصلحه الملزمه واقعا، معناه عدم بلوغ الغرض إلى حدّ يجب إيصاله، و لو بجعل الاحتياط، و أنه منوط بوصوله العادى، و إلاّ- فكشفه عن عدمها رأساً خلف؛ لفرض تعلق الأمر واقعا بالمركب من المشكوك، و أما [كشف] الأمر الفعلى بما عداه بعناوينها [كذا و لعلها هكذا: (و اما تعلق الامر الفعلى بما عداه بعنوانه)]، فغايه مقتضاه ترتب مرتبه من الغرض على ما عدا [فى المطبوع: (ما عداه...)] المشكوك من سنخ الغرض الواقعي، و إلاّ- لزم مساواه الزائد و الناقص فى المحصليه للغرض، فلا دليل على حصول الغرض الواقعي بمقدار لا يمكن استيفاء الباقي، و لا على مصلحه بديله و بقيه الكلام فى محله. (منه عفى عنه).

ص: ٤١٠

و اختلاف الجمع و الظهر فى الآثار، و إن كان كاشفا عن اختلاف حقيقتهما بحددهما، لكنه لا- ينافى اشتراكهما فى جامع به يقتضيان الغرض اللازم استيفاءه كما لا يخفى.

### [فى مناط الإجزاء و التصويب]

٢٢١-قوله [قدس سره]: [فإنه لا يكون موافقه للأمر فيها...الخ] (١).

لا يقال: ليس موافقه الأمر مناط الإجزاء، و لا عدم موافقه الأمر الواقعى ملاك عدمه. كيف؟ و قد عرفت فى أول البحث: أن الإجزاء و عدمه من شئون المأتى به، لا- من شئون الأمر؛ حتى يقال: حيث لا- أمر هنا بوجه، فلا معنى للتكلم فى الإجزاء، بل ملاك وفاء المأتى به بمصلحه المأمور به، و هو على الفرض ممكن، بل فى الجملة واقع ايضا، فما الوجه فى إخراجة عن محل البحث.

لأننا نقول: مجرد إمكان وفاء الأجنبي عن المأمور به بمصلحته لا يقتضى البحث عنه فى الاصول على وجه الكليه، بل لا بد أن يكون هناك شىء بلحاظه يبحث عن اقتضائه عقلا كالمأمور به الاضطرارى و الظاهرى، فإنّ حيثه كون المأتى به مأمورا به قابله للكشف عن مقام الثبوت، و نفس تعلق الأمر به قابل لأن يبحث عن اقتضائه لقيام متعلقه بمصلحه المأمور به الواقعى.

٢٢٢-قوله [قدس سره]: [فان الحكم الواقعى بمرتبته محفوظ...الخ] (٢).

توضيحه: أن التصويب: إما بلحاظ خلق الواقعه عن الحكم الواقعى

ص: ٤١١

١- ١) كفايه الاصول: ٢/٨٨.

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٢/٨٨.



رأساً، أو بلحاظ عدم فعلية الحكم الواقعي للجهل به، أو لقيام الأماره على خلافه، أو بلحاظ سقوط الحكم بمراتبه بعد إتيان المأمور به الظاهري.

و الأول تصويب، إلا أنه لا داعي إلى الالتزام به، بل الحكم الواقعي الإنشائي على حاله علم به أم لا، قامت الحجة على خلافه أم لا. و كون مؤدّي الأماره ذا مفسده غالبه-أو ذا مصلحه مضادّه غالبه على مصلحه الواقع، أو ذا مصلحه مماثله أقوى موجبه لفعلية الحكم على وفقها-لا يقتضى سقوط مصلحه الواقع عن الاقتضاء؛ كي تخلو الواقعه عن الحكم رأساً بسقوط ملاكته، بل يقتضى سقوط مقتضى الحكم الواقعي عن التأثير و بلوغه درجه الفعلية و صيرورته بعثاً جدياً.

و الثاني مع أنه ليس من شئون الإجزاء لاجتماع عدم فعلية الواقع حال الجهل مع عدم الإجزاء-ليس من التصويب في شيء؛ لبقاء الحكم الواقعي المشترك بين العالم و الجاهل على حاله، كما أن اختصاص الجاهل بحكم فعلي آخر، كذلك؛ إذ المجمع عليه اشتراك الجاهل مع العالم لا العكس.

و الثالث يؤكّد ثبوت الحكم المشترك؛ لأنّ مجرد قيام الأماره و تعلق الجهل لم يوجب السقوط، بل إتيان المأمور به الظاهري المحصّل للغرض-و سقوط الحكم بحصول غرضه، أو بعدم إمكان حصوله، كسقوطه بإطاعته و معصيته- ليس من التصويب قطعاً؛ إذ المراد من ثبوت الحكم المشترك ليس هو الثبوت أبداً-و لو مع الإطاعه و المعصيه أو ما بحكهما-بل مجرد الثبوت حال الجهل بحيث لا يختلف حال العالم و الجاهل.

قلت: الحكم الذي أمره (1) بيد المولى هو الإنشاء بداعي جعل الداعي

ص: ٤١٢

١ - ١) قولنا: (قلت: الحكم الذي أمره.. إلخ). حيث إن الفعلية عنده-قدّس سرّه-غير متقومه في نفسها بالوصول و ان سقوط الحكم-

عن الفعلية بلحاظ فعلية حكم آخر على وفاقه أو على خلافه، فلذا كان التصويب عنده فى مرحله الفعلية دون الواقع، و الكسر و الانكسار بين مقتضيات الفعلية، لا بين مقتضيات الأحكام بنفسها، إلا أن هذا المبني حيث إنه غير صحيح حتى عنده -قدس سره- على ما ذكره -قدس سره- فى مبحث جعل الطريق مما يرجع إلى ما سلكناه. فلا محاله لو كان هناك كسر و انكسار لكان بين مقتضى الحكمين [فى (ن) و (ق) و (ط)]: (بين مقتضى الحكمين). [الصادر من الشارع و مقتضى سقوط المقتضى عن التأثير سقوط مقتضاه فيلزم التصويب، لكن هذا المحذور على فرض المزاحمه فى التأثير، و هذا الفرض غير صحيح. و توضيح الحال يستدعى بسطا فى المقال، فنقول: المصالح المقتضية للأحكام تصوّر على خمسة وجوه: أحدها- أن يكون المصلحه المقتضية للحكم الواقعى -الذى حقيقته الإنشاء بداعى جعل الداعى- متقيداً بعدم الجهل بمقتضاها، أو بعدم قيام الأماره على خلاف مقتضاها، وفى صوره الجهل أو قيام الأماره المخالفه لا مصلحه أصلاً، فلا حكم أصلاً لا واقعا و لا بنحو ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه؛ حيث لا مصلحه مقتضيه فى هذه الحال، و هذا من أوضح أفراد التصويب الذى قد ادعى استحالته من حيث الدور أو الخلف، إذ كما أنّ تقيد الحكم بالعلم بنفسه أو بعدم الجهل به محال لأحد الوجهين، كذلك تقيد المصلحه بالعلم بنفسها أو بعدم الجهل بها أو تقيد المصلحه بالعلم بمقتضاها المنبعث عنها، و قد ذكرنا فى محلّه وجه استحالته و إن لم يلزم دور و لا- خلف. ثانيها- أن يكون المصلحه ثابتة حتى فى صوره الجهل و قيام الأماره المخالفه بمقتضاها -أيضا- ثابت بثبوت مقتضيه، إلا إنها مزاحمه فى التأثير بمصلحه اخرى تقتضى خلاف مقتضى الاولى، فلا حكم فى الأول لعدم المقتضى، و لا حكم هنا لوجود المانع، و يفترقان فى ثبوت الحكم بثبوت المقتضى هنا دون الأول. و هذا الوجه لو صح للزم منه التصويب، لكنه فى نفسه غير صحيح؛ إذ المزاحمه فى التأثير مع فرض اجتماع المصلحتين لمكان التنافى بين الأثرين، و لا تنافى هنا؛ إذ الإنشاء ان- بما هما- قابلان للاجتماع، و بلحاظ بلوغهما مرتبه الفعلية المحقّقه لتنافى الفعلين لا- ينتهى الأمر إلى اجتماعهما فى مرتبه الفعلية؛ لأن فعلية الحكم الظاهرى منوطه موضوعاً بعدم وصول الواقع، فلا حكم فعلى دائماً إلا أحد الحكمين.-

نعم، التنافى فى هذه المرحله يتصور فى العنوانين العرضيين أو الطولين اللذين لم يمتنع اجتماعهما. ثالثها- أن تكون مصلحه الحكم الواقعى و مصلحه الحكم الظاهرى متضادتين، و متزاحمتين وجوداً، و حيث إن الحكم على طبق الأقوى، و المفروض فعليه الحكم الظاهرى، فيكشف عن أقوائه مقتضيه و عدم الحكم الواقعى؛ لاستحاله التسبب إلى إيجاد المتضادّين ابتداءً أو بواسطه، فيلزم منه التصويب حتى بلحاظ ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه، و هذا الوجه أيضاً لا يستلزم التصويب عند التحقيق، فإنّ التسبب إلى المتضادّين فى عرض واحد محال، لكن لا يترقّب إيجاد المصلحه للحكم الظاهرى فى عرض إيجاد المصلحه للحكم الواقعى، بل فى ظرف عدم وصوله، فلا ينتهى الأمر إلى التسبب إلى إيجاد المتضادّين؛ حيث لا تسبب حقيقه إلا بالفعل البعته. و أما سقوط الحكم الواقعى بعد امثال الحكم الظاهرى و حصول مصلحته، فهو غير مناف لثبوت الحكم إلى حال حصول ملاك الحكم الظاهرى، فالإنشاء الواقعى بنحو القضيّه الحقيقيه فى الطرفين- ليكون كل واحد منهما فعلياً بوصوله و تماميه موضوعه- لا محذور فيه. رابعها- أن تكون مصلحه الحكم الواقعى مغايره لمصلحه الحكم الظاهرى فقط، لا مضاده لها وجوداً، و لا مزاحمه لها أثراً، فمن الواضح أنه لا يستلزم التصويب، لكنه لا يستلزم الإجزاء بخلاف الوجه السابق، فإنه يستلزم الاجزاء بمعنى عدم التكليف بالواقع بعد امثال الحكم الظاهرى لعدم امكان استيفاء ملاك، لا بمعنى موافقته بحسب النتيجة بتحصيل ملاك. خامسها- أن تكون المصلحتان متسانختين، و تقوم مصلحه الحكم الظاهرى مقام مصلحه الحكم الواقعى، فلا تصويب أصلاً، مع أنه يستلزم الإجزاء هذا كله بالنسبه إلى المصالح الواقعيه و الظاهريه من حيث الإجزاء و التصويب، و أما بالنسبه إلى اجتماع المفسده الواقعيه و المصلحه الظاهريه كصلاه الجمعه المحرمه واقعا و الواجبه ظاهراً، فالكلام فيه مربوط بخصوص التصويب دون الإجزاء. و تحقيق الحال فيه: أن المفسده الواقعيه فى الجمعه ربما تكون مزاحمه وجوداً بالمصلحه بعنوان آخر بحيث تندكّ المفسده فى جنب المصلحه، فصلاه الجمعه التى قامت الأماره على وجوبها ذات مصلحه فقط من دون مفسده، و إنما تكون ذات مفسده لو خليت و نفسها، كالكذب القبيح عقلاً، فإنه لو خلى و طبعه قبيح، و بعنوان إنجاء المؤمن حيث إنه عدل و إحسان ممدوح عليه و حسن، لا إنه قبيح مرخص فيه، فلا محاله حيث لا مفسده فيما قامت عليه الأماره، فلا حرمه فيه من الأول، فهو تصويب حقيقه فى مرحله الواقع.

عليه، ولا يمكن أن يصير باعثا و داعيا و زاجرا و ناهيا، بل إنما يعقل أن يصير بعثا جديا و تحريكا حقيقيا إذا انشئ بهذا الداعي.

و لا يخفى عليك: أنّ الإنشاء بالداعي المزبور هو تمام ما بيد المولى، و بلوغه إلى حيث يتزع عنه عنوان البعث و التحريك يتبع وصوله إلى المكلف بنحو من أنحاء الوصول، لا لتلازم البعث و الانبعاث كتلازم الإيجاد و الوجود؛ ضروره دخاله إرادته المأمور و اختياره فى انبعاثه، مع أن البعث بعث فعلى أراد المأمور امتثاله، أم لا، بل لأنّ المراد من البعث الحقيقى و التحريك الجدى، جعل ما يمكن أن يكون باعثا و داعيا و محرّكا و زاجرا و ناهيا.

و من الواضح أن الإنشاء بداعي البعث لا يعقل أن يتّصف بإمكان الباعثيه و الدعوه، إلّا بعد وصوله إلى المأمور لوضوح أنّ الأمر الواقعى -و إن بلغ من القوه ما بلغ- لا يمكن أن يصير بنفسه باعثا و داعيا، و إن خلا المأمور عمّا ينافى مقتضيات الرقيه، و عما ينافر ارسوم العبوديه، بخلاف الواصل. فافهم و استقم.

(١) فرائد الأصول: ٣٠ فى وقوع التعبد بالظن عند قوله: (ففيه أن المراد بالحكم الواقعى...).

(١) سبق أن أشرنا إلى عدم ورود هذا الفعل -فى اللغه- بمعنى النفره و المنافاه، و أنه بمعنى: فاخر أو حاكم، فراجع.

فما عن الشيخ الأعظم -قدس سره- فى مبحث الظن من رسائله (١)- من أنه لا تصويب هنا، فإن المراد من الحكم الواقعى الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعلق بالعباد الذى يحكى عنه الأماره إلى آخر كلامه -غير مفهوم المراد فإنه إن اريد أنّ الحكم المتعلق بالعباد بنحو القضيه الحقيقيه تعلق بمثل هذا الموضوع الذى ليس فيه ملاك الحكم، فهو التزام بوجود المعلول بلا- عله، و إن اريد أنّ عنوان الموضوع المحكوم عليه ظاهرا متقيد بما يقتضى وجود حكم واقعى، فهو التزام بثبوت الحكم عنوانا لا حقيقه و إلّا لجرى فى غالب أقسام التصويب. هذا إذا كانت المفسده مندكّه فى المصلحه، و أما إذا كانت موجوده حقيقه، و مزاحمه فى التأثير بمصلحه الحكم الظاهرى، ففرض المزاحمه و العليه و سقوط المفسده عن التأثير و إن كان يقتضى عدم بقاء الحكم الواقعى إلا أنك قد عرفت فى الوجه الثانى أن لا مزاحمه فى التأثير لا بحسب مقام الإنشاء و لا-

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الحكم الحقيقي المشترك بين العالم و الجاهل هو ما ذكرنا، فإنه الذى يعقل أن يبلغ درجة الفعلية و التنجز. و من الواضح أن مثله لا يعقل أن يتقيد بعدم الجهل به، أو بعدم قيام الأماره على خلافه، بل نفس الجهل به و عدم وصوله كاف فى عدم بلوغه درجة الفعلية، و وجود الحكم بهذا المعنى لا يمنع عن بعث فعلى آخر على وفاقه أو على خلافه؛ لأن حقيقة البعث إنما تنافى بعثا آخر؛ لاستحاله عليه كل منهما لداع مماثل أو مضاد؛ لاستحاله انقداح داعيين متماثلين أو متقابلين نحو فعل واحد.

و من الواضح أن الحكم الواقعى و إن كان بداعى جعل الداعى، إلا أنه - كما عرفت - لا يعقل أن يتصف بالدعوه إمكانا بماله من الوجود النفس الأمري، بل إذا وصل إلى من اريد انبعائه، فهذا سرّ فعلية البعث الطريقي دون الواقعى، لا - مانعيه مصلحه الأمر الطريقي عن تأثير مصلحه الأمر الواقعى فى فعليته.

و منه ظهر: أن مصلحه الحكم الواقعى تامه، و أن مصلحه المؤدى لو كانت غالبه على مصلحه الواقع، لاقتضت سقوط الحكم الواقعى؛ لأن بقاء المعلول ببقاء علته، و من البين أن العله التامه للإنشاء بداعى البعث نفس مصلحه الواقع، و أن عدم بلوغه إلى درجة الفعلية ليس لقصور فى مصلحه الواقع كى يكون نسبته إلى الحكم الفعلى نسبه المقتضى إلى المقتضى ليكون الكسر و الانكسار فى فعلية التأثير، بل حقيقة الحكم المنبعث عن علته التامه نفس

(١)

بحسب مقام الفعلية. و بقيه الكلام فى مسأله التخطنه و التصويب من مباحث الاجتهاد و التقليد، و من الله - تعالى - التسديد. [منه قدس سره]..

ص: ٤١٦

الإنشاء بداعى البعث، و اتصافه بالبعث فعلا- يتبع الوصول عقلا- فلا- محاله تكون غلبه مصلحه المؤدى، موجب له لسقوط الحكم الواقعى الذى هو تمام ما بيد المولى لسقوط علتة. فتدبره فإنه حقيق به.

نعم، القول بالإجزاء يدور مدار كون مصلحه المؤدى مساويه لمصلحه الواقع، أو بمقدار لا يمكن استيفاء ما بقى منها، فلا موهم لسقوط مصلحه الواقع بمصلحه غالبه، وإشكال لزوم التخيير و الأمر بالجامع قد تقدم منا جوابه (1)، فراجع.

٢٢٣- قوله [قدس سرّه]: (كيف و كان الجهل بها... الخ) (٢).

يمكن أن يقال: إن مقتضى تأخر الجهل بشيء عنه ثبوته حال تعلقه به - لا ثبوته أبدا- فلا مانع من السقوط بعد الثبوت الموقوف عليه العلم و الجهل و نحوهما، بل اللازم - كما مرّ مرارا- ثبوته العنوانى المقوم للعلم و الجهل، لا ثبوته الخارجى.

\*\*\*

ص: ٤١٧

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ٢١٥.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٢/٨٨.



موضوع كل علم الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ١٩

ميزان العرض الذاتى ٢١

فعل المكلف عنوان انتزاعى ٢٥

بعد اشتراك العلمين فى تمام المسائل ٢٨

المشهور تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ٢٩

العلم عباره عن مركب اعتبارى ٣٢

موضوع علم الأصول خصوص الأدله الأربعة ٣٥

المراد من السنه ٣٧

المراد من الدليل العقلى ٣٩

تعريف علم الأصول ٣٩

وجه الأولويه فى تعريف الماتن ٤٠

الغرض من تدوين فن الأصول ٤١

تحقيق الكلام فى الوضع ٤٤

الارتباط بين اللفظ و المعنى من لوازم الوضع ٤٧

ص: ٤١٩



الوضع عبارته عن التعهد ٤٨

المراد من التعهد ٤٨

تحقيق المعاني الحرفيه ٥١

عدم وجاهه تنظير المعنى الاسمى و الحرفى بالجوه و العرض ٥٢

بعض المعانى الاسميه كالمعنى الحرفى فى عدم الاستقلال ٥٤

ميزان عموم الوضع و خصوص الموضوع له ٥٦

الإخبار و الإنشاء من شئون الاستعمال ٦١

وحده المستعمل فيه فى الجمل الخبريه و الانشائيه ٦٢

أسماء الاشاره و الضمائر موضوعه لنفس المعنى ٦٤

الموضوع فى القضييه الحقيقيه يحتاج الى الواسطه ٦٧

دخل الإراده يتصور على وجهين ٦٩

الإراده الاستعماليه و التفهيميه ٧٠

إشكال العلامه على المحقق الطوسى بانتفاض الدلالات الثلاث ٧٢

المركبات ليس لها مواد غير مواد مفرداتها ٧٥

جوهر الكلمه أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه ٧٧

معنى كون التبادر علامه كونه دليلاً إتياناً ٧٨

معنى صحه الحمل ٧٩

علامه المجاز هو السلب ٨٠

تحقيق فى الحمل ٨٢

الاطراد و عدمه ٨٤

الحقيقه الشرعيه ٨٥

ما يمتاز به الوضع عن الاستعمال ٨٦

الصلاه بمعنى العطف و الميل ٨٩

تقرير ثمره بحث الحقيقه الشرعيه ٩١

الصحيح و الأعم ٩٢

الصحيح فى تقريب مقاله الأعمى ٩٤

ص : ٤٢٠

الصحة عند الجميع بمعنى التماميه ٩٥

لا بد على كلا القولين من قدر جامع ٩٨

الإيراد على الجامع و بيانه ١٠٣

دفع الإيراد ١٠٨

تصوير الجامع على الأعم مشكل ١١٣

الأعلام موضوعه للاشخاص ١١٧

ثمره النزاع هي اجمال الخطاب ١١٩

التحقيق في بيان الثمره ١٢٠

المركب حقيقى و اعتبارى ١٢٣

خروج ما له دخل في فعليه التأثير ١٢٥

إمكان اتحاد طريقتى الشارع و العرف ١٢٦

صحة التقسيم لها جهتان ١٢٦

الأولى: حقيقه المعنى لها فردان ١٢٦

الثانيه: حقيقه المعنى منقسمه الى أمرين ١٢٧

لا مجال للنزاع اذا كانت أسامى المعاملات موضعه للمسيبات ١٣٣

لنزاع مجال لو كانت موضوعه للأسباب ١٣٥

العلة في الحكم بعدم نفوذ سبب عرفى ١٣٦

كون الفاظ المعاملات أسامى للصحيحه لا يوجب إجمالها ١٣٨

تحقيق الفرق بين جزء الطبيعه و جزء الفرد ١٤١

كلام غير واحد من الاعلام في الفرق بين الجزء المفرد و المستحب ١٤٣

الاشتراك ١٤٥

المراد من المواد الثلاث ١٤٥

برهان بعض الأجله على استحاله الاشتراك ١٤٧

حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه ١٥٠

حقيقه الاستعمال ايجاد المعنى باللفظ ١٥٢

المعنى له وحده ذاتيه و عرضيه ١٥٦

ص: ٤٢١

الوحده تضاف الى المعنى و الى الوضع ١٥٧

عدم معقوليه تعدد مرحله الهيئه و ماده ١٥٩

تذليل: فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى ١٦١

المراد من البطون لوازم معناه ١٦١

يمكن اصلاح تعدد البطون بتعدد المصاديق لمعنى واحد ١٦٢

الكلام فى المشتق ١٦٤

هل النزاع فى الوضع و الاستعمال أو فى صحه الاطلاق ١٦٤

تقسيم الحمل الى هو هو و ذى هو ١٦٥

حمل الأوصاف حمل بالمواطاه ١٦٦

عموم النزاع لا يدور مدار العنوان بل الملاك ١٦٧

هويات أجزاء الزمان ١٧١

عدم التوقف على تعقل جامع مفهومي بين المتلبس بالظرفيه ١٧١

المعروف جعل المصادر أصلا للمشتقات ١٧٤

الفرق بين المبدأ و المصدر ١٧٤

البارى تعالى مع الزمان السابق معيه قيويميه ١٧٧

لا ارتباط لما عدا السبق الزمانى بمداليل الافعال ١٨٠

كيفية اشتمال الماضى و المضارع على الزمان ١٨١

الكلى الطبيعى و العقلى ١٨٢

اختلاف المشتقات فى المبادئ ١٨٣

كلام المحقق الدوانى من عدم لزوم قيام المبدأ فى صدق المشتق ١٨٦

المراد بالحال فى عنوان المسأله ١٨٧

الفرق بين التلبس و النسبه الاتحاديه ١٨٩

تنبيه فى توهم إنّ الوضع للمتلبس ينافى عدم التلبس خارجا ١٩١

تلبس الذات بالمبدأ قيام المبدأ بها بنحو من الأنحاء ١٩٣

المفاهيم فى حد مفهوميته متباينات ١٩٤

البساطه عند الدوانى هى اتحاد المبدأ و المشتق ذاتا ١٩٥

ص: ٤٢٢

الربط المأخوذ في الأوصاف و الأفعال ربط بالحمل الشائع ١٩٦

المدعى للوضع للاعم لا يدعى أمرا معقولا ١٩٦

أقسام السلب ١٩٧

يمكن إصلاح قيديه الزمان للمسلوب عنه ٢٠٠

الوصف قد يكون عنوانا محضا أو معرفا محضا ٢٠٢

الشيئيه من الأعراض العامه ٢٠٣

عدم كون الناطق بفصل حقيقى ٢٠٣

توصيف النفس بالناطقه يوجب أن لا يكون الفصل ذاتيا ٢٠٥

الحصه لا تحمل على الكلى ٢٠٧

عدم انحلال عقد الحمل الى قضيه ضروريه ٢٠٩

ما ذكره اهل الميزان فى الضروره بشرط المحمول ٢١٣

ليس المراد من النوع هو النوع العقلى ٢١٥

البساطه إما لحاظيه و إما حقيقه ٢١٦

لا فرق بين المشتق و مبدئه الحقيقى عند الدوانى ٢٢١

معنى المشتق لا يشتمل على النسبه بالحقيقه ٢٢١

زعم المحقق الدوانى عدم الواسطه بين المشتقات و المصادر ٢٢٣

الفرق بين المشتق و مبدئه فى الجرى ٢٢٦

الفرق بين الجنس و الفصل و بين ماده و الصوره ٢٣١

ملاك الحمل الذاتى هو الهوهويه بالذات ٢٣٢

كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما ٢٣٧

منشأ صدق المشتق قيام مبدئه بقيام انضمامي ٢٣٩

المفاهيم قسمان ٢٤٢

ذاته تعالى حاضره لذاته غير غائبه ٢٤٦

وهن قول من ينفي الصفات بحقائقها عنه تعالى ٢٤٧

في الأوامر: معانى لفظ الأمر ٢٤٩

عالم الأمر هو العالم الموجود بلا ماده ٢٥١

ص: ٤٢٣



إشكال اختلاف الجمع فى الأمر و دفعه ٢٥٢

تعريف الاشتقاق المعنوى ٢٥٣

الفرق بين المعنى الجامد و المعنى الاشتقاقى ٢٥٣

الأمر هل هو مطلق الطلب أو الطلب المطلق ٢٥٤

المراد من الكلمه الوجوديه ٢٥٥

اعتبار العلو فى معنى الأمر ٢٥٨

الطلب و الإراده ٢٦١

إذا كان النزاع فى ثبوت صفه نفسانيه فالمسأله عقليه ٢٦١

إذا كان النزاع فى ان مدلول الأمر هل هو الاراده فهى اصوليه ٢٦١

ان كان النزاع فى مجرد مرادفه الطلب مع الاراده فهى لغويه ٢٦٢

منشأ النزاع هو الخلاف فى الكلام النفسى ٢٦٢

مدلول الصيغه أمر إنشائى لا إراده نفسه ٢٦٧

المنقول عن الاشاعره ان الكلام النفسى هو النسبه الموجوده بين مفردين ٢٦٩

التحقيق ان وجود الصيغ الانشائيه وجود معانيها فى نفس الأمر ٢٧٣

تقابل الإنشاء و الإخبار ليس تقابل مفاد كان التامه ٢٧٦

حقيقه إرادته تعالى هو العلم بالصلاح ٢٧٨

اعتبارات تقسيم الإراده ٢٨٠

تصحيح مراديه الإراده لا يجدى شيئاً ٢٩١

تنبيه و تنزيه فى الجبر و التفويض ٢٩٣

العقاب انما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار ٢٩٧

تفاوت الماهيات بنفس ذواتها لا يجعل جاعل ٣٠٤

فى معانى صيغه الأمر ٣٠٧

استعمال الصيغه بسائر الدواعى خلاف الوضع ٣٠٨

الفرق بين الوجوب و الايجاب اعتبارى ٣١٠

كثره الاستعمال الموجه للنقل تصح فى أسماء الاعلام و الاجناس ٣١١

المراد من الحكايه الحقيقيه ٣١٣

ص: ٤٢٤

المراد من حتميه الإراده ٣١٥

فى التعبدى و التوصلى ٣٢٠

معانى الطاعه ٣٢٠

استحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الأمر ٣٢٣

ذات المقيد و التقيد مختلفان فى الوجود ٣٢٩

يصح الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه ٣٣١

حكم العقل باتيان ما يحتمل دخله فى الغرض ٣٣٥

الاطلاق و التقيد بينهما تقابل العدم و الملكه ٣٣٧

تقريب جريان أصاله الاشتغال فى المقام ٣٤٢

المتحصل عدم جريان الاشتغال ٣٤٧

دخل القربه فى الغرض ليس بشرعى ٣٤٩

الصيغه و الواجب النفسى التعينى العينى ٣٥٣

الأمر عقيب الحظر ٣٥٤

المده و التكرار ٣٥٥

المصدر مشتمل على نسبه ناقصه خلافا للججمهور ٣٥٦

المراد بالفرد هو وجود الطبيعه ٣٥٨

الفرق بين القول بالمره و القول بالطبيعه ٣٥٩

إتيان المأمور به عله تامه للغرض ٣٦١

الفور و التراخى ٣٦٣

الإجزاء ٣٦٥

ما هو المراد من الاقتضاء ٣٦٧

نتيجة المسأله الأصوليه كليه ٣٦٨

الفرق بين مسأله الإجزاء و مسأله المره و التكرار ٣٧٠

فى إجزاء امتثال المأمور به عن التعبد به ثانيا ٣٧٢

فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى ٣٨٢

فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى ٣٩٢

ص: ٤٢٥

الأمارات حجيتها بنحو الطريقيه ٤٠٠

الإشكال على قاعده الاشتغال ٤٠٦

لا مجال لقياس الأمر الظاهري بالأمر الاضطراري ٤٠٨

الفوت مما ينسب الى المأمور به ٤٠٨

في مناط الإجزاء و التصويب ٤١١

الفهرس الموضوعي ٤١٩

\*\*\*

ص: ٤٢٦

سرشناسه: اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۲۰ - ۱۲۵۷

عنوان و نام پدیدآور: نهایه الدرايه فی شرح الکفایه [آخوند خراسانی]/ تالیف محمدحسین الاصفهانی؛ تحقیق ابوالحسن القائمی

مشخصات نشر: قم: موسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری: ج ۶

شابک: ۹۶۴-۵۵۰۳-۴۰-۴X بها: ۲۲۰۰ ریال (ج. ۴)؛ ۹۶۴-۵۵۰۳-۳۹-۶۶S

یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد چهارم: ۱۳۷۳

یادداشت: جلد دوم (۱۴۱۴ق. = ۱۳۷۲)؛ بها: ۲۵۰۰ ریال

یادداشت: عنوان عطف: نهایه الدرايه.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان عطف: نهایه الدرايه.

عنوان دیگر: کفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول. شرح

شناسه افزوده: قائمی، ابوالحسن، مصحح

شناسه افزوده: موسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸BP/۳۳ک ۷۰۲۱۲۴ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۳-۳۲۱۶

ص : ۱

**اشاره**

نهايه الدرايه فى شرح الكفايه

ص: ٢





نهايه الدرايه في شرح الكفايه [آخوند خراساني]

تاليف محمدحسين الاصفهاني

تحقيق ابوالحسن القائي

ص: ٤



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٦

—قوله [قدس سره]: (ثم الظاهر أيضا أن المسأله عقليه... الخ).

ربما يشكل: جعل المسأله و أشباهها من المسائل الاصوليه العقليه بأن الدليل العقلى— كما هو المشهور— كل حكم عقلى يتوصل به إلى حكم شرعى.

و من البين أن وجوب المقدمه نفس ما حكم به العقل، لا— أنه هناك ما يتوصل به إليه، و تطبيق هذا الحكم الكلى العقلى على مواردہ ليس توسطًا للاستنباط، كما لا يخفى.

و يندفع: بأن ما أذعن به العقل وجدانا أو برهانا هي الملازمه بين وجوب

شئ و وجوب مقدمته شرعا، لا- أن الوجوب الشرعى ابتداء مفاد حكم العقل، كما يكون مفاد الكتاب و السنه، بل وجوب المقدمه شرعا نتيجة ثبوت الملازمه عقلا- عند وجوب ذى المقدمه شرعا، كما هو الحال فى كلّ متلازمين عقلا- فإن دليل الملازمه عند وضع الملزوم دليل على اللازم؛ بدهاه أن العلم بالنتيجه من جهه اندراجها تحت الكبرى الكليه.

فبين الدليل العقلى و الدليل الشرعى فرق و هو: أن دليله الكتاب و السنه مثلا، بملاحظه دلالتهم على الحكم الشرعى، بخلاف الدليل العقلى، فان مفاده الابتدائى أمر واقعى، أو جعلى يكون الإذعان به موجبا للإذعان بالحكم الشرعى.

كما أنه فرق بين المسائل العقليه و سائر المسائل الاصوليه و هو: أن نتائج سائر المسائل الاصوليه واسطه فى استنباط الحكم الشرعى من دليله، بخلاف المسائل العقليه، فان نتائجها واسطه فى إثبات الحكم الشرعى من دون استنباط له من دليله على الوجه المتقدم لا ابتداء.

هذا، و يمكن دفع الاشكال أيضا- فى غير ما نحن فيه من الاستلزامات الظنيه:-

بأن حكم العقل و إن كان نفس الظن بالحكم الشرعى فى ثانى الحال لثبوته سابقا- مثلا- إلا أنه بمجرد لا يكون واسطه فى إثبات الحكم الشرعى، بل بما يدل على حجيه الظن، فالإذعان الظنى العقلى حكم عقلى يتوصل به مع دليل الحجيه إلى الحكم الشرعى، و كونه دليلا- عقليا و حكما عقليا غير متقوم بالحجيه؛ إذ الدليليه و الحكميه بلحاظ إذعان العقل قطعا كان أو ظنا، فلا يتقوم بالحجيه شرعا أو عقلا. نعم نفس الإذعان العقلى- قطعا كان أو ظنا- قطع بالحكم أو ظن به، لا أنه دليل عليه، و إلا لكان كل قطع بالحكم دليلا عليه،

بل الدليليه عقلا باعتبار تعلق الظن أو القطع بالملازمه بين الثبوت و البقاء و نحوها.

هذا، و الإشكال الصحيح الذى يتوجه على جعل المسأله و أشباهها من المسائل العقلية الاصوليه: هو أن الموضوع لعلم الاصول- كما هو المشهور- الكتاب، و السنه، و الاجماع، و دليل العقل، و المتداول فى تعريف الدليل العقلى ما سمعت: من أنه (إذعان عقلى يتوصل به إلى حكم شرعى)، فلا محاله يجب أن يبحث فى الفن عن لواحق القضايا العقلية المثبتة للأحكام الشرعيه، لا عن ثبوت نفسها و نفيها، مع أنه ليس كذلك إلا فى الاستلزامات الظنيه، لا فيما نحن فيه، و جمله من المستقلات العقلية، و الغير المستقلات اليقنيه؛ أى المتوقفه على خطاب شرعى، كباب الأمر بالشىء، و اجتماع الامر و النهى، دون مسأله الحسن و القبح. فتدبر.

و جعل الموضوع نفس العقل ليرجع البحث إلى إثبات شىء له غير صحيح؛ لأن المهم ليس معرفه حال العقل من حيث ثبوت الاذعان له، بل المهم ثبوت نفس ما أذعن العقل به من الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، من غير فرق بين العقل النظرى و العقل العملى، فإنّ الفرق بينهما بمجرد تفاوت المدرك من حيث كونه من شأنه أن يعمل به فيسمى عقلا عمليا، أو لا، بل من شأنه أن يعلمه فيسمى عقلا نظريا، فالاعتبار دائما بالمدرك لا بثبوت الإدراك للقوه العاقله، و عليه فيقوى فى النظر وجاهه إدراجها فى المبادئ الأحكاميه (1) المتكفله لبيان حال الحكم من حيث نفسه، و من حيث لوازمه، و من حيث الحاكم

ص: ٩

---

١- ١) قولنا: (إدراجها فى المبادئ الأحكاميه.. إلخ). لكنه يتغير العنوان بالبحث عن استلزام وجوب شىء لوجوب مقدمته ليكون موضوع القضييه موافقا للمبادئ الأحكاميه المبحوث فيها عن لواحق الأحكام. [منه قدس سره].

و المحكوم، كما صنعه الحاجبى (١) و شيخنا البهائى (قدس سره) (٢)، و استحسنتهما غير واحد من المتأخرين، إلا أن إدراج هذه المباحث-التي تنفع نتائجها فى إثبات الحكم الشرعى، كسائر المسائل الاصوليه-فى المبادئ و إخراجها عن المقاصد بلا وجه.

و مجرد كون الشىء من المبادئ التصديقيه لمسأله، لا يقتضى أن يكون منها بقول مطلق، مع كون نتيجهتها فى نفسها كنتيجه تلك المسأله، و عدم شمول ما عدّ موضوعا للعلم لموضوع هذه المسأله من مفساد ما جعل موضوعا للعلم، و قصوره عن شمول ما هو كسائر المسائل فى الغرض المهمّ، لا من قصور المسأله عن كونها من مقاصد الفن و مطالبه.

ص: ١٠

١- ١) شرح مختصر المنتهى للعضدى: حيث بدأ فى صفحه (٦٩) بالكلام عن المبادئ الاحكاميه لعلم الاصول و أدرج فى مباحثها مسأله (ما لا يتم الواجب إلا به) و قد بحث هذه المسأله فى صفحه (٩٠).

٢- ٢) الزبده فى الاصول: ٤٥، عند قوله: (فصل: ما يتوقف الواجب عليه) إذ عدّ هذا الفصل من المبادئ الأحكاميه التى هى المطلب الثالث من المنهاج الاول فى مقدمات كتاب الزبده فى الاصول للشيخ البهائى (رحمه الله). و هو شيخ الاسلام بهاء الدين محمد بن الحسين الحارثى الهمدانى العاملى المعروف بالشيخ البهائى (رحمه الله). ولد فى بعلبك يوم الخميس (١٣-محرم-٩٥٣هـ)، و انتقل مع والده و هو صغير إلى اصفهان، فأخذ عن والده و غيره من جهابذه العلماء، حتى صفت له من العلم مناهله، و لى بها مشيخه الإسلام، ثم رغب فى الفقر و السياحه، فترك المناصب و مال لما هو لحاله مناسب فقصد حج بيت الله الحرام و زياره النبى (صلّى الله عليه و آله) و أهل بيته الكرام (عليهم السلام) و زار بيت المقدس و مصر و الشام و حلب، فساح زائرا لأغلب البلاد ثلاثين سنه، و اجتمع بكثير من أرباب الفضل، فاستفاد منهم و أفاد. ثم عاد إلى اصفهان فى زمن الشاه عباس الصفوى، فكان لا يفارقه سفرا و لا حضرا فكان عالمه و مهندسه فى البناء كما فى حضره أمير المؤمنين-عليه السلام- و مساجد اصفهان، و المشهد الرضوى، و غيرها من الأبنيه الضخمه التى تدلّ على براعته فى علوم الهندسه المعماريه و الحساب-



و يمكن أن يقال: بأن البحث هنا، و في مسأله الأمر بالشئ، و في مسأله اجتماع الأمر و النهى، بحثٌ عن ثبوت شئٍ للوجوب و الحرمة-مثلا- من حيث كونهما من مداليل الكتاب و السنه. و إشكال لحوق العارض لأمرٍ أعمّ-حيث إنه لا دخل لورودهما في الكتاب و السنه في لحوق شئٍ من العوارض المذكوره في تلك المسائل- إشكال يعمّ نوع المسائل الاصوليه؛ ضروره أن ظهور الصيغه في الوجوب-..و هكذا-من لواحق الصيغه بما هي، لا- بما هي وارده في الكتاب و السنه. و كون البحث باعتبار اندراج الأخصّ تحته-لا- باعتبار ذاك الأمر الأعمّ-لا يجدى شيئا بعد عدم دخله في لحوق العارض واقعا، فلا يخرج عن كونه عرضا غريبا، بل هذا الإشكال جار و لو مع قطع النظر عن حيثه المدلوليه؛ لأنّ العقل يحكم بالملازمه بين وجوب شئٍ و وجوب مقدمته مطلقا من دون اختصاص بالوجوب الشرعي، مع أنّ موضوع البحث-باعتبار أنّ نتيجته لا بدّ و أن تكون مثبته للوجوب الشرعي-مقصور على الملازمه بين وجوب شئٍ شرعا و وجوب مقدمته شرعا.

(٢)

و الفلك فضلا عن الفلسفه و اللغه و الفقه و الاصول. عدّ له صاحب أعيان الشيعة (١٩) تلميذا من علماء الشيعة، كما عدّ له ما يقارب الستين مؤلفا في جميع العلوم منها: (شرح الأربعين حديث) و (مفتاح الفلاح) في الدعاء و (الجامع العباسي) في الفقه، و (الزبيده) و (حاشيه شرح العضدي) في الاصول و (الفوائد الصمديه) في النحو و (رساله الجوهر الفرد) في الحكمة و غيرها. كما أنه (رحمه الله) كان شاعرا مجيدا في العرييه و الفارسيه، و له قصيدته المشهوره في مدح الإمام الحجه المهديّ-عجل الله فرجه الشريف- و التي مطلعها: سرى البرق من نجد فهيج تذكارى عهدا بحزوى و العذيب و ذى قار توفى رحمه الله في اصفهان (١٢-شوال-١٠٣٠هـ) و نقل إلى مشهد الامام الرضا (عليه السلام) و قبره مزار معروف ضمن الحضرة المباركه على ساكنها آلاف التحية و السلام (أعيان الشيعة ٩:٢٣٤-٢٤٩) بتصرف.

ص: ١١

نعم فرق بين هذه الحثيه و حثيه المدلوليه، فإنَّ حثيه المدلوليه للكتاب و السنه، كما لا دخل لها في الملازمه العقليه، كذلك لا دخل لها في النتيجة الشرعيه، فإن الوجوب الشرعي-سواء كان مدلولاً عليه بلفظ، أو لا- يترتب عليه أثره، فحثيه المدلوليه هنا لغو محض، فلا تقاس بحثيه الشرعيه هنا، و لا بحثيه ورود صيغه (افعل) في الكتاب و السنه، كما لا يخفى.

و أما إشكال العارض لأمر أعمّ من حيث اختصاص البحث بالوجوب الشرعي، و كذلك في باب مباحث الألفاظ، فقد تقدّم الكلام فيه في أوائل التعليقه، و أما في مسأله الحسن و القبح و الملازمه بينهما و بين الوجوب و الحرمة، فنلتزم: بأنّ الاولى من المبادئ العقليه للثانيه، و الثانيه يبحث فيها عن لواحق القضيّه العقليه، و هي حكم العقل بالحسن و القبح.

و الأولى أن يجعل فنّ الاصول (1) عبارته عن مطالب متشتمته تنفع في إثبات

ص: ١٢

١-١) قولنا: (و الأولى أن يجعل فنّ الاصول.. إلخ). لكنه لا يجدي عدم الالتزام بموضوع جامع لإدراج القضايا المبحوث عنها في فنّ الاصول في مسائله و مقاصده غالباً للزوم أحد محذورين: إما الالتزام بكون محمولات قضايا الفنّ أعراضاً غريبه بالنسبه إلى موضوعاتها، و إما الالتزام بكون الغرض المترقّب من هذا العلم أخصّ من المسائل المبحوث عنها؛ لأن جميع مباحث الالفاظ لا دخل لمحمولات مسائلها بورودها في الكتاب و السنه، مع أن الغرض مترتب على الوارد منها في الكتاب و السنه، فتعميم موضوعاتها يوجب أخصّيه الغرض، و تخصيص موضوعاتها يوجب غرابه الغرض، و كذا العقليه من مسائلها، كمقدمه الواجب و الضد، و اجتماع الامر و النهي، فإنها أيضاً كذلك من حيث لزوم أحد المحذورين، و لا يمكن جعل تلك القضايا من المبادئ التصديقيه لمسائل الفنّ بوجهين: أحدهما- أن عقد مسأله يبحث فيها عن خصوص ما ورد في الكتاب و السنه-مثلاً- يلزمه محذور غرابه الغرض، فيعود المحذور. و ثانيهما- أنّ المبادئ التصديقيه يتوقف عليها التصديق بثبوت محمولات قضايا العلم لموضوعاتها، و هنا ليس كذلك؛ لأنّ ظهور صيغه (افعل) الوارده في الكتاب و السنه-مثلاً- من مصاديق مطلق صيغه (افعل)، فليس هناك إلا تطبيق الكلي على فرد، لا وساطه قضيّه-

الحكم الشرعى، أو ينتهى إليها أمر الفقيه فى مقام العمل، من دون حاجه إلى الالتزام بموضوع جامع على تفصيل تقدّم فى أوائل التعليقه (١).

**[فى تقسيم المقدّمه إلى داخلية و خارجيه:]**

**اشاره**

**—قوله [قدّس سرّه]: (و الحل أن المقدّمه هى نفس الاجزاء بالأسر...الخ) (٢)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و الحل أن المقدّمه هى نفس الاجزاء بالأسر...الخ) (٢).

توضيحه: أن ذوات الأجزاء إذا لوحظت بنحو الكلّ الافرادى لم يكن بينها تألّف و تركّب، فلم تكن هى أجزاء لشيء؛ بداهه أن الكليه و الجزئيه متضايقتان، و إذا لوحظت من حيث التألّف و الاجتماع—سواء كان التألّف و التركّب حقيقيا أو اعتباريا—فهنا يتحقّق أمران:

أحدهما—ذات الملحوظ من حيث الاجتماع بلا—لحاظ الحيشيه على نحو عدم الاعتبار، لا—على نحو اعتبار العدم، بحيث تكون بالحمل الأوّلى غير مجتمعه و لا مؤتلفه، و إن كانت بالحمل الشائع مجتمعه و مؤتلفه، فهذه هى الأجزاء بالأسر.

و ثانيهما—الأجزاء من حيث تألّفها و تركّبها الحقيقى أو الاعتبارى. و من الواضح أن المعروف له نحو من التقدّم على عارضه، و نسبة الأجزاء بالأسر إلى الكلّ نسبة الماهيه اللابشرط إلى الماهيه بشرط شيء، فلا يتوهّم أنّ الأجزاء إمّا أن

(١)

—للتصديق بقضيه أخرى، فلا—مناص إلا أن يقال: إنّ هذه المباحث مشتمله على مباد أحكاميه و مباد لغويه و مباد عقليه تنفع فى الفقه من حيث إنّ المحتاج إليه فى الفقه مصداق من طبيعى تلك المبادى، لا إنها بعنوانها واسطه فى استنباط الحكم حتى تكون من المسائل الاصوليه. فافهم. [منه قدّس سرّه] (ن، ق، ط).

ص: ١٣

١-١) و ذلك فى التعليقه: ١١١، ١٠٩.

٢-٢) كفايه الاصول: ٣/٩٠.

تلاحظ مجتمعه أو غير مجتمعه، والأول مناط الجزئية والكليه، فيعود إشكال العينيه، والثاني ليس فيه مناطهما.

لكنك بعد ما عرفت أن التجريد بتعمّل من العقل - وإن كان تخليطاً بالحمل الشائع - تعرف أن كون الأجزاء الملحوظه مجتمعه غير كونها ملحوظه من حيث الاجتماع، وعليه فسبق الأجزاء على الكلّ - في مقام شيئيه الماهيه و تقوم الطبيعه بعقل قوامها - سبق بالتجوهر لاحتياج المركّب في تجوهر ذاته إلى الأجزاء، فمقام تجوهر ذوات الأجزاء مقدّم على مقام تجوهر ذات المركّب الحقيقي أو الاعتباري، وقد يسمّى ذلك بالسبق بالماهيه، وأما سبق كلّ جزء على الكلّ في الوجود فهو بالطبع؛ لأن مناط التقدّم الطبعي: أن يمكن للمتقدّم وجود ولا وجود للمتأخّر ولا عكس كالواحد بالنسبه إلى الاثنين، ومن الواضح أنّ نسبه كل جزء إلى الكلّ كذلك.

**- قوله [قدّس سرّه]: (أنّه لا بدّ في اعتبار الجزئيه من أخذ الشئ بلا شرط... الخ)**

- قوله [قدّس سرّه]: (أنّه لا بدّ في اعتبار الجزئيه من أخذ الشئ بلا شرط... الخ) (١).

هذا ناظر إلى دفع ما أفاده بعض الأجلّه في تقريراته (٢) لبحث العلامة الأنصاري (قدس سرهما) حيث ذكر: أن للجزء اعتبارين: بأحدهما يكون متّحدا مع الكلّ، وهو اعتباره لا بشرط، وبالآخر يكون مغايرا للكلّ، وهو اعتباره بشرط لا.

و التحقيق: أن الأجزاء ما لم تلحظ بالأسر - أي مجموعا - لا يكون هناك جزئيه ولا كليه أصلا، فملاحظه ذات التكبيره لا بشرط معناها قصر النظر ذاتا

ص: ١٤

١ - ١) كفايه الاصول: ٤/٩٠.

٢ - ٢) مطارح الانظار: ٨٢.

على ذاتها، فأين الجزئية والكليه و لو بلحاظ آخر لها؟! و ملاحظتها بشرط الانضمام إلى غيرها، معناها ملاحظه الأجزاء بالأسر التي منها التكبيره.

و بالجملة: لا بدّ في صلاحية ذوات الأجزاء لانتزاع الجزئية و البعضيه من ملاحظتها و هي منضمه، و لا ينافي ذلك عدم ملاحظه حيثيه انضمامها، فالمراد من اللابشرط- من حيث الانضمام- ليس قصر النظر على ذات الجزء، بل المراد ملاحظه المنضمات من دون ملاحظه نفس الهيئه، الانضماميه العارضه عليها؛ إذ لو لم يلاحظ المنضمات لم يكن اللحاظ واردا على الجزء بل على غيره.

و لا يخفى أن الأجزاء بالأسر- بحسب الواقع- كل جزء منها منشأ لانتزاع البعضيه للمجموع، و نفس المجموع منشأ لانتزاع الكليه و التماميه و لو لم تلاحظ حيثيه الانضمام بنفسها. نعم، حيث إن النظر في هذه الملاحظه مقصور على ذوات الأجزاء بالأسر، لا معنى للحكم على كل واحد بالجزئية و البعضيه، و على المجموع بالكليه و التماميه، بخلاف ما إذا لاحظها ثانيا بما هي منضمه و مجتمعها، فإنه يصحح انتزاع عنواني الكليه و الجزئيه، بالفعل، و الكليه و الجزئيه متضايقتان متكافئتان قوه و فعلا.

و ما سبق- من أنّ مناط سبق الأجزاء لحاظها لا بشرط، كما عليه أهله في فنّ الحكمه- فبملاحظه أن الماهيه النوعيه المركبه بما هي ماهيه نوعيه واحده لها جهه تأخر عن ذات الجزئين- أي الماهيه الجنسيه، و الماهيه الفصليه- فاذا لوحظتا بذاتهما فقد لوحظت الذاتيات، و إذا لوحظتا بما [هما وحده] (١) واحده فقد لوحظت الذات. و من الواضح أن حيثيه لحاظهما [وحده] (٢) واحده

ص: ١٥

---

١- ١) في الاصل: بما هي واحده. و صححت الى المثبت.

٢- ٢) في الاصل: واحده. و صححت الى المثبت.

متأخره عن لحاظ ذاتهما، لا أن غرضهم: أن مقام انتزاع الجزئيه متقدّم على مقام انتزاع الكلّيه؛ لئلا يكون المتضايقان متكافئين في القوه و الفعليه.

و ليعلم: أن الشرطائيه لا- تنافى اللابشرطيه بأيّ معنى كان، بل (١) إذا قيستا و اضيفتا إلى شىء واحد. و قد تقرّر في محلّه: أن الشرطائيه بالإضافة إلى اتحاد شىء مع الشىء من اعتبارات الجزء، و هو لا ينافى اللابشرطيه بالإضافة إلى حيثيه الانضمام، و ما هو ملاك الجزئيه هو الثانى، فاعتبار زياده غيره عليه من اعتبار الشىء على ما هو عليه، فلا يكون منافيا لنفسه.

و غرض المقرر (قدس سره) هو اعتبار الشرطائيه بالمعنى المعروف المعدود من اعتبارات الجزء في فن المعقول- كما لا يخفى- لا الشرطائيه عن انضمام شىء إليه كى يكون منافيا للجزئيه.

و حيث إن اللابشرطيه- من حيث الانضمام- لا تنافى الاتّحاد مع الكلّ بملاحظه حيثيه الانضمام؛ لاجتماع اللابشرط مع الشرطيه، بخلاف الشرطائيه من حيث الاتحاد، فإنها توجب المغايره بينه و بين الكل، فيتمحض الجزء في الجزئيه، فلذا جعلها المقرّر من اعتبارات الجزء حتى يمكن النزاع في وجوب الجزء بعد وجوب الكل، و سيجىء (٢)- ان شاء الله- تتمه الكلام.

**-قوله [قدس سرّه]: (و كون الأجزاء الخارجيه كالهبولى و الصوره... الخ)**

-قوله [قدس سرّه]: (و كون الأجزاء الخارجيه كالهبولى و الصوره... الخ) (٣).

قد عرفت في آخر مبحث المشتق (٤) ما هو المراد من اعتبارى لا بشرط

ص: ١٦

١- ١) اى بل فقط إذا قيستا...

٢- ٢) التعليقه: ٤.

٣- ٣) كفايه الاصول: ٧/٩٠.

٤- ٤) التعليقه: ١٣١، ج ١، عند قوله: (فإن المراد من ملاحظته بشرط لا...).

و بشرط لا- فى الأ-جزاء الخارجيه و الحديه،و لا يكاد يتصوّر الاعتباران المذكوران، إلاّ بالإضافه إلى المركّب و إلى كلّ واحد من الأ-جزاء،لا- للأ-جزاء الخارجيه بالإضافه إلى الأ-جزاء التحليليه،فانه لا- معنى محصّل له إلا ما أشار إليه(رحمه الله)فى مبحث المشتق (١)من عدم ورود هذه الاعتبارات على أمر واحد،بل الغرض أن الجزء الخارجى سنخ مفهوم لا يحمل على الجزء الآخر و لا على الكل، و الجزء الحدى التحليلى سنخ مفهوم يحمل على الجزء الآخر من الحدّ و على الكل كالمشتق و مبدئه عنده(قدس سره)،و قد عرفت هناك أنه خلاف تصريحات أهل الفن (٢).

نعم قد ذكرنا هناك:أن اللابشرطيه فى المتغايرين فى الوجود لا تصحّ الحمل المعتر فيه الاتحاد فى الوجود؛بداهه أن المتغايره الحقيقيه لا- تزول بعدم ملا-حظه المتغايره،بل إنما يصحّ ذلك فى المركّبات الحقيقيه على ما هو التحقيق من اتحاد أجزائها فى الوجود،بمعنى أن المركّب الحقيقى إنما يكون كذلك إذا كان له صورته وحدانيه فى الخارج،فإنّ مبدأ الجنس و هى النفس الحيوانيه-حيث استعدّت لإفاضه النفس الناطقه-تصوّرت بمبدأ الفصل و هى النفس الناطقه، فاذا لاحظ العقل النفس الحيوانيه-من حيث وقوعها فى صراط الترقى و تلقى الصوره النطقيه-فقد لاحظها بما لها من درجه الفعلية و التحصّل،و هى بهذا الاعتبار ماده خارجيه،و إذا (٣)لاحظها من حيث الاتحاد فى الوجود السارى من الصوره إلى الماده،و من الفصل الطبيعى إلى الجنس الطبيعى،فقد لاحظها على وجه يصحّ حملها على الجزء الآخر،لسقوط الدرجه الخاصه له من الوجود عن

ص: ١٧

١- ١) الكفايه:٥٥٥،الأمر الثانى.

٢- ٢) التعليقه:١٣١، ج ١، عند قوله:(فهو و إن كان صحيحا فى نفسه...).

٣- ٣) فى الأصل:(و إذ لاحظها...)،و الموافق للسياق ما أثبتناه من نسخه(ط).

نظر العقل، و الفرض أنهما موجودان بوجود واحد، فإنّ الفصل الأخير كل الأجناس و الفصول الطويله، و شئيه الشىء و تمامه بصورته النوعيه، و هذا هو المراد من اعتبارى لا بشرط و بشرط لا فى الأجزاء الخارجيه و التحليليه.

و بالتأمل فيه يتّضح: أنه مخصوص بالمركّبات الحقيقيه التى لها صورته وحدانيه فى الخارج، و صورته إجماليه فى الدهن، لكنه ليس الغرض هنا صحه الحمل و عدمها؛ كى يقال: باختصاص الاعتبارين بالمركّبات الحقيقيه دون الاعتباريه، بل الغرض ملاحظه الجزء على نحو يكون غيره زائدا عليه، كما هو كذلك فى الامور المتغيره فى الوجود، و إن كانت منضمّه فى اللحاظ بشرط الانضمام أو لا بشرط الانضمام، و اعتبار المتغيره و إن لم يكن مقوّما لجزئيه الجزء، إلا أنه من الاعتبارات الصححيه الوارده على الجزء.

فان قلت: الإتعاب فى تصحيح الاعتبار البشروطائى غير مفيد؛ لأن الغرض إيجاب الجزء بالوجوب المقدمى، فلا بد من ملاحظه الوجه الذى به يكون الجزء فى مقام شئيه الماهيه مقدمه للكُلّ، و هو ليس إلا الاعتبار اللابشرطى من حيث الانضمام. و أما اعتبار اللابشرطيه و البشروطائيه من حيث الاتحاد، فهو من اعتبارات المركّبات الحقيقيه تصحيحا للحمل و عدمه، لا للجزئيه و الكليه.

قلت: ليس الغرض من اعتبار الجزء بشرط لا تصحيح المقتضى لوجوبه المقدمى، بل لأجل دفع المانع.

و توضيحه: أن الجزء المنضمّ إلى غيره جزء حقيقه و ممّا يتقوّم به الكلّ واقعا سواء لوحظ على وجه يصحّ حمله على الكلّ، أم لا، فى المركّبات الحقيقيه ملاحظته لا بشرط و بشرط لا لمكان تصحيح الحمل، و تصحيح ترتيب الأحكام المختصّه بكلّ من الماده و صورته عليهما.

و أما فى المركّبات الاعتباريه فقد عرفت أن اللابشرطيه لا تصحح الحمل،



بل الغرض من اللابشرط و البشروط هنا: أن الجزء المنضم إلى بقية الأجزاء إذا لوحظ بما هو بحيث توجه النظر إلى ذات هذا المنضم إلى الباقي كان هو غير الكل. فبهذا النظر يستقل و يتمحض في الجزئية، فأحد أن يقول:

بأن الجزء حينئذ - حيث إنه غير الكل، بل مما يتألف منه الكل - فوجوبه ليس عين وجوب الكل، بخلاف ما إذا لوحظت الأجزاء بالأسر، فإن لحاظها و ان كان لحاظ هذا الجزء ضمنا، إلا أن الأجزاء بالأسر عين الكل، لا مما يتألف منه الكل، فالمراد من بشرط لا هو لحاظه مستقلا، و من لا بشرط لحاظه بلحاظ الأجزاء بالأسر. و أما المقتضى للوجوب الغيرى فهو على أى حال كونه مما يتألف منه المركب، و هو لا يكون مؤثرا إلا بلحاظه استقلالا ل يتمحض في الجزئية. فافهم و استقم.

**- قوله [قدس سره]: (لما عرفت من أن الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا... الخ)**

- قوله [قدس سره]: (لما عرفت من أن الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا... الخ) (١).

فكما أن حيثية الاجتماع (٢) غير داخله في المركب بل آله لملا - حظه المركب على وجه التركب، و لذا لا نفسيه لها، و لأجله لا ينتمى به عينيه الأجزاء بالأسر مع المركب ذاتا، لا - أنه مركب من امور خارجيه و أمر ذهنى، كذلك فى مقام تعلّق الوجوب بالكل، ملحوظه على وجه المرآتية لما هو كلّ بالحمل الشائع، فلذا لا

(أ) أضفنا (الواو) فى هذه المواضع الثلاثة لاقتضاء السياق.

ص: ١٩

١ - ١) كفايه الاصول: ١٣/٩٠.

٢ - ٢) قولنا: (فكما أن حيثية الاجتماع.. الخ). ينبغى توضيح القول فى امور: منها - أن الوجوب النفسى واحد أو متعدد. [و] أ منها - أن الوجوب النفسى الواحد المتعلق بالأجزاء بالأسر هل متعلق بكل جزء -

تكون تلك الحيثيه واجبه-لا جزء و لا شرط-فالمركب و الأجزاء بالأسر أحدهما عين الآخر في الوجوب، كما هو كذلك في الوجود.

(أ) كما ذهب إليه المحقق صاحب الدرر، و هو الشيخ عبد الكريم الحائري (قده) في درر الفوائد: ١:٩١ في المقدمات الداخليه عند قوله: (فمتعلق الأمر النفسى...) إلى قوله: (نعم يمكن استناد الأمر إليها بالعرض).

(ب) أضفنا (الواو) في هذه المواضع الثلاثة لاقتضاء السياق.

(ج) أضفنا (الواو) في هذه المواضع الثلاثة لاقتضاء السياق.

(د) ذهب إليه المحقق الثاني (قده) على ما في أجود التقريرات ١:٢١٥ فما بعدها.

(ه) كما في التعليقه: ٩ من هذا الجزء.

(و) التعليقه: ٨٧، ٧١، ج ١.

(ز) في الأصل: مخصوص

(٢)

-بالذات أو بالعرض أ؟ [و] ب منها- أن كلّ جزء مع انبساط الأمر النفسى عليه يقبل وجوبا آخر غيريا أم لا؟ [و] ج منها- أن الشرط الشرعى المتقيّد به المأمور به هل هو كالجزء، فيكون مقدمه داخلية بالمعنى الأعم د، أو لا؟ فنقول: اما وحده الوجوب النفسى و تعدده فقد تعرضنا له فى المتن. و أما كونه بالذات أو بالعرض، فملخص القول فيه: أنّ الوجوب إذا كان على و زان الوجود الذهني، فكما أنّ الامور المجموعه فى اللحاظ كل منها ملحوظ حقيقه بعين هذا اللحاظ، لا أنّ الملحوظ ما وراء هذه الامور، و هى متّحده معه، فلا- محاله ليس هناك موجود بالذات غيرها؛ حتى يكون كل واحد من تلك الامور موجودا بالعرض، فكذلك الوجوب متعلق حقيقه بنهج الوحده بهذه الأجزاء، فليس متعلقه ما وراء هذه الأجزاء؛ ليكون وجوب كل واحد بالعرض، و كل ما بالعرض يحتاج إلى ما بالذات. و قياسه بالمطلق و المقيّد مع الفارق؛ إذ المقيّد- بما هو- إذا كان معروض الوجوب، فهو كما إذا كان معروض الوجود، فليس التقيّد فى عرض ذات المقيّد؛ ليكون تعلق الوجوب و الوجود بهما على حدّ سواء. و أما قبول الجزء للوجوب الغيرى و عدمه فقد تعرضنا له فى الحواشى الآتية ه. و أما كون الشرط كالجزء مقدمه داخلية فمختصر الكلام فيه: أنه تقدم و أن التقيّد إن كان داخلا فى المأمور به كان مرجعه إلى أن الخاص واجب، و أن الخاصّ جزء، و لا فرق بين جزء و جزء؛ إذ ليس كلّ خصوصيه شرطا أو جزء- خصوصا ز مورد البحث- بل الشرط حيث-

ص: ٢٠

فإن قلت: الوجوب على وزان الوجود، فكما أن الآحاد بالأسر موجودات بوجودات متعدّده، كذلك يجب أن تكون واجبه بوجودات متعدّده خصوصاً مع ملاحظه أن الإراده التشريعيه لا تفارق التكوينيّه، إلا بتعلّق الاولى بفعل الغير، و تعلق الثانيه بفعل المرید، مع أنّ الإراده التكوينيّه المحرّكه للعضلات نحو التكبيره-مثلاً-غير الإراده المحرّكه لها نحو القراءه، فاللازم الالتزام بتعدّد الوجوب النفسى بعدد الأجزاء.

قلت: المركّب الاعتبارى و إن لم يكن له وجود حقيقه غير وجودات الآحاد-و الهيئه التركيبيه الاجتماعيه من الاعتبارات العقليه- إلاّ ان الملحوظ فى حال الحكم عليه و تعلق الشوق به-هى الآحاد من حيث الاجتماع و الانضمام، فوزان الإراده و الإيجاب فى تعلقهما بالآحاد وزان العلم و الوجود الذهنى، لا وزان الوجود العينى، فيلاحظ الآحاد بوجودها الانضمامى-لا بنحو التفرق-فيشتاقه أو يبعث نحوه، فكما ان الآحاد فى هذه الملاحظه ملحوظه بلحاظ واحد، كذلك مراده بإرادته واحده، و نفس الشوق الأ-كيد المتعلّق بالآحاد على هذا الوجه محرّك للعضلات نحوها، كما أنها كذلك فى إرادتها من الغير نظير الإراده المتعلّقه بالامور المتصله التدريجيّه (1)، فإن الإراده واحده، و إن كان بين

(٢)

-إنه دخيل فى فعليه الغرض، فأخذه فى المأمور به لا يوجب كون المقيّد واجبا، بل الشرط حيث إنه دخيل فى فعليه الغرض، فأخذه فى المأمور به لا- يوجب كون المقيّد واجبا، بل يوجب تقييد الواجب، مضافاً إلى أن دخول التقيّد فى الواجب لا يوجب كون الشرط مقدّمه داخلية، فإنّ وجود الطهاره خارجاً يوجب حصول تقييد الصلاه بها، فتكون مقدّمه خارجيه كمقدّمات وجود الأجزاء، فالجزء و التقييد مقدّمه داخلية، لا مقدّمات وجود الأجزاء و حصول التقييد. فتدبر. [منه قدّس سرّه].

ص: ٢١

١ - ١) و التحقيق: أنّ الإراده المتعلّقه بالامور المتّصله التدريجيّه ينبعث منها إرادات جزئيه بالإضافة إلى جزئيات الحركات، بخلاف الإراده التشريعيه، فإنّ المنبعث منها هو البعث، و قد عرفت صحّه البعث نحو مجموع امور لوحظت بنحو الوحده. [منه قدّس سرّه].

المركب الاعتباري و الأمر التدريجي فرق ظاهر من حيث إن الوحده في الأول اعتباريه، و في الثاني اتصاليه، لكنه غير فارق بعد لحاظ الوحده في عالم تعلق الإراده.

و لا- فرق- أيضا- فيما ذكر بين وحده الأثر و تعدده، فإن الأثر الحاصل من عده امور متفرقه في الوجود، و إن لم يمكن وحدته حقيقه، إلا أن الغرض أيضا مجموع آثار الآحاد، فهو الداعي لإرادتها، لا كل واحد واحد من أشخاص الآثار. فافهم و استقم، و لا تغفل.

**-قوله [قدس سره]: (لامتناع اجتماع المثليين... الخ)**

-قوله [قدس سره]: (لامتناع اجتماع المثليين... الخ) (١).

لا يذهب عليك (٢) أن التماثل و التضادّ من الأحوال الخارجيه للموجودات الخارجيه بحسب وقوعها في ظرف الخارج، كما حَقَّق في محلّه.

(أ) القائل المحقق النائيني (قده) -على ما جاء في هامش (ن) و (ق)- راجع أجود التقريرات ١: ٢١٦ و ٢١٨.

ص: ٢٢

١- ١) كفايه الاصول: ١٥/٩٠.

٢- ٢) قولنا: لا يذهب عليك أنّ التماثل.. إلخ). ربما يقال أ: إنّ إشكال التماثل يندفع بالتأكد كما إذا كان واجب نفسى مقدمه لغيره، فإنه يتأكد الوجوب. أقول: الإراده و إن كانت قابله للشده و الضعف، و قابله للاشتداد و الخروج من حدّ إلى حدّ، إلا أنّ وجود إرادته شديده ابتداء أو اشتدادها و الخروج من حدّ الضعف إلى الشده إنما يعقل إذا كان في متعلقها مصلحه أكيدته أو مصلحتان، و أما إذا كان مصلحه قائمه بمجموع الأجزاء و مصلح أخر قائمه بكلّ من تلك الأجزاء- كما في ما نحن فيه- فلا يعقل اقتضاء إرادته شديده بمجموع الأجزاء و لا- اشتداد الإراده المتعلقه بنفس المجموع، و إلا لكان من باب المعلول بلا علّه؛ إذ كلّ مصلحه تقتضى انبعاث الإراده نحو ما فيه المصلحه، و فرض مصلحه في الجزء دون-

و من الواضح أن الفعل بما هو موجود خارجي-أى بعد مصداقيته لعنوان الموجود-لا يتّصف بالوجوب لبداهه سقوط الوجوب بعد الوجود، بل بما هو وجود عنواني مطابقه و معنونه الوجود الخارجى الذى حيثه ذاته حيثه طرد العدم، مضافا إلى أنّ الوجوب و الحرمة أمران اعتباريان عقلائيان، لا من المقولات التى لها نحو من الوجود فى الخارج، فلا العارض من الأحوال الخارجيه، و لا المعروف من الامور العينيه.

و إن اريد الإراده و الكراهه من الإيجاب و التحريم، فهما و إن كانا من الصفات الخارجيه و المقولات الحقيقيه، إلا أن الاجتماع الممتنع لا يخلو من أن يكون: إما بلحاظ قيامهما بالنفس، أو قيامهما بالفعل من حيث التعلّق:

فان كان بلحاظ قيامهما بالنفس، فمن الواضح عند الخبير أنّ موضوع التماثل و التضادّ هو الجسم و الجسمانى-أى الواحد بالعدد- لا مثل النفس من البسائط المجرّده، فليس النفس كالجسم حتى يقوم البياض بجزء منه و السواد بجزء آخر منه، و لذا لا شبهه فى قيام إرادتين أو إراده و كراهه بها بالنسبه إلى فعلين، فيعلم منه أنّ المانع-لو كان-فإنّما هو من حيث التعلّق بشيء، لا من حيث القيام بموضوع النفس، فإنّ النفس لتجرّدها و بساطتها قابله لقيام إرادات و كراهات بها فى زمان واحد.

و إن كان بلحاظ قيامهما بالفعل من حيث التعلّق فقد عرفت: أن المحال قيام التماثلين أو المتضادّين بالموجود الخارجى، مع أن وجود الفعل يسقط الطلب.

(٢)

-المجموع يقتضى تعلّق الإراده بالجزء دون المجموع، و ليست التعلّقات التحليليه-الناشئه من تعلّق إرادته واحده بالمجموع-قابله للاشتداد أو منبعثه عن مصالح قائمه بالأجزاء. هذا فى الإراده القابله فى نفسها للاشتداد، و أما البعث فهو أمر اعتبارى لا شدّه فيه و لا اشتداد، مع أن امره فى اعتبار بعث شديد كالإرادته. فتدبر. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ٢٣

مضافا إلى أن موضوع الإرادة و الكراهه و سائر الكيفيات النفسانيه هي النفس، فلا- يعقل قيامهما بشيء غير النفس، و تعلقهما بوجود الطبيعه بنحو العنوانيه لا- مانع منه بعد عدم كونه في مرتبه تعلقهما به من الموجودات الخارجيه، و لذا لا شبهه في تعلق الإرادات بوجود الطبيعه بما هي في أزمنه متفاوتة، أو بالنسبه إلى أشخاص مختلفه، فيعلم منه قبول وجود الطبيعه بما هي للمعروضيه للإرادات و الكراهات.

و إن اريد أن الفعل في مرتبه تعلق الإراده به في النفس لا- يقبل تعلق (1) إرادته اخرى به بحده؛ بداهه أن نشخص الإراده بالمراد، كالعلم بالمعلوم، فهو صحيح، إلا أنه من باب لزوم ما لا يلزم لحصول الغرض بإرادته وجود الصلاه مرتين، أو إرادته تارة و كراهته اخرى، من غير لزوم تعلق الإراده به في مرتبه تعلق إرادته اخرى به؛ لوضوح أن الكلام في عدم تعلق وجوبين بالفعل الواحد بأي نحو من التعلق.

و التحقيق: أن الامتناع ليس بملاك اجتماع المتماثلين و المتضادين- كما هو المشهور عند الجمهور- بل لأن الإراده عله للحركه نحو المراد، فان كان الغرض الداعي إلى الإراده واحدا فانبعثت الإرادتين منه في قوه صدور المعلولين عن عله واحده، و هو محال. و إن كان الغرض متعددا لزم صدور الحركه عن علتين مستقلتين، و هو محال.

لا يقال: هذا في الإراده التكوينيّه دون التشريعيّه.

لأننا نقول: لا- فرق بينهما إلا- بكون الاولى عله تامه للحركه نحو المقصود، و الثانيه عله ناقصه، و لازمها التأثير بانضمام إرادته المكلف، فيلزم صدور الواحد عن الكثير أيضا.

ص: ٢٤

(١-١) في الأصل: (لا يقبل لتعلق...).

و منه يتضح: أن الإيجاب بمعنى البعث و التحريك أيضا كذلك، فإنّ البعث لجعل الداعى. و من الواضح أن جعل ما يمكن أن يكون داعيا غير قابل للتعدّد مع وحده المدعوّ إليه؛ إذ لازمه الخروج من حدّ الإمكان إلى الوجوب عند تمكين المكلف من الامتثال، فيلزم صدور الواحد عن إرادتين و داعيين مستقلين.

### – قوله [قدّس سرّه]: (لعدم تعددها هاهنا... الخ)

– قوله [قدّس سرّه]: (لعدم تعددها هاهنا... الخ) (١).

سيأتى – إن شاء الله تعالى – فى محلّه: أن الوجه المبحوث عنه هو الوجه الواقعى، لا الوجه اللفظى.

و من الواضح أن المقدمه لا تجب بما لها من العنوان الذاتى، بل بما لها من حيثه المقدميه، و هى حيثه واقعيه ربّما لا توجد فى غيرها.

### – قوله [قدّس سرّه]: (بوجوب واحد نفسى لسبقه... الخ)

– قوله [قدّس سرّه]: (بوجوب واحد نفسى لسبقه... الخ) (٢).

لا يخفى عليك أنّ السبق المتصوّر هنا: إما سبق زمانى، أو سبق بالعليه، أو سبق بالطبع.

أما السبق الزمانى: فلا وجه له؛ لأنّ ترشّح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى لا يستدعى سبقا زمانيا، بل فى العله البسيطة أو الجزء الأخير من المركبه يستحيل السبق الزمانى؛ لاستحاله تخلف المعلول عن العله، و لو فى آن.

و اما السبق بالعليه: فمن الواضح أن الوجوب النفسى إنما يتّصف بالسبق بالعليه إذا اتصف بالعليه للوجوب الغيرى، و المفروض هنا استحاله الوجوب الغيرى مع الوجوب النفسى، فكيف يعمل وجود الوجوب النفسى دون الغيرى بما يتوقّف على وجود الوجوب الغيرى الموجب لاستحاله وجوده؟! أم

ص: ٢٥

١- ١) كفايه الاصول: ١٦/٩٠.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٤/٩١.

كيف يعلّل عدم الوجوب الغيرى بما يتوقّف على وجوده؟! ضروره أنّ السبق و اللحوق متضايفان كالعليه و المعلوليه، و المتضايفان متكافئان فى القوه و الفعليه.

و منه علم حال السبق بالطبع، فإن الوجوب النفسى إنما يوصف بالسبق بالطبع مع اتصاف الوجوب الغيرى بالتأخر الطبعى، و هو هنا محال.

و السبق و التأخر متضايفان، و كون الوجوب النفسى فى نفسه كذلك إذا اضيف إلى الوجوب الغيرى لا- يجدى إذا لم يكن كذلك بالفعل، بل الوجه لاتصافه بالوجوب النفسى دون الغيرى: هو أنّ الوجوب الغيرى وجوب معلولى متقوم بالوجوب النفسى، فوجوده بلا وجوده محال، و هما معا أيضا كذلك لما عرفت، بخلاف الوجوب النفسى فقط فإنه لا مانع منه.

و بعبارة اخرى: تأثير ملاك الوجوب الغيرى مشروط بتأثير ملاك الوجوب النفسى دون العكس، و ما كان تأثيره منوطا بشيء لا يعقل أن يمنع عن تأثيره.

**—قوله [قدّس سرّه]: (فتأمل... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (فتأمل... الخ) (١).

قد أفاد (قدّس سرّه) فى وجهه فى الحاشيه (٢) ما لفظه: (وجهه أنه لا- يكون فيه أيضا ملاك الوجوب الغيرى حيث إنه لا وجود له غير وجوده فى ضمن الكلّ؛ ليتوقف (٣) على وجوده، و بدونه لا وجه لكونه مقدّمه كى يجب بوجوبه أصلا... الخ).

و لا- يخفى عليك أنّ مقدّميه الأجزاء: إما بلحاظ شئيه الماهيه، أو الوجود، و الأجزاء-بالاعتبار الأوّل-علل القوام، و لها السبق بالماهيه و التجوهر، و بالاعتبار الثانى علل الوجود، غايه الأمر أنها علل ناقصه، و الملاك فى هذا

ص: ٢٤

١- ١) كفايه الاصول: ٤/٩١.

٢- ٢) أى فى حاشيه المصنّف (قدّه) على كفايته: ٩١.

٣- ٣) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا-: يتوقف.



التقدم هو إمكان الوجود بمعنى أنّ الجزء له إمكان الوجود و لا- وجود للكُل، بخلاف الكلّ فإنه ليس له إمكان الوجود و لا وجود للجزء، كما في الواحد و الاثنين، و هذا هو التقدّم بالطبع، و لا ينافى معيه المتقدّم و المتأخر الطبيعيين بالزمان.

و منه ظهر أنّ نفى المقدميه عن وجود الجزء غير خال عن المناقشه؛ إذ لا- نعى بالمقدمه إلاّ أنه لولاها لما حصل ذوها، و الجزء كذلك- كما عرفت- بل قد سمعت أنه كذلك وجودا و قواما. نعم، ينبغي أن يقيّد ملاك الوجوب المقدمى بالمقدمه المغايره لذيها في الوجود، لا كلّ مقدمه.

لا يقال: الاقتضاء لا ينافى وجود المانع، و ليس الملاك إلاّ ما هو مناط الشيء في نفسه، فلا وجه لنفى الملاك عن مطلق المقدمه.

لأننا نقول: اقتضاء المحال محال، و قد عرفت انحصار المقتضى في الوجوب الغيرى بلا- وجوب نفسى، أو معه، و كلاهما محال، فوجود الاقتضاء فيما نحن فيه محال، و إلاّ آل الأمر إلى إمكان المحال في ذاته. و الكلام في ثبوت ملاك الوجوب الغيرى في ما نحن فيه، لا في معنى كلى لا ينطبق عليه.

و التحقيق: ثبوت ملاك الوجوب الغيرى في حدّ ذاته هنا أيضا، لكن يستحيل فعليه مقتضاه؛ لأن ملاك الوجوب الغيرى لا يؤثر إلاّ إذا أثر ملاك الوجوب النفسى، فتأثير ملاك الوجوب النفسى شرط في نفسه لتأثير ملاك الوجوب الغيرى، و هنا مانع عن تأثيره [\(١\) لوحده المحلّ، فعدم تأثير ملاك](#)

ص: ٢٧

---

١ - ١) قولنا: (و هنا مانع عن تأثيره... إلخ). لأن ملاك المانع- هو كون الشيء مقتضيا لما ينافى مقتضى الآخر؛ لعدم قبول المحلّ لهما معا- موجود هنا، إلاّ أنّ عدم الوجوب الغيرى هنا لا يمكن أن يستند إلى وجود المانع المزبور، و إلاّ لكان عدمه شرطا لتأثيره مع أن وجوده شرط لتأثيره، بل عدم الوجوب الغيرى هنا لأجل انتفاء الشرط- و هو قابليه المحلّ- فعدمه مع عدم الملاك المؤثر في الوجوب النفسى لعدم الشرط؛ و عدمه مع عدم وجوده المؤثر هنا لعدم شرط آخر، و منه يتضح النظر في ما ذكرناه: من أن عدمه تاره لعدم الشرط، و اخرى لوجود المانع. [منه قدّس سرّه]. (ق، ط)

الوجوب الغيرى مع عدم تأثير الملاك النفسى لعدم الشرط، و مع تأثيره لوجود المانع، فالمقتضى على أى حال موجود، و ليس المقتضى إلا الوجوب الغيرى لا مقيدا بالنفسى و لا بعدمه؛ كى يستحيل الاقتضاء.

[فى تقسيم المقدمه الى عقليه و شرعيه و عاديه]

اشاره

—قوله [قدس سرّه]: (منها تقسيمها إلى العقليه و الشرعيه... الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (منها تقسيمها إلى العقليه و الشرعيه... الخ) (١).

إن كان هذا التقسيم بلحاظ الحاكم بالمقدميه، فهو غير مستقيم فى العاديه؛ بداهه أن العاده—هنا—ليست هو العرف—كما هو أحد إطلاقاتها فى غير مقام—بل المراد منها كون التوقف بالنظر إلى طبع الشىء و ذاته لا بقسر قاسر، و إن كان التقسيم بلحاظ التوقف فى حدّ نفسه، فهو سقيم بما فى المتن، و الظاهر فى نظرى القاصر هو الثانى.

بيان ذلك: أنّ التوقف: إما واقعى أو جعلى؛ بمعنى أن الواجب بما هو:

إما متقيد بوجود المسمى بالمقدمه واقعا—مع قطع النظر عن الأنظار و وجوه الاعتبار—فالتوقف واقعى، و إما متقيد به بحسب جعل الجاعل و اعتبار المعبر، فالتوقف جعلى كالصلاه، فإنها—بما هى حركات خاصه وقعت موقع الوجوب—لا توقف لها وجود—مع قطع النظر عن جعل الشارع—على الطهاره، بل الشارع جعلها مقيده بها بالأمر بالصلاه عن طهاره، و التقسيم بلحاظ مقدمه الواجب، لا بلحاظ مقدمه وجود المصلحه الواقعيه، مع أن المصالح—أيضا—ربما تختلف بالاعتبار.

ص: ٢٨

١-١) كفايه الاصول: ٩/٩١.

و أما توقّف الصلاة عن طهاره على الطهاره، فهو من باب الضروره اللاحقه، لا الضروره السابقه، و مناط الوجوب الذاتى و الامتناع الذاتى و الإمكان الذاتى، ملاحظه مقام الذات كما لا يخفى.

لا- يقال: فلا- وجه لجعل العاديه مقدمه؛ لأن استحاله الصعود بلا نصب السلم-مثلا- من باب استحاله وجود الشىء مع عدم علته؛ حيث إنه لا يمكن الطيران لعدم الجناح، و لعدم القوه الخارقه للعاده.

لأننا نقول: فرق بين الامتناع بالغير و الامتناع بالقياس إلى الغير، و ما هو من قبيل الضروره اللاحقه هو الأول، و ما هو مناط الاستحاله العاديه هو الثانى، بمعنى أنّ الصعود بلا نصب السلم بالقياس إلى من ليس له قوه عماله متصرّفه محال، من حيث إن عدم القوه يأبى ذلك، لا من حيث إن المعلول ممتنع بعدم علته. فتدبر، فإنه حقيق به.

**-قوله [قدّس سرّه]: (فهى أيضا راجعه إلى العقليه... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (فهى أيضا راجعه إلى العقليه... الخ) (١).

مقابله العاديه للعقلية مع اشتراكهما فى الاستحاله الواقعيه بملاحظه أنّ استحاله الكون على السطح بلا طيّ المسافه محال؛ لاستحاله الطفره برهانا، و استحالته بلا نصب السلم ليست لاستحاله الطيران برهانا، بل لأن الجسم الثقيل بالطبع ليس له الطيران، بل بقاسر من جناح، أو قوه خارقه للعاده، مع إمكان الطيران ذاتا، فمنشأ الاستحاله فى الأول أمر برهانى عقلى، و فى الثانى أمر طبعى عادى، و إن كان بالقياس إلى عدم القوه-أو مع وصف انعدامها فعلا- محالا عقلا.

و بالجملة: أصل طيّ المسافه مقدمه، و نصب السلم كذلك، إلا أنّ الأول

ص: ٢٩

مقدمه لاقتضاء حكم العقل، و الثاني مقدمه لاقتضاء طبع الجسم بما هو، من دون قاسر.

و بعبارة اخرى: امتناع كون شىء بدون شىء تاره امتناع ذاتى، و اخرى وقوعى، كامتناع الكون على السطح بلا طى المسافه، فإنه يلزم من وقوعه محال، و هى الطفره المستحيله عقلا، و ثالثه لا يكون الامتناع كذلك، كالكون على السطح بلا نصب السلم، فإنه لا يلزم من فرض وقوع الطيران أو القوه الإلهيه الخارقه للعاده محال لعدم استحالتهم، و إنما يستحيل بلا نصب السلم بالقياس إلى عادم الجناح و عادم القوه الخارقه، فيسمى الممتنع بالامتناع الذاتى و الوقوعى بالمحال العقلى، و يسمى الممتنع بالامتناع القياسى بالمحال العادى، و باعتبارهما يكون التوقف الواقعى عقليا تاره، و عاديا اخرى.

نعم، حقيقه المقدمه هى الجامعه بين الطيران و نصب السلم، إلا أنه ينحصر الجامع فى الثانى لعدم ما يتمكن معه من الطيران، فهو واجب بالعرض لا- بالذات، فالتوقف بالنسبه إلى هذا الواجب بالعرض عادى، لا- بالإضافة إلى الجامع، فإنه عقلى كأصل طى المسافه.

و الكلام فى المقدمه القابله للاتصاف بالوجوب فعلا، و التقسيم إلى الثلاثه بهذه الملاحظه، كما أن المأمور به لو كان هو التسخين الإرادى أو التبريد كذلك، فعدم التمكن من التسخين و التبريد بمجرد إرادتهما مع إمكانهما ذاتا يوجب مقدميه مسخن أو مبرد خارجى، فالوجوب هناك عرضى، و أصل المقدمه ذاتى، و هنا مقدميه المقدمه بالعرض، إلا أن ذلك لا يوجب عدم المقابله بين المقدمه العقلية و العاديه، كما أن رجوع الثانيه إلى الاولى- بعد ملاحظه الامتناع بالقياس إلى الغير أو بالغير- لا ينافى المقابله بينهما بالذات.

**–قوله [قدس سرّه]: (و بداهه عدم اتصافها بالوجوب...الخ)**

–قوله [قدس سرّه]: (و بداهه عدم اتصافها بالوجوب...الخ) (١).

فإنه ما لم تتحقّق المقدمه لا وجوب لذيها، و مع تحقّقها لا مجال لإيجابها، فإنه طلب الحاصل، هذا هو المعروف فى بيان الوجه لخروجها عن محلّ البحث.

وفيه بحث: إذ لو كانت الشرطيه على نحو الشرط المتأخّر كان وجوب ذيها قبل وجودها زمانا، فلا يلزم من ترشّح الوجوب إليها طلب الحاصل. نعم، يلزم عليه كل منهما (٢) للآخر؛ إذ المقدمه من أجزاء علّه وجوب ذيها، و وجوب ذيها علّه وجوبها، و وجوبها من أجزاء علّه وجودها.

ص: ٣١

(١-١) كفايه الاصول: ١٠/٩٢.

(٢-٢) قولنا: (نعم يلزم عليه كلّ منهما..الخ). بل ليس محذور فيه أيضا، فإن فعلية وجوب ذى المقدمه، و إن كانت منوطه بفعلية المقدمه و فعلية وجوب المقدمه و إن كانت منوطه بفعلية وجوب ذيها، إلا أن وجود المقدمه ليس معلولا لوجوبها بنحو وجودها الخارجى، بل بنحو وجودها فى افق الدعوه، و هى النفس، و قد مرّ مرارا: أنه لا توقّف للمعلوم بالذات على المعلوم بالعرض، بل بينهما الموازنه و التطابق. و اعلم أن إخراج المقدمه الوجوبيه عن مورد البحث يقتضى إخراج بعض أفراد مقدمه الصحه على مبناه (قدس سرّه) عن محلّ البحث. توضيحه: أن إرجاع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود، تاره لأجل الاختصار، و إمكان التعبير بجامع بأن يراد من مقدمه الوجود مقدمه الوجود المطلق، الذى يعمّ وجود الصحيح و غيره، فالأمر سهل. و اخرى لأجل عدم الفرق بينهما واقعا، فهو غير وجيه، لا- لأجل أن المقدمات العقلية و العاديه مقدمات خارجيه يتوقف عليها وجود ذيها، و المقدمات الشرعيه مقدمات داخلية يتوقف عليها الامتثال لفرض دخول التقيد فى الأمور به، و ذلك لأن هذا الوجه يوجب عدم الميز بين الطائفتين؛ إذ كما أن المقدمات العقلية و العاديه مقدمات لوجود ذات المقيّد،-

مضافا إلى لزوم تعليق وجوبها على اختيار المكلف لعلمه بأنه لو لم يأت بها لا وجوب لذيها سابقا.

## [في المقدمه المتقدمه و المقارنه و المتأخره]

إشاره

—قوله [قدس سرّه]: (و حيث إنها كانت من أجزاء العله...الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (و حيث إنها كانت من أجزاء العله...الخ) (١).

لا- يخفى عليك أنّ العلم الحقيقه اصطلاحا و إن كانت ما يحتاج إليه الشيء صدورا أو قواما، و الشرط حينئذ بنفسه ليس كذلك، و لذا قسّموا العلل إلى الاربع لا غير.

إلا- أنّ التحقيق: أنّ الشرط إما من متمات فاعليه الفاعل، أو من مصححات قبول القابل، و توصيف توقّف المعلول به من باب الوصف بحال متعلقه، و إلا- فلا حاجه له بنفسه في مقام الصدور إلا إلى الفاعل، فحصول الإحراق في الخارج يتوقّف على ما منه الإحراق، أو ما به الإحراق-على

(٢)

—كذلك المقدمات الشرعيه مقدمات لحصول التقيّد، فكلتاهما مقدمه لوجود الأمور به، بل لأنّ الشرائط الشرعيه حيث إنها توجب تقيّد الواجب في مقام تأثيره في الغرض، كما هو حقيقه الشرطيه، فلا محاله ليست هي مقدمه لوجود الواجب، و لا لصحته بمعنى مطابقه المأتيّ به للأمر به، بل مقدمه لفعليه الغرض من الواجب، و بهذا الوجه يصحّ التقابل بين مقدمه الوجود و مقدمه الصحه، و حينئذ ينبغي إخراج مثل قصد القربه و الوجه ممّا هو مقدمه لفعليه الغرض، مع عدم إمكان أخذه في الواجب، و عدم إمكان تقيّد الواجب به، بل عدم إمكانه بوجوب آخر نفسيا أو مقدّميا. فتدبر. [منه قدس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ٣٢

اختلاف النظر في النار-إلا أن النار لا تؤثر إلا إذا كانت بوصف كذا، كما أن الجسم لا يقبل الاحتراق إلا إذا كان بوصف كذا.

فتحقق: أن معنى شرطيه الوضع و المحاذاه أو ببوسه المحل و نحو ذلك:

إما كون الفاعل لا يتم فاعليته، أو المادة لا تتم قابليتها إلا مقترنا بهذه الخصوصيه.

و عليه يصح لحاظ شرطيه الطهاره للصلاه؛ فإن معنى شرطيتها لها ليس توقّف وجودها على وجودها، بل توقّفها في الفاعليه و تماميه التأثير عليها، كما في الفواعل الحقيقيه الطبيعيه و شرائطها، و لم نجعل الطهاره شرطا للأثر، ليقال: إنَّها بحسب لسان أدلّتها شرط للصلاه، بل هي من مصحّحات فاعليه الصلاه للأثر المرتب عليها، أو من متمّمات قبول النفس-مثلا-للأثر الآتى من قبل الصلاه.

و منه يظهر: أن كون شرطيه الطهاره-مثلا-للصلاه بمعنى تقييدها بها شرعا لا ينافى كونها من متمّمات فاعليه الصلاه في نظر الشارع، و لذا قيدها بها خطابا لتقييدها بها واقعا في فاعليتها، فمجرد كون الشرطيه شرعا بمعنى التقييد (1) لا يوجب التفصي عن الإشكال، و لا عدم كون الشرط الشرعي

ص: ٣٣

١-١) قولنا: (فمجرد كون الشرطيه بمعنى التقييد.. إلخ). و ربما يقال: بأن حال التقييد بالتأخر حال المركب التدريجي الذي يحصل الامتثال بتمامه، فإنه في التقييد يحصل الامتثال بحصول القيد المتأخر فإنه عنده يحصل التقييد بما هو متقيد و فيه: أولا: ان التقييد لا يكون إلا بنحو من الاقتران حتى ينتزع منه تقييد أحدهما بالآخر، فالصلاه بلحاظ صدورها من المستجمع للطهاره و التستر و الاستقبال مثلا تكون مقترنه بها و أما الأمر المتقدم المتصرّم الذي لا بقاء له و لا لأثره، أو المتأخر الذي بعد لم يوجد، فلا معنى لاقتران الصلاه مثلا به لينتزع تقييدها به، و تلحظ متقيده به في مقام الأمر بها، إلا أن يرجع إلى معنى آخر مقترن بالصلاه كالصلاه المسبوقه بكذا، أو الملحوقه بكذا، و يكون اللقوق أو السبق المقترن بالصلاه قيدها لها، دون ذات السابق أو اللاحق كما هو المفروض. و ثانيا: أن بناء تماميه الامتثال على حصول القيد تنظيرا بالمركب التدريجي خروج عن-

كالشرط العقلي، بل الأمر فيهما على حدّ واحد، وهكذا بالإضافة إلى الشرطية الجعليه المنتزعه من مقام الطلب، فإنه لو لا الأمر بالصلاه عن طهاره لما صحّ انتزاع الشرطية من الطهاره، وهذه الشرطية الجعليه أيضا على حدّ الشرائط الواقعيه: إمّا من مصحّحات الفاعل، أو من متممات القابل، فإنه لو لا ملاحظه الصلاه مقترنه بالطهاره لا تكون الصلاه قابله لانتزاع المطلوبيه منها، كما إنه لو لا صدورها عن طهاره خارجا لما كانت قابله لانتزاع مطابقتها للمطلوب، و وقوعها على صفه المطلوبيه.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و لا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و لا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها... الخ) (١).

لا يخفى عليك أن العله: إمّا ناقصه، أو تامه، و ملاك التقدّم في الاولى هو الوجود، و في الثانيه هو الوجوب، بمعنى أن المعلول في الاولى لا- يمكن له الوجود إلا- و العله موجوده، و لا- عكس. كما أنّ المعلول في الثانيه لا يجب إلاّ و العله قد وجبت. و على أيّ حال لا يعقل وجود المعلول- و ضروره وجوده- إلاّ إذا وجدت العله و وجبت، و لازم هذا المعنى في الموجودات الزمانيه أن لا يتقدّم

(١)

فرض الشرط المتأخّر، و يكون كالنقل في الإجازه، مع أنه أمر معقول في الإجازه، دون الغسل في الليله المستقبليه، فإن القابل للانتساب بالإجازه إلى المجيز، و المحكوم عليه بالوفاء هو العقد المعنوي الذي يتسبّب إليه بالعقد اللفظي، و إلاّ فاللفظ لا قرار له حتى ينسب فعلا إلى المجيز و يؤثّر في الملك، أو يحكم عليه بالوفاء و الحل، بخلاف الصوم، فإن الإمساك قد تصرّم، و تخلّل بينه و بين الغسل العدم، فما الأمر الباقي المقترن بالغسل و الطهاره ليكون متقيّدا بهما، حتى يحصل الامتثال بإتيان المقيد، إلا أن يتكلّف و يجعل أثر الصوم أمرا باقيا إلى أن يحصل الغسل، و يكون المأمور به و المطلوب بقاء ذلك الأثر بالغسل؛ بحيث لو لم يحصل لزال ذلك الأمر، فكأنه لم يأت بشيء لفرض مطلوبيه وجوده الباقي بالغسل، و كلّ ذلك تكلف واضح. [منه قدّس سرّه]. (ن.ق.ط).

ص: ٣٤



المعلول على علته زمانا، وإلا- لم يكن بنحو وجوده تابعا لوجودها، لا- تقدّمها عليه زمانا، و تقدّمها الطبيعي أو العلى أجنبى عن إشكال تأخر العله زمانا.

و أما المعيه الزمانيه للمعلول بالنسبه إلى علته فمختلفه بالإضافه إلى العله التامه و الناقصه.

و ما ذكرنا- أن مقتضى العليه هى التبعية فى نحو وجود المعلول لوجود علته زمانا- ليس لأجل لزوم الخلف، أو الجمع بين النقيضين؛ نظرا إلى أن نتيجة تأخر العله أنّها دخيله و غير دخيله، و موقوف عليه و غير موقوف عليه، و لا لأجل أنه فى قوه المعلول بلا- عله؛ لوضوح اندفاع الجميع حسب الفرض، فإنّ المفروض كون المتأخر عله، فالفرض فرض كون المعلول ذا عله، و حيث إنّ الفرض فرض الاستناد إلى المتأخر، فلا يلزم من تأخره عدم كونه دخيلا، بل لا بدّ من إقامه البرهان على عدم إمكان دخله، و هو لزوم تأثير المعدوم فى الموجود، فإنّ الموجود فى ظرفه معدوم بالفعل، و الأثر موجود بالفعل، و لا يمكن أن يترشح موجود بالفعل عن معدوم بالفعل.

**—قوله [قدّس سرّه]: (ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا... الخ) (١).

العله: إما أن تكون مؤثّره، أو مقربّه للأثر، و الثانيه هو المعدّ، و شأنه أن يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العله، و مثله لا يعتبر مقارنته مع المعلول فى الزمان، بخلاف المؤثّره بما يعتبر فى فعلية المؤثّريه، أو تأثر المادّه، فإنه يستحيل عدم المقارنه زمانا، فإنّ العله الناقصه و إن أمكن أن توجد و لا وجود لمعلولها، إلا أنّها لا تؤثّر إلا و هى مع أثرها زمانا فى الزمانيات، فما كان من الشرائط شرطا للتأثير، كان حاله حال ذات المؤثّر، و ما كان شرطا لتقريب الأثر

ص: ٣٥

كان حاله حال المعدّ. و من الواضح أن الالتزام بكون جميع الأسباب و الشرائط الشرعيه معدّات جزاف.

**-قوله [قدّس سرّه]: (و بالجمله: حيث كان الأمر من الأفعال الاختياريه...الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (و بالجمله: حيث كان الأمر من الأفعال الاختياريه...الخ) (١).

لا- يذهب عليك: أنّ الإراده حيث إنها من الكيفيات النفسيه، فلا بدّ من تحقّق مبادئها في مرتبتها حتى ينبعث منها شوق متأكّد نفساني، سواء كان الشوق متعلّقا بفعل الغير- و هي الإراده التشريعيه- أو متعلّقه بفعل نفسه، سواء كان تحريكه للغير أو غير ذلك، و هي الإراده التكوينيّه.

و من الواضح أنّ مبادئ الإراده- بما هي إرادته- لا- تختلف باختلاف المرادات، و ليست مبادئها مختلفه بالتقدّم و التأخّر و التقارن، فهي خارجه عن محلّ البحث.

و أمّا البعث و التحريك الاعتباريان- اللذان هما من أفعال الأمر- فهما- أيضا باعتبار تعلّق الإراده بهما- كسائر المرادات، و أمّا باعتبار نفسيهما- كما هو محلّ الكلام- فالإشكال فيهما على حاله؛ إذ لو توقّف اتصاف البعث الحقيقي بعنوان حسن على وجود شيء خارجا، فلا محاله لا يصير مصداقا لذلك العنوان إلّا بعد تحقّق مصحّح انتزاعه خارجا.

و مثله الكلام في شرط الوضع، فإنّ الشيء إذا كان شرطا للانتزاع بما هو فعل النفس، أو تصديق العقل، فلا محاله يكون شرطا بنحو وجوده النفساني المناسب لمشروطه، و شرط الانتزاع- بما هو انتزاع- ليس من محلّ النزاع، بل الكلام في شرطيّه شيء للمنتزع، و هي الملكيه- مثلا- و الإشكال فيه على حاله لعدم معقوليه دخل أمر متأخّر في ثبوت أمر متقدّم، و المفروض أن الإجازة

ص: ٣٦

بوجودها الخارجى شرط لحصول الملكيه الحقيقيه من حين العقد.

فأتضح: أن رجوع الأمر إلى المقارن ليس إلا فى ما هو خارج عن محل النزاع، كنفس الإراده و الانتزاع.

و التحقيق: أنه يمكن دفع الإشكال عن الملكيه-و شبهها من الامور الوضعيه الشرعيه أو العرفيه-بما تقدّم منا فى تحقيق حقيقه الوضع فى أوائل التعليقه، و لا بأس بالإعاده، فلعلّها لا تخلو عن الإفاده، و لنحرّر الكلام فى الملكيه، فيعلم منها حال غيرها.

فنقول: ليست الملكيه الشرعيه و العرفيه من المقولات الحقيقيه، و إن كان مفهومها من المفاهيم الاضافيه، و ذلك لأن المقولات أجناس عاليه للموجودات الامكانيه، و هى إمّا ذات مطابق فى الأعيان، أو من حيثيات ما له مطابق فيها.

و المقوله إنّما تقال على شىء، و تصدق عليه خارجا، إذا كان هناك مع قطع النظر عن ذهن ذاهن أو اعتبار معتبر أمر يصدق عليه حدّ المقوله.

و من الواضح: أنه بعد الإيجاب و القبول لم يتحقّق خارجا ما له صورته فى الأعيان، و لا قام بالمالك و المملوك حيثه عينيه، بل هما على ما هما عليه من الجواهر و الاعراض من غير تفاوت أصلا.

لا يقال: منشأ انتزاع الملكيه هو العقد، و قد حصل بعد ما لم يكن.

لأننا نقول: الأمر الانتزاعى يحمل العنوان المأخوذ منه على منشئه، كما أنّ عنوان الفوق يحمل على نفس الجسم الكائن فى الحيز الخاصّ. و من البين أن الملكيه لا- تحمل على العقد، بل تحمل بمعناها الفاعلى على ذات المالك، و بمعناها المفعولى على ذات المملوك، و نسبه العقد إليها نسبه السبب إلى المسبّب، لا نسبه الموضوع إلى عرضه.

لا- يقال: نحن لا- نقول: بأن الملكيه حيثه قائمه بالعقد؛ ليرد الإشكال المزبور، بل نقول: بأن العقد منزّل منزله الملكيه، فهى إحاطه تنزيله قائمه

لأننا نقول أولاً: إنّ العقد اللفظي بما له من المعنى، قائم بالعاقد لا- بالمالك، و كونه و كيلا- عنه يوجب أن يكون العاقد مالكا حقيقه، و ذات المالك مالكا تنزيلا.

و ثانيا: بأنّ المالكيه و المملوكيه متضايقتان، و ليس هناك صفه عينيه قائمه بالمملوك كقيام العقد المنزّل منزله المالكيه بالعاقد، و العين الخارجيه هي المملوكه حقيقه، لا المقوم للإحاطه التنزيليه ليكون حال المالك و المملوك حال العالم و المعلوم بالذات.

و ثالثا: الكلام في كون المالكيه مقوله واقعيه، و العقد اللفظي الموجود في الخارج من مقوله الكيف المسموع، و المقولات متباينات، و بقيه الكلام في محلّه.

و مما ذكرنا يتّضح: أنها لا تنتزع عن الحكم التكليفي بجواز التصرف أيضا، بتوهم: أن السلطنه ليست إلا كون زمام أمر شيء بيد الشخص، و كونه تحت اختياره، و هو عباره اخرى عن إباحه أنحاء التصرفات فيه، فإنك قد عرفت لزوم حمل العنوان المأخوذ من المنتزع على المنتزع عنه، مع أنه لا يقال:

جواز التصرف مالك أو مملوك، و كون المالكيه نفس جواز التصرف رجوع عن دعوى انتزاع الحكم الوضعي عن الحكم التكليفي، بل هو عين الحكم التكليفي، و الحال أن مفهوم المالكيه بجميع معانيها لا ربط له بمفهوم جواز التصرف، مع أن المالكيه الشرعيه لا تدور مدار جواز التصرفات- كما في موارد الحجر- فيلزم إما بقاء المنتزع بلا منشأ، و هو محال، أو كون المالكيه- مثلا- للولي، لكون المنشأ- و هو جواز التصرف له (1)- و هو مما لا يلتزم به أحد.

لا- يقال: منشأ انتزاع المالكيه مطلقا تمكّن المالك خارجا من التصرفات النافذه- كالبيع و نحوه- فالمالكيه بمعنى السلطنه المنتزعه من تمكّنه الخارجي من

لأننا نقول: حقيقه التمكّن إنما هي بالإضافة إلى أفعاله التسيبيه التي لا مساس لها خارجا بالعين المملوكه، و المفروض أن طرف الملكيه هي العين المملوكه شرعا، فالسلطنه الحقيقيه الخارجيه- التي لا- تتفاوت بتفاوت الأنظار- إنما تكون للقاهر على العين خارجا و لو غصبا، و هذا بنفسه شاهد على أنّ الملكيه الشرعيه ليست من المقولات الواقعيه، فإنها لا تختلف باختلاف الأنظار و أنحاء الاعتبار، مع أن شخصا واحدا بالنسبه إلى عين واحده ربما يكون مالكا في نظر الشرع دون العرف، و بالعكس.

لا يقال: كيف؟ و حدّ الإضافه المقوليه صادق على الملكيه، فإن ملاكها تكزّر النسبه، و هو موجود فيها، غايه الأمر أنها من الإضافات المتشابهه الأطراف كالأخوه و الجوار.

لأننا نقول: نعم، الملكيه- مفهوم ما- من المفاهيم الإضافيه، لكن مجرد كون المفهوم كذلك لا- يقتضى أن يكون مطابقه من المقولات، كيف؟ و يصدق العالميه و القادريه و غيرهما من العناوين الإضافيه عليه- تعالى- مع عدم اندراجه تحت العرض و العرضى لمنافاته لوجوب الوجود، بل كون المطابق مقوله حقيقه أم لا إنّما يعلم من الخارج.

و منه يظهر للمتفطن: أنّ سنخ ملكيته- تعالى- أيضا ليس سنخ ملكيه العباد، و إن كانت فيهم مقوله، بل ملكيته باعتبار إحاطته في مقام فعله؛ بداهه إحاطه الوجود الانبساطى على جميع ما فى دار الوجود، فالمطابق الحقيقى للملك فيه- تعالى- هو الوجود المنبسط، فالمفهوم إضافه عنوانيه، و المصداق إضافه إشراقيه.

فان قلت: إذا لم يكن مطابق الملكيه الشرعيه من المقولات الحقيقه حتى الانتزاعيه، فقد خرج بذلك عن موجودات عالم الإمكان لانحصارها فيها، كما

قلت: التحقيق في الملكيه- و غيرها من الوضعيات الشرعيه و العرفيه- أنها موجوده بالاعتبار لا بالحقيقه، فكما أن الأسد له نحو من الوجود الحقيقى، و هو الحيوان المفترس، و الاعتبارى، و هو الشجاع، كذلك الملكيه ربما توجد بوجودها الحقيقى الذى يعدّ من الأعراض الخارجيه و المقولات الواقعيه، كما فى المحيط على العين و الواجد المحتوى لها خارجا- و إن كان غاصبا- فهو باعتبار نفس الإحاطه الخارجيه من مقوله الجده، و باعتبار تكرّر نفس النسبه- أعنى المالكيه و المملوكيه- من مقوله الإضافه، و ربما توجد بوجودها الاعتبارى، فالموجود بالحقيقه نفس الاعتبار القائم بالمعتبر، و إنما ينسب هذا الوجود إلى الملكيه لكونها طرف هذا الاعتبار. و كما أنّ مصحّح اعتبار الرجل الشجاع أسداً هى الجراء و الشجاعه كذلك مصحّح اعتبار المتعاملين مالكا و العين مملوكا (٢) هى المصلحه القائمه بالسبب الحادث الباعثه على هذا الاعتبار.

و من هذه المرحله تختلف الانظار، فالملكيه من المعانى التى لو وجدت فى الخارج لكان مطابقها عرضا، لكنها لم توجد حقيقه هنا، بل اعتبرها الشارع أو العرف لما دعاهم إليه. و حيث إن حقيقتها شرعا أو عرفا عين الاعتبار، فلا مانع من اعتبارها بلحاظ أمر متقدّم متصرّم أو أمر مقارن أو متأخر، و لعل نظر من جعل العلل الشرعيه معرّفات إلى ذلك، فإنّ المتقدّم أو المقارن أو المتأخر يكشف

ص: ٤٠

---

١- ١) منطق السفاء ٨٢، ٧٠: ١ المقاله الثانيه من الفن الثانى الفصل الرابع و الخامس، و الجوهر النضيد: ٢٣، فى المقولات العشر ٣٠ فى مقوله الملك و الاسفار لصدر المتألهين (رحمه الله) ٤: ٦ عند قوله: أنه لا- مقوله خارجه عن هذه العشره، و كذا ٤: ٢٢٣، الفصل: ٦، فى الجده؛ إذ قال: (و قد يعبر عن الملك بمقوله (له) فممنه طبيعى ككون القوى للنفس، و منه اعتبارى خارجى ككون الفرس لزيد، ففى الحقيقه الملك يخالف هذا الاصطلاح، فإن هذا من مقوله المضاف لا غير).

٢- ٢) المقصود: ... اعتبار المتعاملين مالكين و العين مملوكه...

عن دخول الشخص في عالم اعتبار الشارع، كما أن سببها لهذا الوجود الاعتباري-مع قيام الاعتبار بالمعتبر-بملاحظه أن الشارع بعد ما جعل اعتباره منوطاً بهذا الأمر، فالموجد له متسبب به إلى إيجاد اعتبار الشارع، فاعتبار الملكيه فعل مباشر للمعتبر، وأمر تسيبي للمتعاملين.

فإن قلت: المعنى المعتبر وإن لم يوجد بوجوده الحقيقي إلا- أن الاعتبار موجود بالحقيقه لا- بالاعتبار، واقتضاء الأمر المتقدم المتصرّم أو المتأخر لأمر موجود قول بوجود المعلول بلا عله مقارنه له وجوداً، فعاد الإشكال. وليس الكلام في مبادئ الاعتبار-بما هو اعتبار-حتى يكتفى بوجودها اللحاظي المسانخ له، بل في مبادئ الشيء بوجودها الاعتباري، وهي الوجه المصحح المخرجه له عن مجرد فرض الفارض و أنياب الأغوال.

قلت: اقتضاء العقد-مثلاً-لاعتبار الملكيه ليس على حدّ اقتضاء الفاعل، بل على حدّ اقتضاء الغايه.

و من البين: أن الغايه الداعيه إلى الاعتبار لا يجب أن تكون مقارنه له وجوداً، فكما أن امرأ موجوداً فعلياً فيه مصلحه تدعو الشارع إلى اعتبار الملكيه لزيد-مثلاً-، كذلك الإيجاب المتصرّم أو الإجازة المتأخره فيهما ما يدعو الشارع إلى اعتبار الملكيه فعلاً لمن حصل أو يحصل له سبب الاعتبار، كما لا يخفى على اولى الأبصار.

و فيه أن المصلحه الداعيه إلى شيء لا بدّ من أن تكون قائمه بذلك الشيء، فالمصلحه الداعيه إلى اعتبار الملكيه قائمه بنفس اعتبار الملكيه، و مترتبه عليه لا على السبب، ولا محاله للسبب دخل في صيروره الاعتبار ذا مصلحه فيعود محذور الشرط المتأخر.

و يمكن أن يقال: إن مصلحه (١) اعتبار الملك و الاختصاص قائمه به فى موطن الاعتبار، و لا يعقل أن يكون الخارج عن افق الاعتبار قائما به، كما لا يعقل أن يكون العقد الخارجى سببا و مقتضيا للاعتبار، بل السبب الفاعلى نفس المعتبر.

و كذا لا يعقل أن يكون العقد شرطا لوجود الاعتبار و لا لمصلحته القائمه به فى موطنه؛ لعدم الاقتران المصحح لفاعليه الفاعل و المتمم لقابليه القابل، خصوصا مع كون الاعتبار قائما بغير من يقوم به العقد، بل مصلحه اعتبار الاختصاص انحفاظ نظام المعيشه بعدم تصرف كل أحد فيما اختص بغيره قهرا

ص: ٤٢

١ - ١) قولنا: (يمكن أن يقال: إن مصلحه.. إلخ). توضيحه: ان تصحيح الشرط المتأخر فى الاعتبارات مبنى على مقدمات ثلاث: إحداها- عدم دخل الإجازة- مثلا- بوجودها الخارجى فى وجود الاعتبار، و لا- فى وجود المصلحه خارجا بنحو السببيه و الشرطيه، كما أوضحناه فى المتن. ثانيها- كون تأثير الاعتبار فى المصلحه القائمه به تأثيرا تشريعا لا- تكوينيا، فكما أن الأثر المترقب من الإيجاب كونه داعيا من قبل الشارع فى ذاته، لا تحقق الدعوه الخارجيه، و كذا الأثر المرغوب من التحريم كونه رادعا من قبل الشارع فى نفسه، لا تحقق الردع خارجا، كذلك الأثر المرغوب من اعتبار الملكيه لشخص خاص انحفاظ نظام المعيشه به تشريعا؛ بحيث يمنع الغير عن التصرف فى ملكه بدون رضاه تشريعا لا خارجا. ثالثها- أن اعتبار الملكيه- القائم به المصلحه المزبور- يتقوم بطرف خاص فى افق الاعتبار؛ لاستحاله اعتبار الملكيه المطلقه الغير المضافه إلى طرف، فالتطرف له دخل فى تحقق اعتبار الملكيه من حيث أصله على حدّ دخل ذات المعلوم فى العلم، و ذات المشتاق إليه فى الشوق، و من حيث خصوصيته لأجل كون الاعتبار الذى له المصلحه تشريعا فى هذا الفرض بالخصوص، و لكنه كالشوق و كالبعث لا بدّ من ملاحظه المشتاق إليه و المبعوث نحوه بنحو فناء العنوان فى المعنون، فحينئذ يكون اعتبار مالكيه المتعاقدين- تسيبا أو مباشره أو إمضاء- ذا مصلحه فلا بدّ من حصول العقد المنسوب إلى الشخص خارجا بأحد هذه الوجوه، و أخرى يكون اعتبار مالكيه من عقد له- بحيث يمضيه فيما بعد- ذا مصلحه فى قبال مالكيه من عقد له و لا يمضيه فيما بعد، فإذا كان خصوصيه الطرف بهذا المقدار، فلا محاله لا يتوقف إلا على فعليه ما يطابق الطرف عنوانا بذلك المقدار. [منه قدس سره] (ن، ق، ط).



عليه بنحو اقتضاء الأمر للدعوه، فان اعتبار اختصاص شيء بشخص خاص يمنع عن التصرف فيه قهرا عليه منعا تشريعا.

و حيث إن اعتبار الاختصاص لكل أحد لغو لا يترتب عليه الأثر المرغوب، و اعتباره لبعض دون بعض تخصيص بلا مخصص، فلا محاله لا- مصحح له إلا- ما جعله الشارع أو العرف موجبا للاختصاص، و هو التعاقد و التراضي، فيكون اعتبار الاختصاص- لمن حصل بالنسبه إليه تعاقد و تراض إمضاء لما تعاقدنا عليه- صحيحا موجبا لانحفاظ النظام.

و إذا كانت الإجازة المتأخره إمضاء للعقد السابق، فمقتضى اعتبار الاختصاص بعنوان الإمضاء، اختصاص الشيء على حدّ تخصيص المتعاقدين الممضى من حينه على الفرض، و تأخر الإمضاء عن العقد الممضى تأخر بالطبع لا بالزمان، كتأخر العلم عن المعلوم، فلا ينافى تقدّم العقد أو تأخره، كما لا يجب مقارنتهما. فتدبر جيّدا.

**—قوله [قدس سرّه]: (فكون شيء شرطا للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (فكون شيء شرطا للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات... الخ) (١).

يمكن تقريب اقتضاء طرفيه المتقدّم أو المتأخر لإضافه موجبه لحسن المأمور به بأحد وجهين:

الأول- أنّ المتأخر معنون بعنوان إضافي يستلزم تعنون المتقدّم بعنوان إضافي آخر، كما هو شأن العناوين الإضافيه المقتضيه لتكرّر النسبه، و معنى شرطيه المتأخر كونه ملازما لعنوان في المأمور به المتقدّم، فوجود الشرط في الزمان المتأخر كاشف عن تعنون المتقدّم بعنوان إضافي، و عدمه في الزمان اللاحق عن عدمه في السابق، كما هو شأن المتضايين.

ص: ٤٣

١-١) كفايه الاصول: ١٨/٩٣.

فإن قلت: هذا إنما يتم إذا لم يكن لمقوله الإضافة وجود في الخارج، وإلا فلا بد لهذا الموجود في السابق [من] عله وجوديه؛ حيث إنه لم يتحقق من المكلف مثلاً، إلا الصوم في السابق، والاعمال (١) في اللاحق، ودخل المتأخر في وجود المتقدم يوجب عود الإشكال.

قلت: مقوله الإضافة وإن كانت موجوده في الخارج، وليست من الاعتبار الذهنيه كالكليه و الجزئيه و الجنسيه و النوعيه- كما هو الحق المحقق في محله (٢)- لكن غايه ما يقتضيه البرهان و كلمات الأعيان أنها موجوده في الخارج، أما استقلالاً فلا.

توضيحه: أن للوجود- كما هو المقرر في مقرّه- درجات و مراتب من البروز و الظهور، مختلفه في الشده و الضعف:

فمنها مرتبه وجود الواجب- عزّ اسمه- الذي هو صرف حقيقه الوجود الغير المحدود إلى أن تنتهي المراتب إلى وجود الأعراض التي نحو وجودها هو وجودها لموضوعاتها. و الأعراض أيضاً مختلفه في الشده و الضعف:

فمنها كالكيفيات النفسانيه مثل العلم و الإراده، و دونها في المرتبه السواد و البياض و ما شابههما من الأعراض إلى أن ينتهي العرض في ضعف الوجود إلى حدّ يكون نحو وجوده عباره عن كون الشيء في الخارج بحيث إذا عقل عقل معه معنى آخر.

فوجود الإضافة- نظير وجود المحمولات الاشتقاقية- بوجود موضوعاتها فكما أنّ وجود- زيد المتلبس بصفه العلم وجود للماهيه الشخصيه الزيديه، و وجود لعنوان العالم في الخارج دون الذهن، فكذلك وجود الفوقيه

ص: ٤٤

١- ١) كذا في الأصل، و الأوفق بالسياق: و الاغتسال..

٢- ٢) منطق الشفاء ١: ١٦١ في مقوله الإضافة. و الأسفار ٤: ٢٠٠، الفصل الخامس و السادس في الإضافة.

للسماء، فإنها موجودة بوجودها، لا- بوجود منفرد له صورته خارجيه و مطابق عيني، بخلاف الكليه للإنسان، فإن معروضها أمر ذهني، فهي من الاعتبارات الذهنيه دون الخارجيه. و بقيه الكلام تطلب من غير المقام.

إذا عرفت معنى وجود الإضافه فى الخارج، فاعلم أن وجود العنوان الإضافى ربما يتوقف على وجود صفة حقيقيه من الطرفين، كالعاشقيه و المعشوقيه (1)، فإن فى العاشق صفة نفسانيه، و فى المعشوق كمال صورى أو معنوى، و ربما يتوقف على وجود صفة فى أحد الطرفين كالعالميه و المعلوميه، فإن ما له وجود حقيقى- و هو العلم- قائم بالعالم لا بالمعلوم، و ربما لا يتوقف على وجود صفة حقيقيه فى أحد الطرفين، كالمتيامن و المتياسر و المتقدم و المتأخر، و كون الشئ ثانياً الاثنى و ثالثاً الثلاثه إلى غير ذلك من الموارد التى لا- يتوقف حصول العنوان الإضافى [فيها] على حصول صفة حقيقيه ذات مطابق عيني، فليكن ما نحن فيه من هذا القسم الأخير، فنفس الأمر المتقدم- حيث إنه يلحقه الأمر المتأخر فى ظرفه- منشأً لعنوان إضافى يكشف عنه مضايفه المتأخر. و معنى وجود العنوان الإضافى فى المتقدم و المتأخر كون السابق و اللاحق بحيث إذا عقلا عقل معهما عنوانان متضايغان. فافهم و اغتنم.

و التحقيق: عدم سلامه هذا الطريق فى دفع الإشكال لما تقرّر فى محلّه: من أن المتضايفين متكافئان فى القوه و الفعليه، فلا يعقل فعليه أحدهما و شأنه الآخر، و عليه يستحيل تحقّق العنوان الإضافى فى الصوم لعدم تحقّق عنوان الاغسال الآتية

(أ) كتاب التعليقات: ١٣.

ص: ٤٥

١- ١) هكذا ذكره الشيخ الرئيس أ، و فى القسم الأوّل نظر؛ لأنّ مضاييف العاشق هو المعشوق بالذات لا المعشوق بالعرض، و الأوّل لا يتوقف على وجود صفة حقيقيه فى المعشوق كالعالم و المعلوم بالذات. (منه عفى عنه).

بعدم معنونه، و إلا لزم عدم تكافؤ المتضايين.

فإن قلت: كما أن المتقدم والمتأخر عنوانان إضافيان، مع أن المفروض عدم وجود المتأخر عند وجود المتقدم، فأحدهما فعلى و الآخر بالقوه، فليكن العنوانان الإضافيان في ما نحن فيه كذلك.

قلت: هذا الإشكال إنما يرد على المتقدم والمتأخر بالزمان - و هما اللذان لا يجتمعان في زمان واحد - دون سائر أنحاء التقدم والتأخر، والتكافؤ في المثال المزبور ثابت بوجه يخص الزمان، و الوجه فيه:

إما ما أفاده الشيخ الرئيس في الشفاء (١)، و ملخصه: أن عدم استقرار أجزاء الزمان إنما هو في الخارج - لا بحسب وجودها العقلي - فالجزءان من الزمان لهما المعية في الذهن، فيحضرهما العقل في ظرف الذهن، و بحكم بتقدم أحدهما على الآخر.

و إما ما أفاده صدر المحققين (٢)، و هو: أن معية أجزاء الزمان في الوجود اتصالها في الوجود الوجداني التدريجي، و جمعيه هذا الوجود الغير القارّ عين الافتراق.

و هذان الوجهان غير جاريين فيما نحن فيه:

أما الأول - فلأن المعنون بعنوان حسن امر به هو الصوم - مثلا - بوجوده الخارجى لا بوجوده العلمى. و هذا الجواب من مثل الشيخ الرئيس و إن كان عجيبا - لأن الزمان بوجوده العيني متقدم و متأخر، و التكافؤ يعتبر في ظرف الاتصاف لا غير - إلا أن الغرض أن صحته على الفرض لا تجدى هنا؛ إذ الصوم بوجوده الخارجى مأمور به، فحسبه بحسب نحو آخر من الوجود لا

ص: ٤٦

---

١ - ١) الطبيعيات من كتاب الشفاء ١: ١٤٨ - ١٥٠ - الفصل العاشر: في الزمان.

٢ - ٢) كتاب الأسفار ٣: ١١٥ - ١١٧، الفصل الثلاثون: في الزمان.

يقتضى الأمر به بحسب وجود آخر.

و أما الثانى - فالأمر فيه أوضح؛ إذ لا اتصال بين الصوم و الأغسال فى الوجود الوجدانى على حدّ اتصال الامور التدريجيه؛ ليكون العنوانان متكافئين باتصال المعنويين فى الوجود.

فاتضح: أن قاعده التكافؤ مسلّمه غير منثلمه. هذا تمام الكلام فى التقريب الأول.

و الثانى - و هو الموافق لظاهر كلامه - زيد فى علوّ مقامه - و المناسب لترشّح الوجوب المقدمى إليه: أن المتأخّر ذو دخل فى منشئيه المتقدم لعنوان حسن، كدخل الغد فى منشئيه اليوم لعنوان المتقدم؛ إذ لولاه لما أتصف اليوم بالتقدم قطعاً، كما أنه لو لا اليوم لما اتصف الغد بالتأخّر جزماً، فمعنى شرطيه المتأخّر دخله فى منشئيه المتقدم لعنوان حسن بسببه امر به، و هو بمكان من المعقوليه، كما عرفت نظيره.

و فيه: أنّ دخل شىء فى منشئيه شىء لعنوان انتزاعى ليس جزافاً، بل لدخله: تاره فى تألف ماهيه ذلك العنوان، و كونه من علل قوامه؛ بحيث لو لم يكن لا معنى للحيثه التى يتحيث بها منشأ الانتزاع، و اخرى لدخله فى وجود ذات منشأ الانتزاع و وجود الحيثه فيه. فالمتأخّر إن كان بوجوده العينى دخيلاً فى المنشئيه، فهو بوجوده الخاص من علل القوام أو من علل الوجود، فما لم يتحقّق ما شأنه كذلك لا يعقل تحقّق الأمر الانتزاعى.

و أما النقض بالمتقدم و المتأخّر بالزمان فباطل؛ لأنّ ما به التقدم و ما به التأخّر فى الزمان ذاتى له، فبعض أجزاء الزمان بذاته متقدم على بعضها الآخر، و بعضها بذاته متأخّر عن الآخر، من دون دخل للمتأخّر فى منشئيه الجزء المتقدم للتقدم، و لا للمتقدم فى منشئيه الجزء المتأخّر للتأخّر. نعم، حيث إن عنوانى التقدم و التأخّر من العناوين الإضافيه المعقوله بالقياس إلى الغير، فلا بدّ من ملاحظه

الطرف الآخر لكون المعنى معقولا بالقياس إلى الغير، لا لكون الطرف الآخر دخيلا في منشئه طرفه لما هو ذاتي له.

و المراد من الذاتى هو الذاتى فى كتاب البرهان-لا-الذاتى فى باب الكليات-بمعنى أنّ وضع نفس الشىء كاف فى انتزاع المعنى، بخلاف الابوّه -مثلا-فإنها لا تنتزع من ذات الأب، بل فيما إذا انعقد من نطفته شخص آخر.

و أما الزمانيات: فإنّما ينتزع منها التقدّم و التأخّر بالعرض بمعنى أن الزمان هو الموصوف بالحقيقه بالوصفين؛ لا الزمانيات، و إن صحّ توصيفها بهما بالعرض فلا نقض أصلا. هذا فى مثل تقدّم زيد على عمرو بالزمان.

و أما الحركات-التي حقيقتها متدرّجه الوجود-فحالتها حال أجزاء الزمان.

فان قلت: و إن لم يتصف المتقدم بعنوان حسن من قبل المتأخّر، إلاّ- أنّ له الإضافه فعلا- بمن يأتى بالتأخّر، فللصوم إضافه بمن تغتسل فى الليله المستقبليه، و كونها ممن تغتسل فعلى لا استقباليّ، و كذلك كون العقد بحيث يجيزه المالك.

قلت: كون المرأه تغتسل، و كون المالك يجيز فيما بعد، ليس من العناوين الانتزاعيه الموجوده فى المرأه أو المالك، بل قولك: (تغتسل، و يجيز) إخبار منك بالاغتسال و الإجازة فى الاستقبال، و إلاّ فليس فى من يضاف إليه الصوم أو العقد صفه فعليه- و لو انتزاعيه- فيرجع الأمر إلى استقلال الصوم و العقد فى التأثير.

و غايه ما يمكن أن يوجّه به موارد النقض هو: أنّ دخل المتأخّر أو المتقدم فى أمر عيني أو انتزاعى محال، لكن دخله فى أمر جعلى لا موجب لاستحاله.

و من الواضح: أن أنحاء التعظيمات و التذللات و الاحترامات متفاوتة فى الرسوم و العادات، فيمكن أن يكون الفعل المسبوق بكذا أو الملحوق بكذا تعظيما و احتراما عند الشارع، دون ما إذا تجرّد عنهما. فافهم و استقم

– قوله [قدس سره]: (تعريفات لفظيه لشرح الاسم... الخ)

– قوله [قدس سره]: (تعريفات لفظيه لشرح الاسم... الخ) (١).

قد تكرر منه – قدس سره – فى الكتاب و غيره – كما عن بعض أهل المعقول – مرادفه التعريف اللفظى لشرح الاسم، و مساوقته لمطلب (ما) الشارحه، و مقابلته للحد و الرسم، و هو مخالف لاصطلاح الحكماء، و لا مقابله بينهما، بل الحد و الرسم: تاره على نحو الحقيقه، و يعبر عنه بمطلب (ما) الحقيقه، و اخرى على نحو شرح الاسم، و يعبر عنه بمطلب (ما) الشارحه، بل المقابله بين التعريف اللفظى و الحدّ و الرسم.

قال الشيخ الرئيس فى الإشارات (٢): (و منها مطلب ما هو الشىء، و قد يطلب به ماهيه ذات الشىء، و قد يطلب به ماهيه مفهوم الاسم المستعمل).

و قال شارحها المحقق الطوسى (قدس سره): (ذات الشىء حقيقته و لا يطلق على غير الموجود). إلى أن قال: (و الطالب بما الثانى هو السائل عن ماهيه مفهوم الاسم كقولنا: ما الخلاء؟ و إنما لم نقل: عن مفهوم الاسم؛ لأن السؤال بذلك يصير لغويا، بل هو السائل عن تفصيل ما دلّ عليه الاسم إجمالا).

فإن اجيب بجميع ما دخل فى ذلك المفهوم بالذات – و دلّ عليه الاسم بالمطابقه و التضمّن – كان الجواب حدّا بحسب الاسم.

و إن اجيب بما يشتمل على شىء خارج عن المفهوم دلّ عليه بحسب

الالتزام على سبيل التجوّز، كان رسماً بحسب الاسم).

وقال (قدس سره) في شرح كلام الشيخ أيضاً: (إنا إذا قلنا- في جواب من يقول: ما المثلث المتساوي الأضلاع؟- إنه شكل يحيط به خطوط ثلاثه متساويه كان حدًا بحسب الاسم).

ثم إنه إذا بيّنا أنه الشكل الأوّل من كتاب (أقليدس) صار قولنا الأوّل بعينه حدًا بحسب الذات). انتهى و نحوه ما عن شارح حكمه الإشراق (١).

و الفرق حينئذ بين (ما) الشارحه و (ما) الحقيقيه: أن السؤال في الثانيه بعد معرفه وجود المسئول عنه دون الاولي؛ إذ الحقيقيه و الذات-اصطلاحاً- هي الماهيه الموجوده.

و بالجملة: المعروف عندهم أنّ الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسميه، و هي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقيه. فلا تغفل.

و ليس الغرض مما ذكرنا أن شرح الاسم لا- يساوق التعريف اللفظي أحياناً، بل الغرض ان شرح الاسم المرادف لمطلب (ما) الشارحه لا يساوق التعريف اللفظي، كما هو صريح الحكيم المحقق السبزواري في شرح منظومتي المنطق و الحكمه (٢).

و كما هو صريح شيخنا العلامة الاستاذ (قدس سره) في أول مبحث العام و الخاص (٣)، فإن كلامهما صريح في مرادفه التعريف اللفظي و شرح الاسم

ص: ٥٠

١- ١) حكمه الإشراق: ٥٩ فما بعدها.

٢- ٢) شرح المنظومه- المنطق: ٣٢ قال (رحمه الله): (..و في مقابله [أي في مقابل التعريف الحقيقي] تعريف اسمي هو شرح الاسم و ايضاح حقيقه اللفظ). و كذا في شرح المنظومه- فلسفه و فن الحكمه: ٨- ٩ (غرر في بدايه الوجود)، فراجع ثمه.

٣- ٣) كفايه الاصول: ٢١٥ المقصد الرابع في العام و الخاص.



[فى الواجب المطلق و المشروط]

اشاره

—قوله [قدس سرّه]: (و إلا لم يكد يوجد واجب مطلق...الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (و إلا لم يكد يوجد واجب مطلق...الخ) (١).

لا يقال: البعث إلى الواجد للشرائط العامه مطلق، فإنّ مناط فعلية الإطلاق و الاشتراط فعلية اتصاف البعث المنشأ بأحد الوصفين، لا ملاحظه أنه لو لا وجدان الشرائط لكان المنشأ بعثاً شرطياً.

لأننا نقول: حيث إن البعث الحقيقى فى صورته الا-شترط (٢) غير موجود عنده (قدس سرّه)، فلا- محاله لا يتّصف إلا بالوجود و العدم، و المتّصف بالإطلاق و الاشتراط هو البعث فى حد ذاته، لا بوجوده الحقيقى؛ بمعنى أن البعث إذا

ص: ٥١

١- ١) كفايه الاصول: ٦/٩٥.

٢- ٢) قولنا: (حيث إنّ البعث الحقيقى...الخ). بيانه: أن الإطلاق و الاشتراط متقابلان بتقابل العدم و الملكه، فما لم يقبل الإناطه و التعليق لا يكون مطلقاً. و البعث المحقّق لا يعقل تعليقه على شىء للزوم الخلف، فلا يقبل العدم، فالموجود من البعث لا مطلق و لا مشروط، و لا منافاه بينه و بين ما يقال من أن الوجوب الشرطى لا يخرج عن كونه كذلك بتحقق الشرط، و إذا لم يقبل الاشتراط حدوثاً لا- يقبله بقاء. وجه عدم المنافاه: أن الموجود إذا لم يوصف بالاشتراط، فلا يوصف بالإطلاق، فالموجود من الوجوب بعد حصول الشرط لا- مطلق و لا- مشروط، فلا- معنى لخروجه عن الاشتراط الى الإطلاق. نعم، بالاعتبار الذى كان مشروطاً فوجوده وجود المنوط بشىء، لا- وجود غيره، ففعليته فعلية الوجوب المنوط بشىء شرعاً لا- فعلية غيره، لا- أنه ينقلب من الا-شترط إلى الإطلاق. و بقيه الكلام فى محله. [منه قدس سرّه].

لوحظ في حد ذاته بالإضافة إلى شيء أما أن يتوقف وجوده عليه، أولاً، ومن الواضح أن البعث الذي لا يتوقف على شيء حتى الشرائط العامه غير معقول

**–قوله [قدس سره]: (ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه...الخ)**

–قوله [قدس سره]: (ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه...الخ) (١).

توضيح المقام: أنا لو قلنا بما ذهب إليه علماء الميزان-من أن أداه الشرط لمجرد إفاده التعليق و الملازمه، و أن المقدم و التالي منسلخان عن الحكم و أنهما يخرجان بذلك عن مقتضيات القضييه من صحه السكوت عليها، و احتمالها للصدق و الكذب-فلا ريب حينئذ في ما أفاده المصنف (قدس سره) من عدم البعث الفعلى إلا بعد تحقق ما علق عليه. و الوجه فيما ذهبوا اليه (٢):

(أ) منطوق الإشارات ١:١٣٩.

ص: ٥٢

١-١) كفايه الاصول: ٦/٩٥.

٢-٢) قولنا: (و الوجه فيما ذهبوا إليه...الخ). إلا أنه كالمصدره على المطلوب، و ذلك لأنّ التعليق و الاستلزام: إن كان ملحوظا بالاستقلال، و كان صحه السكوت باعتبار الحكايه عنه أو جعله، كان طرفاه كما قيل خارجين عن مورد الحكم، إلا أن القضييه الشرطيه ليست كذلك لوضوح أن أجزاء القضييه فى المقدم و التالي لا تتكفل لعنوان التعليق و الاستلزام اسميا حتى يكون موردا للحكم، بل الأداه تتكفل وقوع مدخولها موقع الفرض و التقدير، و ما بعدها يتكفل نسبه الطلوع الى الشمس-مثلا-و الترتيب أو الفاء يدلّ على الاستلزام الحرفى و وقوع المقدم موقع الإناطه و التعليق، و قضييه التالي تتكفل نسبه الوجود إلى النهار. فما فى كلمات جمله من علماء الميزان أ- [من] أن مفاد هذه القضييه أن طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار-صحيح من وجه دون آخر، فإنها تدلّ على الاستلزام الحرفى، لا على حمل الاستلزام؛ ليكون موردا للحكم و مصححا للسكوت، بل ظاهر الحكم باتّحاد عنوان المحمول فى التالي لموضوعه فى فرض اتحاد عنوان المحمول فى المقدم فى الحرفيه: لموضوعه. فتدبره جيّدا [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

أن الحكم بالتعليق بين الطرفين (١)، لا- يجتمع مع الحكم بالطرفين؛ إذ الطرف بما هو متعلق للنسبه الحكميه، لا يعقل أن يعتبر فيه حكم. و اشتهر بينهم (٢): أن صدق الشرطيه بصدق الملازمه، لا بصدق الطرفين، و لذا صحّ أن يقال: إن كان زيد حمارا كان ناهقا، مع أنه لا يصحّ الحكم بناهقيته و لو مقيده بحماريته؛ إذ النسبه إذا كانت مستحيله الوقوع- و لو باستحاله قيدها- كانت كاذبه لا محاله؛ حيث لا مطابق لها أصلا؛ نظير ما إذا قيل: زيد قائم في نهار لا ليل له- مثلا-.

و أما إذا قلنا بما نسب إلى علماء الادبيه: من أنّ القضييه الشرطيه تفيد ثبوت المحمول في التالي لموضوعه على تقدير المقدم، فربّما يتوهم حينئذ أن البعث فعلى في المقام.

و تحقيقه: أنّ أداه الشرط- كما يساعده الوجدان و ملاحظه مرادفها بالفارسيه- تفيد أنّ مدخولها- المسمّى بالشرط و المقدم- واقع موقع الفرض و التقدير، و أن الملازمه و التعليق و أشباه ذلك، تستفاد من ترتيب الجزاء و التالي على أمر مقدّر الوجود مفروض الثبوت؛ لأن طبع المرتب على مفروض الثبوت على حسب طبع المرتب عليه، فيكون وجوده دائرا مدار وجوده إن مقدره فمقدرا، و إن محققا فمحققا، و لذا قالوا: إن (لو) حرف الامتناع؛ لأن مدخوله بحسب أصله الماضي، و تقدير أمر في الماضي يدلّ على أن المحقق عدمه، و إلا لما احتاج وجوده إلى الفرض و التقدير.

ص: ٥٣

- 
- ١ - ١) إلاّ أنّ التعليق و الإناطه و الملازمه و أشباهها في القضايا الشرطيه ملحوظه على الوجه الحرفي، فلا- تكون طرفا للحكم، فالحق ما ذهب اليه علماء الادبيه. (منه عفى عنه).
- ٢ - ٢) الجوهر النضيد: ٤٣، في مناط الصدق في القضايا الشرطيه.

و من الواضح أنّ وجود ما تحقّق عدمه محال، فالمقدّر محال، و ما ربّ عليه كذلك، و المراد من وقوع المدخول موقع الفرض و التقدير، نظير ما اشتهر فى علم الميزان فى القضيّه الحقيقيه: من أن موضوعها ينطبق على الأفراد المحقّقه و المقدّره، فاذا قيل: (كلّ إنسان ضاحك) لا يختصّ الموضوع بما صدق عليه الإنسان محققا فى أحد الأزمنه؛ لعدم اختصاص المحمول به، بل يعمّ كلّ ما لو وجد كان إنسانا، فكلّ ما فرضه و قدره العقل مصداقا لطبيعته الإنسان يراه مصداقا لعنوان الضاحك، فليس المفروض بما هو مصداق الموضوع، بل الفرض فرض مصداق الموضوع؛ إذ الموضوع الحقيقى كلّ ما هو إنسان بالحمل الشائع، و هو كما يكون محققا يكون مقدّرا؛ إذ كما للعقل قوّه لحاظ الشئء بالحمل الأوّلى، له قوّه لحاظ الشئء بالحمل الشائع بنحو المحاكاه لما فى الخارج فعلا، أو بنحو الفرض و التقدير.

و مما ذكرنا يظهر للمتأمل: أن المحكوم عليه ليس هو الأمر الذهني، بل الأمر الخارجى المفروض، و كذا الحال فى القضايا الشرطيه، فإنّ الملازمه حيث لم تكن مختصّه بطرفين موجودين تحقيقا، فلذا جعل المقدّم واقعا موقع الفرض و التقدير؛ كى يعلم أنه كلما فرض المقدّم كان التالى ثابتا، لكنه بنحو من الثبوت المناسب لثبوت المقدّم؛ بمعنى أن فرض ثبوت طلوع الشمس فرض ثبوت لازمه، و هو وجود النهار، كما أن ثبوته المحقّق سبب لثبوت لازمه كذلك.

و منه تبين: اندفاع توهم أن ثبوت التالى فى فرض ثبوت المقدّم فعلى؛ إذ بعد الفرض لا حاله منتظره لثبوته فعلا، فإنّنا لا ندعى أنّ ثبوته فعلا- يحتاج إلى فرض أمر آخر كى يكون خلفا، بل نقول: إنّ تقدير وجود المقدّم تقديره بلوازمه، فىكون وجوده على حسب وجود مقدمه، و إلاّ فمن البين أنّ النسبه الحقيقيه لا تقوم بوجود تحقيقى و وجود تقديرى.

و من الواضح أن وجود النهار تحقيقا يلازم طلوع الشمس تحقيقا لا تقديرا، و ليس مفاد القضية الشرطيه إلا إثبات هذه الملازمه كسفا و حكايه، إنا استقلالا كما عند علماء الميزان، أو تبعا للحكم بثبوت المحمول لموضوع التالي على فرض المقدم كما عند غيرهم.

فان قلت: إن الملازمه و التعليق عباره عن إناطه البعث بما هو موجود في لحاظ الأمر و لو بنحو المرآتيه لما في الخارج، فينتزع التقيّد و التعليق و الملازمه، لا بمعنى فرض الوهم، بل المولى يلاحظ المجيء الخارجى، و يقدر وجوده في لحاظه و اعتباره (1)، و فى هذا الفرض يبعث حقيقه نحو الإ- كرام مثلا، فمن البعث نحو الإ- كرام فى فرض مجيء زيد- الذى لا- وجود له إلا فى ظرف اللحاظ و الاعتبار- ينتزع التقيّد و الارتباط الحاصلان جعللا بإيجاد البعث فى هذا الفرض.

توضيحه: أنّ دخل المجيء فى مصلحه البعث الحقيقى و إن كان واقعيًا، إلا- أنّ ملازمته للبعث جعليه؛ ضروره أنه لو لا الإنشاء بداعى البعث لم يكن وجود المجيء ملازما لوجود البعث، بل المولى حيث إنه جعل البعث المرتب على مجيء زيد كان ذلك منه جعللا- للملازمه، و الملازمه الفعلية تستدعى طرفين فعليين فى ظرف الملازمه، فلا- بدّ من القول بالبعث الفعلى حال جعل الملازمه و الالتزام بقيديه المجيء المقدر وجوده.

قلت: إن كان المجيء- المقدر وجوده- ملحوظا بنفسه و قيدا بشخصه، فلا

(أ) فى الاصل: (لا دخل له لفرض...).

ص: ٥٥

---

١- ١) و لا يخفى أنّ ما ذكرناه- من أنّ مدخول أداه الشرط واقع موقع الفرض و التقدير- لا دخل له بفرض أ المولى و المتكلم لمجىء زيد و البعث حاله، كما لا يخفى. [منه قدس سرّه].

محاله يتحقق البعث الحقيقي، ولا دخاله للمجىء فى البعث إلا بوجوده اللهاظى بما هو كذلك، فلا موجب لترقب وجود المجىء خارجا، لا فى وجود البعث تحقيقا، ولا فى ترتب آثاره عليه؛ إذ لا حاله منتظره لشيء هناك، وإن كان المفروض وجوده ملحوظا بنحو المرآتيه لما فى الخارج، فلا محاله يكون القيد الحقيقى هو المجىء الخارجى، ولا معنى حينئذ لتحقق المقيد بلا قيده، غاية الأمر أن القيد الخارجى قد يوجد بنحو وجوده الحقيقى، فيوجد المقيد بهذا النحو من الوجود، وقد يفرض وجوده الخارجى، فيلزمه ثبوت لازمه ثبوتا مناسبا لثبوت ملزومه، ومعنى جعل الملازمه جعل الإنشاء الخاص بحيث لا ينفك اتصافه بالبعث الحقيقى عن المجىء خارجا، فالمحقق فعلا هى هذه الحثيه، وأما عدم الانفكاك الفعلى، فإنما هو فى الخارج بين الطرفين كما فى العليه و المعلوليه.

و التحقيق: أن الاشتراط و الإناطه و إن كان إلى الآخر للبعث الحقيقى بوجود الشرط عنوانا؛ لاستحاله إناطه ما سنخ وجوده اعتبارى بأمر خارج عن افق الاعتبار، وكيف يعقل أن يكون للبعث الإنشائى بداعى البعث الحقيقى اقتران بمجىء زيد خارجا حتى يكون مشروطا به؟ مع أن الشرط: إما مصحح فاعليه الفاعل، أو متمم قابليه القابل، فهو من شئون الفاعل أو القابل، فالإنشاء بداعى جعل الداعى، إنما يكون مقترنا بوجود الشرط عنوانا فى افق الاعتبار لا بوجوده خارجا، لكنه حيث إن الشرط لوحظ بنحو فناء العنوان فى المعنون، فلا- محاله ما لم ينطبق على مطابقه لا يكون لما انيط به فعليه، كما فى العنوان المأخوذ فى المكلف، فإن الحكم و إن كان متعلقا به بعنوانه لا- بمعنونه لقيام الحكم بالحاكم لا- بالمحكوم، لكنه ما لم يصل العنوان إلى حد ينطبق على معنونه فعلا لا يكن للحكم فعليه.

و سيأتى- إن شاء الله تعالى- أن فعليه الحكم مساوقه لفاعليته، فتوهم:

-أنه لوجوده الفعلى مقام، و لتأثيره مقام آخر- باطل، بل حقيقه الإنشاء بداعى

جعل الداعى إنما يكون جعلاً- للداعى بالفعل إذا أمكن أن يكون داعياً و باعثاً بالفعل، فمع ترقب ما ينطبق عليه عنوان موضوع الحكم أو عنوان شرطه، لا- يعقل فعليته المساوقه لفاعليته و إن كان الإنشاء بداعى جعل الداعى -المرتب على مجيء زيد- محققاً، لكنه غير موصوف بكونه باعثاً بالفعل إلا- عند انطباق عنوان الشرط على مطابقه فى الخارج، و هذا لا يوجب أيضاً أن يكون الأمر الخارجى بخارجيته شرطاً للبعث بما هو بعث، بل كونه بحيث ينطبق على مطابقه بالفعل مصحح لفاعليه الإنشاء بداعى جعل الداعى بحيث يكون مصداقاً لجعل الداعى، فمقام جعل الشرطيه تشريعاً غير مقام فعليه الشرطيه بفعليه الشرط المستتبعه لفعليه المشروط كما عرفت.

و دعوى: أن البعث على طبق الإراده و منها ينبعث، و من الواضح أن الإراده النفسانيه لا تتقيد إلا بالموجود الذهني، و لا يعقل تقيدها بالموجود الخارجى.

مدفوعه: بأن الإراده ليست من الأفعال ذوات المصالح؛ كى يعقل إناطتها و ربطها بشيء، و مباديها- بما هى مباديها- لا تختلف باختلاف المرادات، و ليس الكلام فيها قطعاً.

نعم، إذا كان المراد فى أتصافه بالمصلحه الداعيه إلى إرادته موقوفاً على شيء، فلا محاله لا يتعلق به الإراده إلا بعد تحقق ما له دخل فى أتصافه بالمصلحه، و لا معنى حينئذ لكون لحاظه موجبا لإرادته ما انيط به؛ بداهه أن الموجب لا أتصافه بالعنوان المصحح لإرادته وجوده الخارجى لا الذهني.

نعم، بعد تماميه المتعلق- من حيث القابليه لتعلق الإراده به- لا بدّ من تحقق مبادئ الإراده المسانخه لها من حيث كونها امورا واقعته فى مرحله النفس.

و لو تنزلنا عن ذلك، و تصورنا ارتباط الإرادة بشيء، فلا محاله لا توجد الإرادة إلا بعد وجود ما انيطت به، و ليس حالها كالبعث حتى يمكن تعليقها فعلا على شيء استقبالي.

و توهم: إمكان إرادة شيء في ظرف فرض مجيء زيد لا مطلقا.

مدفوع: بأن الإرادة التكوينية علة تامه للحركة نحو المراد، فمع عدم تحقق المفروض لا يعقل انقداحها في النفس، و الإرادة التشريعية و إن كانت بنفسها علة ناقصه إلا أنها لا بد من أن تكون بحيث إذا انقاد المأمور لما امر به كانت علة تامه للمراد.

نعم الشوق المطلق يمكن تعلقه بأمر على تقدير، لكنه ليس من الإرادة في شيء، بل التقدير بالدقة تقدير المراد، لا تقدير الإرادة، و إلا لما وجد الشوق المنوط به لأنّ تقييد شيء بشيء ليس جزافا، و مجيء زيد لو كان له دخل لكان في مصلحة المراد، أو في مصلحة فعل المرید و هو الايجاب. و أما الإرادة و الشوق فليسا من الأفعال ذوات المصالح و المفساد، بل صفات نفسانية تنقدح في النفس عقيب الداعي، فلا يعقل إناطتهما جعلًا بشيء.

و منه تبين حال البعث الحقيقي: فإنه الإنشاء بداعي جعل الداعي، بحيث لو مكن المكلف من نفسه كان علة تامه للانبعاث.

نعم، الإنشاء بداعي جعل الداعي مرتبا على مجيء زيد معقول، فإنه في الحقيقة ليس داعيا و باعثا فعلا، بل عند مجيء زيد يتصف بحقيقه الباعثيه، و بملا حظه هذا الإنشاء كلما فرض مجيء زيد يفرض مصداقيه البعث الانشائي للبعث الحقيقي، و كلما تحقق مجيء زيد صار الانشاء معنونا بعنوان البعث تحقيا.

فاتضح مما فصلنا القول فيه: أن البعث الحقيقي ثابت قبل وجود قيده



بثبوت تقديري، وبعده بثبوت تحقيقي، والمنفي في كلامه-زيد في علو مقامه- هو الثاني، لا مطلقا كي ينافي ما ذهب إليه من صحه الاستصحاب التعليقي.

و قد مرّ منّا سابقا، وسيجيء-إن شاء الله تعالى-في محلّه أنّ تمام ما بيد المولى-في مقام البعث و الزجر-هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، و أما اتصافه بكونه باعثا أو زاجرا بمعنى ما يمكن أن يكون كذلك،فهو غير مقوم لحقيقه الحكم الذي بيد المولى إيجاده،فتوقف اتصافه على وصوله عقلا أو على قيد اخذ فيه شرعا و إن كان موجبا لترقي الحكم من درجه الإنشاء إلى درجه الفعلية،إلا- أنه أمر خارج عما كان أمره بيد المولى،و الغرض دفع توهم:أن هذا المعنى الانشائي المنطبق عليه البعث التقديري،ليس من الحكم الشرعي في شيء،و أنه لا ثبوت للحكم بأي معنى كان.

**-قوله [قدس سرّه]:(اما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئه...الخ)**

-قوله [قدس سرّه]:(اما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئه...الخ) (١).

قد عرفت في أوائل التعليقه (٢):أن المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه مع أن وضعها عام و الموضوع لها خاص،إلا أنّ معانيها غير جزئيه عينيه و لا ذهنيه،بل جزئيتها و خصوصيتها بتقومها بطرفها،كما أنها غير كليه بمعنى صدقها على كثيرين لأنها لا جامع ذاتي لها حتى يصدق على أفرادها.

نعم كليتها بمعنى قبولها لوجودات لا محذور فيها؛لأنّ القدر المسلّم من خصوصيتها هي الخصوصيه الناشئه من التقوم بطرفها فقط،لكنه مع هذا كله لا مانع من تقييدها بمعنى أنّ البعث الملحوظ نسبه بين أطرافها من الباعث

ص: ٥٩

١- ١) كفايه الاصول: ١/٩٧.

٢- ٢) و ذلك في التعليقه: ١٨.

و المبعوث و المبعوث إليه،ربما لا يكون له تخصص آخر غير ما حصل له من أطرافه الثلاثة.

و ربما يكون له تخصص آخر من قبل ما علق عليه و ان لم يكن جامع ذاتى بين النسبه الغير المتخصّصه بقیه و المتخصصه به،فكون النسبه البعثیه فی ذاتها خاصه لا- ینافی زیاده تخصص لها من ناحیه المعلق علیه،و إن لم تكن النسبه ذات جامع ذاتى یعقل فیہ معنی وسیع یصدق علی أزید مما یصدق علیه ما یندرج تحته.

فتدبر جيدا.

بل التحقیق:أن المعنی الإنشائی و إن كان جزئیا حقیقیا إلا أنه یقبل التقیید بمعنی التعليق علی امر مقدر الوجود،و إن لم یقبل التقیید بمعنی تضییق دائره المعنی.

فالمراد من الاطلاق عدم تعليق الفرد الموجود على شىء،و من البديهي أن المعلق عليه الطلب ليس من شئونه و أطواره كى يكون موجبا لتضييق دائره مفهومه.فافهم و استقم.

**—قوله [قدس سرّه]: (مع أنه لو سلم أنه فرد،فانما يمنع...الخ)**

قوله [قدس سرّه]: (مع أنه لو سلم أنه فرد،فانما يمنع...الخ) (١).

هذا إنما يناسب ما إذا كان تفرد و جزئيته من ناحیه الانشاء،و أما إذا كان نفس المعنى جزئيا حقيقيا-كما ربما يقال-فلا إطلاق فى حد ذاته،كى یقبل إنشاؤه مقيدا،و لعله أشار إليه بقوله:فافهم.

و لا يخفى عليك أن هذا الجواب یندفع به أيضا إشكال عدم قابليه الطلب

ص : ٦٠

للاطلاق و التقييد، من حيث انقلاب المعنى الحرفى اسما لاستدعائهما للناظر الاستقلالى بالنسبه إلى الطلب.

وجه الاندفاع (1): أنه تارة يلاحظ الطلب الملحوظ بتبع غيره بنحو السعه، و اخرى يلاحظ المعنى الضيق بتبع غيره.

ص: ٦١

١-١) قولنا: (وجه الاندفاع أنه تارة... إلخ). و ذلك لأن الإطلاق و التقييد ليسا من الامور القهريه؛ بل من الأمور المتقوّمه بالناظر فيتبعان كيفيه لناظر ذات المعنى، فإن كان ذات المعنى ملحوظا استقلاليا كان إرساله و تقييده كذلك، و إن كان ملحوظا آليا كان إرساله و تقييده كذلك، فإنه لا يحتاج الإطلاق و التقييد إلى لناظر آخر غير لناظر المعنى بوجه مخصوص فإنهما من اعتبارات المعنى الملحوظ. هذا على القول بعدم كون المعنى الحرفى فى ذاته آليا. و أما على ما هو الحق من كونه كذلك فى حد ذاته -لا بلحاظه كذلك- فالوجه فيه أن الاتحاد الآلى الذى يكون بين الموضوع و المحمول ربما يلاحظ آليا بما هو، و ربما يلاحظ هذا الاتحاد الآلى فى فرض اتحاد آلى آخر مثلا، و كذا البعث النسبى الآلى بين المبعوث و المبعوث إليه ربما يلاحظ بما هو من دون اقتران بشىء، و ربما يلاحظ هذا البعث الآلى النسبى بما هو مقترن بشىء آخر، فالكل من ذات المعنى و الخصوصيات التى باعتبارها يكون وجودا وسيعا أو ضيقا آلى ذاتا و لناظرا لما مر مرارا من أنّ الآلى بذاته آلى فى جميع وجوداته و بتمام اعتباراته. و أما ما يقال: من رجوع القيد إلى المادّه المنتسبه لا إلى ذات المادّه، و لا إلى مفاد الهيئه؛ لأن مفاد أداه الشرط ربط جمله بجمله، و الماده معنى إفرادى، فلا يكون القيد لذات الماده، و لأن مفاد الهيئه معنى حرفى آلى، و التقييد يحتاج إلى لناظر استقلالى، فالقيد راجع الى نتيجة القضيه، و هى فى قضيه (النهار موجود) وجود النهار، و فى قضيه (أكرم زيدا) اتصاف الإكرام بالوجود، فالقيد وجود النهار بطولع الشمس، و اتصاف الإكرام بالوجود بمجىء زيد، فالإكرام المنتسب إليه الوجود هو المعلق على مجىء زيد. فهو مندفع: أولا- بأنّ الإطلاق و التقييد يتقوّمان بالناظر، أما كونه استقلاليا فلا، بل تابعان لما اعتبارا فيه، فإن كان استقلاليا فالإطلاق و التقييد كذلك، و إن كان آليا، فهما كذلك،-

و أما الجواب عنه بالنظر إلى الطلب الإنشائي (1) بنظره ثانيه استقلالا، فهو إن صحّ فإنما يصحّ في تقييده بمعنى آخر، و أما إطلاقه فليس إلا بإنشائه مرسلا بالنظره الاولى.

(1)

و قد عرفت كيفيه الإطلاع و التقييد الآليين، و أنهما نحوان من الاتحاد الآلي أو البعث الآلي فإن كثره الأطراف و قلّتها الموجبتين لسعه الوجود الآلي و ضيقه لا- تنافيان الآليه. و ثانيا- أن مفاد الحمل: هذا ذاك، و نتيجته: كون هذا ذاك، و أما طلوع الشمس و وجود النهار فهو مصحح للحمل لا نتيجته، و مقتضى قياس الإنشاء بالإخبار أن يكون نتيجة الإنشاء و جوب الإكرام لا الاتصاف. و ثالثا- أن مفاد القضية الشرطيه إذا كان ربط جمله بجمله، فلا بدّ من ملاحظه مفاد الجملتين و ربط أحدهما بالآخر، و ليس مفادهما إلا- نسبه حكميه في الطرفين في الخبريه و نسبه حكميه في طرف، و نسبه بعثيه إنشائية في طرف آخر في الجمله الإنشائية، لا- ما هو غير المذكور لا في الخبريه و لا في الإنشائية. و بالجمله الاتصاف بنحو المعنى الاسمي غير المذكور، و لا قابل لصحه السكوت عليه و بالمعنى الحرفي قابل للسكوت، إلا أنه غير مفاد الجمله، بل منتزع عن ورود النسبه البعثيه على المادّه، مضافا إلى أن المراد من الاتصاف الحرفي: إن كان عين النسبه البعثيه فلا فائده في تغيير الاسم، و إن كان أمرا متأخرا عن ورود النسبه البعثيه فإن كان أحد طرفيه النسبه البعثيه فالنسبه لا يعقل أن تكون طرفا، و إن كان الوجوب الاسمي فهو غير مفاد الهيئه، و لا أثر في الكلام للوجوب بالمعنى الاسمي ليكون طرفا للاتصاف، مضافا إلى أنّ الاتصاف الحرفي كالنسبه البعثيه أمر آلي، و لا فرق بين آلي و آلي في عدم قبوله للتقييد. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ٦٢

١- ١) قولنا: (و أما الجواب عنه بالنظر إلى الطلب الإنشائي... إلخ). كما هو مفاد الجواب الأول عن إشكال جزئيه المعنى الحرفي. توضيحه: أنّ اعتبار الإطلاع و التقييد، و إن كان اعتبار المعنى لا بشرط قسميا و اعتباره بشرط شيء فلا حاجه في مقام الثبوت إلى لحاظين و نظرين: إلى ذات المعنى، و إلى شأنه-

- و خصوصيته، كما لا دخل في هذه المرحلة بإفاده ذلك الواحد مرسلًا أو مقيدا بدالين أو بدالًا واحد، إلا أن دعوى عدم قابليه المعنى الآلى للإرسال و الاشتراط تندفع بعد الغض عن بطلانها في نفسها بإمكان لحاظ المعنى آليا، ثم لحاظه استقلاليا لإناطته بشيء مثلا، نعم إذا كان الآليه بنفس اللحاظ و كان ذات المعنى واحده في الاسم و الحرف كان لازمه انقلاب الملحوظ الآلى استقلاليا و مثله لا- مانع منه، فإنه كما عن بعض المحققين: من قبيل خلع صوره و لبس صوره اخرى مع انحفاظ الماده، فإن ذات المعنى هنا بمنزله الماده، و اللحاظ الآلى و الاستقلالى بمنزله الصوره فورود صوره على صوره محال، أو انقلاب صوره إلى صوره مع عدم مادّه مشتركه محال، و أمّا مع ثبوت المادّه المشتركه و خلع صوره و لبس صوره اخرى فلا محذور. و أما إن كان ذات المعنى آليه- كما هو الحق- فلا يعقل انحفاظها مع ورود اللحاظ الاستقلالى الذى يقتضيه الإطلاق و التقييد على الفرض، و لا مادّه مشتركه حتى يكون كالمشقّ الأول؛ لما مرّ مرارا من أنّ إلغاء الخصوصيات المقومّه لآليه النسبه الحقيقيه إخراج لها عن النسبه، و هذا هو الانقلاب إلا بورود اللحاظ الاستقلالى على عنوانه الفانى فى معنونه، فإنّ الملحوظ حيث إنه عنوان اسمى كعنوان البعث النسبى، فهو قابل للحاظ الاستقلالى، و حيث إنه لوحظ فانيا فى معنونه- و هى النسبه الحقيقيه الملحوظه آليا أولا- فيسرى الإطلاق و التقييد إليها و يكون نتيجه نتيجته سائر المطلقات و المقيدات الاسميه. هذا هو التحقيق فى تعقل الإطلاق و التقييد بالنظره الثانيه، إلا أن مقام الإثبات قاصر عن ذلك إذ لا تتضمّن القضيّه الشرطيه إلا ذكر القيد بعد ذكر المقيد بذاته، و لا تتضمّن ذكر المقيد فى ضمن القيد ليكون دالا على ملاحظه المقيد ثانيا فى ضمن ملاحظه القيد. و أما ما ذكرناه فى الجواب عن النظر إلى الطلب ثانيا، فهو مبنى على الغض عن جميع ما ذكرنا من المحاذير، و أنه لو صحّ لصحّ فى التقييد بمعنى تعليق الموجود من الفرد على شيء لا- تضيق دائره الطلب. بيانه: أن الإطلاق و التقييد بمعنى التوسعه و التضيق ليسا إلا- بمعنى ملاحظه المعنى بوجه اللابشرطيه و بشرط شيء، فهما من اعتبارات المعنى باللحاظ الأول، و أما الإطلاق و التقييد بمعنى تعليق الموجود على شيء و عدمه، فليسا هما من اعتبارات المعنى، بل المفروض أنه تعليق للموجود بحده على شيء، فهو يحتاج إلى نظره ثانيه، كما أنّ عدمه لا يحتاج إلى نظر أصلا، إلا-

قوله [قدس سره]: (قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب... الخ) (١).

الأولى أن يقال (٢): إنَّ الانشاء إذا اريد به ما هو من وجوه الاستعمال، فتخلفه عن المستعمل فيه محال وجد البعث الحقيقي ام لا. وإذا اريد به إيجاد البعث الحقيقي، وهو الملازم للوجود، فالجواب عنه: أن الإثبات ملازم للثبوت المناسب له، وما هو الثابت فعلا هو البعث بثبوت فرضي تقديري؛ حيث جعل المرتب عليه واقعا موقع الفرض و التقدير، وإثبات شيء كذلك لا يتخلف عن الثابت بذاك النحو من الثبوت. و أما ثبوت البعث تحقيقا فيتبع ثبوت المرتب عليه تحقيقا، والإنشاء لا يكون مطابقا و مصداقا لإثبات البعث تحقيقا إلا بعد ثبوته تحقيقا، فلا إثبات كذلك كي يلزم التخلف.

(١)

—أنك قد عرفت ما هو الحق حتى على هذا المبني. فتدبر جيدا. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

ص: ٦٤

١-١) كفايه لاصول: ١٤/٩٧.

٢-٢) قولنا: (الأولى أن يقال... الخ). توضيحه: أن معنى اتحاد الایجاد و الوجود ليس إلا ان الهويه الواحده لها نسبتان: نسبه إلى فاعلها، و نسبه إلى قابلها، فباعبار الاولى إيجاد الفاعل، و باعتبار الثانيه وجود القابل، و لا يعقل تحقّق إحدى النسبتين من دون تحقّق الهويه المزبور، و تلك الهويه—سواء كانت حقيقه أو اعتباريه—إمّا متحققه فالنسبتان كذلك، و إما غير متحققه فكذلك النسبتان، و عليه فالإنشاء بداعي جعل الداعي كما أن نحو وجوده الإنشائي عين إيجاده؛ حيث إنَّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، و هو نحو من استعمال اللفظ، و يستحيل الإيجاد الإنشائي من دون وجود المعنى الإنشائي؛ لاستحاله الاستعمال مع عدم المستعمل فيه فعلا في مرتبه وجوده الاستعمالي، كذلك من حيث منشئته للبعث الحقيقي، فإنَّ إيجاد المعنى الانتزاعي بوجود منشئه، فإيجاد البعث بوجود منشئه يستحيل انفكاكه عن وجود البعث الانتزاعي، و كذا الأمر في الملكيه الاعتباريه، فإنَّ حقيقتها عندنا عين اعتبار الملكيه، فالهويه الاعتباريه لها نسبه إلى المعبر، فيكون إيجادا اعتباريا منه، و لها نسبه إلى طبيعي الملكيه، فيكون وجودا اعتباريا له، و لا يعقل تحقّق الاعتبار—

-فعلا- و تأخر المعنى المعبر؛ إذ الاعتبار المطلق لا- يوجد فلا محاله يتقوم بمعنى الملكيه، و المفروض عدم الوجود للملكيه إلا بالاعتبار أولا- و آخرا، فلا- بدّ من تحقّق المعنى المعبر حين تحقّق الاعتبار. و مما ذكرنا تبين: أنه لا فرق بين الإيجاد التكويني و التشريعي من حيث اتحادهما مع الوجود المناسب لكل منهما، فتوهم الانفكاك في عالم التشريع ناش عن عدم الالتفات إلى وجه الاتحاد و كيفية الاعتبار، و أنّ اعتبار الملكيه و إن كان عمل النفس إلاّ أنه يفارق التصوّر و اللحاظ المتعلق بموجود حقيقي في المتأخر، فإنه لا- وجود للمعتبر هنا إلاّ هذا النحو من الوجود، فكيف ينفكّ الإيجاد فيه عن الوجود؟! و أما توهم: لزوم الانفكاك بتقريب: أن البعث حيث إنه معلق على شرط أو مرتب على موضوع غير فعلى، فلا بدّ من أن يكون فعليه وجوده متأخره، و حيث إنه مجعول تشريعي زمام أمره بيد الشارع، فلا بدّ من تعلق الجعل و الإيجاد به فعلا، و إلاّ لو وجد بوجود الشرط مثلا لكان من لوازم وجوده لا من مجعولات الشارع. فمندفع: بأنّ كونه مجعولا تشريعيلا يقتضى أزيد من كونه موجودا بإيجاد منشئه شرعا، و لو لا إنشاءه بداعي جعل الدعي على تقدير خاصّ لما وجد في ذلك الفرض، فالبعث موجود له قيام انتزاعي بمنشئه عند حصول ذلك التقدير، و له قيام انضمامي صدورا بتبع قيام منشئه بالشارع، و هو الإنشاء بداعي جعل الداعي على ذلك التقدير، فهذا الإيجاد و الوجود الانتزاعي منسوب إلى الشارع بجعله الإنشاء الخاص. هذا كله في البعث الذي ليس حقيقه اعتبارا ابتدائيا من الشارع، بل انتزاعي بتبع منشئه. و أما الاعتبارات المحضه التي يعتبرها الشارع كالملكيه-مثلا- فلا توجد إلا عند حصول ما جعله الشارع سببا كالعقد، فتكون القضايا المتكفله لحصول الملكيه عند العقد: إما إخبارا عن حصول الاعتبار منه عند تحقّق العقد. أو إنشاء لإظهار الاعتبار عند تحقّق العقد. فتدبر. [منه قدس سرّه]. (ن، ق، ط).

—قوله [قدّس سرّه]: (كالإخبار به بمكان من الإمكان...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (كالإخبار به بمكان من الإمكان...الخ) (١).

فإن الإخبار أيضا فعل تكويني من المخبر، كالإنشاء من المنشيء، فكما لا ينافي كون المخبر به أمرا تعليقيا كذلك الإنشاء.

ويمكن أن يقال: إنّ ما يقتضيه عنوان الإخبار اتصاف متعلّقه بكونه مخبرا به لا ثبوت مطابق المخبر به فعلا، بخلاف الإنشاء بمعنى إيجاد البعث، فإنه يقتضى وجود البعث لتلازم الإيجاد و الوجود.

لا يقال: لو كان اتصاف متعلّق الحكايه و الإخبار بعنوان كونه محكيّا عنه و مخبرا به مطلقا لا مقيدا لزم كذب الفضيّه الشرطيّه مع كذب أحد الطرفين، مع أنّ الشرطيّه صادقه و لو مع كذب الطرفين، و لذا ذهب علماء الميزان (٢) إلى أنّ مفادها إثبات الملازمه، فلا مناص من أحد أمرين: إما ما التزم به علماء الميزان، أو جعل المخبر به بما هو كذلك مقيدا، فيكون التنظير بالإخبار صحيحا.

لأننا نقول: بعد ما عرفت سابقا—أن شأن أداه الشرط جعل متعلّقا واقعا موقع الفرض و التقدير، فيكون المعلّق عليه أيضا مفروض الثبوت—تعرف أنه لا يدور صدق الشرطيّه على أحد الأمرين، بل الحكايه مطلقه، لكن المحكيّ عنه أمر مفروض الثبوت: إما بفرض عقلي، أو بفرض وهمي، و موطن النسبه هو الخارج الفرضي التقديري، لا الخارج بقول مطلق، ليلزم الكذب مع عدم تحقّق

ص: ٦٦

١-١) كفايه الاصول: ١٦/٩٧.

٢-٢) كالجوهر النضيد: ٤٣/مناط الصدق في القضايا الشرطيّه.



المقيد، كما يلزم في مثل (زيد يجيء بعد مجيء عمرو). كما يتوهم رجوع الشرطيه إلى مثله بناء على عدم تقييد المخبر به بما هو كذلك، لا- أن الفرض و التقدير قيد الإخبار و اتصاف متعلقه بكونه مخبرا به. و أما عدم تقييد الإخبار دون المخبر به فغير معقول؛ لأنّ الإخبار يصحّح عنوان المخبر في الفاعل، و عنوان المخبر به في متعلق الخبر، و عنوان المخبر مع المتضايغان متكافئان، و مبدأ العنوانين واحد، مضافا إلى عدم مساعده القضييه اللفظيه؛ بداهه أن هذه العناوين خارجه عن مفادها كما لا يخفى.

**—قوله [قدّس سرّه]: (كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقا... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقا... الخ) (١).

فإن قلت: هذا في البعث و التحريك، و أما في الإراده النفسيه فلا؛ حيث إنها ليست من الأفعال كي تنبعث عن مصلحه في نفسها زياده على مصلحه متعلقها، فلا محاله إذا كان المتعلق ذا مصلحه تامه- كما هو المفروض- تعلّقت به الإراده القلبيه التي هي روح الحكم، و ان لم يمكن البعث لمانع عنه.

قلت: ليست المحبه أو الميل و الشوق إراديه مطلقا، بل الشوق المتأكّد المحرّك للعضلات نحو الفعل في الإراده التكوينيّه، و نحو البعث و التحريك في الإراده التشريعيّه، فكما أنه مع المانع عن تحقق المراد خارجا لا يتحقق الشوق المحرّك للعضلات نحو المراد في الإراده التكوينيّه مع الشوق التامّ إلى المراد، كذلك مع المانع عن البعث المحضّل للمراد لا يتحقق الشوق المحرّك نحو البعث و التحريك. فليس مطلق الشوق إراديه لا تكوينيا و لا تشريعا.

**—قوله [قدّس سرّه]: (ضروره أن التبعية كذلك... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (ضروره أن التبعية كذلك... الخ) (٢).

ص: ٦٧

١- ١) كفايه الاصول: ١٧/٩٧.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٦/٩٨.

قد مرّ منّا سابقا: أنّ الإنشاء إذا كان بداعى البعث صحّ أن يكون بعثا فعليا، وإلا فلا ينقلب عما هو عليه.

فالحكم الواقعي: إن كان إنشاء لا بداعى البعث فلا يبلغ درجة الفعلية البعثية أبدا، وإن كان إنشاء بداعى البعث فتبعيته لمصلحه الفعل تبعيه المقتضى للمقتضى، لا تبعيه المعلول للعلله التامه، فيمكن أن يكون هناك مفسده مانعه عن البعث الفعلى، أو أن يكون هناك بعث آخر بالأهمّ، وإن لم يشترط ثبوت مصلحه فيه زياده على مصلحه الفعل، وحيثذ فالبعث المطلق له مانع، و البعث المعلق على عدم المانع لا مانع منه.

فالوجه فى صحه البعث التعليقى ذلك، لا- كون التبعيه فى غير مقام الفعلية؛ لأنّ الإنشاء بداعى البعث مطلقا واقعا عين البعث الفعلى، و لا بداعى البعث ليس من مراتب الحكم الحقيقى.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و هل هو إلا طلب الحاصل؟!... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و هل هو إلا طلب الحاصل؟!... الخ) (١).

بل الإلزام بتحصيله مناف (٢) لشروطيه حصوله بطبعه.

ص: ٦٨

١- ١) كفايه الاصول: ١١/٩٩.

٢- ٢) قولنا: (بل الإلزام بتحصيله مناف... الخ). فإنّ التسبب إلى إيجاده مع فرض حصوله بطبعه لا بتسبب منه متنافيان، لا أن اليجاد فى فرض الوجود مرجعه إلى إيجاد الموجود؛ لأنّ إيجاده تحقيقا ينافى وجوده تحقيقا لا- وجوده فرضا. و أما طلب الحاصل فغير لازم، لا فى مقام التعلق، و لا فى مقام الاتصاف، و لا فى مقام الامتثال: أما فى مقام التعلق فواضح؛ إذ المفروض عدم توقف البعث و الطلب على ذلك القيد لفرض أخذه قيّدا للماده، فلا- يلزم من تعلق البعث به طلبه بعد وجوده. و أما فى مقام الاتصاف فإنّ مقام الاتصاف- بأن الفعل واجب- هو مرحله تعلق الطلب به، لكنه مع تأخر رتبه الاتصاف عن رتبه التعلق، و إذا لم يتوقف تعلق الطلب على القيد لا يتوقف اتصاف الفعل بالعنوان الانتزاعى من الفعل على قيده..-

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم، على مختاره (قدس سره) لو كانت له... الخ)

قوله [قدّس سرّه]: (نعم، على مختاره (قدس سره) لو كانت له... الخ) (١).

نعم لازم تجرّد الطلب و إن كان ذلك، إلا أنه (قدس سره) مع ذلك لا يلتزم بذلك؛ نظرا إلى أن إنشاء الطلب على تقدير و إن كان لا يقتضى تقيّد الطلب به ثبوتا و إثباتا، إلا أن الطلب غير منجز أي ليس بحيث يجب البدار إلى امتثاله.

فالفرق بين الواجب المطلق و المشروط عنده (٢) (قدس سره) ليس بتحقق حقيقه الوجوب في الأوّل دون الثاني، كما هو ظاهر القضية الشرطيه بل

(٢)

—و أما في مقام الامثال و مقام التطبيق، فالفعل و إن لم يكن مطابقا للواجب، إلا عند تحقق قيده، لكنه لا يترقّب من هذه المرحله طلب شيء حتى يكون طلب الحاصل، بل الغرض تعلق الطلب بالقيّد عند تعلّقه بذات المقيّد، فإن القيّد الذي يكون مطلوبا أيضا لا يتعلق الطلب به بعد حصوله. [منه قدس سره]. (ق، ط).

ص: ٦٩

١- ١) كفايه الاصول: ١٢/٩٩.

٢- ٢) (قولنا: (فالفرق بين الواجب المطلق... الخ)). فكما أن القائل بالواجب المشروط مع رجوع القيّد إلى مفاد الهيئه، و ربما يقول: بأنّ الوجوب فعلى في هذا الفرض، لكنه لا فاعليه له قبل حصول المفروض، كما تقدّم توهمه عن بعضهم في أوّل الواجب المشروط، كذلك الشيخ (قدّس سرّه) يرى أن الطلب له مرحلتان: مرحله الفعليه، و مرحله الفاعليه، و يشترك المطلق و المشروط في الفعليه دون الفاعليه. و ليس هذا قولنا - بالمعلق؛ لأنّ القائل به يعتقد فعليته و فاعليته. و لذا يقول: بلزوم المبادره إلى إتيان مقدمته، فرجوع القيّد إلى المادّه عنده (قدّس سرّه) يصحّ فعليّه الطلب دون فاعليته و قد تقدم، و سيجيء: أن فعليّه البعث و الطلب مساوقه لفاعليته، فإما لا فعليّه، و إما له الفعليه و الفاعليه معا، فيصحّ أن يورد على الشيخ (قدّس سرّه): بأنه على فرض الفعليه لا بدّ له من الالتزام بالفاعليه، كما يقول به القائل بالمعلق، لا أن ما التزم به التزام بالمعلق. فتدبر. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

تنجّز الطلب المحقّق في الأوّل دون الثاني.

و البرهان المنقول في الكتاب في الإشكال على قيديه القيد للطلب لئلا، ليس في مقام إنكار الواجب المشروط، بل في مقام إنكار الواجب المعلق؛ نظرا إلى أن الإرادة المنبعثه عن المصلحه القائمه بالفعل لا- على تقدير إرادته مطلقه، و المنبعثه عن المصلحه القائمه بالفعل على تقدير إرادته مشروطه، و لا يعقل شقّ ثالث كى يكون معلقا. و حيث إن الإراده المنبعثه عن المصلحه في الثانيه غير منجّزه لا- يجب البدار إلى امتثالها. فلذا أشكل الأمر في المقدمات التى يجب البدار الى تحصيلها مع عدم كون ذبيها كذلك، فمجرّد حاله الطلب فى المشروط لا يجدى فى وجوب تحصيل المقدمات منجزا.

و لذا التزم (قدس سره) فى وجوبها بالحكم العقلى من غير جهه الملازمه، كما يظهر بالمراجعه إلى كلمات غير واحد من تلامذته- قدّست أسرارهم (١)-.

**-قوله [قدس سره]: (بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام... الخ)**

-قوله [قدس سره]: (بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام... الخ) (٢).

قد ذكرنا فى محله (٣): أن لزوم الفحص عقلا- بملا- حظه أن الاقتحام فى الفعل و الترك للملتفت- إلى أنه غير مهمل من دون الفحص و البحث عن أوامر مولاه و نواهيه مع أن أمره و نهيه لا- يعلم عاده إلا- بالفحص و البحث عنه- خروج عن رسم الرقيه و زى العبوديه، فىكون ظالما لمولاه، فىستحقّ العقوبه، إلا أن الاحتمال لا يزيد على العلم من حيث المنجزيه للحكم، فكما أنّ العلم بالتكليف

ص: ٧٠

١- ١) كالمحقق النائينى (قدس سره) كما فى أجود التقريرات ٢٣٢: ١.

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٩/٩٩.

٣- ٣) قولنا: (قد ذكرنا فى محله.. الخ). لا- يخفى: أنّ برهان لزوم الفحص يناسب تحصيل المعرفه بالحكم بموضوعه، إلا- أن المعرفه-

المشروط قبل حصول شرطه يوجب تنجزه في وقته و عند حصول شرطه مع بقاءه على شرائط فعليته و تنجزه عند حصول شرطه، فلذا لا- عقاب على مخالفته مع عروض الغفله عنه عند حصول شرطه، كما لا يجب إبقاء الالتفات العلمى و التحفظ على عدم النسيان و الغفله عنه، كذلك الاحتمال إنما يوجب تنجزه في وقته مع بقاءه على صفه الالتفات إلى حين تنجز التكليف، و لا يجب إبقاؤه بالتحفظ على عدم الغفله المانعه عن الفحص و البحث عنه.

و دعوى: كفايه التمكن في الجملة و لو قبل حصول الشرط؛ لأنّ ترك الواجب بسببه اختيارى لانتهاه إلى الاختيار.

مدفوعه: بأنه لو تمّ لزم القول به في جميع المقدمات الوجوديه قبل حصول شرطه، فلا وجه لتخصيص الحكم العقلى بالمعرفه، كما يقول به شيخنا العلامة الأنصارى (رحمه الله) على ما حكى عنه. و تمام الكلام في محلّه.

**—قوله [قدس سرّه]: (كما هو الحال في ما إذا اريد منها المطلق... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (كما هو الحال في ما إذا اريد منها المطلق... الخ) (١).

فإن قلت: ما الفرق بين إفاده المطلق على مسلكه (قدس سرّه)، و إفادته على مسلك شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سرّه)؛ حيث جعله من باب تعدّد

(أ) في تعليقه (ره) — في الجزء ٤: ٤١٣ رقم ١٢٨ على قول المصنف (ره): (أما التبعه فلا شبهه في استحقاق العقوبه... الكفايه: ٣٧٦).

(٣)

— ليست مقدمه وجوديه لذات الواجب، و التعلم للقراءه — مثلا — مقدمه وجوديه، إلا — أن لزومه أجنبي عن لزوم الفحص و برهانه و بقيه الكلام من حيث الوجه في لزوم الفحص، و من حيث عدم الفرق بين الواجبات المطلقه و المشروطه، و من حيث كفايه التمكن في الجملة و لو مع حصول الغفله، فقد فصلنا القول فيها في حواشى البراءه أ. [منه قدس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ٧١

الدالّ و المدلول على مسلكه (رحمه الله) دون مسلكه (قدس سره) كما هو ظاهر العبارة؟

قلت: حيث إنّ الشيخ (قدس سره) يرى وضع الهيئه لشخص الطلب، فلا- إطلاق و لا تقييد عنده حتى يحتاج إلى دالّين، بخلاف شيخنا (قدس سره).

فلا تغفل.

[في الواجب المعلق و المنجز]

اشاره

—قوله [قدس سره]: (لا من استقباليه الواجب فافهم... الخ)

—قوله [قدس سره]: (لا من استقباليه الواجب فافهم... الخ) (١).

لا- يخفى عليك أنّ انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب هو المصحح لوجوب المقدمه قبل زمان ذيهها، لا مجرد فعلية الوجوب و لو مع اتحاد زمانه و زمان الواجب، فيصحّ تقسيم الواجب إلى ما يتحد زمانه مع زمان وجوبه، فلا تكون مقدمته واجبه قبل زمانه، و إلى ما يتأخر زمانه عن زمان وجوبه، فيمكن وجوب مقدمته قبله— و لعله إليه أشار (رحمه الله) بقوله: (فافهم)— فوجوب المقدمه حينئذ و ان كان معلولا لوجوب ذيهها، لكنه باعتبار تقدّمه على زمان ذيهها بحيث لولاه لما أمكن سرايه وجوب ذيهها إليها.

—قوله [قدس سره]: (فيه أن الإراده تتعلّق بأمر متأخر... الخ)

—قوله [قدس سره]: (فيه أن الإراده تتعلّق بأمر متأخر... الخ) (٢).

ص: ٧٢

١-١) كفايه الاصول: ٣/١٠٢.

٢-٢) كفايه الاصول: ٩/١٠٢.

تحقيق المقام: يظهر بالتأمل في حقيقه الإراده التكوينيّه و كيفيه تأثر القوه العامله المنبثه في العضلات من الشوق الحاصل من القوه الشوقيه المسمّاه بالباعثه، مع أنها من كيفيات النفس، و بين المواطنين من التباين ما لا يخفى.

فنقول: سرّ هذا التأثير و التأثر أنّ النفس في وحدتها كل القوى، فهي مع وحدتها ذات منازل و درجات، ففي مرتبه القوه العاقله- مثلاً- تدرك في الفعل فائده عائده إلى جوهر ذاتها، أو إلى قوه من قواها، و في مرتبه القوه الشوقيه ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل، فإذا لم يجد مزاحماً و مانعاً يخرج ذلك الشوق من حدّ النقصان إلى حدّ الكمال، الذي عبّر عنه: تاره بالإجماع، و اخرى بتصميم العزم، و ثالثه بالقصد و الإراده، فينبعث من هذا الشوق- البالغ حدّ نصاب الباعثيه- هيجان في مرتبه القوه العامله، فيحصل منها حركه في مرتبه العضلات، فهذه كلها درجات النفس و منازلها، و كل هذه المراتب مراتب حركه النفس من منزل إلى منزل و من درجه إلى درجه.

و من الواضح أنّ الشوق و إن أمكن تعلّقه بأمر استقبالي، إلاّ- أنّ الإراده ليست نفس الشوق بأيّه مرتبه كان، بل الشوق البالغ حدّ النّصاب بحيث صارت القوه الباعثه باعته بالفعل، و حينئذ فلا يتخلّف عن انبعاث القوه العامله المنبثّه في العضلات، و هو هيجانها لتحريك العضلات الغير المنفكّ عن حركتها، و لذا قالوا: إنّ الإراده هو الجزء الأخير من العله التامه لحركه العضلات.

فمن يقول: بإمكان تعلّقتها بأمر استقبالي: إن أراد حصول الإراده التي هي عله تامّه لحركه العضلات، إلاّ أنّ معلولها حصول الحركه في ظرف كذا، فهو عين انفكاك العله عن المعلول، و جعله- بما هو متأخر- معلولاً- كي لا- يكون له تأخر، لا- يجدى، بل أولى بالفساد؛ لصيروره تأخره عن علته كالذاتي له فهو كاعتبار أمر محال في مرتبه ذات الشيء، فهو أولى بعدم الوجود من غيره.

و إن أراد: أنّ ذات العله- هي الإراده- موجوده من قبل إلاّ أنّ شرط

تأثيرها-و هو حضور وقت المراد-حيث لم يكن موجودا ما أثرت العلة في حركة العضلات.

ففيه:أنّ حضور الوقت:إن كان شرطا في بلوغ الشوق حدّ النصاب و خروجه من النقص إلى الكمال فهو عين ما رمناه من:أن حقيقه الإراده لا تتحقق إلا حين إمكان انبعاث القوه المحرّكه للعضلات.

و إن كان شرطا في تأثير الشوق البالغ حدّ النصاب الموجود من أوّل الأمر،فهو غير معقول؛لأنّ بلوغ القوه الباعثه في بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوه العامله،تناقض بين؛بداهه عدم انفكاك البعث الفعلى عن الانبعاث،و عدم تصور حركه النفس من منزل إلى منزل مع بقائها في المنزل الأوّل.

توضيحه:أن الجزء الأ-خير من العله لحركه القوه العامله،لا-بدّ من أن يكون أمرا موجودا في مرتبه النفس،و ذلك لا يمكن أن يكون طبيعه الشوق؛ لإمكان تعلّقها بما لا-يقع فعلا بل بالمحال،فلا بدّ أن تكون مرتبه خاصّه من الشوق،أو صفه اخرى بعد الشوق،بحيث لا تتعلق تلك المرتبه أو تلك الصفه بما ينفكّ عن انبعاث القوه العامله فعلا،فضلا عن المحال.

و قد ذكرنا سابقا:أن الشرط إما متمم لقابليه القابل،أو مصحّح لفاعليه الفاعل.و من البين أن دخول الوقت خارجا ليس من خصوصيات الشوق النفساني؛حتى يقال:هذا الشوق الخاصّ فاعل دون غيره،و كذا وجوده العلمى،فلا معنى لأن يكون دخول الوقت مصحّحا لفاعليه الشوق،و كذا القوه المنبثّه في العضلات تامّه القابليه لا-يكون دخول الوقت متمما لقابليتها.نعم يكون متمما لقابليه الفعل لتعلّق القدره و الشوق به.

مضافا إلى أن الإراده تفارق سائر الأسباب،فإنّ الأسباب الاخرى ربما يكون لوجودها مقام و لتأثيرها مقام آخر،فيتصور اشتراط تأثيرها بشيء دون



وجودها، بخلاف الإرادة، فإن الميل النفساني والإشراف على الفعل معنى لا ينفك فيه ذات الميل عن كونه ميلا، والميل النفساني يوجب الميل الطبيعي إلى الحركة، فميله في النفس لو لم يكن ميلا- للطبيعه نحو الحركة لا- يعقل وجوده، كما أن ميل الطبيعه عين هيجانها بالقبض والبسط، فهيجان القوه العضلانيه (١) و عدم القبض و البسط غير معقول.

هذا إذا قلنا بأن تأثير الإرادة في ميل الطبيعه بنحو الاقتضاء و السببيه، و أما إذا كان بنحو الإعداد- لتباين هيجان القوه الجسمانيه مع الصفه النفسانيه، فيستحيل ترشح أحدهما من الآخر- فلا محاله يكون دخول الوقت- مثلا- إما معدا للإراداه، و هو المطلوب، أو معدا في عرض الإراده، و مع عدم تعدد الجهه في الميل الطبيعي يستحيل تعدد المعدّ عرضا، أو كلاهما معدّ واحد، و الوجدان على خلافه؛ لأن المناسب للميل الطبيعي و هيجان القوه ميل النفس و هيجانها، فلا دخل لدخول الوقت، إلا انه معدّ للمعدّ؛ إذ الفعل ما لم يتمّ قابليته لم يتعلّق به القدره و الإراده.

فأضح: أنّ مجرد الشوق المتعلّق بأمر استقبالي ليس عين الإراده الباعثه للقوه المنبثّه في العضلات نحو تحريكها، و مما يشهد له أنّ الشوق المتقدم ربما يتعلّق بأمر كلّى كما هو كذلك غالبا، مع أنه غير قابل لتحريك العضلات نحو المراد؛ بداهه استواء نسبه إلى الأفراد المتصوّره لهذا الكلى، ففعليته (٢) لبعض الأفراد تخصيص بلا مخصّص، و هو محال.

و أما ما في المتن: من لزوم تعلّق الإراده بأمر استقبالي إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيره، فإنّ إراداه مقدّماته قطعا منبعثه عن إراداه ذبها.

ص: ٧٥

---

١- ١) كذا في الأصل، و هو نسبه على خلاف القياس.

٢- ٢) في الأصل: (فعليته...).

فتوضیح الحال فيه: أن الشوق إلى المقدمه-بما هي مقدمه-لا- بد من انبعائه من الشوق إلى ذیها، لكن الشوق إلى ذیها لما لم يمكن وصوله إلى حد يتحرك القوه العامله به لتوقف الفعل المراد على مقدمات، فلا- محاله يقف في مرتبه إلى أن يمكن الوصول، و هو بعد طي المقدمات. فالشوق [إلى] المقدمه لا مانع من بلوغه حد الباعث الفعليه، بخلاف الشوق إلى ذیها، وهذا حال كل متقدم بالنسبه إلى المتأخر، فإن الشوق شيئاً فشيئاً يصير قصداً و إرادته، فكما أن ذات المقدمه في مرتبه الوجود متقدمه على وجود ذیها، كذلك العله القريبه لحركه العضلات نحوها مثل هيجان القوه العامله، و ما قبله المسمى بالقصد و الإراده، و ما هو المسلم في باب التبعية تبعيه الشوق للشوق، لا- تبعيه الجزء الأخير من العله، فإنه محال، و إلا لزم إما انفكاك العله عن المعلول، أو تقدم المعلول على العله فافهم جيداً.

هذا كله في الإراده التكوينية، و أما الإراده التشريعيه فهي- على ما عرفت في محلّه (1)- إرادته فعل الغير منه اختياراً، و حيث إن المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره، فلا- محاله ليس بنفسه تحت اختياره، بل بالتسبب إليه بجعل الداعي إليه، و هو البعث نحوه، فلا- محاله ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختياراً الشوق إلى البعث نحوه، فيتحرك القوه العامله نحو تحريك العضلات بالبعث إليه. فالشوق المتعلق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي، كان إرادته تشريعيه، و إلا فلا.

و من الواضح: أن جعل الداعي للمكلف ليس ما يوجب الدعوه على أي حال؛ إذ المفروض تعلق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه و ميله، لا قهراً عليه،

ص: ٧٦

---

١-١) و ذلك في التعليقه: ١٥١، ج ١، عند قوله: (ثم ان تقسيم الإراده...).

فهو جعل ما يمكن أن يكون داعياً عند انقياده و تمكينه، و عليه فلا- يعقل البعث نحو أمر استقبالي؛ إذ لو فرض حصول جميع مقدماته و انقياد المكلف لأمر المولى لما أمكن انبعثه نحوه بهذا البعث، فليس ما سَمِيناه بعثاً فى الحقيقه بعثاً و لو إمكاناً.

لا يقال: لو كان الأمر كذلك لما أمكن البعث نحو فعل الشىء فى وقته مع عدم حصول مقدماته الوجوديه؛ ضرورة عدم إمكان الانبعث نحو ذى المقدمه إلا بعد وجود مقدماته، و المفروض أن البعث إلى مقدماته لا ينبعث إلا عن البعث إلى ذىها.

لأننا نقول: حيث إنَّ تحصيل مقدماته ممكن فالبعث و الانبعث إلى ذىها متّصفان بصفه الإمكان، بخلاف البعث إلى شىء قبل حضور وقته، فإنَّ فعل المتّقيّد بالزمان المتأخّر فى الزمان المتقدّم مستحيل من حيث لزوم الخلف أو الانقلاب، فهو ممتنع بالامتناع الوقوعى، بخلاف فعل ما له مقدمات غير حاصله، فإنَّ الفعل لا يكون بسبب (1) عدم حصول علته ممتنعاً بالامتناع الوقوعى، بل ممتنعاً بالغير.

و الإمكان الذاتى و الوقوعى محفوظان مع عدم العله، و إلا لم يكن ممكن أصلاً؛ لأنَّ العله إن كانت موجوده فالمعلول واجب، و إن كانت معدومه فالمعلول ممتنع، فمتى يكون ممكناً؟ أو ملا-ك إمكان البعث وقوعياً إمكان الانبعث وقوعياً بإمكان علته، لا بوجود علته، و عدم وجود العله رأساً لا ينافى إمكانها و إمكان معلولها فعلاً.

ص: ٧٧

---

١- ١) قولنا: (فإن الفعل لا يكون بسبب... إلخ). لا يخفى عليك أن الفعل و إن لم يكن بعدم علته ممتنعاً بالامتناع الوقوعى، إلا انه بملا-حظه عدم سعه أول الوقت للمعلول و علته يكون صدوره مع صدور علته ممتنعاً بالامتناع الوقوعى؛ للزوم الخلف و الانقلاب.-

(أ) في الأصل: يمكن.

(ب، ج، د) في هامش (ق) جاء ما يلي: الظاهر زياده قوله: (تاره) وقوله: (و اخرى) وقوله: (و حينئذ) و إثبات كلمه (و أمّا) مكان (و اخرى).

(١)

-بل التحقيق أن يقال: إن الفعل ممكن بالإمكان الاستعدادي، فإن الإمكان الذي هو لازم القدره هو الامكان الاستعدادي دون الإمكان الذاتى أو الوقوعى، فإنهما من لوازم الماهيات، وهذا من لوازم الوجود، و وجود القوه المنبثه فى العضلات على الأفعال الصلاتيه وجود بالقوه لها، و تلك الأفعال ممكنه بالإمكان الاستعدادي اللازم لهذه القوه الموجوده، و عليه فإذا كان المكلف قادرا على مقدّمات الصلاه، و قادرا عليها بلحاظ تلك القوه المتساويه النسبه إلى الأفعال و مقدّماتها، فالعله و المعلول كلاهما ممكنان أ بالإمكان الاستعدادي فى أول الوقت و إن كان فعليه المعلول بعد فعليه العله، و الانشاء بداعى البعث ليس بعثا فعليا يلزم فعليه الانبعاث، بل هو باعتبار أن وجود الأمر الانتزاعى بوجود منشأ انتزاعه ممكن بالإمكان الاستعدادي و إن كان فعليه هذا الممكن بالإمكان الاستعدادي بالإضافة إلى ذى المقدمه بعد فعليته بالإضافة إلى المقدمه. و أما تصحيحه بأنّ المقدور بالواسطه مقدور، فتوضيحه: أن مورد إطلاق هذه القضيّه تاره ب مثل الفعل التوليدي الذى لا مساس للقدره و الإراده إلا بما يتولّد منه فهو مقدور بالعرض، و اخرى ج مثل ما نحن فيه الذى للقدره و الاراده مساس بالفعل و بمقدمته معا، و حينئذ د فأصل وساطه القدره لثبوت قدره اخرى-مع وجود القوه المنبثه فى العضلات المتساويه النسبه إلى الفعل و مقدمته-لا وجه له، و أما وساطه المقدمه للقدره على ذيهها، فلو تمت لرجعت المقدمات الوجوديه إلى الوجوديه. فالصحيح ما ذكرنا: من كفايه الإمكان الاستعدادي بالإضافة إلى الفعل و مقدماته، فإذا تمّ الإمكان الاستعدادي من ناحيه المكلف، صحّ جعل ما يمكن أن يدعوا بالامكان الاستعدادي، و إلا-فلا-فالفعل المتقيد بالزمان المتأخر غير مقدور عليه قبله، فهو غير ممكن بالامكان الاستعدادي من ناحيه المكلف؛ حتى يصحّ جعل الداعى بالإمكان من قبل المولى، بخلاف المقدور بجميع مقدماته. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ٧٨

لا- يقال: فكيف حال الفعل المركب من امور تدريجيه الوجود؟ فإنّ الانبعاث نحو الجزء المتأخر في زمان الانبعاث نحو الجزء المتقدم غير معقول، و مع ذلك فالكلّ مبعوث إليه ببعث واحد في أول الوقت مثلا- و كذا الإمساك في مجموع النهار، فإنّ الإمساك في الجزء الأخير غير ممكن من أول النهار، مع أنّ البعث إلى الإمساك في مجموع النهار متحقق في أول النهار.

لأننا نقول: الإنشاء بداعى البعث و إن كان واحدا، و هو موجود من أول الوقت، لكن بلحاظ تعلّقه بأمر مستمر أو بأمر تدريجيّ الحصول، كأنه منبسط على ذلك المستمر أو التدريجي، فله اقتضاءات متعاقبه بكلّ اقتضاء يكون بالحقيقه بعثا إلى ذلك الجزء من الأمر المستمر أو المركب التدريجي، فهو ليس مقتضيا بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمر أو المركب، بل يقتضى شيئا فشيئا.

و لا- يخفى عليك: الفرق بين الإراده التشريعيه و التكوينيّه، في إمكان انبعاث الإراده إلى المقدمات في الثانيه قبل تماميه الإراده بالنسبه إلى المراد المتأخر- و لو كان تأخره لأجل تقيّده بزمان متأخر- دون الإراده التشريعيه، مع أنّ البعث بنفسه مقدّمه لحصول فعل الغير و لا فرق- في إمكان تعلّق الإراده بالمقدّمه قبل إرادته ذبيها- بين مقدّمه و مقدّمه.

و الفارق أنّ البعث إنما يكون مقدّمه لحصول فعل الغير إمكانا إذا ترتب عليه الانبعاث، و خرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب بتمكين المكلف له و انقياده، و حيث إنه متقيّد بزمان متأخر غير حالي فلا يعقل الانبعاث، فكذا البعث فلا مقدميه للبعث إلا في صورته اتصافه بإمكان الباعثيه نحو الفعل فعلا، و في مثله يصحّ تعلّق الإراده به من قبل إرادته فعل الغير اختيارا.

و من جميع ما ذكرنا اتضح: أنه لا يعقل تعلّق الإراده- بحدّها- بأمر استقبالي، و كذا تعلّق البعث به.

—قوله [قدّس سرّه]: (و قد غفل عن أن كونه محرّكاً نحوه يختلف... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (و قد غفل عن أن كونه محرّكاً نحوه يختلف... الخ) (١).

قد عرفت مما مرّ آنفاً: أن الشوق إلى كلّ شيء يحرك العضلات نحوه بحده، ولا يعقل أن يتعلّق الشوق بشيء و تكون الحركة إلى غيره، وإن كان من مقدماته، نعم، ينبعث من هذا الشوق شوق إلى مقدماته؛ لأنها وإن لم تكن ملائمه للنفس بنفسها إلا أنها ملائمه لها بتبع ملائمها ذبيها.

فإن قلت: لو تمّ هذا لتمّ في غير الأفعال التوليدية؛ حيث إنه لا بدّ فيها من إرادته محرّكه للعضلات زياده على وجود المقدمات. و أما الأفعال التوليدية فهي تحصل بعد وجود مقدماتها قهراً بلا- إرادته متعلقه بها بعد حصول مقدماتها، فإرادته الإحراق تحرك العضلات نحو الإلقاء في النار؛ إذ لا فعل آخر للعضلات كي يتعلّق به شوق آخر، و اجتماع إرادتين على فعل واحد ذى عنوانين لا معنى له.

قلت: إن كان الفعل التوليدى منطبقاً على ما يتولّد منه؛ بأن يكون الإحراق عين الإلقاء في النار المترتب عليه الحرقه وجوداً، فلا إشكال؛ إذ الشوق الكلّي إلى الإحراق يتخصّص بالشوق الجزئي إلى الإلقاء في النار، وإن كان فعلاً آخر في طول ما يتولّد منه كما هو الحقّ لاّتحاد الوجود و الإيجاد ذاتاً و اختلافهما اعتباراً. و من الواضح مباينه وجود الحرقه مع الإلقاء، فكيف يكون الإلقاء عين الإحراق الذى هو إيجاد الحرقه؟ أبل الحرقه، أثر الإلقاء، فهو المحرق بالذات لمكان محققته للمماسّه التى هى شرط تأثير النار، و الشخص محرق بالتبع؛ نظير قيام الضرب باليد، فإنها الضاربه بلا واسطه، و الشخص ضارب بها.

فحينئذ نقول: إنّ الشوق المحرّك للعضلات منبعث عن الشوق إلى

ص: ٨٠

الإحراق، لا أنّ الشوق إلى الإحراق بنفسه يحرك العضلات نحو الإلقاء؛ لبداهه أن الشوق إلى شيء لو كان محرّكا لكان محرّكا للعضلات نحوه، لا- نحو شيء آخر و لو كان مقدمته، و الشوق المتعلّق بالإحراق و إن لم يتّصف بالمحرّكيه للعضلات إلى الآخر، لكنه غير ضائر؛ لأنّ التعريف بالمحرّك للعضلات إنما وقع في مقام بيان مبادئ الحركات المترتبه على العضلات، لا في مقام بيان الإراده مطلقا، كيف؟! و الشوق العقلي الباعث على تحصيل المطالب العقليه الكليه شوق و إرادته باعته في مرتبه التعقّل، مع أنه ليس هناك حركه العضلات و إن كان هناك حركه فكريه.

و التحقيق: أنّ الحب و الشوق و إن كان يتعلّق (1) بالفعل التوليدى و التسبيبي، إلا أنّ الإراده، و هى الصفه التى بها يقوم الإنسان بصدد إيجاد ما هو من أفعاله، فلا يعقل تعلّقها إلا بما هو من أفعاله القائم به، سواء كان له مساس بقواه الباطنيه كالتعقّل للعاقل، و تصوّر المعانى الجزئيه للوهم، أو تصوّر الصور الجزئيه للخيال، أو بقواه الظاهره و بالحركات الأيئيه و الوضعيه.

و أما الإحراق: فهو مترشح من النار، و له القيام بها قيام صدور، و بالمحترق قيام حلول بلحاظ مبدئه و لا قيام للمعلول بمعدّه و لا بشرطه، و القائم بالإنسان نفس الإلقاء الذى هو من حركات عضلاته، و هو إعداد منه لوجود الحرقه، فإيجاده لها بنحو الإعداد بإلقائه، فهذا هو الذى يكون له بنفسه مساس بالشخص، و يكون متعلّق قدرته و إرادته، و ليس هو فى الحقيقه إلا الإلقاء الخاص الذى يترتّب عليه وجود الحرقه ترتّب المعلول على معدّه. فهذا هو متعلّق الإراده لا الفعل المتولّد منه الذى ينسب إليه بنحو من النسبه، كما ينسب إليه

ص: ٨١

---

(١-١) كذا فى الأصل، و الصحيح: (و إن كانا يتعلقان).

القدره بنحو من العناية-كما سيأتي (١)إن شاء الله تعالى-ولا ينافى صحه تعلق التكليف بالفعل التوليدي؛ نظرا إلى إمكان تعلق الشوق به بنحو يؤثر في إرادته ما يتولد منه حقيقه كما سيجيء (٢)إن شاء الله تعالى.

**-قوله [قدس سره]: (و الجامع أن يكون نحو المقصود...الخ)**

-قوله [قدس سره]: (و الجامع أن يكون نحو المقصود...الخ) (٣).

بل هي المقصوده تاره، و إلى المقصود اخرى، إلا أن يكون العبارة: بنحو المقصود، لا نحو المقصود؛ كي يكون بمعنى (إلى).  
و التحقيق: أن حركة العضلات: تاره بمعنى حركة القوه المنبثه فيها بنحو الإرخاء و الامتداد، أو بنحو التشنج و الانقباض لجلب الملائم في الأول، و دفع المنافر في الثاني.

و اخرى بمعنى الحركات الأينيه و الوضعيه المترتبه على الأعضاء و الجوارح-من المشى و القيام و القعود و الضرب و نحوها-  
فالحركة الاولى نحو المقصود، و هو الضرب و المشى-مثلا-سواء كان مقصودا بالذات أو مقدمه لتحقيق شىء آخر  
إلا- أن العبارة غير منطبقه على ذلك لظهورها في اتحاد الحركة نحو المقصود مع قوله (رحمه الله) قبله: (كحركة نفس العضلات...) إلى آخره.

**-قوله [قدس سره]: (مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر...الخ)**

-قوله [قدس سره]: (مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر...الخ) (٤).

قد عرفت في تضاعيف ما قدّمناه: أن البعث عله لانبعاث المأمور نحو المقصود عند انقياده و تمكينه، فإنّ الداعى إلى البعث ليس إلا جعل الداعى

ص: ٨٢

١- ١ و ٢) في التعليقه: ١٠٢.

٢- ٣) كفايه الاصول: ١٨/١٠٢.

٣- ٤) كفايه الاصول: ٢/١٠٣.



للمأمور تحصيلاً لفعله الاختيارى الملائم للباعث، فلا بدّ من أن يكون بحيث إذا انقاد المأمور حصل منه الانبعاث بسبب البعث. و مجرد عليه البعث للفعل لا يقتضى تأخر زمان العمل، بل الأصل فيه المقارنه، ففى أى زمان فرض فيه البعث يمكن فرض الانبعاث به عند الالتفات.

و أما تأخر الانبعاث خارجاً- بل انفكاكه أصلاً عن البعث- فهو غير ضائر؛ لأنّ مضاف البعث الإمكانى هو الانبعاث إمكاناً لا خارجاً.

### **-قوله [قدّس سرّه]: (غايه الأمر يكون من باب الشرط المتأخر... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (غايه الأمر يكون من باب الشرط المتأخر... الخ) (١).

تحقيق المقام أنّ القدره فى الإراده التكوينيّه شرط مقارن لها، و لذا قالوا:

إنّ نسبة الإراده إلى القدره نسبة الوجوب إلى الامكان؛ بمعنى أنّ حركه العضلات بالنسبه إلى القوه المنبثّه فى العضلات- و هى القدره التى بسببها يتصف الفاعل بكونه قادراً على الحركات الخاصّه- ممكنه الصدور، و بالإراده تخرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب، فما لم تكن القوه المنبثّه فى العضلات- و هى القوه المحرّكه- متحقّقه لا- يتحقّق الإراده التكوينيّه الباعثه على هيجان القوه المحرّكه، و خروج الحركات عن حدّ الإمكان إلى الوجوب، و إن أمكن تعلّق الشوق بها باعتقاد وجود القوه المحرّكه، لكنك عرفت سابقاً: أنّ مجرد الشوق لا يكون إرادته، بل ربما قيل بإمكان اشتياق المحال.

و أما الإراده التشريعيّه فهى و إن لم تكن مخرجه لفعل الغير من حدّ الإمكان إلى الوجوب، بل المخرج إرادته الغير. لكن الشوق إلى فعل الغير ما لم يبلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق الأكيد إلى البعث، لا يكن مصداقاً للإرادته التشريعيّه، و من الواضح أن الشوق إلى البعث بنفسه و إن كان إرادته تكوينيه

ص: ٨٣

لتعلّقها (١) بفعل نفسه، لكنه لا يتّصف البعث بالباعثيه بالإمكان إلا إذا كان بحيث لو انقاد المكلف له لخرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب، ولا يعقل خروجه من حدّ الإمكان إلى الوجوب إلا إذا كان متعلّقه قابلاً للخروج من حدّ الإمكان إلى الوجوب؛ بداهه عدم انفكاك الانبعاث عن البعث إمكانا ووجوبا وامتناعا، فالأمر وإن اعتقد قدره الأمور—و لذا أنشأ بداعي البعث، و صدر منه الإنشاء— لكنه لا— يتّصف بإمكان كونه باعثا إلا— إذا اتّصف متعلّقه فعلا— بإمكان الانبعاث نحوه، و لا نعني بالبعث الحقيقي إلا ما يمكن كونه باعثا و داعيا.

و منه اتضح: أن القدره شرط مقارن للإرادة التكوينية و لما ينتهي إليه أمر الإراده التشريعيه. فتدبّر.

**—قوله [قدّس سرّه]: (بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر... الخ) (٢).

يمكن دعوى اندراجها فيما ذكره؛ حيث إنّ المقدمه و إن كانت مقدوره بذاتها، لكنها غير مقدوره بقيدها لتقيدها بالزمان المتأخر. فحصول الواجب موقوف على أمر غير مقدور؛ إما بذاته كالوقت بالنسبه إلى الواجب، أو بقيده كالمقدّمه المتيقده بزمان متأخر، و أما المقدور المتأخر عن زمان الإيجاب من باب الاتفاق—لا— من حيث تقيده به—فالعبارة و إن كانت قاصره عن شموله، لكنه لا موجب لإدخاله تحت المعلّق، كما عرفت في طيّ كلمتنا، إلا أنّ ظاهر الفصول (٣) إلحاقه به، بل صريح فيه، فراجع.

ص: ٨٤

١-١) الصحيح: (لتعلّقه) لعود الضمير على (الشوق إلى البعث).

٢-٢) كفايه الاصول: ١٠٣/١٤.

٣-٣) الفصول: ٨٠ عند قوله (رحمه الله): (... كذلك يصحّ أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور، فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله، و على تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله... الخ).

فإن قلت: إذا أخذ القيد المقدور على نحو لا- يترشح إليه التكليف، فهل مجرد إمكان حصوله-و لو لم يحصل-يصحّ البعث بالفعل نحو الفعل المقيّد به، أم لا-؟ ولا- وجه لعدم توجّه البعث بالفعل؛ حيث إنه ليس بمشروط به، و توجّه البعث نحوه واجب معلّق.

قلت: إذا أخذ القيد بطبعه و من دون تسبب من المكلف-بحيث لو تسبّب إلى إيجاده لم يكن الواجب المقيّد به ممكن الحصول-فهو لا- محاله غير مقدور؛ لسلب القدره عنه بالعرض بتقييده بعدم التسبب إلى حصوله، فيكون الواجب مشروطا لاشتراطه بالقدره المسلوبه عنه فعلا، فلا وجوب إلا بعد حصول القيد من دون تسبب منه.

و إذا أخذ القيد أعمّ من حصوله بطبعه أو تحصيله بتسببه، فالقيد مقدور، و لم لا يجب تحصيله تحصيلًا للمتقيد به؟! غاية الأمر يكون كالواجب التوصلّي من حيث عدم دخل تحصيله بتسببه في سقوط التكليف.

و أخذ القيد مقيّدًا بعدم الإلزام به من الشارع من قبل هذا الإلزام بنفسه محال، فلا يتصوّر أخذ القيد على نحو لا يكون واجب التحصيل، مع عدم كونه قيّدًا للوجوب و لو بالمآل كما عرفت.

و منه تعرف: حال ما إذا كان القيد من أفعال نفسه فإن معنى أخذه على تقدير حصوله بطبعه من المكلف هو أخذه مقيّدًا بعدم تسبب من الشارع من ناحيه التسبب إلى المتقيد به، و هو محال؛ لتأخّر التسبب المقدمي عن التسبب النفسى، و هو عن موضوعه، فكيف يؤخذ-وجودا أو عدمًا-في موضوعه؟! بخلاف ما إذا كان الواجب مشروطًا به، فإنه ما لم يختر القيد بطبعه لا وجوب للفعل أصلا حتى يلزم من عدم سرايه الوجوب إلى قيده المحذور المترتب على لحاظ عدم تسببه إليه من قبل التسبب إلى المتقيد به.

**–قوله [قدس سرّه]: (نعم، لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر...الخ)**

–قوله [قدس سرّه]: (نعم، لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر...الخ) (١).

لا- يخفى عليك أنّ الكلام في المقدمات الواجبه قبل زمان ذيهاء، فوجوب ذيهاء و إن كان حاليا لتحقق شرطه في ظرفه، لكنه لا يصحّ هذا النحو من الإيجاب إلّا- بناء على القول بالمعلّق؛ إذ المفروض تأخر زمان الواجب عن زمن وجوبه؛ لما عرفت من أن مورد الإشكال لزوم الإتيان بالمقدمات قبل زمان ذيهاء، فلو أراد (قدس سره) أن اشتراط الوجوب لا يستدعي عدم حاله الوجوب فهو كما أفاد (رحمه الله)، و إن أراد الاكتفاء بذلك عن الالتزام بالواجب المعلّق، فهو غير تامّ.

فإن قلت: لا ينحصر الشرط في الوقت حتى لا يغني الالتزام بالشرط المتأخر عن الواجب المعلّق.

قلت: و إن لم يكن الوقت بنفسه شرطا في جميع موارد الإشكال إلّا أنّ لازم شرطيه غيره أيضا تأخر الواجب عن وجوبه زمانا كما يظهر للمراجع إلى موارد الإشكال (٢).

مضافا إلى أن الالتزام بشرطيه الوقت في الموقّعات بنحو الشرط المتأخر لا يغني عن الواجب المعلّق. كما لا يخفى، مع أنه سيأتي منه (٣) (قدس سره) كفايته عنه، و أنه لا حاجه إلى الالتزام بالواجب المعلّق.

**–قوله [قدس سرّه]: (ضروره أنه لو كان مقدّمه الوجوب...الخ)**

–قوله [قدس سرّه]: (ضروره أنه لو كان مقدّمه الوجوب...الخ) (٤).

ص: ٨٦

١-١) كفايه الاصول: ٢٠/١٠٣.

٢-٢) كذا في الأصل، و الأصح: للمراجع لموارد الإشكال.

٣-٣) الكفايه: ١٠٤ عند قوله: (تنبيه: قد انقدح...).

٤-٤) كفايه الأصول: ٩/١٠٤.

قد عرفت ما فى إطلاقه-فما سبق فى أوائل المسأله (١)-حىث إن الشرط لو كان بنحو الشرط المتأخر كان وجوب ذىها قبل وجودها زمانا،فلا يلزم من ترشح الوجوب إليها طلب الحاصل،بل المانع ما ذكرناه هناك.فراجع.

**-قوله [قدس سرّه]: (لما كان الفعل موردا للتكليف...الخ)**

-قوله [قدس سرّه]: (لما كان الفعل موردا للتكليف...الخ) (٢).

ينبغى أن يراد منه عدم وقوع الفعل على صفة المطلوبيه عند تحصيله؛إذ المفروض شرطيه حصوله بطبعه و ميله.

و الصحيح فيه ما مرّ (٣): من أنّ الإلزام بتحصيله مناف لشرطيه حصوله بطبعه.

نعم ما ذكره (٤)(رحمه الله)-فى ما إذا اخذ بنحو العنوانيه للموضوع- صحيح؛إذ لا فعليه للحكم المرتب على عنوان إلا بعد فعليه ذلك العنوان،لكنه واجب مشروط فى الحقيقه.

و أما إرادته البرهان السابق فمخدوشه؛بداهه أنّ التكليف غير مشروط بحصوله،إمّا لجعله من قيود ماده،أو عنوانا للمكلف،و لعله أشار(رحمه الله)إلى ذلك بقوله:(فافهم).

**-قوله [قدس سرّه]: (بل لزوم الإتيان بها عقلا...الخ)**

-قوله [قدس سرّه]: (بل لزوم الإتيان بها عقلا...الخ) (٥).

من باب الحكم العقلى الإرشادى (٦)الموجود فى كل مقدّمه،و لو لم نقل

ص: ٨٧

١- (١) التعليقه: ١٤.

٢- (٢) كفايه الاصول: ١٠٤/١٢.

٣- (٣) انظر التعليقه: ٢٧.

٤- (٤) الكفايه: ١٠٤ عند قوله:(تنبيه:قد انقدح...).

٥- (٥) كفايه الاصول: ١٠٤/١٩.

٦- (٦) قولنا:(من باب الحكم العقلى الإرشادى...) إلا أنه إنما يصحّ إذا كان هناك وجوب فعلى لذى المقدّمه،و إلا فإتيان مقدّمه

ما لم يكن واجبا فعليا(يستحق الثواب على فعله فى ظرفه ليس ممدوحا بحكم العقل،و كذا ترك مقدّمه ما-

بالوجوب الشرعى المعلولى لوجوب ذبيها، لكنه لا يترتب عليه الثمرات المترقبه من وجوبها المتنازع فيه إلا أنه (قدس سره) لا يبالي بذلك، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(أ) ما بين القوسين موجود فى هامش جانبى: من (ن) و(ق)، و فى (ط) ادرج فى المتن بين قوسين، و الظاهر أنه إضافه من أحد العلماء لتتميم عباره المتن التى فيها نقص و اختلال واضحان، و بهذه الإضافه تصحّ العبارة؛ لذا أثبتناه.

(٤)

-لم يكن واجبا فعليا ظ) أ يستحق العقاب على تركه فى ظرفه ليس قبيحا بحكم العقل. و دعوى: قبح تفويت التكليف و منع المولى عن استيفاء غرضه تشريعا بالبعث، بل استكشاف و جوب المقدمه شرعا منه، لا تجدى؛ إذ لو كان تفويت التكليف قبيحا بنفسه كان الذم و العقاب عليه، لا على ترك الواجب فى ظرفه بترك مقدمته، مع أنّ تفويت التكليف و منع المولى عن استيفاء غرضه الراجع إليه ببعثه غير قبيح عقلا، فإن العبد بمقتضى العبوديه لا بدّ من أن يكون منقادا لمولاه فى تحصيل أغراضه المولويه القائمه بفعله، لا تمكين المولى من استيفاء غرضه القائم بفعل نفسه، و التكليف ليس إلاّ مقدّمه لتحصيل الأغراض المولويه القائمه بفعل العبد، فلو لم يكن ذلك الغرض المولوى القائم بفعل العبد لازم التحصيل، لم يكن دفع التكليف قبيحا بالعرض، و منه علم أنه لا موجب لاستكشاف الوجوب الشرعى بالنسبه إلى المقدمه. كما أن دعوى تنجز و جوب ذى المقدمه مع كونه مشروطا إذا علم بوجود شرطه فى ظرفه، راجعه إلى الخلف، فإنّ مقتضى شرطيه نفس ذلك الأمر فعليه التكليف بفعله ذلك الأمر، لا بالعلم بوجوده فى ظرفه، فالصحيح أن يقال: إنه إذا علم أنّ التكليف تامّ الاقتضاء، و أنّ مصلحه الفعل غير متوقفه على دخول الوقت، بل الفعل الموقّت ذو مصلحه أزلا و أبدا، لا أنه بعد دخول الوقت يتّصف بصيرورته ذا مصلحه، فلا محاله يكون الغرض من الفعل تامّ الغرضيه، و تحصيل الغرض التامّ الغرضيه عقلا- لازم، و لو لم يمكن التكليف به فعليا، بل و إن لم يمكن أصل التكليف به لغفله المولى، و حينئذ كما أن إنقاذ ولد المولى لازم مع غفله المولى، كذلك تهيئه إنقاذه اليوم- إذا كان يغرق فى الغد- لازم، و كما أن ترك إنقاذه اليوم بترك مقدمته يستحقّ عليه-

ص: ٨٨

—قوله [قدّس سرّه]: (لا ينحصر التفصّي عن هذه العويصه...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (لا ينحصر التفصّي عن هذه العويصه...الخ) (١).

قد عرفت (٢): عدم كفايه الالتزام بالشرط المتأخّر عن التعلّق بالتعليق، خصوصا في الموقّعات لانفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب إمّا مطلقا، أو في خصوص الموقّعات، فلا بدّ من تصوّر المعلّق و القول به، و معه فلا مجال للالتزام بشرطيه المتأخّر أيضا.

و هنا مسلك آخر في دفع الإشكال: و هو أنّ الإنسان بالجبلّه و الفطره يحبّ ذاته، و يحبّ كل ما يعود فائدته إلى جوهر ذاته، أو إلى قوه من قواه، فما يلائم ذاته و قواه محبوب بذاته، و تصوّره و التصديق به تصوّر المحبوب الذاتى و تصديق به، لا— أنه علّه للحبّ و لو بنحو الإعداد، و الحبّ الكلى يتخصّص بالجزئى، و كذا ما هو مقدّمه لما يلائم ذاته و قواه محبوب بالتبع، فالتوصّل— بما هو توصّل— محبوب لكونه توصيلا إلى ما يلائمه بنفسه، فهو ملائم بالتبع فهو محبوب كذلك، لا أنّ الحبّ الذاتى مقتض أو شرط (٣) أو معدّ للحبّ التبعى، بل بينهما التقدّم و التأخّر الطبعيان؛ لأنّ الحبّ التبعى لا يمكن إلّا عند الحبّ الذاتى، و لا عكس.

(٤)

—العقوبه، كذلك ترك إنقاده غدا بترك مقدّمته المنحصره اليوم يوجب العقاب. و مما ذكرنا يتضح أنه لا بدّ أولا من بيان مقتض لاستحقاق العقاب على ترك ذى المقدمه حتى يتوجّه أن تركه فى ظرفه مستند إلى ترك مقدّمته الآن، و أن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، لا أن نفس هذه القضية مصحّحه للعقاب على ترك ذى المقدمه بترك مقدّمته. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ٨٩

١-١) كفايه الاصول: ٢٢/١٠٤.

٢-٢) التعليقه: ٣٨.

٣-٣) قولنا: (لا أن الحبّ الذاتى مقتض أو شرط...الخ).

و المحبوب إذا لم يكن له مزاحم و مانع عن إيجاده فى نظر الفاعل - و هو معنى الجزم فى قبال التردّد - لا - محاله يقوم الإنسان بصدده، فالحبّ مع الجزم علّه معدّه لفيضان صورته الإرادة فى النفس.

و قد عرفت سابقاً: أن الارادة هو الجزء الأخير من العلّه، و هو فى المقدمه متقدّم على ما هو الجزء الأخير للعلّه فى ذى المقدمه، و إذا كان المحبوب الذاتى و التبعى فعل الغير، فلا محاله يجب التسبب إلى إيجادهما من الغير بجعل الداعى إليهما.

(٣)

- و لا - عليه إلا - بأحد هذه الوجوه، و الكلّ غير معقول: أما اقتضاء حبّ لحب أو شوق لشوق أو وجوب لوجوب فلائنه لا - معنى لاقتضائه له إلا ترشّحه منه، و من الواضح أن صفة الحبّ و الشوق المتعلقة بشيء لا تكون واجده إلا لذاتها و ذاتياتها، فصفه اخرى مماثله لها غير متعيّنه بنحو أنحاء التعيّن فى مرتبه ذاتها حتى ترشّح منها، مع أنها متعلقه بشيء خاصّ، و متقومه وجوداً به، فكيف يعقل أن يترشح منه صفة مثلها متقومه وجوداً بشيء آخر مباين لما يتقوم به الاخرى ماهيه و وجوداً؟! و أوضح من ذلك الوجوب الذى هو أمر اعتبارى بحيث لو انحلّ لانحلّ إلى وجود اعتبارى و مفهوم، و لا يترشح مفهوم من مفهوم، و لا اعتبار من اعتبار. و أما الشرطيه و الإعداد فلائنه لا يفرض شرطيه الحبّ الذاتى و ما بعده و كونه معدّاً و مقرّباً للأثر إلى مؤثره، إلا إذا فرض هناك مقتضى لوجود الحبّ التبعى و الشوق التبعى؛ حتى يكون الحبّ الأصلى و الشوق الأصلى و الوجوب النفسى شرطاً مصحّحاً لفاعليه ذاك المقتضى، أو مقرّباً للمقتضى إلى مقتضيه، و ليس ما يتوهم اقتضاؤه إلا الفائده المنبعث عنها الحبّ و الشوق و الوجوب التبعى، مع أن اقتضاءها لها بوجودها الخارجى محال لترتبها على الفعل المعلول للحبّ و الشوق و الوجوب، فكيف تكون مقتضيه لتلك الامور؛ حتى يكون الحبّ و الشوق و الوجوب الأصلى شرطاً لها أو معدّاً لها؟! و اقتضاؤها بوجودها العلمى كذلك؛ لأنّ تصوّر الفائده و التصديق بها علّه غائيه لا - مقتضى يترشح منه تلك الامور؛ بداهه أن التصوّر و التصديق لا يترشح منهما تصوّر و تصديق فضلاً عن صفة اخرى مباينه لها، بل التصوّر و التصديق المتعلقان بالفائده تصوّر ما هو محبوب بالفطره و الجبلّه، فيتخصّص الحبّ الكلى بالحبّ الجزئى، لا - أنه علّه لحدوث الحبّ و نحوه بنحو التأثير و الاقتضاء. [منه قدس سرّه]. [ن، ق، ط]. (أ، ب).

ص: ٩٠



و إذا فرض أنّ المقدمه متقدمه بالوجود الزماني على ذيهها، فكما أن إرادته الفاعل للمقدمه متقدمه على إرادته لذيهها، كذلك يجب أن يتقدم البعث إليها قبل البعث إلى ذيهها، فإنّ إيجادها من الغير كوجودها من الغير مقدم على إيجاد ذيهها، كوجود ذيهها من الغير، وإنما يتصف البعث المقدمى بالتبعيه لا- من حيث التأخر في الوجود، بل من حيث إنّ الغايه المتأصّله الداعيه إلى التسيب إلى إيجاد المقدمه من الغير، إيجاد ذيهها بأسبابه من الغير، ومن جملة أسبابه البعث إليه، فذو المقدمه بأسبابه كالعلة الغائيه للبعث المقدمى.

فأوضح: أن لا تبعيه في الوجود للبعث المقدمى بمباديه للبعث إلى ذى المقدمه؛ حتى يرد المحذور، وهو تقدم المعلول على علته بالوجود.

و أما محذور عدم استحقاق العقاب على ذى المقدمه بترك المقدمه؛ حيث لا بعث إليه في ظرفه لعدم قدره عليه.

فيندفع: بأنّ دفع التكليف مع تماميه اقتضائه تفويت للغرض المعلوم غرضيته، وهو خروج عن زى الرقيّه، فيستحقّ العقوبه عليه و لو لم يكن مخالفه التكليف الفعلى، بخلاف دفع مقتضى التكليف، كعدم تحصيل الاستطاعه و عدم الحضور. و التفصيل فى محلّه.

**—قوله [قدس سرّه]: (فلا محاله يكون وجوبها نفسياً...الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (فلا محاله يكون وجوبها نفسياً...الخ) (١).

لا يقال: ليس التهيؤ و الاستعداد لإيجاب ذى المقدمه من جهه اشتراط الوجوب به، بل من حيث إن الواجب فى ظرفه غير مقدور إلّا- بإتيان هذه المقدمه قبله لو لم تكن حاصله حاله، فمرجع الغرض الداعى إلى إيجابها إلى توقّف الواجب عليها؛ لانحصار مقدمته فى المأتى بها قبل زمانه.

ص: ٩١

لأننا نقول: نعم، لا- غرض من المقدمه إلا- أنها مما يمكن التوصل به إلى واجب آخر، لكن هذا الغرض حيث لم يعقل أن يكون غرضاً من الواجب المقدمى بالوجوب المعلولى- إما للزوم تقدم المعلول على العله، أو للزوم إيجاب أمر متقدم، و كان تحصيل الغرض النفسى من الواجب فى ظرفه لازماً- فلذا يجب على الحكيم إيجاب ما لا- يمكن إيجاد الواجب إلا- به قبل زمانه مستقلاً، فهو إيجاب للغير، لا إيجاب غيرى.

و أما كونه واجباً نفسياً، فإنما يصح بناء على أنه ما وجب لا- لواجب آخر، لا- على أنه الواجب لغرض نفسى، أو لحسن فى نفسه، فإنه لا- غرض هنا إلا حفظ الغرض فى الغير، كما أن عنوان التهيؤ ليس من العناوين الحسنه. لكنك عرفت: أن الصحيح أن هذا هو الوجوب المقدمى، و لا تنافى (١) تبعيته مع تقدمه على الوجوب النفسى. فراجع.

**—قوله [قدس سره]: (قدره خاصه و هى القدره عليه... الخ)**

—قوله [قدس سره]: (قدره خاصه و هى القدره عليه... الخ) (٢).

فيجب عليه الصلاه المتمكن من تحصيل الطهاره فى وقتها، فالقدره عليها قبل وقت الصلاه كالعدم، فلا تجب المقدمه حينئذ بنحو يجب المبادره إليها قبل وقت ذيها، لا أنها لا تجب أصلاً؛ إذ وجوبها غير مشروط بشىء، بل الواجب شىء خاص (٣)، فمع عدم القدره عليه فى وقته ينكشف أنه لا وجوب قبله،

ص: ٩٢

١- ١) فى الأصل: و لا ينافى...

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٢/١٠٥.

٣- ٣) قولنا: (بل الواجب شىء خاص... الخ). إلا أنه فرض محض، فإن الضوء الذى هو مورد الكلام ليس مقيداً بالوقت، و لا بالقدره المعموله فيه فى الوقت؛ ضروره أنه لو توضحاً بغايه صحيحه قبل الوقت تصح الصلاه معه فى الوقت، و لا- مقصود فى مقدمته. و منه تعرف أنه لو قلنا بلزوم المقدمه عقلاً مع تماميه المصلحه فى الواجب، لا يمكن الالتزام-

بخلاف ما لم يعتبر فيه هذه القدره شرعا، فإنَّ القدره عليه فى زمان وجوبه كافيه فى وجوب المبادره إليه.

(أ) هنا يوجد بعد (المزبور) على هامش (ن) و(ق) و(ط): (إجماعا.ظ).

(ب) هنا يوجد بعد (موسعا) على هامش (ن) و(ق) و(ط). ما يلى: (شرعا.ظ- فإنَّ الوجوب الشرعى توقيفى، و المفروض أنه لم يرد به أمر، بل حكم به العقل. «شرح»).

(ج) هنا يوجد بعد (لزوم التعلم) على هامش (ن) و(ق) و(ط) ما يلى: (يعنى نعلم القراءه مثلا. «شرح»).

(د) جاء هنا فى هامش (ن) ما يلى: (الظاهر أنَّ المراد من العبارة هكذا: فكما أنه لا يتمحض الداعى إلى إيجاد المقدمه إلا حيث يكون الشخص فى مقام إيجاد ذى المقدمه، كذلك لا يتمحض الدعوه إلى المقدمه إلا حيث يكون الشخص فى مقام الدعوه إلى إيجاد ذى المقدمه، و كما انه إذا لم يمكن إيجاد ذى المقدمه إلا- بإيجاد المقدمه قبل الوقت، فلا- محاله يوجدها قبل الوقت. كذلك لا يمكن إيجاب ذى المقدمه حينئذ إلا بإيجاب المقدمه قبل الوقت، إلا إذا كانت المقدمه ذات بدل عند عدم التمكن من مبدله فى الوقت، فحينئذ لا يتمحض دعوه التوصل و التسبب إلى إيجاد المقدمه قبل الوقت، فيندفع-

(٣)

-مع عدم لزوم الوضوء قبل الوقت لمن لا- يتمكن منه فى الوقت، مع أنه لا- يجب الوضوء فى الفرض المزبور أ : نعم لا ينتقض هذا المبنى بعدم صحه إتيان الوضوء بقصد الوجوب قبل الوقت؛ حيث لا يجب الوضوء و لو موسعا ب على المبنى، كما أنه يصح الالتزام بلزوم إحراز الماء و إبقائه قبل الوقت لمن لا يتمكن منه فى الوقت. و بالجمله: فإما يقال بعدم تماميه مصلحه الواجب إلا بعد دخول الوقت، فينافى لزوم التعلم ج الذى هو مقدمه وجوديه قبل الوقت لمن لا- يتمكن منه فى الوقت، و كذا لزوم إحراز الماء، و إما يقال بتماميتها، فيصح الالتزام بما ذكر، لكنه يستلزم وجوب الوضوء لمن لا يتمكن من التوضى فى الوقت، و لا يعقل تماميه المصلحه من جهه مقدمه، و عدم تماميتها من جهه مقدمه اخرى. و أما على ما سلكناه أخيرا من عدم لزوم تأخر الوجوب المقدمى عن الوجوب النفسى، فلا يقتضى تقدّم وجوب المقدمه على وجوب ذىها زمانا مطلقا؛ ليورد عليه ما اورد على مسلك الواجب المعلق: من صحه إتيان الوضوء بقصد الوجوب قبل وقت الواجب، و من لزوم إتيانه لمن لا يتمكن منه فى الوقت، و ذلك لأن الايجاب المقدمى حيث أنه إيجاد تسيبى لأجل إيجاد ذى المقدمه تسيبا، فحاله حال الايجاد التكوينى د ، و لا يتمحض الدعوه إلى المقدمه فى حيثيه-

ص: ٩٣

و الأولى أن يقال: إنَّ المقدمه هو الوضوء-مثلا-فى وقت الصلاة، فلا- يجدى وجوب المقدمه قبل الوقت-من ناحيه وجوب الصلاة-لوقوع الوضوء امثالاً- للأمر قبل الوقت؛ لئلا- ينتقض بإمكان إتيان الوضوء بقصد الوجوب قبل الوقت و إن لم تجب المبادرة لكونه واجبا موسعا إذا علم ببقاء قدره فى الوقت.

و أما تحصيل مقدماته قبل الوقت و عدمه-على مسلكه(رحمه الله)-فيدور أمره مدار أخذ التمكّن منه بنحو لا يجب تحصيلها و عدمه، فلو اخذ التمكّن الحاصل من باب الاتفاق لم يجب تحصيل قدره عليه قبل وقته، إلا أنّ لازمه عدم صحه الوضوء فى الوقت إذا تسبّب إلى تحصيل مقدماته قبل الوقت، و أخذه مطلقا-من دون تقييد بالتسبب و الاتفاق-يوجب تحصيل المقدمات و إن لم يقع الوضوء على صفه المطلوبيه قبل الوقت. فتدبر.

-المحاذير على هذا المسلك بأسرها، إلا- محذور وجوب التعلم للقراءه-مثلا-قبل البلوغ لو قلنا بوجوبه، و غيره من المقدمات الوجوديه على غير البالغ-أيضا-إذا علم بعدم تمكنه بعد البلوغ قطعاً؛ إذ يلزم وجوبه شرعا على غير البالغ بهذا المسلك مع اشتراط التكليف الشرعيه بالبلوغ).

و قد ادمج هذا الاستظهار ضمن المتن فى نسختى (ق) و(ط) مشارا إلى أنه استظهار بعض الشراح.

(٣)

-مقدميتها إلا حيث يكون الشخص فى مقام ايجاد ذى المقدمه، فلا محاله إذا لم يمكن إيجاد ذى المقدمه إلا بإيجاد المقدمه قبل الوقت يوجد قبل الوقت؛ و أما مع التمكّن منهما فى الوقت فلا يعقل دعوه التوصل محضا إلى إيجاد المقدمه قبل الوقت، و عليه فتندفع المحاذير، إلا محذور عدم إتيان الوضوء لمن لم يتمكّن منه فى الوقت قبله، فهذا المحذور وارد على جميع المباني. و يمكن دفعه على جميع المباني بأن عدم لزوم التوضى ليس لأجل عدم تماميه مصلحه الواجب، و لا لأجل عدم المقدميه، بل لأجل عدم كون تركها مفوّتا للواجب مع مشروعيه التيمّم لمن لا يتمكّن من التوضى فى الوقت فقط و إن تمكّن منه قبلا، خلاف عدم وجدان الماء، فإنه يعتبر عدم وجدانه مطلقا و لو قبلا. فتدبر جيدا. [منه قدس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ٩٤

– قوله [قدّس سرّه]: (و أمّا فى الثانى فلأنّ التقييد... إلخ)

– قوله [قدّس سرّه]: (و أمّا فى الثانى فلأنّ التقييد... إلخ) (١).

لا- يخفى أنه لا- إطلاق للمادّه (٢) من حيث وقوعها على صفه المطلوبيه مع القيد و عدمه، فإنه محال، بل إطلاعها بلحاظ تماميه مصلحتها مع عدم القيد، و تقييد الهيئّه لا يستلزم تقييد المادّه من هذه الجهه، و عدم وقوعها امتثالا للأمر على أى حال لا يجدى عن بيان الجهه الثانيه لعدم جريانه فى التوصليات، بل فى التعيديات أيضا؛ لإمكان العباديه لا بداعى الأمر. هذا، مع أنه غير مجد بالنسبه إلى القيد الذى يحتمل وجوب تحصيله، فإنّ تقييد الهيئّه و إن استلزم تقييد المادّه من حيث عدم وقوعها امتثالا للأمر و على صفه المطلوبيه إلا بعد حصوله، لكنه لا ينافى إطلاعها من حيث عدم تحصيله.

لا يقال: مقتضى تقييد الهيئّه عدم مطلوبيه تحصيله.

لأننا نقول: فمقتضاه عدم منافاته لإطلاق المادّه من حيث عدم تحصيله، لا أنه كالتقييد لها أيضا، كما أنّ مقتضى تقييد المادّه به أيضا عدم توقّف الطلب عليه؛ بداهه أنّ المقدمه الواجب تحصيلها لا يعقل أن يكون مقدّمه وجوبيه، فلا تنافى إطلاق الهيئّه.

ص: ٩٥

١- ١) كفايه الاصول: ٢/١٠٧.

٢- ٢) قولنا: (لا يخفى أنه لا إطلاق للمادّه... إلخ). ينبغى توضيح صور الشك، فنقول: القيد المرّد: إما أن يكون اختياريا، أو غير اختياريا، فإن كان اختياريا و كان واقعا قيذا للهيئّه، فلا بدّ من أن يكون مفروض الوجود، و إن كان واقعا قيذا للماده فلا بدّ من أن يكون لازم التحصيل، لما مرّ منا من البرهان على استحاله أخذ القيد-

-الاختياري في طرف المادة بحيث لا- يترشح إليه التكليف، وإن كان غير اختياري و كان قيذا للهيئه فلا- بد من أن يكون مفروض الوجود، وإن كان قيذا للماده فلا بد من أن يكون المقيد -بما هو- واجبا كالزمان الذي يحتمل أن يكون قيذا للهيئه بحيث لا مصلحه للماده قبل وجوده، فلذا لا بعث قبله، و يحتمل أن يكون قيذا للماده بحيث يكون الماده الموقته بوقت كذا ذات مصلحه، لا أنها بعد دخول الوقت تكون ذات مصلحه، فللدوران صورتان: إحداهما- ما إذا تردّد القيد الاختياري بين أن يكون قيذا للهيئه أو للماده، و لا يخفى أن مقتضى إطلاق الهيئه عدم اقتران مفادها عند ملاحظتها بوجود القيد و لا بعده، كما هو مقتضى اللابشرطيه قسميا، و ليس عدم وجوب تحصيله من مقتضيات إطلاقها فانه يستحيل تقيدها بوجوب تحصيله من قبل هذا الوجوب حتى يكون لها إطلاق من حيث وجوب تحصيله و عدمه، نعم وجوب تحصيله لازم العلم الاجمالي بأنه إمّا قيد للهيئه، فيكون مفروض الحصول، أو قيد للماده فيكون لازم التحصيل، فنفي كونه مفروض الحصول واقعا يلزم كونه لازم التحصيل. و أما إطلاق الماده، فمدلوله المطابق أن الواجب ذات الماده من دون ضميمه في موضوعيتها للحكم، و مدلولها الالتزامي- بملاحظه عدم تقييد موضوع الوجوب- عدم وجوب القيد، و إلا فيستحيل أن يكون التقييد بوجوب القيد من قبل وجوب المقيد ملحوظا في موضوع الوجوب؛ حتى يكون للماده إطلاق من حيث الوجوب و عدمه بالمطابقه. و هل يمكن نفي وجوب القيد بإطلاق الماده التزاما؟ بتقريب سقوط الإطالقين في مدلولهما المطابق و عدم المنافي للمدلول الالتزامي من طرف إطلاق الماده، فإن مقتضى العلم الإجمالي الموجب لتنافي الإطالقين هو أن الملحوظ في طرف الهيئه حصّه خاصه من الوجوب، أو الملحوظ في طرف الماده حصّه خاصه من الصلاه مثلا، فيقع التكاذب و التنافي بين الإطالقين من هذه الحيثيه، فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق في نفي كون الوجوب حصّه خاصه من الوجوب، و لا- حصّه خاصه من الصلاه، و يبقى المدلول الالتزامي على حاله، فينفي باطلاق الماده التزاما، لا أنه يرجع في نفيه إلى البراءه. أو يسقط الإطالقان مطلقا، نظرا إلى العلم الإجمالي بالتقييد بقيد مفروض الحصول أو لازم التحصيل، فهما متكاذبان في هذا المدلول الالتزامي أيضا بسبب العلم الإجمالي. و الصحيح هو الثاني؛ لأن مقتضى العلم الإجمالي ابتداء و إن كان هو التقييد الذي مقتضاه كون الوجوب حصه خاصه، أو ذات الواجب حصه مخصوصه، إلا أن أحد طرفي العلم بملزومه و لازمه طرف للآخر،-

-فيقع بينهما التكاذب فيتساقطان. ثانيتهما- ما إذا تردد القيد الغير الاختياري بين أن يكون قيذا للهيئه و مفروض الوجود، أو قيذا للمادّه بحيث يكون المتقيّد به بما هو كذلك واجبا، و قد عرفت تساقط الإطلاقين لمكان العلم الإجمالي، و نتيجته عدم فعلية الوجوب إلاّ بعد حصول القيد، فلا محاله يكون المأتى به في مقام الامتثال مقربا به قطعاً، و قد ذكر لترجيح إطلاق الهيئه وجوه: أحدها- أن تقييد الهيئه يستلزم تقييد الماده من دون عكس، فينتج أن المادّه متيقّنه التقييد، فلا مجال لأصالة الإطلاق فيها بخلاف تقييد الهيئه، فإنه مشكوك، فلاأصالة الإطلاق فيها مجال و تقريبه: أن المراد من تقييدهما معا ليس كون الاستطاعه قيذا للهيئه و المادّه معا، فإن كونه مفروض الحصول مع كونه لازم التحصيل متنافيان، و كونه مفروض الحصول لدخله في سيروره المادّه ذات مصلحه في فرض حصوله، و كونه غير دخيل في سيروره المادّه ذات مصلحه، بل المادّه المتقيّده ذات مصلحه أزلا- و أبدا متنافيان. و أيضا ليس المراد من استلزام التقييد كون قيد الطلب- بما هو قيد الطلب- قيذا لذات المطلوب، فإنه مع تأخر الطلب بقيدته عن ذات المطلوب يستحيل أخذه فيما هو متقدّم عليه طبعاً. و أيضا ليس المراد من الاستلزام أن ذات قيد الطلب قيد للمطلوب بما هو مطلوب في مرتبه موضوعيته للطلب؛ إذ يستحيل اتصاف ذات المطلوب بكونه مطلوبا في مرحله موضوعيته حتى يعقل إطلاقه و تقييده، بل المراد من الاستلزام المزبور تقييد ذات المطلوب في مرحله اتصافه بالمطلوبيه بقيد الطلب قهراً. توضيحه: أن الوجوب إذا تعلّق بفعل، فإن كان الوجوب مطلقاً فذات الفعل يتّصف بعنوان الواجب مطلقاً، و إن كان مقيداً، فذات الفعل يتّصف بعنوان الواجب مقيداً، ضروره عدم معقوليه انفكاك مبدأ العنوان و نفس أ العنوان في الإطلاق و التقييد، و لأجله لا يقع الفعل خارجاً على صفه المطلوبيه إلا بعد حصول قيد الوجوب، فتقييد المادّه- بما هي مطلوبه- بقيد الطلب تبعي قهري لا ابتدائي؛ ليرد المحاذير المتقدمه، أو ينافي لا- بشرطيه ذات الماده في مرتبه موضوعيتها، نعم يمنع عن سر بيان الحكم إلى المادّه بجميع أطوارها. و ما ذكرناه لا ينافي إمكان الإطلاق من هذه الجهه، حتى ينافي تقييدها؛ إذ كما كان تقييد-

(أ) مطارح الأنظار: ٤٩.

(ب) الرسائل: ٤٥٧.

(٢)

-الوجوب ممكننا لإمكان جعله لا- على تقدير، كذلك جعل المادّه-بما هي-واجبه مطلقا ممكن بإمكان جعل الوجوب مطلقا؛ فيمكن تقييدها بما هي واجبه بإمكان تقييد الوجوب الذي هو مبدأ العنوان، فتوهم استحاله التقييد لاستحاله الإطلاق مدفوع بما عرفت، إلا أنّ هذا التقييد التبعية القهرى بعد إصلاحه-بما عرفت-لا يجدى فى مقام الرجوع إلى أصله إطلاق الهيئه؛ نظرا إلى أنّ تقييد المادّه متيقن، فلا-أصله إطلاق فيها كى تعارض أصله إطلاق الهيئه. و الوجه فيه: أن أحد تقديرى العلم بتقييد المادّه فرض تقييد الهيئه؛ لأن المفروض العلم بتقييد ذات المادّه أو بتقييدها بما هي واجبه، فكيف يعقل سلامه إطلاق الهيئه فإنه يلزم من وجوده عدمه. ثانيها-إن إطلاق الهيئه شمولى، وإطلاق المادّه بدلى، والإطلاق الشمولى مقدّم على الإطلاق البدلى، وهذا وإن نسبه صاحب التقريرات أ إلى شيخه العلامة الأنصارى (قدّس سرّه)، إلا أن المعروف منه (قدّس سرّه)-كما فى رساله التعادل و الترجيح ب-تقديم العام على المطلق؛ لكون ظهور الأول تنجيزيا؛ لأنه بالوضع، و كون ظهور الثانى تعليقيا؛ لكونه بمقدّمات الحكمه، و أن التعليق لا يعارض التنجيزى، وهذا غير تقديم المطلق الشمولى على المطلق البدلى، إلا أنه ربما يوجّه بما حاصله: أنه لا-بدّ فى الإطلاق البدلى-زياده على كون المولى فى مقام البيان، و عدم نصب القرينه-[من إحراز تساوى الأفراد البدليه فى ترتب الغرض عليها، بخلاف الإطلاق الشمولى، فإن تعليق الحكم على عدم الطبيعه كاف فى ذلك؛ لأن عدم الطبيعه عقلا بعدم جميع أفرادها، فاذا ورد: (أكرم عالما)، و(لا تكرم فاسقا)، صح أن يكون الثانى بيانا لعدم تساوى أفراد الأوّل فى الغرض دون العكس؛ لأن نفس تعليق الحكم على عدم الطبيعه كاف فى ذلك، و هو غير معلق على بيان عدم التساوى؛ ليقال بكفايه الإطلاق البدلى، و إلا لزم الدور. و بالجملة: المطلق الشمولى صالح فى ذاته للمانعيه إلا بعد سقوط الشمولى عن الصلاحيه عن المانعيه.-

ص: ٩٨



(ب)التعليقه:٤٧ من الجزء السادس عند قوله:(و منه تبين أنّ العام...):ص:٣٤٤.

(٢)

و-الجواب:أما أولا-فبأن كلتا المقدمتين غير صحيحتين: أما توقّف إحراز تساوى الأفراد فى الغرض فى المطلق البدلى على أمر آخر، فنقول: إن مقتضى ملا-حظه طبيعى العالم لا- بشرط-أى غير مقترن بالعداله و الفسق وجودا و عدما-كون كل خصوصيه لغرض غير دخيله فى الغرض وجودا و عدما، و هو منشأ حكم العقل بالتخير فى المطلق البدلى. و أما اقتضاء تعليق الحكم على عدم الطبيعه سرايه الحكم إلى جميع أعدامها، فهو و إن كان كلاما مشهوريا؛ حيث يقال: إن وجود الطبيعه بوجود فرد منها، و عدمها بعدم جميع أفرادها، إلا- أنه بلا- وجه، فإن العدم البديل للوجود لا يعقل اختلافه مع ما هو بديله فى الحكم، فإذا لوحظ خصوص وجود، فبديله عدمه بالخصوص، و إذا فرض الوجود بحيث لا يشذ عنه وجود فبديله العدم المطلق الذى لا يشذ عنه عدم، و عليه فكل من المطلق الشمولى و البدلى صالح لتقييد الآخر من حيث نفسه من دون توقف على عدم الآخر. و أما تقديم العام على المطلق، ففيه تفصيل تعرّضنا له إجمالا- فى البحث عن المطلق و المقيد أ و مفضّلا فى التعادل و الترجيح ب. و أما ثانيا-فبأن ما ذكر فى مثل (لا تكرم فاسقا) و (أكرم عالما) لو صح من حيث تعليق الحكم على عدم الطبيعه، لا ربط له بما نحن فيه من حيث إطلاق الوجوب و شموله لجميع التقادير، و لا ينحصر المطلق الشمولى فى مثل تعليق الحكم على عدم الطبيعه. و أما ثالثا-فما ذكر لو صح؛ لصحّ فى ظاهر من متنافيين يكون أحدهما معلقا على عدم الآخر ظهورا أو حجية، لا فى مثل ما نحن فيه، فإن إطلاق الهيئه و الماده متلائمان، و لا قاعده تقتضى إرجاع القيد إلى الظاهر دون الأظهر، أو إلى ما يتوقف على عدم الآخر لو كان منافيا له. فتدبر. ثالثها- إن تقييد الهيئه، و إن لم يستلزم تقييد الماده، لكنه يستلزم إبطال محلّ إطلاقها، بخلاف تقييد الماده، فإنه لا يستلزم ذلك، و إذا دار الأمر بين تقييدين هكذا، فالترجيح للتقييد الذى لا-

-يستلزم إبطال إطلاق الآخر. أما أنه يستلزم تقييد الهيئه إبطال إطلاق الماده، فلأن من مقدمات إطلاقها عدم بيان القيد للزوم نقض الغرض لو كان المقيّد مراداً مع عدم بيان القيد، وإذا لم يقع الماده إلا مقترنه بالقيد لفرض تقييد الهيئه، فلا يلزم من عدم بيان قيد الماده نقض للغرض. و أما أن الترجيح لتقييد الماده دون تقييد الهيئه، فلأن تقييد الماده مستقلاً رفع الاطلاق، و لازم تقييد الهيئه دفع الاطلاق، و دفعه كرفعه مسقط للإطلاق في حدّ نفسه عن الحجيه، فهو خلاف الأصل بهذا الاعتبار. و الجواب: أن كلتا المقدمتين ممنوعتان: أما المقدمه الاولى - فلأن تقييد الماده في فرض تقييد الهيئه محال للزوم الخلف، و إذا استحال ثبوتها فلا وجه لاستكشاف الإطلاق من عدم تقييدها في مقام الإثبات، حتى يقال: إن تقييد الهيئه لا يبقى مجالاً لبيان القيد إذا كان المقيّد مراداً واقعا؛ حيث عرفت أنّ إرادته المقيّد محال، و بهذا يفترق عما ذكرناه في تقريب الوجه الأول، فإنه لا يستلزم تقييد الماده في مرتبه موضوعيتها، و لا - إبطال إطلاقها، بل تقييد قهري في مرتبه مطلوبيتها، و لذا يرجع في نفيه إلى إطلاق الهيئه لا إلى إطلاق الماده. و أمّا المقدمه الثانيه - فلأن الالتزام بالمطلق و الجرى على وفق ظهوره لازم، و هو معنى كونه أصلاً، و أما الالتزام بعدم المانع عن انعقاد الإطلاق بعدم تقييد الهيئه، فهو غير لازم، و المفروض أنه لا شأن للالزام تقييد الهيئه إلا عدم وصول النوبه إلى صيرورته مطلقاً، فتبين أنه ليس دفعه كرفعه هذا. أقول: لا - يخفى أنّ مورد الكلام هو القيد المنفصل، فإنّ المتصل يوجب إجمال الكلام لفرض إجمال القيد من حيث الرجوع إلى الهيئه أو الماده، فلا - ينعقد ظهور إطلاقي ليمسك بأصالة الاطلاق، و إذا تمحض الفرض في القيد المنفصل، فإما أن يورد القيد قبل وقت الحاجه فمعه لا ينعقد ظهور إطلاقي، فالمقيّد و ما هو بمنزله كلاهما دافعان للإطلاق و مانعان عن انعقاد الظهور، و إما ان يرد بعد وقت الحاجه، فالظهور الإطلاقي على أي حال منعقد، و كما أنّ إرادته المقيّد مع احتمال التقييد خلاف الظاهر المستقرّ ظهوره، فلا - يعتنى به، كذلك إرادته المقيّد تعويلاً على عدم نقض الغرض من عدم التقييد خلاف الظاهر، فالعمده في الجواب نفى المقدمه الاولى مع ما ذكرناه في الجواب عن الوجهين المتقدمين. [منه قدس سرّه]. (ن، ق، ط).

–قوله [قدس سره]: (لكنه لا يخفى أن الداعى لو كان هو محبوبته كذلك...الخ)

–قوله [قدس سره]: (لكنه لا يخفى أن الداعى لو كان هو محبوبته كذلك...الخ) (١).

توضيح المرام و تنقيح المقام: هو أنه لا ريب فى أن كل ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات؛ مثلاً: إذا أراد الإنسان اشتراء اللحم فلا محاله يكون لغرض، و هو طبخه، و الغرض من طبخه أكله، و الغرض منه إقامه البدل لما يتحلل من البدن، و الغرض منه إبقاء الحياه، و الغرض منه إبقاء وجوده و ذاته، فغايه جميع الغايات للشوق الحيوانى ذلك، و إذا كان الشوق عقلياً فغايه بقاءه إطاعه ربّه و التخلّق بأخلاقه، و ينتهى ذلك إلى معرفته تعالى. فجميع الغايات الحيوانيه ينتهى إلى غايه واحده، و هى ذات الشخص الحيوانى، و جميع الغايات العقلانيه ففعليته ينتهى إلى غايه الغايات و مبدأ المبادئ جل شأنه.

و كون كل غايه من الغايات ملائمته للذات، و مقصوده بالعرض أو بالذات، لا يتوقف على الالتفات حتى يقطع بأنه ليس فى كلّ فعل تصوّرات و تشوّقات متعاقبه، فإنّ الغايات الحيوانيه فى الحيوان بما هو حيوان و الغايات العقلانيه فى الإنسان بما هو إنسان، صارت كالطبيعيه (٢) لهما، فلا يحتاج إلى فكر و رويّه و قصد تفصيلى.

هذا كله فى الإراده التكوينيّه.

ص: ١٠١

١- (١) كفايه الاصول: ٢١/١٠٧.

٢- (٢) كذا فى الأصل، و الأنسب هنا: كالطبيعه لهما..

و أمّا الإرادة التشريعية فقد مرّ مرارا: أن حقيقتها إرادة الفعل من الغير، و من الواضح أن الإنسان لو أراد شراء اللحم من زيد فالغرض منه و إن كان طبخه، لكنه غير مراد منه، بل لعل الطبخ مراد من عمرو، و إحضاره فى المجلس مراد من بكر، و هكذا، فلا تنافى بين كون الشيء مرادا من أحد، و الغرض منه غير مراد منه، و إن كان مقصودا من الفعل لترتبه عليه، فالاشترى مراد بالذات من زيد، و مقدماته مراده بالعرض منه و إن لم يكن الغرض من اشترى اللحم نفسه، بل ينتهى إلى نفس الأمر مثلا.

و منه يعلم: حال الصلاة و سائر الواجبات، فإن الغرض من الصلاة و إن كانت مصلحتها، إلا أنها غير مراده من المكلف لا بالعرض و لا بالذات، بل المراد بالذات [من] (١) المكلف نفس الصلاة، و الإرادة التشريعية متقوّمه بإرادة الفعل من الغير، لا أنها مطلق الشوق حتى يقال: إنّ الشوق إلى الصلاة منبعث عن الشوق إلى غايتها إلى أن ينتهى إلى غايه الغايات.

و الكلام فى تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى، و مبدأ الإيجاب كمنه ينقسم إلى القسمين بلا- محذور، و إن كان نفس المحبوبيه المطلقه غيريه مطلقا إلى أن ينتهى إلى الغرض الذى هو عين ذى الغرض.

و جميع آثار الواجب النفسى الحقيقى - من كونه محرّكا و مقربا و موجبا لاستحقاق الثواب على موافقته، و العقاب على مخالفته - مرتبه على هذه الواجبات النفسيه المتعارفه، فإنها المراده من المكلف بالذات، فإن ادتها منه هى الداعيه له، فهى المقربه له، فافهم و اغتتم.

ص: ١٠٢

١- ١) فى الأصل: عن.

**—قوله [قدّس سرّه]: (فالأولى أن يقال: إن الأثر المترتب... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (فالأولى أن يقال: إن الأثر المترتب... الخ) (١).

لا يخفى عليك أنّ العناوين الحسنه أو القبيحه على نحوين: فمنها: ما هو حسن بالذات أو قبيح كذلك، كعنوان العدل و الإحسان فى الأول، و كعنوان الظلم و الجور فى الثانى.

و منها: ما هو حسن أو قبيح بالعرض كغير العناوين المتقدمه من العناوين، و المراد من (ما بالذات) و (ما بالعرض): أن العنوان الحسن أو القبيح ربما يكون محفوظا و مع ذلك لا يتّصف بالحسن أو القبح؛ لظروّ عنوان آخر عليه، كعنوان الصدق و الكذب إذا طرأ عليهما عنوان قتل المؤمن أو إنجائه، و ربما لا يقبل طروّ (٢) عنوان آخر يزيل حسنه أو قبحه كعنوان العدل و الظلم، فالثانى عنوان ذاتى، و الأول عرضى.

و من الواضح: أنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات، فجميع الواجبات النفسيه—إذا كانت من حيث عنوان حسن واجبه نفسيا—لا بدّ من أن تنتهى إلى عنوان واحد، و كذلك المحرّمات النفسيه، فكّلّها مصاديق واجب واحد أو محرّم واحد بملاك و عنوان واحد؛ لأنّ عناوينها الحسنه و القبيحه عرضيه لا بدّ من أن تنتهى إلى عنوان ذاتى.

لا يقال: لا ينحصر العنوان الحسن و القبيح فيما ذكر، بل ما بالذات تاره بنحو العليه، و اخرى بنحو الاقتضاء، و الواجبات النفسيه و المحرّمات النفسيه لعلها من قبيل الثانى، فلا يلزم انتهاؤها إلى العنوان الذاتى بنحو الأول، و إن

ص: ١٠٣

١-١) كفايه الاصول: ٨/١٠٨.

٢-٢) فى الأصل: لظروّ.

كان عدم عروض المانع موجبا لاندراجها تحته، إلا أنّ حسنها باعتبار ذواتها.

لأننا نقول: هذا المعنى و إن كان أمرا مشهوريا، لكنه لا أصل له حسبما يقتضيه الفحص و البرهان؛ إذ لا عليه و لا اقتضاء للعنوان بالإضافة إلى حكم العقلاء بمدح فاعله أو ذمّه.

بل المراد ب(ما بالذات و ما بالعرض) أنّ العنوان: إذا كان بنفسه-مع قطع النظر عن اندراجة تحت عنوان آخر-محكوما عند العقلاء بمدح فاعله أو ذمه-لما فيه من المصلحه العامه أو المفسده كذلك-كان حسنا أو قبيحا بالذات، و إذا لم يكن بنفسه محكوما بأحدهما-بل باعتبار اندراجة تحت ما كان بنفسه كذلك-كان حسنا أو قبيحا بالعرض.

غايه الأمر أنّ بعض الأفعال غالبا معرض لعروض أحد العناوين الذاتيه كالصدق و الكذب، فيقال: إنهما-لو خليا و طبعهما-حسن بالذات و قبيح كذلك.

مضافا إلى ما ذكرناه فى محلّه (1): من أن قضيه حسن العدل و قبح الظلم من القضايا المشهوره التى اتفقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع، فلا منافاه بين الحسن الذاتى عند العقلاء و عدم المحبوبيه الذاتيه عند الشارع، فإن الجبهه الموجهه لمدح العقلاء لا دخل لها بالجبهه الموجهه لإيجاب الشارع؛ مثلا:

الصلاه و ان كانت تعظيما، و هو عنوان حسن، فإنه عدل إلا أنه حسن عند العقلاء من حيث إنّ تعظيم العبد لمولاه من مقتضيات الرقيّه و رسوم العبوديه، فيكون به النظام محفوظا و النوع باقيا، إلاّ-أنه غير محبوب للشارع من هذه الجبهه، بل من جهه استكمال العبد بذلك، و زوال الاخلاق الرذيله منه بذلك، فيستعدّ لقبول

ص: ١٠٤

نور المعرفة، و أين إحدى الجهتين من الأخرى؟! فتدبر جيدا و المقام يحتاج إلى تأمل تام.

**—قوله [قدس سرّه]: (و لا ينافيه كونه مقدّمه لأمر...الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (و لا ينافيه كونه مقدّمه لأمر...الخ) (١).

و عليه ففيه ملاك الوجوب النفسى و المقدّمى، فلا يتمخض الواجبات النفسيه فى النفسيه بعد وجود ملاك النفسيه و الغيريه، فلا يتوهم عدم تأثير ملاك الغيريه لتأخر رتبته عما هو فى عرض علته؛ لأن حسن الواجب و ان كان ملازما لمصلحته و خاصيته، لكنه لا تقدّم لما مع العله على معلولها؛ لأنّ تقدّم العله تقدّم بالعليه، و هو شأن العله دون غيرها، و لا تقدّم بنحو آخر على الفرض للعله على معلولها كى يسرى إلى ما معها.

مضافا إلى أنّ تراحم الملاكين فى التأثير بملاحظه الوجود الخارجى، لا بلحاظ الذات و الرتبه (٢)، فإن اجتماع المتماثلين -اللازم من تأثيرهما- إنما يستحيل بلحاظ الوجود الخارجى لا غير.

**—قوله [قدس سرّه]: (و لعله مراد من فسّرهما بما امر به لنفسه...الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (و لعله مراد من فسّرهما بما امر به لنفسه...الخ) (٣).

أى لحسن نفسه فى قبال ما امر به لحسن غيره كالمقدمه، فإنّ المقدمه من حيث إنها مقدمه لا حسن فيها بنفسها، فالأمر بها و إن كان لمقدميتها، إلا أن المقدميه ليست بذاتها داعيه إلى الأمر، فالداعى الأصيل حسن ذبيها.

و أما على ما ذكرنا سابقا (٤): فالمراد من قولهم: -لنفسه فى قبال لغيره- هو

ص: ١٠٥

١-١) كفايه الاصول: ١٠٨/١٠٨.

٢-٢) فالملاكان و إن كانا مختلفين بالتقدّم و التأخر فى الرتبه، لكنهما ليسا مؤثرين بما هما فى المرتبه، بل بلحاظ مقام آخر ليس فى ذلك المقام تقدّم و تأخر. [منه قدس سرّه].

٣-٣) كفايه الاصول: ١٠٨/١٠٨.

٤-٤) راجع التعليقه: ١٨١، ج ١.

لا- لغيره؛ نظير قولهم: واجب الوجود لذاته-أى لا لغيره-لا أنه معلول لذاته، فالواجب النفسى-بناء عليه-هو المراد من المكلف لا لأجل مراد آخر منه، و الواجب الغيرى:هو المراد منه لأجل مراد آخر منه.فإن ذات الواجب النفسى حيث إنه مترتب على وجود الواجب الغيرى،فله عليه غائيه بالإضافه إليه،كما أن إرادته حيث إنها سابقه على إرادته،فلها نحو من العليه الفاعليه لها،و هذا ملاك الأصلية و التبعية، كما سيأتى (١)-إن شاء الله تعالى-تحقيقه إن ساعدنا توفيقه تعالى.

**-قوله[قدس سرّه]:(فإن جليها مطلوبات لأجل الغايات...الخ)**

-قوله[قدس سرّه]:(فإن جليها مطلوبات لأجل الغايات...الخ) (٢).

فإن قلت:هذا فيما كانت الغايه مترتبه على ذات الفعل،لا على فعل المأتى به بداعى الوجوب،فإن وجوبه لا محاله غير منبعث عن وجوب الغايه،فهو واجب لا لواجب آخر،و الإيجاب ليس بمقدمى و إن كان مقدّمه لتحقيق موضوع الغايه.

قلت:قد ذكرنا فى محلّه (٣):أن قصد القربه و سائر الشرائط دخيله فى فعليه التأثير،و إلا فالمقتضى ذات الصلاه-مثلا-و الغايه لا تدعو الا إلى ذبيها.نعم:

ينبعث منها إرادات مقدميه لما له دخل فى فعليه ترتب الغايه على ذى الغايه،فيعود الاشكال،فتدبر.

ص: ١٠٦

١-١) و ذلك فى التعليقه:٧٨ عند قوله:(بل التحقيق...).

٢-٢) كفايه الاصول:١٥/١٠٨.

٣-٣) فى التعليقه:١٧٧، ج ١، عند قوله:(و الجواب عنه ان إرادته...).



—قوله [قدس سره]: (إلا ان اطلاقها يقتضى كونه نفسيا...الخ)

—قوله [قدس سره]: (إلا ان اطلاقها يقتضى كونه نفسيا...الخ) (١).

قد عرفت (٢): ان تفاوت النفسى و الغيرى من حيث إن الغايه الداعيه إلى الإيجاب تاره حسن نفس الواجب، و اخرى حسن ما يتوصل به إليه، بناء على ما أفاد العلامة الاستاذ (قدس سره)، فما يحتاج إلى التنبيه عرفا كون الوجوب لداع آخر غير الواجب.

و منه تعرف: أن إطلاق البعث بمعنى عدم تقييده بانبعائه عن داع آخر غير الواجب، لا- التوسعه من حيث وجوب شىء آخر و عدمه، كما يظهر منه (رحمه الله) فى مبحث اقتضاء إطلاق الصيغه للنفسيه و أشباهها، و قد نبهنا على ذلك فى محلّه، فراجع (٣).

و منه تعرف أيضا: أن التقييد بهذا المعنى لا ينافى كون البعث جزئيا حقيقيا، فان المقصود ظهور الصيغه بحسب مقدمات الحكمة فى البعث المنبعث عن داعى نفس الواجب، لا عن داع آخر فى غيره، مع وضوح أن الدواعى ليست من شئون البعث و أطواره كى توجب تضيق دائره معناه و مفهومه، كما نبهنا عليه فى الواجب المشروط، فسقط ما سيأتى (٤) إشكالا و جوابا (٥).

(أ) الكفايه: ١٠٩ عند قوله: (ففيه: أن مفاد الهيئه...).

ص: ١٠٧

١-١ (١) كفايه الاصول: ١٠٨/١٨.

٢-٢ (٢) كما فى التعليقه: ٤٩.

٣-٣ (٣) التعليقه: ١٨١، ج ١، عند قوله (بل المراد بالاطلاق...).

٤-٤ (٤) الكفايه: ١٠٨-١٠٩.

٥-٥ (٥) قولنا: (فسقط ما سيأتى إشكالا و جوابا...الخ). و أما ما أجاب به شيخنا (قدس سره) فى المتن أ: من أن المنشأ هو مفهوم

الطلب دون-

-مصادقه، فإنَّ الإرادة النفسانية تحدث بأسباب خاصه، فلا يخلو من محذور، فإنه لا يترقب من الإنشاء إيجاد الشيء حقيقه، حتى يقال: إنَّ وجود الإرادة الحقيقيه بمباد مخصوصه، بل المراد إنشاء الإراده النفسانيه الموجوده؛ بأن يتحقق لها وجود إنشائي كما يكون لها وجود حقيقي، فلا بد من إقامه البرهان على أن الموجود الحقيقي غير قابل لأن يوجد بوجود إنشائي أيضا، و حيث إنَّ الوجود الإنشائي وجود عرضي للشيء، فلا منافاه بين كون الشيء موجودا بالحقيقه و موجودا بالعرض، و لا يلزم من هذا الوجود عروض الوجود على الوجود، بل حيث إنَّ الإنشاء و الإخبار، بل كليه الاستعمال- و لو فى المفردات- إيجاد المعنى بالعرض؛ لينتقل من الموجود بالذات- و هو اللفظ- إلى الموجود بالعرض- و هو معناه- فلا بد من أن يكون سنخ الموضوع له و المستعمل فيه طبيعى المعنى؛ لأنَّ الموجود خارجيا كان أو ذهنيا غير قابل لأن يكون انتقاليا؛ إذ الانتقال ليس إلا وجوده الذهني، و الموجود- بما هو- لا يعقل أن يعرضه الوجود الذهني، فهذا هو السرّ فى عدم قابليه الإراده النفسانيه بحقيقتها للوجود الإنشائي. فتدبر جيدا. و أما ما يورد على الجواب: بأن مفهوم الطلب مفهوم اسمي، و هو غير قابل للإنشاء، بل الإنشاء هو بنفسه مصداق الطلب، بمعنى التصدي لتحصيل المراد، فقد خلط (رحمه الله) بين المفهوم و المصداق، لا- صاحب التقريرات. فمندفع: بأن مفاد الجملة الكلاميه خبريه كانت أو إنشائيه ليس إلا- النسبه دون أطرافها، إلا- أن المعانى الحرفيه- و منها مفاد الهيئات- تاره: تكون حقائقها حقيقه النسبه، كنسبه الظرف إلى المظروف، و نسبه العرض إلى معروضه، و النسبه الحكميه الاتحاديه بين الموضوع و محموله، و الوجود الرابط فى القضيه الايجابيه المرگبه، و اخرى: معان نسبيه كالبعث و التحريك، فإنهما بذاتهما معيان قابلان للحاظ الاستقلالي، لكنه إذا لوحظ البعث من حيث إنه أمر بين الباعث و المبعوث و المبعوث إليه، فقد لوحظ على وجه الآليه و النسبيه، و هيئه الأمر نزلت منزله هذه النسبه الخاصه، فلا- منافاه بين كون البعث مفهوم اسمي، و كونه مأخوذا بنحو الآليه و النسبيه، و بالاعتبار الثانى قابل للإنشاء، و من يقول بإنشاء مفهوم الطلب، فليس غرضه إنشاؤه بما هو مفهوم اسمي، بل بما هو أمر بين الطالب و المطلوب و المطلوب منه. نعم، مفاد الصيغه هل هو الطلب الآلى، أو البعث الآلى، أو الایجاد التسيبي الآلى؟ فهو أمر آخر قد مرّ الكلام فيه سابقا، كما أن الطلب هل هو بمعنى الإراده، أو بمعنى ينطبق على-

(أ) و ذلك فى التعليقه: ١٤٦، ج ١.

(ب) كما فى التعليقه: ١٤٤، ج ١.

(٥)

-الكاشف عن الإراده، أو أوسع من ذلك؟ فهو أيضا أمر آخر مَرَّ الكلامُ أ فيه، فما ذكره شيخنا (رحمه الله) -من أن صاحب التقريرات خلط بين المفهوم و المصداق بعد تسليم كون المنشأ حقيقه الطلب فى كلام المقرّر (رحمه الله) -أمر متين، كما أن المنشأ لا- بدّ من أن يكون سنخه [سنخ] المعنى لا الوجود كذلك، مع وضوح أنّ المعنى الذى هو مدلول الكلام الانشائي بل الخبرى، لا- بدّ من أن يكون سنخه سنخ النسبه، فلا- محاله يراى من إنشاء مفهوم الطلب إنشاؤه على وجه الآليه و النسبيه. ثم إن جزئيه مفاد الهيئه -بمعنى قدمناه ب كما لا تنافى الإطلاق و التقييد كذلك آليته لا تنافى الإطلاق و التقييد كما قدمناه فى البحث عن الواجب المشروط، و كما أنّ إطلاق الهيئه يدل على عدم الوجوب الغيرى، كذلك إطلاق ذلك الغير يدل على كون متعلقه مقيدا به، فالوجوب المعلوم نفسى بالالتزام، إلا أن إطلاق الهيئه، و إن دل على نفسه الوجوب، لكنه لا يدل على أنّ ذلك الغير غير مقيد به و لو بالالتزام؛ إذ لا مانع أن يكون هذا الواجب النفسى بدليله مقدّمه لذلك الغير، و لا منافاه بين قصور إطلاقه عن إفاده الغيريه و كونه مقدّمه للغير، فلا بدّ فى رفع المقدّميه و عدم التقييد للغير من إطلاق ذلك الغير. هذا كله فيما كان هناك إطلاق. و أما إذا لم يكن إطلاق، فالشكّ فى النفسيه و الغيريه: تاره فى فرض العلم بوجوب ذلك الغير فى الجملة، فيدور البراءه مدار فعليه ذلك الغير بدخول الوقت -مثلا- و عدمها بعدمه، و اخرى فى فرض عدم العلم بوجوب ذلك الغير، كما إذا دار بين أن يكون الطهاره واجبه نفسيا، أو واجبه بوجوب الصلاه بحيث لا يحتمل وجوب الصلاه إلا على تقدير الغيريه، فالمسأله داخله فى الاقل و الا- كثر، و كما أن البراءه عن القيد فى تلك المسأله لا تنافى وجوب ذات المقيد، كذلك هنا البراءه عن تقييد الطهاره بوجوب الصلاه لا تنافى وجوب الطهاره فعلا، و العبارة فى الكتاب ناظره إلى الاول لفرض التكليف بالغير، و دوران الأمر بين فعليته تاره و عدمها اخرى. فتدبر جيدا. [منه قدّس سرّه].

ص: ١٠٩

– قوله [قدس سرّه]: (لا ريب فى استحقاق الثواب على امثال الأمر... الخ)

– قوله [قدس سرّه]: (لا ريب فى استحقاق الثواب على امثال الأمر... الخ) (١).

توضيحه: أن المراد بالعقل (٢) الحاكم بالاستحقاق هو العقل العملى، الذى من شأنه أن يدرك ما ينبغى فعله أو تركه؛ أى القوه المميزه للحسن و القبح، و لكن باعتبار مدركاته، و هى المقدمات المحموده و الآراء المقبوله عند عامه الناس؛ الموجبه لحكمهم بمدح الفاعل أو ذمه – كما ذكر فى محلّه – فالموجه لكذا و كذا هى المعقولات، لا القوه التى ليس شأنها إلا الإدراك.

(أ) كما فى التقرير، على ما جاء فى هامش (ن) و (ق).

ص: ١١٠

(١ - ١) كفايه الاصول: ٨/١١٠.

٢ - ٢) قولنا: (توضيحه: أن المراد بالعقل... إلخ). لا يخفى أن القول بالثواب و العقاب: تارة بملاحظه جعل الشارع، و اخرى بملاحظه حكم العقل، و ثالثه بملاحظه العلاقه اللزوميه بين الفعل و ما يترتب عليه من المثوبه و العقوبه: أما الأول - فتقريبه: إن قاعده اللطف كما تقتضى إعلام العباد بما فيه الصلاح أو الفساد بالبعث نحو الأول و الزجر عن الثانى، كذلك تقتضى تأكيد الدعوه فى نفوس العامه بجعل الثواب و العقاب، فالعبد بعمله يستحق ما جعله المولى من المثوبه و العقوبه بحقيقه معنى الاستحقاق. و أما الثانى - فيما ذكرناه فى متن الحاشيه، فالاستحقاق فيه ثوابا و عقابا - كالأستحقاق مدحا و ذمّا - راجع إلى أن الفعل بحيث يكون المدح و الثواب أو الذم و العقاب [عليه] من المولى أو العقلاء فى محلّه، لا أنه يملك الشخص على المولى أو العقلاء ثوابا و أجرا أو مدحا، و الاستحقاق - بمعنى أنه حقيق بالمدح و الأجر - لا ينافى التفضّل؛ إذ كلّ إفاضه من المبدأ الأعلى الجواد بذاته سواء كان بإيجاد الشخص أو رزقه، أو إعلامه بصلاحه و فساده، أو إعطاء الثواب على عمله - بمقتضى جوده الذاتى، لا - باقتضاء من طرف القابل إن كان قبول المورد فى فعله الإضافه لازما. و أما دعوى أ أن الإطاعه لازمه من العبد أداء لحقوق المولويه؛ لئلا يكون ظالما لمولاه، فهى -

(أ) في (ن، ق، ط): من نفسه.

(ب) الصحيح: ظلما للمولى...

(ج) وذلك في تعليقه: ١٦٦، ج ١، لكن المذكور هنا أحد شرطى استحقاق الثواب على العمل المذكورين في تعليقه المشار إليها من مبحث التوصلى و التعبدى. فراجع.

(د) انظر ج ٤: ٨٩ تعليقه رقم ٢٩.

(٢)

-من باب دفع الظلم [عن] أ نفسه، فلا- يستحق عوضا من مولاه. فمدفوعه: بأنها أخص من المدعى لاختصاصها بالواجبات التى يكون تركها ظلما على ب المولى، ولا يعمّ المستحبات، فإنها لا يكون تركها ظلما، وقد مرّ فى البحث عن التعبدى و التوصلى ج أن ما يوجب الثواب هو انطباق العنوان الحسن على الفعل، و ما يوجب العقاب انطباق العنوان القبيح على تركه، ففى اقتضاء المدح و الثواب بالمعنى المتقدم لا فرق بين الواجب و المستحب. كما أنّ تنظير المقام بالتوبه، و أنّ التائب لا يستحقّ العفو، و أنّ العفو من باب التفضل. لأنّ التوبه من جمله الواجبات فى حقّه، و يكون ظالما على تركها، فالتوبه لدفع الظلم عن نفسه، فكيف يستحقّ العفو من الله؟! مدفوع: بأنّ وجوب التوبه إما عقلى أو شرعى، و لا مدرك لكونه عقليا إلاّ كونه دافعا للضرر الاخرى المرتب على عصيانه، فيجب، و هذا التزام بأنّ التوبه دافعه للعقاب، مع أنّ تطبيق قاعده التحسين و التقيح العقليين على دفع الضرر الاخرى، مخدوش بما فصّلناه فى محلّه د. و لا- مدرك لكونه شرعيا؛ إذ التوبه-و هى الرجوع- إذا اريد منها الرجوع العملى بالتجنّب عن العصيان فعلا أو تركا، فهو بنفسه واجب من دون ملاحظه عنوان التوبه، و إذا اريد منها الرجوع الجنائى، و هو العزم على عدم الملازم للندم، فهو ما لا دليل على وجوبه مولويا، فإنّ العزم على فعل المعصيه ليس بحرام حتى يكون العزم على عدم لازما، بل المحرّم نفس فعل المعصيه. فالتحقيق: أنّ التوبه من حيث إنها دافعه للعقاب- كما بيناه فى محلّه- جبلى فطرى، لا شرعى و لا عقلى، و ما ورد من الشارع ليس إيجابا منه، بل إرشادا إلى دفع العقاب عن نفسه بالرجوع إليه تعالى. و بقيه الكلام فى محلّه.

ص: ١١١

و المراد بالاستحقاق ليس إيجاب الثواب على المولى أو العقاب، كما يشعر به لفظ الاستحقاق: حتى يناقش فيه في طرف الثواب: إما لجواز الاكتفاء بالنعم العاجله، أو لأنَّ حقَّ المولى (١) على عبده أن ينقاد له في أوامره و نواهيه، فلا معنى لاستحقاق العبد عليه عوضا عنه. بل المراد: أن المدح و الثواب على الإطاعة في محلّه، نظير قولهم باستحقاق المدح و الذمّ على فاعل القبيح و الحسن، فإنّه ليس المراد إيجاب المدح و الذمّ على العقلاء، بل المدح و الذمّ منهم على أحد الأمرين في محلّه.

نعم، اقتضاء الأعمال الحسنه لصوره ملائمته في الدار الآخرة، أو اقتضاء الأعمال السيئه لصوره منافره في الآخرة لعلاقته لزوميه بينهما أمر آخر يشهد بصحته العقل و الشرع، إلا أنّ الكلام في عنوان الاستحقاق عقلا المشترك بين العبيد و مولى الموالى و بين سائر الموالى. و منشأ هذا الحكم - كما ذكرنا في محلّه (٢) -

(أ) و ذلك في التعليقه: ١٥٤، ج ١، عند قوله: (بل نقول: إن الفعل الناشئ...).

(٢)

و أما الثالث - فقد أشرنا [إليه] سابقا أ في بحث الطلب و الإراده، و الاستحقاق حينئذ بمعنى اقتضاء المادّه القابله لإفاضه الصوره، فكما نعتبر في المادّه الدنيويّه و صورها: بأنّ المادّه الكذائيه بعد تمام قابليتها مستعدّه و مستحقّه لإفاضه صوره كذائيه، كذلك الصور الدنيويه موادّ للصور الاخرويه، فصحّ التعبير بالاستحقاق أيضا. و مما ذكرنا تبين: أنه لا مجال لاستحقاق الثواب و العقاب - بناء على المبنى الأوّل و الاخير - في الواجبات الغيريه، حيث لا - غرض للمولى فيها، و لا - فيها غرض يعود الى العبد، و لا - فيها خصوصيه بتلك الخصوصيه تكون ماده لصوره اخرويه، و إنما النزاع فيها يجرى على المبنى الثاني، بتوهم أنه إذا أتى بها بداعى أو امرها تكون معنونه بعنوان حسن، يمدح عليها عقلا، فيثاب عليها شرعا. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ١١٢

(١ - ١) الأنسب: إما بجواز... أو بأنَّ حقَّ المولى..

(٢ - ٢) كما في تعليقه (رحمه الله) - من الجزء الثاني من الحجري: ٩٧ - على قول الآخوند (رحمه الله): (و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك...) الكفايه: ٣٠٩.

ليس إلا حكم العقلاء باستحقاق فاعل العدل للمدح، و فاعل الظلم للقدح؛ لما فى الأول من المصلحه العامه، و لما فى الثانى من المفسده العامه. و حيث إن فى ذمّه العقلاء-بما هم عقلاء-جلب ما فيه المصالح النوعيه، و دفع المفسد النوعيه إبقاء للنظام و دفعا للفساد، فأول مراتب إيجاد المقتضيات و دفع الموانع اتفاهم على استحقاق فاعل الخير للمدح، و استحقاق فاعل الشر للقدح.

و من الواضح: أن زى الرقيه و رسم العبوديه يقتضى التمكين للمولى (1) و الانقياد له، فإنه عدل، و عدم الخروج عن ذلك بهتك حرمة و الإقدام على مخالفته، فإنه ظلم.

و منه علم: أنه لا حاجه فى استحقاق الثواب و العقاب بهذا المعنى إلى جعل من الشارع، فإن مدحه ثوابه، و ذمّه عقابه، و ما ورد من الوعد و الوعيد فمن باب التأكيد و التعيين لما حكم العقل به، أو بيان لظهور الخير و الشرّ بما يناسبهما من الصوره الملاءمه أو المنافره فى الآخره.

### —قوله [قدس سرّه]: (و إن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته... الخ

—قوله [قدس سرّه]: (و إن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته... الخ (2).

و الوجه فيه: أن الوجوب المقدمى -كما عرفت- وجوب معلولى، كما أن الغرض منه غرض تبعى، فيكون تحريكه و دعوته و مقربيته كذلك، فكما أن المولى بعد أمره بذى المقدمه لا يتمكّن من عدم الأمر بالمقدمه، فيكون البعث نحوها قهريا، كذلك انقياد العبد للأمر بذيها يوجب الانقياد بالعرض لمعلوله و هو الأمر بها، و لا يعقل الانقياد للأمر النفسى و الانبعاث عنه مع عدم الانقياد لمعلوله

ص: ١١٣

١ - ١) فى الأصل: (التمكين من المولى...)، و الصحيح ما أثبتناه بمعنى تمكين النفس للمولى بالانقياد و عدم العناد، و ما فى الأصل يؤدى إلى خلاف المراد.

٢ - ٢) كفايه الاصول: ١٠/١١٠.

و الانبعاث عنه، و إلا- لم يكن منقادا للأمر النفسى و منبعثا ببعثه، و هذا الانبعاث القهرى كنفس بعثه ارتكازى ربما لا يلتفت إليه تفصيلا.

و حيث عرفت عدم استقلال الأمر المقدمى فى الباعثيه، تعرف: عدم استقلاله فى المقربيه و ما يترتب عليها عقلا، و كذلك عدم الانبعاث إليها ليس إلا- تبعا لعدم الانبعاث إلى ذبيها، فلا بعد إلا بتبع البعد المرتب على ترك ذبيها، فالاستقلال فى استحقاق الثواب أو العقاب عقلا محال.

فإن قلت: المراد من التبعية: إن كان عرضيه الوجوب الغيرى- كما ربما يتخيل أن هناك وجوبا واحدا ينسب إلى الفعل بالذات و إلى مقدّمته بالعرض- فهو يجدى فى عدم استحقاق الثواب و العقاب، لكن المبنى فاسد جدا، بل وجوب المقدمه وجوب حقيقى مغاير لوجوب ذبيها، و هو منبعث عنه عند المشهور، فلكلّ حكم برأسه.

و إن كان مجرّد التبعية فى الوجود، فمن الواضح أن ترتب تكليف على تكليف خارجا لا- يقتضى عدم ترتب آثاره عليه قطعا، فكما أن موافقه التكليف النفسى و الانبعاث ببعثه عدل فى العبوديه، فيستحق المدح، و مخالفته ظلم، فيستحق الذمّ، فكذا موافقه التكليف المنبعث عنه و مخالفته.

قلت: المراد من التبعية ليس كون الأمر المقدمى بعثا بالعرض، و لا- المراد من التبعية مجرد ترتب أحد الأمرين على الآخر، بل المراد: أنّ المقدّمه- بما هي- حيث إنّها خاليه عن الغرض، بل الغرض منها مجرد الوصله إلى الغير، فكذا البعث نحوها لمجرّد الوصله، فكأنه لا نظر إليها بما هي كالمعنى الحرفى. فكذا موافقته ليست إلا لمجرّد الوصله إلى موافقه الأمر النفسى، فهذه الموافقه لا تعدّ موافقه اخرى فى قبال موافقه الأمر النفسى فى نظر العقلاء؛ حتى يمدح عليها، أو يذم على تركها.



—قوله [قدّس سرّه]: (نعم لا بأس باستحقاق العقوبه...الخ) (١).

بملاحظه أن إسقاط الأمر النفسى يكون عند ترك المقدمه، فيمتنع فعل ذيهما فى ظرفه أو فى تمام الوقت. و العبره فى باب الاطاعه و المعصيه بانقياد العبد لأوامر المولى و نواهيه و عدمه، و حيث إن المقدمه و جوبها معلولى، فعدم الانقياد له بعدم فعلها حينئذ يوجب عدم الانقياد للأمر بذيهما؛ لما عرفت من التبعية و جودا و عدما، فنفس عدم انقياده للمعلول لازم عدم انقياده للعله، و إن كان ظرف العمل متأخرا أو باقيا فترك الواجب النفسى الذى هو مصداق المخالفه، و ان لم يعقل ثبوته فعلا—لأن نقيض الفعل فى الزمان المتأخر تركه فيه لا قبله، و ان وجد سببه—إلا أن المعصيه التى يحكم العقل باستحقاق فاعلها الذمّ منوطه بعدم الانقياد للأمر، و قد عرفت أن الانقياد للمعلول لازم الانقياد للعله من غير إمكان الانفكاك، و كذا عدمه لعدمه، فهو من الآن غير منقاد لأمر المولى.

و يمكن أن يقال: إن الانقياد للأمر النفسى و الانبعاث عنه بالنسبه إلى متعلقه لا يكاد يكون إلا فى ظرف متعلقه، فعدم الانقياد و الانبعاث—الذى هو عصيان حقيقى—هو العدم النقيض للانقياد و الانبعاث المزبورين، لا العدم المطلق، و ليس هو إلا عدم الانقياد و الانبعاث فى الوقت أو فى تمام الوقت، لا قبله و لا قبل انقضاء الوقت.

و منه علم: حال إسقاط الأمر، فإن إسقاط الأمر الذى يكون مصداقا لمعصيه الأمر—هو البديل للإسقاط الذى يكون مصداقا لإطاعه الأمر، و هو الإسقاط فى ظرفه، أو فى تمام الوقت، فالأمر و إن كان يسقط بترك المقدمه الموجب لامتناع ذيهما، إلا أن هذا الإسقاط لا عبره به، بل بالإسقاط فى الوقت

ص: ١١٥

أو في تمام الوقت، فهو معاقب على الاسقاط الثابت فيما بعد بسببه الاختياري فعلا، وإلا فالإسقاط الآتي لا يعقل ثبوته فعلا، كما لا يخفى.

**– قوله [قدّس سرّه]: (لا بما هو شروع في إطاعه الأمر النفسى... الخ)**

– قوله [قدّس سرّه]: (لا بما هو شروع في إطاعه الأمر النفسى... الخ) (١).

لا يخفى عليك أنّ إطاعه الأمر النفسى – بما هو أمر نفسى – لا تكون إلا بلحاظ متعلّقه بنفسه لا بمقدماته.

نعم، إتيان المقدمه انقيادا للأمر المعلول للأمر النفسى نحو من الانقياد للأمر النفسى، و لا موافقه للأمر الغيرى إلا هذا النحو من الموافقه، و إلا فموافقته بما هو أمر برأسه ليست موافقه للأمر الغيرى، و الكلام فيها.

**[في اعتبار قصد القربه في الطهارات]**

**اشاره**

**– قوله [قدّس سرّه]: (إن المقدمه فيها بنفسها مستحبّه و عباده)**

– قوله [قدّس سرّه]: (إن المقدمه فيها بنفسها مستحبّه و عباده (٢)... الخ) (٣).

فإن قلت: ما معنى رجحانها الذاتى (٤)؟

ص: ١١٦

١ – ١) كفايه الاصول: ١٨/١١٠.

٢ – ٢) فى الكفايه – تحقيق مؤسستنا –: مستحبّه و عباده..

٣ – ٣) كفايه الاصول: ٧/١١١.

٤ – ٤) قولنا: (فإن قلت: ما معنى رجحانها الذاتى؟... الخ). ينبغى توضيح ما قيل فى تقريب الإشكال فى الطهارات، فنقول: الإشكال من وجوه: أحدها – ما هو مقتضى الالتزام بأن الأمر الغيرى غير مقرب؛ حيث لا شأن له بخصوصه من حيث الغرض و المدعوه و القرب و الثواب، فعباديه الطهارات: إن كانت من ناحيه أمرها –

(أ) في (ن، ق، ط): (طريان)، و لا وجود لهذا المصدر في اللغة.

(ب) كتاب الطهاره كما في صفحه: ٨٨ عند قوله: (الثاني - أن الفعل في نفسه...).

(٤)

-الغيرى، فهو خلف؛ إذ لا- يكون للأمر الغيرى موافقه بالاستقلال ليكون متعلقه عباده فى عرض المتقيد بالطهاره، وإن كانت من ناحيه استحبابها النفسى، فالاستحباب يزول بعد [طروء] أ الوجوب الغيرى. ثانيها- أن الأمر الغيرى- بما هو أمر مقدّمى توصيلى- يسقط الغرض منه بمجرد إتيان متعلقه، فلزوم التعبد به مناف لكونه توصيلىا. و الفرق بين الموجهين: أن الوجه الأول يقتضى استحاله التعبد به بحيث يصير عباده مستقله، و الوجه الثانى يقتضى عدم لزوم التعبد به لحصول الغرض من التوصلى بمجرد إتيانه، فلزوم التعبد به- و عدم سقوط الغرض منه إلا بالتعبد به- مناف للغيريه المساوقه للتوصيلىه، و لكنه لا ينافى وقوع التعبد به كما فى سائر التوصيلىات إذا اتى بها بداعى أمرها، فإن الغرض منها و إن لم يكن منوطا بالتعبد بها، لكنه يصح التعبد بها تحصيلا للقرب و المثوبه. ثالثها- ما هو ظاهر شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سرّه) فى كتاب الطهاره ب: من أن الطهارات لا بدّ من أن تقع عباديه، و إلا- لم يرتفع الحدث بمجرد إتيان ذات الموضوع إجماعا، و عباديتها إما بأمرها الغيرى أو بأمر آخر، و لا- أمر آخر إما لعدم استحبابها النفسى أو لعدم بقائه فينحصر الأمر فى كون عباديتها بأمرها الغيرى، و حيث إن الأمر الغيرى بمثل هذه المقدمه لا بدّ من أن يتعلّق بمقدمه عباديه، فإن تعلّق بالموضوع المأتى به بداعى الأمر الغيرى لزم الدور، و إن تعلّق بالخالى عن دعوه الأمر الغيرى لزم الخلف، و هو عدم كونه أمرا غيريا متعلقا بالمقدمه التى هى على الفرض عباديه. و هذا الإشكال أجنبى عن إشكال عدم مقرّبيه الأمر الغيرى، و عن كون الأمر الغيرى توصيلىا، بل محذوره- بعد فرض كون عباده مقدمه للصلاه- لزوم الدور أو الخلف. و لا يخفى أنّ الالتزام باستحباب الموضوع نفسيا يدفع الإشكال بجميع وجوهه؛ إذ العباديه من ناحيه التقرب باستحبابه النفسى، لا من ناحيه الأمر الغيرى؛ حتى يرد محذور عدم كون الأمر الغيرى مقرّبا، أو كون الغرض منه التوصل دون التعبد، أو لزوم الدور تاره من أخذه فى -

ص: ١١٧

(أ) كتاب الطهارة: ٨٨ كما هو ظاهر قوله: (و أما حصول التقرب للفاعل فباعتماد رجحانه الذاتى...).

(ب) فى (ن، ق، ط): (طريان).

(٤)

-المأمور به، والخلف اخرى من عدم أخذه فيه. و من الواضح: أن كون الغرض من الأمر المقدمى هو التوصل لا- ينافى كون المقدمه مستحبه نفسيا؛ بحيث لا- يتحقق المقدمه إلا- على الوجه العبادى، فإن الغرض من الأمر الندبى هو التعبد، ولا ينافى أن يكون الغرض من الأمر المقدمى هو التوصل، غايه الأمر أن ما يتوصل به عبادى، لا أن الغرض من الأمر بالمقدمه هو التعبد؛ حتى يرد المحذور، و عدم انقسام الوجوب الغيرى الى التوصل و التعبدى غير ضائر، نعم هو إشكال على من يرى الواجب الغيرى - كالواجب النفسى- منقسما إلى التوصل و التعبدى. و كذا الجواب الأول الذى حكى عن الشيخ الأعظم أ (قدس سرّه)، و هو كون العباديه بقصد العنوان الراجح الواقعى- بالتقريب الذى ذكرناه فى الحاشيه- فان قصد الأمر ليس للتقرب به؛ حتى ينافى كونه غير قابل للإشارة إلى العنوان الراجح. نعم، الجواب الآخر بكلا وجهيه لا يدفع إلا الدور، و لا يدفع المحذورين الآخرين، فإن الأمر الغيرى لا- يوجب العباديه و لو بألف أمر آخر، كما لا ينقلب عن التوصل به إلى التعبدىه بألف أمر آخر كما هو واضح. و أما ما يقال فى مقام دفع الاشكال: بأن عباديه الوضوء من ناحيه الأمر النفسى اللزومى بالصلاه عن طهاره، لا من ناحيه الأمر الغيرى؛ ليقال بأنه لا يصلح للمقربيه، و لا من ناحيه الاستحباب النفسى؛ ليقال بأنه لا يبقى بعد [طروء] ب الوجوب الغيرى. فمدفوع: بأن الطهاره و إن اخذ التقيد بها فى موضوع الأمر النفسى اللزومى، إلا- أن مجرد ذلك لا يوجب دعوه الأمر النفسى إلى نفس الطهاره، حتى تكون الطهاره مبعوثا إليها كالأجزاء، لوضوح أن الأمر لا يدعو إلا [إلى] ما تعلق به، و الشرطيه تقتضى خروج ذات الشرط عن متعلق الأمر و إن كانت الشرطيه متحققه بالأمر. نعم حيث إن امثال الأمر النفسى بالمتقيد موقوف على إيجاد القيد حتى يتحقق المتقيد بما هو متقيد، فلذا يجب إتيان القيد على حد سائر المقدمات الموقوف عليها الواجب النفسى.-

ص: ١١٨

فإن كان المراد حسن الطهاره و النظافه فى ذاتها، فمن الواضح أن الشىء ما لم يرتبط إلى المولى -إما بنفسه أو برابط- لا يعقل التقرب به إليه، و لا استحقاق الثواب من قبله عليه، كما فضلنا القول فيه سابقا فى مسأله التعبدى و التوصلى (١).

و ان كان المراد كونها-مع قطع النظر عن غاياتها-مستحبه شرعا، فمن البين أن الوجوب و الاستحباب متضادان، فاجتماع كليهما معا محال، فلا-محاله يزول الضدّ الضعيف بطرؤ القوى، و لا- يعقل ثبوت أصل الرجحان فى نفس المولى الا- منفصلا بأحد الفصلين، فليس الباقي إلا أمرا بسيطا و هو الوجوب الغيرى الذى لا يوجب القرب و لا الثواب.

قلت: المراد استحبابها شرعا و إن كان لحسنها ذاتا.

و يندفع التوهم المزبور: بناء على أصله الوجود، و بقاء حقيقه العرض عند الحركه و الاشتداد من مرتبه إلى مرتبه، فإن ذات الإراده الموجوده من أول الأمر باقيه إلى الآخر، غايه الأمر أنها تنتزع منها مرتبه ضعيفه فى أول أمرها، و مرتبه شديدته فى آخر أمرها، لا أنها تنعدم و توجد من رأس.

و عليه فأصل الرجحان المحدود بحدّ عدمى -و هو عدم وجدان مرتبه

(٤)

-و منه يعرف: أن استحباب الوضوء نفسيا لا يتأكد بالوجوب النفسى المتعلق بالصلاه عن طهاره؛ حيث لا تعلق للوجوب النفسى بذات ما تعلق به الاستحباب النفسى؛ حتى تشتد الإراده النديه، بل قد مرّ فى أوائل البحث عن مقدمه الواجب-أن الإراده اللزوميه المتعلقه بالمركب واحده، فإذا فرض تأكد المصلحه فى بعض أجزائه يستحيل اشتداد تلك الإراده، فإن اشتداد الواحد المتعلق بالمركب يستدعى تأكد المصلحه فى المركب، و يستحيل اشتداد البسيط بالإضافه إلى بعض الأجزاء دون بعضها الآخر. [منه قدس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ١١٩

الشده-المنبعث عن ملاك نفسى موجود فعلا، غايه الامر أنه محدود فى هذه الحال بحد آخر؛ إذ المفروض أن الاشتداد دائما فى الإراده و منها و إليها، لا إلى غير الإراده، و المفروض بقاء الشخص و الوجود الذى هو عين التشخص، فاشتدادها لملاك غيرى لا يوجب زوال ذاتها المنبعث عن ملاك نفسى، و إنما كان محدودا بالحدّ الندبى، لا لخصوصيّة الندبيّه كى يزول الحكم بزوالها، بل لقصور الملاك عن اقتضاء الزائد على هذا المقدار، و إلا فالقرب و الثواب مترتبان (١) على إتيان الراجح من حيث الرجحان، لا من حيث فقدان لمرتبته الشده.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى... الخ) (٢).

تحقيق المقام: أن الأمر الغيرى إن كان عباره عن المرتبه الشديده للإراده الموجوده—كما صححنا به الجواب—فلا محاله لا يتعلّق إلا—بذات الراجح، لا—بما هو راجح؛ إذ المفروض اشتداد الرجحان الموجود و متعلّقه—كأصله—نفس العمل، فكيف يدعو الأمر الغيرى إلى الراجح بما هو راجح؟!

و ان كان عباره عن إرادته اخرى (٣) متعلّقه بما تعلّقت به الإراده الاولى—بما هى مراده—فهو غير معقول؛ لأنّ الإراده الشديده مثل أقوى للإراده الضعيفه، و اجتماع المثليين محال، خصوصا إذا كان أحدهما أقوى، فإنّ الضعيف يضمحلّ بعروض القوى، و حيث لا يبقى الإراده الاولى، فكيف يعقل أن تكون الثانيه داعيه للمراد بما هو مراد، كى يكون داعيا للداعى؟!

ص: ١٢٠

١-١) فى الأصل: مترتّب..

٢-٢) كفايه الاصول: ١١/١١١.

٣-٣) قولنا: (و إن كان عباره عن اراده اخرى... الخ). لا يخفى: أن تعلق الاراده بالمراد—بما هو مراد—غير معقول فى نفسه؛ إذ ليس الفعل بحيثيه مراديته شرعا تحت قدره المكلف، بل الغرض من إتيانه بما هو مراد إتيانه بداعى كونه مرادا، فالترديد بين تعلق الإراده الغيريه بذات المراد القابل للاشتداد، مع أنه ليس بذاته مقدّمه—

بل الظاهر: أنّ الاكتفاء بالأمر الغيرى لما أشرنا إليه من أن نفس الرجحان النفسى-الذى هو عبارته عن إرادته المنبعثه عن ملاك فى نفسه- متحقق فى ضمن الوجوب الغيرى؛ إذ الإراده الموجوده بملاكها تشتد بوجود ملاك آخر نفسيا كان أو غيريا، فيمكن للمكلف إتيان العمل بقصد رجحانه المتأكد، لا من حيث إنه متأكد، بل من حيث أصله فهو الداعى، لا أنه داع إلى الداعى.

(٣)

-حتى يتعلّق به أمر مقدّمى، و بين تعلّق الإراده بإتيانه بداعى كونه مرادا، فالأمر متعلق بالمقدّمه العباديه إلاّ أنّ هذا المقيد ليس له أمر نفسى، بل ذات الفعل، فكيف يشتدّ الإراده مع اختلاف الموضوعين؟ فيجاب عنه بما أجبنا عنه فى الحاشيه. و توضيحه بحيث يندفع عنه بعض الاشكالات: هو أن الأمر الغيرى متعلّق بالوضوء عن داعى إرادته الندييه النفسيه، و حيث إن الأمر متعلّق بهذا الخاصّ ينبعث منه أمر مقدّمى إلى ما يحقّق الخصوصية، و هو جعل إرادته النفسيه داعيه. فيورد عليه حينئذ: بأن الاشتداد إنّما يكون إذا تعلّق الأمر بذات المقيد فى ضمن الأمر بالمقيد-بما هو مقيد-حتى يخرج الإراده النفسيه المتعلقه بذات المقيد عن حدّ الضعف إلى الشده، مع أن المعروف أن الجزء التحليلي لا أمر به فى ضمن الأمر بالخاصّ بما هو خاصّ. و يندفع بما حققناه فى باب البراءه بأن الأمر بالمقيد على قسمين: أحدهما: أن يتعلّق الأمر بالخاصّ بما هو خاصّ بحيث يكون الخصوصية مقومه له و دخيله فى أصل وفائه بالعرض. و ثانيهما: أن يتعلّق الأمر بالمشروط بشرط، و الشرط ليس مقومًا للمقتضى، بل دخيل فى فعليه الغرض، و فى ترتّب المقتضى على مقتضيه، ففى الأوّل كما لا انحلال فى البراءه كذلك لا أمر مقدّمى بذات الخاصّ، و فى الثانى حيث إن القيد شرط لا مقوم للمقتضى، فلا محاله يستحيل أن يكون مبعوثا إليه بعين البعث بالمشروط المنبعث عن الغرض القائم بنفس المشروط، و من الواضح أن قصد القربه شرط لا مقوم للمقتضى، و عليه فلذات المشروط أمر مقدّمى، و لشرطه أيضا أمر مقدّمى منبعث عن الأمر الغيرى بالمشروط، فلا مانع من الاشتداد. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ١٢١

لا يقال: فعلى هذا لم يتعلّق الأمر بالمقدّمه؛ إذ المفروض أنّ المقدّمه عباديه، و عباديتها بإتيانها بقصد رجحانها، و المفروض أيضا اشتداد رجحانها، لا تعلّق الأمر الغيرى بالفعل المأتى به بقصد رجحانها، مع أنّ الأمر المقدمى لا يعقل تعلّقه إلاّ بالمقدّمه.

لأننا نقول: و إن كانت الطهاره-مثلا- بما هي مراده مقدّمه، لكنها بذاتها -أيضا- مقدمه؛ لأن أجزاء المقدمه-أيضا- متّصفه بالمقدّميه، فإن ارادته لذات الطهاره توجب اشتداد إرادتها النفسيه النديه، و إرادتها بما هي مراده من حيث ذات الإراده بمعنى إتيانها بقصد إرادتها النفسيه، إرادته اخرى مقدّميه، لكنها ليست فى عرض الاولى، و لا متعلّقه بذات العمل حتى يكون من اجتماع المثليين، بل متعلقه فى الحقيقه بإتيانها بداعى رجحانها أى بجعل الداعى إليها رجحانها.

و لا يمكن إجراء هذا المعنى فى الإراده الاولى للزوم تعلّقها بالعمل بداعى رجحانها، مع أن استحبابه لا يبقى كى يمكن أن يؤتى به بهذا الداعى، إلا بفرض الاشتداد و بقاء أصل الرجحان، و فى مثله يستحيل اعتبار قصد الرجحان المتحقّق فى ضمنه، بل لا بدّ أن يتعلّق بذات المراد حتّى تشتدّ الإراده. فتدبرّ.

و أما لو اريد من الوجوب نفس البعث بالإنشاء-لا الإراده النفسانيه- فمضادّته للاستحباب واضحه، و الحركه و الاشتداد من مرتبه الاستحباب البعثى إلى الوجوب البعثى غير معقولين؛ لأنهما أمران اعتباريان بسيطان. و اختلاف قول طبيعه الوجوب أو الندب على أفرادهما معقول إلاّ- أنّ لازمه كون الطبيعتين مما يجرى فيه التشكيك، لا الحركه و الاشتداد المختصّان ببعض المقولات دون الكلّ فضلا عن الاعتباريات.

و عليه فلو كان مناط الرجحان الذاتى استحبابه شرعا، فلا محاله يزول الحكم الاستحبابى رأسا، و يثبت الحكم الوجوبى جدّا، فلا يمكن إتيان المقدّمه بداعى استحبابها الذاتى، و لا مناص حينئذ إلاّ دعوى: كفايه إتيانها بداعى



مصلحتها النفسية (١)، التي هي ملاك استحبابها ورجحانها الذاتي، لكنه بعنوان كونها داعية للمولى لو لا-المانع، فإنه نحو من الانقياد للمولى، فيندرج تحت العنوان الحسن المضاف إلى المولى بذاته.

أو دعوى: أنّ المراد من رجحانها الذاتي حسنها الذاتي، لا استحبابها الشرعي، و لا نعى بحسنها الذاتي ملاءمتها للقوة الباصرة أو الشامّة، بل الحسن العقلي الذي يمدح عليه فاعله، فإن النظاره-من منافيات (٢) الحضور في موقع التعبد-أدب يمدح عليه العبد، بل حيث إنّ العبد دائم الحضور بين يدي الله تعالى فالنظاره مطلقاً من آداب العبودية، و بهذا الاعتبار ورد أن «من أحدث و لم يتوضأ فقد جفاني» (٣)، فإنّ ترك الأدب جفاء.

و عليه فالتطهر للغايات الشرعيه، بل مطلقاً حسن على نحو يرتبط بالمولى، و يستحقّ من قبله الثواب و لو لم يكن الأمر داعياً.

ص: ١٢٣

١ - ١) قولنا: (إلا- دعوى كفايه اتيانها... إلخ). نعم من يقول: بأن الأمر الغيرى غير مقرب-و أن الإتيان بداعى الحسن الذاتى و المصلحه الذاتيه لا- يوجب العباديه و أن العباديه متقومه بالإتيان بداعى الأمر النفسى فقط-يشكل عليه الأمر، و يمكن أن يقال ببقاء الاستحباب النفسى، و عدم عروض الوجوب الغيرى هنا؛ إذ مع بقاء المقدمه على استحبابها النفسى يلزم اجتماع المتضادين، و هو محال، و مع عدم بقائها على استحبابها يلزم عدم تعلق الوجوب المقدمى بالمقدمه العباديه، فيلزم من وجوده عدمه، و هو محال، فبقاء الاستحباب لا مانع منه لاستحاله المانع، غايه الأمر أن العقل هو الملزم بإتيان المقدمه بداعى استحبابها النفسى، كما لا مناص عنه على القول بعدم وجوب المقدمه شرعاً كليه. فتدبره جيداً. [منه قدس سرّه]. (ن، ق، ط).

٢ - ٢) أى إزالة هذه المنافيات أدب...

٣ - ٣) الوسائل: ٢٦٨/١، كتاب الوضوء، باب ١١ فى الوضوء لنوم الجنب و عقيب الحدث، الحديث: ٢.

**—قوله [قدس سرّه]: (حيث إنه لا يدعو إلا الى ما هو المقدمه...الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (حيث إنه لا يدعو إلا الى ما هو المقدمه...الخ) (١).

لا يخفى عليك: أن الأمر و إن تعلق بما هو المقدمه، فلا يدعو إلا إليها، إلا أنه إنما يجدى فيما إذا لم يكن حاجه فى عباديتها و قريبتها إلى داع من الدواعى، فإن قصد ما هى المقدمه حينئذ قصد إجمالى لما هو الحسن بالذات.

و أما إذا كانت قريبتها موقوفه على الداعى، فهو لا يعقل إلا— مع الالتفات إليه حتى ينبعث منه القصد إلى ذات المقدمه، و إلا فالقصد إلى ذات المقدمه ينبعث عن نفس الأمر الغيرى، و إن كان واقعا متعلقا بالفعل المأتى به بداعى رجحانه.

و المناسب لعنوان الاكتفاء بالأمر الغيرى هو الأول، فإن قصد ما هى المقدمه قصد إجمالى للراجع بالذات. و أما الثانى فمع الالتفات لا معنى للاكتفاء؛ لأنّ الداعى الحقيقى موجود، و مع الغفله لا يعقل وجوده فى النفس ليكون داعيا.

و منه يظهر: أنّ العنوان الراجع إذا كان قصديا إنما يكون مقصودا إجمالا— مع الالتفات، و أما مع الغفله فلا قصد إلا إلى ذات المعنون، بل سيجىء— إن شاء الله تعالى—الإشكال فى صورته الالتفات إلى العنوان المجهول، و لا— يمكن الا—لتزام برجحان ذات المعنون، و إلا وقع دائما راجحا، سواء كان الأمر أو غيره داعيا أو لا. فافهم و استقم.

**—قوله [قدس سرّه]: (أحدهما— ما ملخصه: أنّ الحركات الخاصه...الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (أحدهما— ما ملخصه: أنّ الحركات الخاصه...الخ) (٢).

ص: ١٢٤

١-١) كفايه الاصول: ١١١/١٢.

٢-٢) كفايه الاصول: ١١١/١٤.

حيث إن الغرض من الأمر الغيرى بما هو غيرى هو التوصل، لا التعيد، و مقربيته على فرض جعله داعيا تبعيه، فلا محاله لا توجب قربا و لا ثوابا مستقلا، فالغرض من هذا الوجه ليس صيروره الأمر داعيا بهذه الحيله و الوسيله (١)؛ إذ لا يخرج بذلك عن كونه أمرا غيريا غير قابل للمقربيه و المثوبه بالاستقلال، بل الغرض تصحيح القريبه و المثوبه بنفس قصد العنوان المجهول من طريق الأمر.

و بيانه-بحيث يندفع عنه ما اورد عليه:- هو أن الموضوع حيث إنه بنفسه غير مرتبط بالمولى، فلا بد في مقربيته و إيجابه لاستحقاق الثواب من ارتباطه بعنوان حسن إلى المولى. و الشىء قد يكون بذاته قابلا لارتباطه و إضافته الى المولى، كنفس تعظيم المولى، و قد لا يكون كذلك بذاته كتعظيم زيد، فإنه مرتبط بزيد لا بالمولى، لكنه قابل للارتباط بالعرض، و هو ما إذا عظم زيدا بداعى أمر المولى و إرادته، و كل ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات، فينطبق على المأتى به بهذا الداعى عنوان الانقياد للمولى و الإحسان اليه و أمثالهما، و هذه عناوين قابله للارتباط بذواتها.

و حيث إن الموضوع بذاته غير قابل لارتباطه إلى المولى، فلا بد في قبوله للارتباط من فرض عنوان حسن ينطبق عليه، بحيث كان من العناوين المضافه بذواتها، و لئلا لم يكن ذلك العنوان معلوما جعل الشارع أمره الغيرى الغير المقرب طريقا إلى ذلك العنوان؛ لأنه لا يتعلّق إلا بما هي المقدمه واقعا، و هو الموضوع بذلك العنوان الحسن المرتبط بنفسه إلى المولى، فيصدر الموضوع منه معنونا بعنوان

ص: ١٢٥

---

١-١) نعم: لو كان الاشكال، في مجرد عدم كون الأمر داعيا لمعلوماته الغرض- و هو التوصل إلى ذى المقدمه- لكانت الحيله في جعل الأمر داعيا مجديه، و إلا فلو كان الإشكال امتناع دعوه الأمر الغيرى بالاستقلال بحيث توجب القرب و الثواب، فلا مجال للحيله في جعل الأمر داعيا. (منه عفى عنه).

و لا يتوقف المقرَّب به و المثوبه إلا على أمرين: كون الشيء حسنا بالذات أو بالعرض، و كونه مرتبطا إلى المولى الذى يستحق من قبله الثواب بالذات أو بالعرض.

و كون إتيان الشيء بداعى الأمر مقربا أو موجبا للثواب ليس جزافا، بل لأنه يوجب حسن المأتى به لو لم يكن حسنا فى نفسه، و يوجب ارتباطه إلى المولى حتى يصح استحقاق الثواب من قبله. فإذا كان الشيء بنفسه حسنا و بذاته قابلا للارتباط كالتعظيم و نحوه، فلا وجه لاعتبار دعوه الأمر فى المقرَّب به، و لا فى استحقاق الثواب، و على هذا ينبغى حمل هذا التوجيه، فإنه و جيه.

و يمكن أن يقال: إن احتمال فائده عائده إلى الإنسان، و إن أمكن أن يكون داعيا له إلى فعل خاص، إلا أن القصد لا يمكن أن يتعلّق إلا بالمبين و المعين (١)، لا بالمجهول و المرّد لوضوح أن الشوق النفسانى لا يتشخص فى مرحله وجوده إلا بمتعلقه، و المجهول و المرّد - بما هما مجهول و مرّد - لا تشخص لهما كى يكون الشوق الشخصى - الذى هو جزئى حقيقى - متشخصا بهما.

ص: ١٢٦

١- ١) قولنا: (إلا أن القصد لا يمكن... إلخ). لا يقال: هذا إذا كان العنوان مجهولا بقول مطلق، فإن قصده محال، و كذا قصد المرّد بما مرّ؟؟؟؟، و أما قصد العنوان الخاص الواقعى بعنوان منطبق عليه - و إن كان قابلا - للانطباق على غيره أيضا - فلا - مانع منه. و بالجملة: مع ترّد العنوان الواقعى بين عنوانين معلومين، يمكن الإشارة إليه بالعنوان الجامع المنطبق عليه، فيكون القصد إلى الجامع الفانى فى ذات ما ينطبق عليه واقعا، قصدا تفصيليا إلى الجامع، و قصدا إجماليا إلى ما ينطبق عليه. لأننا نقول: انطباق الجامع على فرد و إن كان قهريا إلا - أنه ما لم يوجد الفرد لا - يوجد الجامع منطبقا عليه، و المفروض أن ما هو عنوان حسن بالحمل الشائع قصدى، فما لم يوجد فى مرحله -

و دعوى: إمكان تعلق الصفات الحقيقيه بالمردد كالعلم الإجمالي- كما عن شيخنا و استاذنا العلامة-رفع الله مقامه-بعيده عن أنظاره الشاقبه؛ لأن طرف العلم-الذى به تشخص العلم-مفصّل دائماً، و إنّما المردد متعلق للطرف؛ بمعنى أن النجاسه معلومه و متعلقها غير معلوم، و ضمّ عدم العلم بشيء إلى العلم بشيء صار سبباً لهذا الاسم، و إلاّ لم يعقل تعلق الصفه الحقيقيه الشخصيه بالمردد.

كيف؟! و الواحده رفيق الوجود تدور معه، فالمردد-بما هو مردد-غير موجود بمعنى المردد بالحمل الشائع لا بالحمل الأولى، فإنه على الثانى مفهوم معيّن، و على هذا فالقصد لا يعقل تعلقه بالفعل المعنون بعنوانه المجهول و المردد.

مضافاً إلى أنّ بعض العناوين متقوم بالقصد التفصيلى، كالتعظيم و السخرية-مثلاً-فإنّ إتيان الفعل بما له من العنوان المطلوب وقوعه واقعا لا يجعله تعظيماً و لا سخرية.

**-قوله [قدّس سرّه]: (ثانيهما- ما محضه: أن لزوم وقوع الطهاره**

-قوله [قدّس سرّه]: (ثانيهما- ما محضه: أن لزوم وقوع الطهاره (١)...الخ) (٢).

(١)

-القصد لا- يكون الجامع مقصوداً بالتبع، و أما القصد إلى مفهوم العنوان الحسن، فليس قصداً و لو إجمالاً لما هو بالحمل الشائع حسن، و ليس الأثر مترتباً على قصد مفهوم العنوان الحسن بل على مصداقه و ما هو بالحمل الشائع عنوان حسن. فتدبره، فإنه حقيق به. مضافاً إلى ما ذكرنا فى الحاشيه السابقه: أنّ العنوان إن كان قصدياً فلا بدّ من الالتفات إليه، مع أنه يصحّ الوضوء بداعى الأمر و إن كان غير ملتفت إلى عنوان راجح ينطبق عليه، و لا- يمكن الامتزام بأن ذلك العنوان قهرى الانطباق، فإنّ العنوان الحسن الممدوح عليه يستحيل أن يكون غير اختيارى، فتدبرّ جيداً. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ١٢٧

١- ١) فى الكفايه: تحقيق مؤسستنا-: الطهارات...

٢- ٢) كفايه الاصول: ٤/١١٢.

هذا هو الجواب الثاني (١) من الجوابين اللذين أجاب بهما العلامة المحقق الأنصارى -قدس سرّه- في كتاب الطهارة (٢) بأدنى تغيير. كما أنّ الجواب الأوّل يوافق جوابه الأوّل (٣) بعض الموافقه، وإن كان المظنون رجوع ما في كلامه (قدس سرّه) إلى رجحان الطهارات ذاتا و الاكتفاء بالأمر الغيرى لقصد ذاك العنوان الراجح.

و لا- يخفى عليك: أنه لا- فرق بين هذا الوجه و التصحيح بأمرين من حيث تعلّق الأمر بنفس الوضوء، غايه الأمر أنّ اعتبار قصد امتثال الأمر الغيرى هنا من جهه الدليل على دخله فى الغرض، كما فى العبادات على التحقيق، و فى الوجه الآتى يكون معتبرا شرعا بأمر آخر، فكما يرد على الوجه الآتى لزوم تعلّق الأمر بغير المقدمه، كذلك يرد على هذا الوجه، فتخصيصه به بلا مخصّص.

و فى كلام المجيب (قدس سره) تصريح بأنّ الأمر الغيرى حينئذ محقق لمقدميته، مغن عن أمر آخر. فراجع (٤).

و لا- يخفى- أيضا- أنّ قصد امتثال الأمر الغيرى لو كان موجبا لكون الوضوء عباده مستقله، فلا محاله يترتب عليها الثواب كسائر العبادات، فلا- وجه للإشكال على ترتب الثواب، و لو لم يكن موجبا لذلك؛ حيث إن تبعيه الأمر المقدمى لا تقتضى إلا الانقياد التبعى، و الانبعاث التبعى لا يجعل الشىء عباده

ص: ١٢٨

١- ١) لا يخفى عليك أن الإشكال المذكور فى كتاب الطهارة ليس فى مقرّبه الأمر الغيرى و ترتب الثواب على موافقته، بل فى صيروره المقدمه تعبّديه بالأمر بها للزوم الدور. و حينئذ فالجواب عنه بتعبّديتها فى ذاتها، أو لزوم إتيانها بداعى الأمر بها بدليل آخر أو بأمر آخر، جواب مطابق للإشكال. (منه عفى عنه).

٢- ٢) ص: ٨٨ من قوله (رحمه الله): (الثانى- أنّ الفعل... الخ).

٣- ٣) كتاب الطهارة آخر صفحه ٨٧ و أوّل صفحه ٨٨.

٤- ٤) كلام الشيخ الأعظم (قدس سرّه) فى طهارته: ٨٨.

مستقله في عرض ذي المقدمه.

و حيثند فلا- مجال لتخصيص الإشكال بترتب الثواب، و الأمر الغيرى لا- يخرج عن كونه غيريا معلوليا بالقصد إليه تفصيلا أو إجمالا. فافهم و اغتنم.

**—قوله [قدس سرّه]: (إذ لو لم تكن بنفسها مقدمه لغاياتها... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (إذ لو لم تكن بنفسها مقدمه لغاياتها... الخ) (١).

قد عرفت الجواب عنه من مطاوى كلماتنا سابقا؛ إذ جميع أجزاء المقدمه موصوفه بالمقدميه، فيصحّ تعلق الأمر المقدمى بذات الوضوء لدخله في الصلاة، و إن كان لإتيانه على وجه القريبه دخل أيضا، إلا أنه لا يمكن تعلق الأمر الغيرى بالمقدمه المتوقفه مقدميتها التامه على الأمر الغيرى؛ لمحدور الدور، بخلاف ذات المقدمه، فإنّها مقدمه ناقصه لبداهه دخلها، فيتعلق بها الأمر المقدمى.

**—قوله [قدس سرّه]: (و لو لم يأت بها بقصد التوصل بها... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (و لو لم يأت بها بقصد التوصل بها... الخ) (٢).

بل لا يمكن قصد التوصل (٣)؛ إذ لو كان عباديتها بقصد التوصل بها لكانت في حدّ ذاتها ممّا لا يمكن التوصل بها، فكيف يتعلّق قصد التوصل بها؟! فلا بدّ من أن تكون—مع قطع النظر عن قصد التوصل بها—معنونه بعنوان راجح يصحّح عباديتها.

ص: ١٢٩

١-١) كفايه الاصول: ١٣/١١٢.

٢-٢) كفايه الاصول: ١٩/١١٢.

٣-٣) قولنا: (بل لا- يمكن قصد التوصل... إلخ). إذ المفروض أن العباده جعلت مقدمه للصلاه، فقصد التوصل متعلق بالعباده، فيكون من قبيل داعى الداعى، و يستحيل أن يكون داعيا بحيث يوجب العباده إلاّ بناء على ما ذكرنا—

و منه يظهر عدم إمكان القول بقصر العنوان الراجح على الوضوء المأتى به بقصد التوصل إلى غايه من الغايات. فلا تغفل.

**—قوله [قدس سرّه]: (فإن الأمر الغيرى لا يكاد يمثل... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (فإن الأمر الغيرى لا يكاد يمثل... الخ) (١).

إن اريد اعتبار حيثه التوصل بالمقدمه إلى ذيهها بنحو حيثه التقيديه لموضوع الأمر الغيرى، فهو خلاف ما سيأتى منه (رحمه الله) (٢) من عدم تعلق الأمر بالمقدمه بعنوانها.

و إن اريد اعتبارها بنحو حيثه التعليه فمن الواضح استحاله اجتماع داعيين مستقلين فى الدعوه، بل مقتضى الاعتبار استقلال الأمر الغيرى حينئذ للدعوه؛ لما قد مرّ غير مرّه: أنّ الأمر الغيرى معلول للأمر النفسى، فيكون الانقياد له و الانبعاث عنه تبعاً للانقياد له و الانبعاث عنه.

و عليه فلا يعقل الانبعاث عن البعث الغيرى إلاّ عند الانبعاث عن البعث النفسى، لكنه غير قصد التوصل إلى الغير؛ لأنّ الباعث إلى قصد إتيان

(أ) انظر مفتاح الكرامه ١: ٢١٤-٢١٥ كتاب الطهارات/ فى نيه الوضوء.

(٣)

—من أن جزء المقدمه مقدمه، فإنه قابل للتوصل به، فيصير بقصد التوصل عباده، نعم هو غير لازم فى وقوع الوضوء عباده بعد إتيانه بداعى استحبابه النفسى. و لعلّ نظره (قدس سرّه) إلى ما ذكر فى الفقه أ من لزوم قصد غايه من الغايات فى وقوعه مستحباً، لكنه غير قصد التوصل به إلى غايه من الغايات، فإن الوضوء للنوم ليس من باب التوصل إلى غايه مستحبه يكون الوضوء مقدمه لها، بل الوضوء للنوم مستحب، فكون استحبابه للغير غير كون استحبابه غيرياً ناشئاً من استحباب الغير؛ حتى يتصور قصد التوصل به إلى ذلك المستحب. [منه قدس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ١٣٠

١-١) كفايه الاصول: ٢١/١١٢.

٢-٢) الكفايه: ١١٣ عند قوله: (هذا هو السرّ...).



المقدّمه أمرها لغيري؛ لمكان انقياده لعلته و انبعاثه عن سببه، و الانقياد للعله يستلزم الانقياد للمعلول قهرا، فلا تصل نوبه الدعوه و المحرّكيه إلى قصد التوصل بالمقدّمه إلى ذبيها.

فامتثال الأمر المقدّمى حيث إنه فرع امتثال الأمر بذى المقدّمه، فلا محاله يستلزم قصد ذبيها، لا قصد التوصل بها إلى ذبيها، بل هو الداعى لو لم يكن هناك أمر مقدّمى، أو كان الداعى إلى ذى المقدّمه الغرض القائم بها، فإن الداعى إلى إتيان المقدّمه حينئذ هو التوصل بها إلى ذبيها؛ إذ لا معلول تبعى على الأول، و لا دعوه للعله الفاعليه على الثانى، فلا محاله ينحصر الداعى لقاصد ذبيها فى التوصل بها إلى ذبيها.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و هذا هو السر فى اعتبار قصد... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و هذا هو السر فى اعتبار قصد... الخ) (١).

لما مر منا سابقا (٢) من أنه نحو انقياد للأمر النفسى بالتبع (٣)، فتكون عباده تبعيه لا مستقلّه فى عرض العباده النفسيه.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و المقدّميه إنّما تكون علّه لوجوبها... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و المقدّميه إنّما تكون علّه لوجوبها... الخ) (٤).

لكنه—مما تقرّر فى محلّه—هو أن الحثيات التعليليه راجعه إلى الحثيات التقيديه فى الأحكام العقليه، و لذا قيل: الأغراض فى الأحكام العقليه عناوين

ص: ١٣١

١-١) كفايه الاصول: ٤/١١٣.

٢-٢) كما فى التعليقه: ٦٠ عند قوله: (و لا يخفى أيضا...).

٣-٣) قولنا: (لما مرّ منا سابقا... إلخ). فإن المسلم عنده (قدّس سرّه) من كون المقدّمه عباده بقصد التوصل فيما إذا كان بعنوان الشروع فى إطاعه الأمر النفسى، و لا يكون بهذا الوجه عباده تبعيه إلا إذا قصد به التوصل إلى إطاعه الأمر النفسى. [منه قدّس سرّه].

٤-٤) كفايه الاصول: ٩/١١٣.

لموضوعاتها؛ لأنّ الغايه وجودها العلمى علّه لوجودها العينى، إذا تمّت سلسله العلل و المعلولات، و خرجت من حدّ الإمكان إلى الوجوب، فالمراد الجدّى ما يترتّب عليه الغايه من حيث إنه كذلك، فالمطلوب الحقيقى هى الغايه.

و عليه فالمطلوب هى المقدمه من حيث إنها مقدمه، فإذا أتى بها من حيث مقدميتها كان ممتثلاً للأمر الغيرى، و إلا فلا و إن كان مسقطاً للغرض: حيث إنّ ذاتها مقدمه بالحمل الشائع، و ليس الغرض دخل قصد التوصل فى المقدميه؛ حتّى يقال: بأنه محال، و أنه لو لم يقصد ذلك لم يكن آتياً بالمقدمه، بل الغرض دخله فى امتثال الأمر الغيرى. فافهم جيّداً.

**[فى اعتبار قصد التوصل فى وجوب المقدمه]**

**اشاره**

**—قوله [قدّس سرّه]: (و أنت خير بأنّ نهوضها... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و أنت خير بأنّ نهوضها... الخ) (١).

حيث إن الحاكم فيها هو العقل، و هو يرى وجوب المقدمه من رشحات وجوب ذيهها، و إذ لا يعقل اشتراط وجوب ذيهها بارادته للزوم انقلاب الإيجاب إلى الإباحه (٢)، كذلك لا يعقل اشتراط إيجاب المقدمه بإرادته ذيهها؛ لأنه فرع اشتراط (أ) و ذلك فى هامشه على أول التعليقه: ٨٠ من هذا الجزء عند قوله: (لكنه حيث إن البعث...).

ص: ١٣٢

١-١) كفايه الاصول: ١٦/١١٣.

٢-٢) قولنا: (للزوم انقلاب... الخ). و يمكن أن يقال: بأن البعث حيث إنه لجعل الداعى الموجب لانقداح الإراده فله السببيه للإيراده، فكيف يكون مشروطاً بالإيراده؟ و لا- يجديه اشتراطه بالإيراده بنحو الشرط المتأخّر؛ إذ كفايه تأخّر العلّه عن المعلول غير عليه المتقدّم للمتأخّر أيضاً، فإنه يؤول إلى عليه الشىء لنفسه، نعم سيجىء أ- إن شاء الله تعالى- أنّ جعل الداعى بوجوده العلمى عليه، فلا ينافى أن يكون بوجوده الخارجى معلولاً. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

وجوب ذيها، فلا وجه لدعوى نهوض دليل وجوب المقدمه على اشتراطه باراده ذيها.

**—قوله [قدس سرّه]: (و عدم دخل قصد التوصل فيه واضح... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (و عدم دخل قصد التوصل فيه واضح... الخ) (١).

قد عرفت آنفاً (٢): أن الحثيات التعليلية (٣) في الاحكام العقلية راجعه الى التقييده، و أن الأغراض في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها. فإذا كانت مطلوبيه المقدمه لا- لذاتها، بل لحيثه مقدميتها و التوصل بها، فالمطلوب الجدى و الموضوع الحقيقى للحكم العقلى نفس التوصل.

و من البيّن أن الشىء لا- يقع على صفة الوجوب و مصداقا للواجب- بما هو واجب- إلا- إذا اتى به عن قصد و عمد حتى فى التوضيحات؛ لأنّ البعث- تعيّد يا كان أو توضيماً- لا يتعلّق إلاّ بالفعل الاختيارى، فالغسل الصادر بلا اختيار و إن كان مطابقاً لذات الواجب و محصّياً لا لغرضه، لكنه لا- يقع على صفة الوجوب؛ أى مصداقا للواجب بما هو واجب، بل يستحيل أن يتعلّق الوجوب بمثله، فكيف يكون مصداقا له؟!

فاعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمه على صفة الوجوب مطلقاً من جهه أن المطلوب الحقيقى بحكم العقل هو التوصل، و ما لم يقع الواجب على وجهه المتعلّق به الوجوب- و هو كونه عن قصد و عمد- لا يقع مصداقا للواجب بما هو واجب.

ص: ١٣٣

١- ١) كفايه الاصول: ٧/١١٤.

٢- ٢) فى التعليقه: ٦٥.

٣- ٣) قولنا: (قد عرفت آنفاً. أن الحثيات التعليلية... الخ). لا يخفى أن الوجه فى اعتبار قصد التوصل فى مصداقيه المقدمه للواجب مركب من أمرين:-

قوله [قدّس سرّه]: (و لذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد...الخ) (١).

(٣)

—أحدهما—رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقيديه في الأحكام العقلية، فالتوصّل هو الواجب بحكم العقل لا الشيء لغايه التوصّل. ثانيهما—أن التوصّل إذا كان بعنوانه واجبا فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد و اختيار لا يقع مصداقا للواجب، و إن حصل منه الغرض مع عدم القصد و العمد إليه. و يمكن الاعتراض على كلا الأمرين: أما على الأوّل: فبالفرق بين الأحكام العقلية العملية و الأحكام العقلية النظرية، فإنّ مبادئ الاولى هو بناء العقلاء على الحسن و القبح، و مدح فاعل بعض الأفعال و ذمّ فاعل بعضها الآخر، و موضوع الحسن—مثلا—هو التأديب لا الضرب لغايه التأديب؛ إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغايه، بل مجرّد بنائهم على المدح، و الممدوح هو التأديب، بخلاف الأحكام العقلية النظرية، فإنها لا تتكفل إلا الاذعان بالواقع. و من الواضح: أن الإراده التشريعيه على طبق الاراده التكوينية، فكما أن الإنسان إذا أراد شراء اللحم يريد المشى إلى السوق، و الأوّل لغرض مترتب على الشراء، و الثانى لغرض مترتب على المشى إلى السوق، كذلك إذا وقع الأمران طرفا للإراداه التشريعيه، فإن المولى لا يريد إلاّ ذلك الفعل الإرادى الصادر من العبد، و بعثه النفسى و المقدمى إيجاد تسيبى للفعل و مقدّمته، و ليس حكم العقل الإذعان بالملازمه بين الإرادتين، لا أنه حكم ابتدائى بوجوب الفعل عقلا؛ حتى لا يكون له معنى إلا الاذعان بحسنه الملزم؛ حيث لا بعث و لا زجر من العاقله لينتج أن الحسن فى نظر العقل هو التوصّل، لا الفعل لغايه التوصّل. و أما الاعتراض على الثانى: فبأنّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشائع، كما أن الواجب هنا هو التوصّل بالحمل الشائع، إلا أنّ التأديب بالحمل الشائع اختياريته بقصد عنوان التأديب، لا باختياريه الضرب، فإنه إذا صدر الضرب فقط بالاختيار لم يصدر منه تأديب اختيارى، بخلاف التوصّل بالحمل الشائع، فإنّ عنوانه لا ينفكّ عن المشى إلى السوق، فإذا صدر المشى بالاختيار كان توصّلا اختياريا من دون لزوم قصد عنوان التوصّل. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ١٣٤

قد عرفت: أن عينيه المأتى به لذات المأمور به و كونه محصّيا لغرضه لا- دخل لها بوقوعه على صفه الوجوب، فلا- يكون التخصيص بلا مخصّص.

**—قوله [قدّس سرّه]: (نعم إنّما اعتبر ذلك فى الامتثال...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم إنّما اعتبر ذلك فى الامتثال...الخ) (١).

قد عرفت (٢): أنه لا يعتبر من حيث الامتثال الموجب لترتب الثواب، بل من حيث إن ذات الواجب إذا لم يصدر عن قصد و عمد إليه لا يقع مصداقا له؛ لتعلقه بالاختيارى و لو فى التوصلى.

**—قوله [قدّس سرّه]: (فيقع الدخول فى ملك الغير واجبا...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (فيقع الدخول فى ملك الغير واجبا...الخ) (٣).

إذا فرض فعلية وجوب إنقاذ الغريق و تنجزه عليه بالالتفات إليه، فلا يقع الدخول واجبا، كما لا يقع حراما:

أما عدم وقوعه واجبا، فلما عرفت (٤) من أن الواجب الحقيقى هو التوصل و هو و ان كان موجودا واقعا، لكنه لعدم القصد إليه لا يقع مصداقا للواجب بما هو واجب.

و أما عدم وقوعه حراما فلا يندرج المفروض تنجز وجوب ذى المقدمه، فلا يمكن أن يكون ذات المقدمه حراما لاستحاله إيجاب الانقاذ بالحرام لكونه ممنوعا شرعا، فيكون ممتنع عقلا، و الأمر به محال، و حيث إن الواجب أهمّ فلا محاله يسقط الحرمة. فتدبر جيدا.

و لا يخفى عليك: أن ارتفاع الحرمة ليس من جهة وجوب المقدمه؛ حتى

ص: ١٣٥

١-١ (١) كفايه الاصول: ١١/١١٤.

٢-٢ (٢) فى التعليقه: ٦٧.

٣-٣ (٣) كفايه الاصول: ١٥/١١٤.

٤-٤ (٤) لاحظ التعليقه: ٦٧.

يقال: بأنه بعد الالتزام بوجوب التوصل فالغضب المعنون بعنوان التوصل قصدا مرفوع الحكم دون الغضب مطلقا، بل الغضب لا بعنوان التوصل يقع حراما و لم يقع واجبا، بل قد عرفت أن ارتفاع الحرمة لمكان أهميه إنقاذ الغريق و مقدّميه الغضب في ذاته.

نعم التحقيق: أن الالتزام بعدم حرمة الغضب إذا بنى على عدم الإنقاذ في غايه الإشكال، بل يجب القول بحرمة بناء على الترتب، فإن حرمة الغضب في ظرف عصيان الأمر بالأهمّ -و هو ظرف سقوط الأمر بالأهمّ- لا مزاحم لها.

فالغضب في صورته البناء على عدم إتيان الأهمّ مع استمراره على البناء المزبور باق على حرمة لعدم المزاحم. فتدبر.

و أما على القول بالمقدمه الموصلة فغاياته عدم وجوب غير الموصلة لا حرمتها.

**[في المقدمه الموصله]**

**اشاره**

**-قوله [قدس سرّه]: (و ليس الغرض من الواجب**

**-قوله [قدس سرّه]: (و ليس الغرض من الواجب (١) إلا حصول ما لولاه... الخ) (٢).**

لا- يخفى عليك: أن ما أفاده (٣) (قدس سرّه) و إن كان هي الجبهه الجامعه لجميع المقدمات من السبب و الشرط و المعدّ، إلا أنّ هذا المعنى السلبي التعليقي ليس أثر وجود المقدمه، و لا هو متعلّق الغرض.

ص: ١٣٦

١- ١) في الكفايه: تحقيق مؤسستنا-: من المقدمه...

٢- ٢) كفايه الاصول: ١/١١٦.

٣- ٣) قولنا: (لا يخفى عليك أنّ ما أفاده... الخ). توضيحه: أن الملاك الموجود في جميع المقدمات- عند المشهور- أحد امور: إما الاستلزام-

(أ) مطارح الأنظار آخر صفحہ: ۷۵.

(ب) الكفاية: ۱۱۵-۱۱۶.

(۳)

-العدمی، و هو ما يستلزم من عدمه العدم، كما نصّ به صاحب التقريرات أ، و إما امکان حصول ذی المقدمه، و إما التمكن من ذی المقدمه و القدره عليه، كما فى كلماته ب (قدّس سرّه). و الكل مخدوش: أما الاستلزام العدمی فهو لازم العليه بأنحائها لا حقيقتها؛ لأن حقيقه المقتضى متقومه بترشح مقتضاه منه، و حقيقه الشرط متقومه بمصححيته لفاعليه الفاعل و متميته لقبليه القابل، و حقيقه المعدّ متقومه بكونه مقرباً للمعلول إلى علته، و كل هذه الخصوصيات معان ثبوتيه يلزمها عدم المعلول عند عدمها. و أما الإمكان: فإمكان المعلول ذاتا بالنظر إلى ذاته، و إن كان علته مستحيله، و إمكانه الوقوعى يتبع إمكان علته لا وجود علته، فلا يكون أثر وجود العله إمكان المعلول و لو وقوعيا، و أما الإمكان الاستعدادى-الذى هو لازم الوجود دائما-فهو بالإضافة إلى الأفعال الاختياريه المتوقّف إمكانها الاستعدادى على وجود القدره و القوه المنبثه فى العضلات و إن كان من لوازم وجود المقدمه، إلا أنّ مثل هذه المقدمه-أعنى القدره-مقدمه وجوبيه، و الكلام هنا فى المقدمه الوجوديه، و أما بالإضافة إلى غير الأفعال الاختياريه فلا إمكان استعدادى إلا فى المقتضى، فإنه الذى يكون وجوده وجود مقتضاه فى مرتبه ذاته، دون غيره من المقدمات كالشرط و المعدّ، فكيف يمكن جعل إمكان ذى المقدمه استعداديا من لوازم وجود المقدمه مطلقا؟! و أما التمكن من ذى المقدمه و القدره عليه فهو من لوازم القدره على المقدمات-كما هو المعروف-لا من لوازم وجودها. نعم مع عدم المقدمه يمتنع وجود ذيهامتناعا بالغير، لا ذاتا و لا وقوعيا و لا استعداديا، فلا يمنع عن تعلق التكليف به، و لا واسطه بين الامتناع بالغير، و الوجوب بالغير؛ حتى يكون أثر وجود المقدمه، بل-كما مرّ-أثر وجود المقتضى ترشح مقتضاه منه، و أثر وجود الشرط تماميه الفاعل و القابل، و أثر وجود المعدّ قرب المعلول من علته، و هذه المعانى: تاره بالقوه، و اخرى بالفعل، فالمقتضى الموجود فقط-بلا اقتران بالشرط-فاعل بالقوه، و المقتضى ثابت بثبوتيه، لا بثبوتيه الخاص فى نظام الوجود، و الشرط الموجود فقط-بلا اقتران بالمقتضى-

ص: ۱۳۷

كما أن إمكان ذى المقدمه ذاتا و وقوعيا-و كذا التمكّن منه-غير مترتب على وجود المقدمه،بل إمكانه مطلقا و القدره عليه يتبعان إمكانها و القدره عليها لا وجودها،فذو المقدمه لا يوجد بدونها،لا أنه لا يمكن بدونها،أو لا يتمكّن منه بدونها.

بل الغرض الأصيل حيث إنه مترتب على وجود المعلول،فالغرض التبعي من أجزاء علته ترتب وجوده على وجودها إذا وقعت على ما هي عليه من اتصاف السبب بالسببيه و الشرط بالشرطيه و فعليه دخله في تأثير المقتضى أثره.

فوقوع كلّ مقدمه على صفه المقدمه الفعليه ملازم لوقوع الاخرى على تلك الصفه و وقوع ذيهما في الخارج،و إلا فذات الشرط المجرد عن السبب،أو السبب المجرد عن الشرط،أو المعدّ المجرد عن وقوعه في سبيل الإعداد،مقدمه بالقوه لا بالفعل.و مثلها غير مرتبط بالغرض الأصيل المترتب على وجود ذى المقدمه،فلا تكون مطلوبه بالتبع،و ليس الفرق بين الموصل و غير الموصل إلا بالفعليه و القوه،و ملازمه الأوّل لذى المقدمه و عدم ملازمه الثانى-كما سيأتى إن شاء الله تعالى-هذا ما يوافق مسلك صاحب الفصول (١) (رحمه الله).

(٣)

-مصحح للفاعل بالقوه لا- بالفعل،و المعدّ الموجود فقط-بلا تأثير فعلى-مقرب بالقوه،لا بالفعل،و مع اقتران كلّ واحد بالآخر يكون تلك المعانى فعليه،فالفاعل فاعل بالفعل،و الشرط مصحح بالفعل؛و المعدّ مقرب بالفعل. و من يدعى:اختصاص الوجوب المقدمى بالمقدمات الواقعه على تلك الصفات بالفعل، يدعى:أن الغرض التبعي المربوط بالغرض الأصيلى النفسى لا يترتب إلا على المقدمات الواقعه على صفه المقدميه بالفعل،لا بالقوه-كما أشرنا إليه فى الحاشيه-فتدبر جيدا.[منه قدّس سرّه].(ن،ق،ط).

ص: ١٣٨



و يمكن أن يقال-أيضا-:حيث إن المعلول متعلق للغرض الأصلي، فلا محاله تكون علته التامه متعلقه للغرض بالتبع؛حيث إنها علّه و محصّيه لغرضه الأصلي،لا كلّ ما له دخل و إن لم يكن محصّيه لا للغرض الأصلي،فإنّ وجوده و عدمه مع عدم الغرض الأصلي على حدّ سواء،فالعلّه التامه هي المراده بتبع إرادته المعلول،و كما أن الإراده المتعلقه بالمعلول واحده و إن كان المعلول مركّبا، كذلك الإراده المتعلقه بالعلّه التامه واحده و ان كانت العلّه مركبه.

و كما أن منشأ وحده الإراده في الأوّل وحده الغرض، كذلك المنشأ في الثاني وحده الغرض،و هو الوصول إلى المعلول.

و كما أنّ إتيان بعض أجزاء المعلول لا- يسقط الإراده النفسيه المتعلقه بالمركّب،بل باقيه إلى آخر الأجزاء و إن كان يسقط اقتضاءها شيئا فشيئا، كذلك الإراده الكليه المتعلقه بالعلّه المركّبه لا تسقط إلا بعد حصولها الملازم لحصول معلولها،و ان كان يسقط اقتضاؤها شيئا فشيئا.

و كما أن أجزاء المعلول لا تقع على صفة المطلوبيه إلا بعد التاميه، كذلك أجزاء العلّه لا تقع على صفة المطلوبيه المقدميه إلاّ بعد التاميه،لوحده الطلب في كليهما،و منشؤها وحده الغرض.

فان قلت:إذا جعلت إرادته المعلول من أجزاء العلّه صحّ الوصول إلى الغرض الأصلي،إلا- أنّ تعلق الأمر المقدمي بالإرادته غير معقول-كما سيأتي في المتن (1)-و إلا- فلا يترتب على مجموع المقدمات الوصول إلى الغرض الأصلي؛ لإمكان الإتيان بها مع عدم إرادته ذبيها.

قلت:إرادته ذبيها من أجزاء العلّه،و تعلق الإراده التشريعيه بها لا مانع منه

ص: ١٣٩

(١ - ١) الكفايه:١١٦-١١٧ عند قوله:(قلت:نعم و إن استحال...)انظر التعليقه:٧٢ فإنها توضح المطلوب.

بل يستحيل خلافه، فإنَّ الإنسان إذا اشتاق إلى فعل الغير عن اختيار، فلا محاله يريد إرادته الغير له كسائر المقدمات بلا فرق، و الشوق إلى إرادته الغير لا- مانع منه، وإنما لا يمكن البعث نحو الإرادة؛ لأنَّ المفروض ترتب الغرض على الفعل الصادر عن إرادته، و في مثله لا- يعقل البعث نحو الإرادة؛ إذ البعث جعل الداعى إلى فعل الغير، و معناه صيرورته داعياً لإرادته الفعل، فالإرادة حينئذ مقومه للانبعث بالبعث، و مثلها لا يعقل أن يكون مبعوثاً إليه، و سيجىء (١) تتمه الكلام فى شرح ما افيد فى المقام.

و مثل هذا المانع غير موجود فى تعلق الشوق بإرادته الغير من حيث كونها من مقدمات المطلوب واقعا، فيكون البعث المقدمى المتعلق بما عدا الإرادة كالبعث النفسى المتعلق بما عدا القربه فى التعبديات، بل ما نحن فيه أولى؛ لأنَّ البعث النفسى بنفسه مقدمه لحصول الإرادة و إن لم تكن مبعوثاً إليها، فالمولى يحصل غرضه المقدمى بجعل البعث النفسى باعثاً إلى الفعل الموجب لتحقيق الإرادة، فلا حاجة إلى البعث المقدمى إلى الإرادة، و بجعل البعث المقدمى نحو بقيه المقدمات كليته.

و أما فى مرحله الواقع فجميع المقدمات مراده بإرادته واحده لغرض الوصول إلى ذيتها، و وحده البعث و تعدده لا ينافيان وحده الإرادة الجديده، كما فى أجزاء الواجب النفسى إذا بعث نحو كل واحد واحد بخصوصه.

**—قوله [قدس سرّه]: (لعدم كونها بالاختيار و إلا لتسلسل... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (لعدم كونها بالاختيار و إلا لتسلسل... الخ) (٢).

ص: ١٤٠

١-١) و ذلك فى التعليقه: ٧٢.

٢-٢) كفايه الاصول: ١/١١٧.

قد أسمعناك فى بعض الحواشى السابقه (١): أن الإراده لا يمكن أن تكون إراديه إلى الآخر للزوم التسلسل.

و أما ثبوت الإراده عن إراده فقط فلا محذور فيه؛ بدهاه أن من لا شوق له إلى فعل الصلاه يمكن أن يحدث فى نفسه الشوق إليها بالتأمل فيما يترتب على متابعه هواه و مخالفه مولاة إلى أن يحدث فى نفسه الشوق إليها، فينشأ الشوق إليها عن شوق متعلق بالتأمل الموجب لحدوثه.

و أما سر عدم التكليف المقدمى بالإراداه فلما أسمعناك آنفا من أن الغرض حيث إنه مترتب على الفعل الصادر عن إراداه، لا عن إراداه منبعثه عن إراداه اخرى، و هكذا فحينئذ لا مجال للبعث نحو الإراده؛ إذ معنى البعث جعل الباعث و الداعى نحو الشىء، و لا يكون البعث باعثا و داعيا إلا- بواسطة الإراده، فالإراداه بنفسها مقومه للانبعثات نحو الفعل، و لا يعقل أن تكون الإراده مبعوثا إليها، إلا- إذا اريد انبعثها عن إراداه، و المفروض ترتب الغرض على مجرد الفعل الصادر عن إراداه بل مقتضى النظر الدقيق أن الغرض دائما مترتب على ذات الفعل، و أن الاراده لا مقدميه لها دائما، و إنما اعتبرت الإراده من جهه أن البعث و الانبعثات حتى فى التوصلات لا يكون إلا عن إراداه لتقومهما بها، فهى مقدمه للفعل الواقع على صفه المبعوثيه و الوجوب لا له مطلقا.

و قد عرفت أيضا (٢): أن إراداه الغير كسائر مقدمات فعله مراده للآمر بإراداه واحده ناشئه من غرض الوصول إلى المعلول، و لا يلزم من البعث إلى ما عداها تفويت غرضه؛ لأن نفس البعث النفسى و إن تعلق بالفعل إلا أنه مقدمه للإراداه،

ص: ١٤١

١- ١) كما فى التعليقه: ١٥٢، ج ١، عند قوله: (و أما الثالث فبيانه: أن الإراده....).

٢- ٢) فى التعليقه: ٧١ عند قوله: (قلت: إراداه ذيهها...).

و انبعثت المأمور متقوم بها، فالبعث إلى كل فعل مقدّمه لوجود الإرادة، لا أنه بعث نفسى و مقدّمى، و حيث إنّ نفس البعث النفسى واف بتحصيل الإرادة، فلا بأس بتخصيص البعث المقدّمى بما عداها. فافهم و اغتنم.

**– قوله [قدّس سرّه]: (إن التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود... الخ)**

– قوله [قدّس سرّه]: (إن التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود... الخ) (١).

لا يخفى عليك أنّ التوصل ينتزع عن المقدمات بملاحظه بلوغها إلى حيث يترتب عليها الواجب و يمتنع انفكاكها عنه، فهو ملازم لترتب الواجب لا أنه منتزع منه؛ حتّى يرجع الأمر إلى شرطيه الواجب النفسى لمقدّماته؛ كى يتوهم محذور الدور تاره (٢)، و لزوم ترشّح الوجوب الغيرى إلى الواجب النفسى اخرى، أو لزوم الخلف من وجوب غير الموصل على فرض وجوب الموصل.

ص: ١٤٢

١- ١) كفايه الاصول: ١١٧/١٦.

٢- ٢) قولنا: (كى يتوهم محذور الدور... إلخ). أما محذور الدور فأحسن تقريب له: أنّ فعليه وجود ذى المقدمه متوقفه على فعليه وجود المقدمه، و فعليه وجود المقدمه على الفرض متقومه بوجود ذى المقدمه. أما توقف فعليه وجود ذى المقدمه على فعليه وجود مقدمته لأنّ المقدمه بالقوه لا يترتب عليها ذوها، و أما توقف فعليه المقدمه على فعليه ذيه فلا لأنّ المفروض قيديه ذى المقدمه للمقدمه الفعلية الموصوفه بالموصليه. و يندفع: بأن فعليه المقدمه ملازمه لفعليه ذيه، لا أنّ ذاهما مأخوذ فيهما. و أما ما يقال: من أنّ وجوب المقدمه منبعت عن وجوب ذيه، فلو كان ذوها مأخوذا فيها لزم انبعثت وجوب ذى المقدمه من وجوب المقدمه، فيلزم الدور، فهو غير صحيح فى نفسه؛ لأنّ وجوب المقدمه معلول لوجوب ذيه نفسيا، فلا مانع من ترشّح وجوب غيرى من وجوب المقدمه إلى ذيه زياده على الوجوب النفسى؛ فالوجوب العلى غير الوجوب المعلولى. و أما محذور ترشّح الوجوب الغيرى إلى الوجوب النفسى، فهو واضح، و محذوره اجتماع المثليين فى الواجب النفسى، و حاله حال الواجب النفسى الذى يكون مقدّمه لواجب آخر، فكلّ -

**—قوله [قدّس سرّه]: (لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحيه المقدمه...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحيه المقدمه...الخ) (١).

عنوان الموصليه و إن كان من عوارض المقدمه—بمعنى ما يلزم من عدمه العدم—لكنّها مقومه للمقدمه بمعنى العله التامه كما عرفت، إلاّ— أنّ تصوّر عنوان حسن ملازم لعنوان الواجب في مقدّماته ممكن، فيكون الشىء بما له من العنوان الحسن مقدمه، فينحصر المقدمه قهرا في الموصله، لكنه أخصّ مما يدّعيه صاحب الفصول (٢)، كما لا يخفى.

**—قوله [قدّس سرّه]: (ضروره أنّ الموصليه إنّما تنتزع...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (ضروره أنّ الموصليه إنّما تنتزع...الخ) (٣).

قد عرفت آنفا (٤): أنّ الموصليه و شبهها من العناوين منتزعه من المقدمه

(٢)

—ما هو الجواب فى غير المقام فهو الجواب هنا من التأكيد و نحوه. و يندفع أصله: بما ذكرناه من التلازم، فلا مقدّميه لذى المقدمه للمقدمه الموصله؛ حتى يجب غيريّاً مع وجوبه نفسياً. و أما محذور الخلف فهو المحذور الذى تعرّض له كل من تصدّى لدفع هذه مقاله، و ملخصه: أن إيجاب المتقيّد بقيد يقتضى إيجاب ذات المقيّد مقدمه لايجاد المتقيّد بما هو متقيّد، و إيجاب ذات المتقيّد إيجاب ذات المقدمه، فإيجاب المقدمه الموصله يقتضى إيجاب ذات المقدمه، و هو خلف. و يندفع: بأنه مبنى على توهم التقيّد، و أما بناء على إيجاب الحصّه الملازمه لذى المقدمه، فذات الحصّه الملازمه ذات ما تعلق به الوجوب المقدمى، لا أنّها مقدمه لحصول المقدمه الموصله. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ١٤٣

١-١) كفايه الاصول: ٩/١١٩.

٢-٢) الفصول الغرويه: ٨٦/التبنيه الأوّل.

٣-٣) كفايه الاصول: ١٠/١١٩.

٤-٤) و ذلك فى التعليقه: ٧٣.

عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذبيها، لا- أنها منتزعه من ترتب ذبيها، نظير عنوان العليه و المعلوليه بنحو التماميه، فإنهما عنوانان متضايغان متلازمان ينتزع كل منهما عن ذات العله و عن ذات المعلول، فالعله التامه لا تنتزع إلا عن الشيء عند بلوغه إلى حيث يكون المعلول به ضروري الوجود، لا عن المعلول، و كذلك المعلول ينتزع من الشيء عند بلوغه إلى حيث يكون بسبب العله ضروري الثبوت، لا عن العله.

**—قوله [قدس سره]: (ضروره أنّ الغايه لا تكاد تكون قيذا لذى الغايه...الخ)**

—قوله [قدس سره]: (ضروره أنّ الغايه لا تكاد تكون قيذا لذى الغايه...الخ) (١).

قد عرفت ممّا مرّ (٢): أن عنوان التوصل غير ترتب ذى المقدمه على مقدماته، فلا مانع أن يكون مثله قيذا لذات المقدمه.

بل قد عرفت (٣): أنه لا بدّ من أن تكون الغايه فى الأحكام العقليه عنوانا لموضوعاتها، فهى المطلوبه بالحقيقه فضلا من أن تكون مطلوبه بطلب ذى الغايه، و الذى لا يعقل أن يكون قيذا و مطلوبا بطلبه ترتب ذى المقدمه على مقدماته، فإنّ لازمه ترشح الطلب من الغايه إلى نفسها.

لا يقال: التوصل و إن كان غير ترتب ذى المقدمه- بل ملازما له- فلا يضرّ قيديته، إلا أنّ التقيّد فى الشروط الشرعيه لا يتحقّق إلاّ بتحقق المشروط بها؛ بداهه توقّفه على الطرفين، فلا يعقل أن يكون غرضا و مقصودا من الشروط الشرعيه.

لأننا نقول: عنوان التقيّد من العناوين الإضافيه المتشابهه الأطراف

ص: ١٤٤

١-١) كفايه الاصول: ٤/١٢٠.

٢-٢) انظر التعليقه: ٧٣.

٣-٣) و ذلك فى التعليقه: ٦٥.

- كالأخوة و الجوار-فكّل من الشروط و المشروط بها متصف به، و العنوانان المتضايقان المتشابهان متلازمان، لا أنّ المشروط بها  
عله لحصول الوصف القائم بشروطه، فالصلاه حال وجود شروطها فى المكلف ينتزع منها و من شروطها عنوان التقيّد، و تقيّد كلّ  
منهما بالأخر متلازم مع تقيّد الآخر[به]. فتدبره، فإنّه دقيق.

**-قوله [قدّس سرّه]: (و لعلّ منشأ توهمه خلطه بين الجهه...الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (و لعلّ منشأ توهمه خلطه بين الجهه...الخ) (١).

قد عرفت سابقا و آنفا (٢): رجوع الجهه التعليليه إلى التقيديّه فى الأحكام العقائيه، بل فى الشرعيّه المستنده إليها للبرهان المتقدّم.

نعم فى غيرها لا- رجوع، بل لا- يعقل، لأنّ العله و المناط- حيث إنه مجهول بعنوانه- لا يعقل البعث الجدى و التحريك الحقيقى  
نحوه بعنوانه؛ لما عرفت من أنّ البعث جعل الداعى إلى الشىء، و مع الجهل بعنوانه لا يعقل توجه القصد إليه بعنوانه؛ حتى يعقل  
جعل الداعى للقصد إليه، فافهم و اغتنم.

**-قوله [قدّس سرّه]: (ثم انه لا شهاده...الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (ثم انه لا شهاده...الخ) (٣).

لا- يخفى أنّ القائل بالمقدّمه الموصله ليس غرضه من صحّح المنع الاستدلال بها على وجوب الموصله مطلقا؛ حتى يرد بأنّ  
الاختصاص لأجل المانع، و أن ذلك لعارض.

بل غرضه: إبطال دعوى استحاله وجوب الموصله- كما أفاده شيخنا الاستاذ (قدّس سرّه)- و حينئذ فالجواب منحصر بعدم صحّح  
المنع عن غير

ص: ١٤٥

١-١) كفايه الاصول: ٨/١٢٠.

٢-٢) كما فى التعليقه: ٦٥.

٣-٣) كفايه الاصول: ١١/١٢٠.

**–قوله [قدس سرّه]: (مع أنّ في صحّح المنع عنه كذلك نظرا...الخ)**

–قوله [قدس سرّه]: (مع أنّ في صحّح المنع عنه كذلك نظرا...الخ) (١).

قد عرفت (٢) معنى الإيصال و مباينه حقيقته لحقيقه ترتّب ذى المقدمه و إن كانا متلازمين، فيرجع المنع حينئذ إلى المنع عن غير العله التامه، أو عن غير الواقع على صفه المقدميه بالفعل، فلا يتوقّف الجواز على إتيان ذى المقدمه، بل المقدمه الجائزه ملازمه لذيها.

لا- يقال: لو كانت العله التامه بسيطه، لم يرد محذور، بخلاف المركبه، فانها مركبه من المقدمات المحرمه لفرض المنع عن المقدمات الناقصه.

لأننا نقول: لا محاله يكون الممنوع هي المقدمه التي اقتصر عليها من دون تعقيبها بسائر المقدمات؛ فالمقدمات المترتبه في الوجود لا تقع محرّمه إذا أتى بها شيئا فشيئا، بخلاف ما إذا اقتصر على بعضها. و على أى حال لا دخل لذلك بتوقّف جوازا على وجود ذيها بل متلازمان، و حيث إنه قادر على المقدمه المباحه، فهو قادر شرعا على ذيها فلا يرد شيء من المحاذير.

**–قوله [قدس سرّه]: (لاختصاص جواز مقدمته بصوره...الخ)**

–قوله [قدس سرّه]: (لاختصاص جواز مقدمته بصوره...الخ) (٣).

هذا إذا كان الجواز مشروطا بنحو الشرط المقارن أو المتقدم (٤).

ص: ١٤٦

١-١) كفايه الاصول: ١٦/١٢٠.

٢-٢) و ذلك في التعليقه: ٧٣.

٣-٣) كفايه الاصول: ١٧/١٢٠.

٤-٤) قولنا: (هذا إذا كان الجواز مشروطا...الخ).



-لا يخفى- على ما أشرنا إليه في الحاشية المتقدمه- أن الجواز غير معلق على تعقيب المقدمه بذاتها، بل المقدمه المتعقبه بذاتها جائزه، فالمقدمه الخاصه مباحه فعلا، لا أن الإباحه مشروطه بالحصول بحصول الخصوصيه؛ ليرد محذور طلب الحاصل و نحوه. و بالجمله: الجواز كالوجوب، فكما أن المقدمه الموصله واجبه فعلا من دون تعليق لأصل وجوبها على الإيصال، كذلك جائزه فعلا من دون تعليق الجواز على صفه الإيصال. ثم على فرض تعليق الجواز-المقتضى لتعليق وجوب المقدمه اللازم لتعليق الوجوب النفسى- فهو إما أن يكون معلقا على إتيان الواجب النفسى، أو على إرادته، و على أى حال إما أن يكون الشرط بنحو الشرط المتقدم، أو المقارن، أو المتأخر: فإن كان الجواز معلقا على إتيان ذى المقدمه بنحو الشرط المتقدم، فمقتضاه عدم الجواز إلا بعد إيجاد ذى المقدمه، فلا- وجوب مقدمى قبله، فلا- إيجاب نفسى أيضا قبله؛ لتبعيه الوجوب المقدمى للوجوب النفسى إطلاقا و اشتراطا، و لانزومه إيجاب ذى المقدمه بعد وجوده، و محذوره طلب الحاصل. و المراد بطلب الشئ بعد وجوده: إن كان طلب إيجاد الموجود ثانيا فلازمه طلب تحصيل الحاصل، و الموجود لا يقبل وجودا آخر؛ لأن المماثل لا يقبل المماثل، و إن كان طلب نفس ذلك الموجود بحيث يكون بنفسه معلولا لهذا البعث و منبعثا عنه، فظاهره عليه الأمر المتأخر للأمر المتقدم، و هو محال، لكنه حيث إن البعث ليس بوجوده الخارجى عله بل بوجوده العلمى، فلا- محذور من هذه الحيشه، إلا- أن عليه جعل الداعى بوجوده العلمى محال قبل وجوده الخارجى لا للزوم الخارجيه حال الوجود العلمى؛ لإمكان تقدم العلم على المعلوم بالعرض و مقارنته له و تأخره عنه زمانا، بل لأن جعل الداعى بوجوده العلمى المطابق للمعلوم سابقا أو مقارنا أو لاحقا يقتضى ثبوت المعلوم فى أحد الأزمنه، و إلا- لكان فرضا محضا لا واقعيه له. و من المعلوم أنه مع فرض تأخر البعث عن زمان الفعل يستحيل ثبوته بعد ذلك الزمان سواء اتى به، أو لا- و مع استحاله ثبوته بعد ذلك الزمان على أى حال لا- مطابق لوجوده العلمى قبل ذلك الزمان حتى يصح دعوته. هذا كله إن كان الجواز مشروطا بنحو الشرط المتقدم. و أما إن كان مشروطا بنحو الشرط المقارن، فالجواز و الوجوب مقارنان لوجود ذى المقدمه،-

و- لا- توجب المقارنه طلب الحاصل، بل الأصل في البعث كما مرّ لزوم مقارنته مع المبعوث إليه، بل محذوره أن مقتضى إناطه الوجوب بوجوب متعلقه كون متعلقه مفروض الحصول و عدم التسبب إلى تحصيله مع أنّ إيجاب شيء تسبب إلى إيجاده، ففرض التسبب إلى إيجاد شيء و فرض حصوله و عدم التسبب إلى تحصيله متنافيان. و إن كان مشروطا بنحو الشرط المتأخر، فليس محذوره طلب الحاصل؛ لفرض حصول الطلب قبل حصول المطلوب، و لا- محذور من عليه كلّ من الطلب و المطلوب للآخر؛ لفرض عليه البعث لوجوده المبعوث إليه تشريعا، و فرض شرطيه الفعل المبعوث إليه للبعث؛ لأن البعث بوجوده العلمى عله، و بوجوده الخارجى مشروط، فلا دور. بل المحذور ما تقدم آنفا من التنافى بين الشرطيه المستدعيه لفرض الحصول، و الباعثيه المقتضيه للتحصيل، مضافا إلى أن إنشاء البعث و إن لم يكن بوجوده الخارجى داعيا، إلا أنّ الغرض منه أن يكون بوصوله باعشا، و الإنشاء بهذا الغرض مع إناطته بوجود متعلقه مناف للغرض. و الفرق بين الوجهين: أنّ ملاك الأوّل هو التنافى بين باعثيه وجوده العلمى و الاناطه بحصول متعلقه، و ملاك الثانى هو التنافى بين وجوده الخارجى مع الإناطه من حيث الغرض منه لا من حيث ذاته. هذا كله بناء على تعليق الجواز على نفس الفعل. و أما تعليقه على مشيئه المكلف، فهو مع خروجه عن مورد البحث- و هى المقدمه الموصله- يرد عليه لزوم تعليق الإيجاب على مشيئه المأمور، و محذوره انقلاب الإيجاب إلى الإباحه، سواء لوحظت المشيئه بنحو الشرط المتأخر، أم لا. و أما ما ذكره (قدّس سرّه)- من محذور عدم كون ترك الواجب مخالفه و عصيانا- فهو مندفع بما ذكرناه فى المتن. نعم ينبغى أن يراد منه أن هذا الواجب لا مخالفه له دائما، فأنه مع عدم الإتيان لا وجوب، فلا مخالفه له، و مع الإتيان أيضا لا مخالفه، فمحذور طلب الحاصل راجع إلى أن هذا الواجب لا امثال له، و هذا المحذور راجع إلى أنه لا مخالفه له، لا أن ترك الواجب لا يوصف بكونه مخالفه و عصيانا. فتدبر. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

و أما إذا كان بنحو الشرط المتأخر فالباني على إتيان الواجب يقطع بالجواز من أول الأمر للعلم بتحقق شرطه في ظرفه، ولا ينتظر ترتب الواجب، ولا بد من جعله شرطاً كذلك؛ إذ لا معنى للمنع و الترخيص بعد الوجود، فالمنع أو الترخيص بالنسبة إلى الأمرين المترتبين في الوجود إذا كان المنع أو الترخيص في الأول مشروطاً بوجود الثاني، فلا محاله يكون مشروطاً بنحو الشرط المتأخر، لكيلا يلزم المنع و الترخيص بالنسبة إلى الأمر الموجود قبلهما.

و أما اشتراط الجواز بإرادة فعل الواجب، فيوجب انقلاب الإيجاب إلى الإباحة و تعليقه على إرادة المأمور؛ إذ مع عدم الإرادة لا ترخيص في المقدمه، فلا إيجاب في ذبيها، فيتوقف الإيجاب في الحقيقه على إرادته المكلف.

و لا- فرق من هذه الحثيه بين الشرط المقارن و المتقدم و بين الشرط المتأخر؛ لعلمه بأنه لو لم يرد لا ترخيص في المقدمه، فلا وجوب لذيها، فيتوقف الإيجاب على إرادته، فيجوز له ترك هذا الواجب دائماً.

و منه يظهر: أن اشتراط الجواز بنفس الإتيان بنحو الشرط المتأخر، إنما يجدى بالإضافه إلى محذور طلب الحاصل، لا بالإضافه إلى تعليق الإيجاب على مشيئه المكلف؛ لعلمه بأنه لو لم يأت باختياره لا جواز للمقدمه من الأول و لا وجوب لذيها كذلك، لكن تخصيص جواز المقدمه بإرادته ذبيها لعله خروج عن الفرض - و هو جواز المقدمه الموصله دون غيرها- مع كون إرادته ذبيها من مقومات المقدمه الموصله.

ثم اعلم: أن الصحيح في الإشكال هو محذور طلب الحاصل، و أما لزوم عدم كون ترك الواجب مخالفه و عصياناً، فمخدوش: بأنه مع عدم الوجوب قبل الوجود لا وجوب؛ حتى يكون الترك ترك الواجب؛ ليلزم عدم كونه مخالفه و عصياناً؛ لينافى طبيعه ترك الواجب.

—قوله [قدّس سرّه]: (فان تركها على هذا القول لا يكون مطلقا... الخ) (١).

—قوله [قدّس سرّه]: (فان تركها على هذا القول لا يكون مطلقا... الخ) (١).

توضيحه: أنّ الترك الموصّل إذا كان واجبا فنقيضه حرام—و هو ترك الترك الموصّل—فإنّ نقيض كلّ شيء رفعه، لا الفعل المطلق و الترك الغير الموصّل، فإنّ النقيضين لا— يرتفعان مع أن الفعل المطلق و الترك الموصّل يرتفعان لإمكان الترك الغير الموصّل، كما أن الترك الموصّل و الترك الغير الموصّل يرتفعان لإمكان الفعل المطلق، بخلاف الترك الموصّل و ترك الترك الموصّل فإنّهما لا يرتفعان، فاذا لم يكن الفعل المطلق نقيضا للترك الموصّل فلا يحرم بوجود الترك الموصّل.

بخلاف ما إذا كان الترك المطلق واجبا، فإنّ الفعل المطلق و إن لم يكن نقيضا له اصطلاحا، لكن يكفي في حرمة المنافاه و المعانده الذاتيه بينهما لتقابلهما بتقابل السلب و الإيجاب كالوجود و العدم.

و التحقيق خلافه لما عرفت سابقا من أنّ المراد بالمقدمه الموصله: إما هي المقدمه التي لا— تنفكّ عن ذبيها، أو هي العلّه التامه، فالمقدمه الموصله للإزاله على الثاني ترك الصلاه و وجود الإراده.

و من الواضح: أن نقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين (٢)، و إلاّ

ص: ١٥٠

١- (١) كفايه الاصول: ٣/١٢١.

٢- (٢) قولنا: (و من الواضح: أن نقيض المجموع... إلخ). بيانه: أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، و المركّب لا وجود له إلا وجود أجزائه، و الرفع بديل الوجود، فذوات—

فليس لهما معا بهذا الاعتبار نقيض، فنقيض الترك هو الفعل، ونقيض الإرادة عدمها، فإذا وجب مجموع الترك و الإرادة بوجوب واحد حرم مجموع الفعل و عدم الإرادة بحرمة واحده. و من الواضح تحقّق مجموع الفعل و عدم الإرادة عند إيجاد الصلاة؛ بداهة عدم إمكان إرادته الإزالة مع فعل الصلاة.

و مما ذكرنا ظهر: أن ارتفاع المجموع بما هو مجموع لا يضرّ بالمناقضه بين المفردين؛ إذ ليس للمجموع وجود إلا بالاعتبار، و إلا فنقيض كلّ واحد من الأمرين المجتمعين فى اللحاظ لا يعقل أن يكون مرفوعا مع نقيضه، فلا يرتفع الفعل و الترك معا و الإرادة و عدمها معا؛ نظير ما إذا لوحظ وجود زيد و عدم عمرو معا، فإنّ نقيضهما عدم زيد و وجود عمرو و لا يرتفعان قطعا و إن أمكن وجود زيد و وجود عمرو معا أو عدمهما؛ لما عرفت من أنّ الاعتبار فى المناقضه و المعانده بنفس المفردات لا بضمّ بعضها إلى بعض بالاعتبار.

و أما على الأول فالمقدّمه هو الترك الخاصّ (1)، و حيث إن الخصوصيه

(٢)

الأجزاء حيث إنها متعدّده الوجود، فهى متعدّده الرفع حقيقه، و الوحده الاعتباريه المصحّحه للتركّب و الكليه نقيضها رفعها بحسب ذلك النحو من الوجود الاعتبارى لا بحسب نحو وجود الأجزاء خارجا، فاذا فرض وجودان جمعها وحده اعتباريه، فرفع ذين الوجودين عدمهما حقيقه، إلا- أنّ عدم تلك الوحده الاعتباريه بالذات و الواحد بالاعتبار بالعرض: تاره يساوق عدم الجزئين، و اخرى يساوق عدم أحد الجزئين، و بهذا الاعتبار يقال: رفع المجموع أعم، و نقيض الأخص أعمّ فافهم و اغتنم. [منه قدّس سرّه]. [ن، ق، ط].

ص: ١٥١

١- ١) قولنا: (فالمقدّمه هو الترك الخاصّ... إلخ). لا يخفى أنّ الخاصّ: تاره يكون وجوده بنحو الوحده الحقيقه و إن انحلّ إلى جزئين ما هو بين كالمادّه و الصوره، فإنهما متّحدتان جعللا و وجودا و إن تعددتا ماهيه و عليّه، فرفع مثل هذا الخاصّ هو عدم يكون بديلا لهذا الوجود الواحد حقيقه، و اخرى يكون وحدته بالاعتبار بملاحظه التقييد داخلا و القيد خارجا فى قبال الكلّ و أجزاءه، فهذا الخاصّ حاله حال الكلّ و أجزاءه من حيث تعدّد الوجود و تعدّد الرفع، و ما نحن فيه كذلك لوضوح أنّ الخصوصيه ليست من مقومات الترك أو المتروك، بل خصوصيه ملحوظه معه لنفسها عدم و رفع. فتدبر جيدا. [منه قدّس سرّه].

ثبوتيه فالترك الخاصّ لا- رفع لشيء و لا- مرفوع بشيء، فلا- نقيض له بما هو، بل نقيض الترك المرفوع به هو الفعل، و نقيض خصوصيته عدمها الرفع لها، فيكون الفعل محرّمًا لوجوب نقيضه. و من الواضح أن الفعل مقترن أيضا بنقيض تلك الخصوصيه المأخوذه في طرف الترك كما هو واضح. فافهم و اغتنم.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و مع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و مع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب...الخ) (١).

لا- يخفى أن علامه عدم كونه نقيضا للترك الموصل ما بيناه في تقريب الثمره، و أما لزوم الترتّب في النقيض (٢) فغير لازم؛ اذ ليس نقيض كل شيء إلا رفعه، فلا يعتبر فيه الترتّب المعترّب في الترك الموصل، و هو واضح.

**—قوله [قدّس سرّه]: (نعم لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوما فعلا...لاخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوما فعلا...لاخ) (٣).

ص: ١٥٢

١- ١) كفايه الاصول: ٤/١٢١.

٢- ٢) قولنا: (و امّا لزوم الترتّب في النقيض...الى آخره). هذا مبنى على حمل عبارته (قدّس سرّه) على أنّ الواجب هو الترك الموصل، فبديله ما يكون له ترتب، و الفعل لا ترتّب له، فليس بديلا و نقيضا له، فلا يحرم، و الظاهر من العبارة استفاده عدم الحرمة من كون الفعل بديلا لما لا ترتّب له، فلا يحرم حيث لا يجب الترك الغير الموصل، لا أنه لا يحرم حيث إنه ليس نقيضا للواجب و هو الترك الموصل. و فيه أن الفعل إذا كان نقيضا و بديلا للترك الغير الموصل لما جاز ارتفاعهما، مع أنه يجوز ارتفاعهما بالترك الموصل، مضافا إلى أن السلب المقابل للإيجاب لا يقتضى أن يعتبر في الترك ما يعتبر في الفعل، فإنّ وجود البياض لا يكون إلا- في الموضوع، مع أن نقيضه-المقابل له بتقابل السلب و الإيجاب-لا- يقتضى إلا عدم بياض الموضوع، لا العدم في الموضوع و إنما يعتبر ذلك في العدم المقابل بتقابل العدم و الملكه، و سيأتى إن شاء الله تعالى ما يتعلّق بالمقام. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

٣- ٣) كفايه الاصول: ٢١/١٢١.

و الوجه فيه على المشهور: لزوم التكليف بما لا يطاق في ما إذا كان الملازم محكوماً بحكم تكليفي إلزامي، و لزوم السفه و العبث فيما إذا حكم عليه بالإباحه و الترخيص.

**—قوله [قدس سرّه]: (فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه... الخ) (١).

إن كان الغرض من المعانده و المنافاه (٢) مجرد عدم الاجتماع في الواقع

(أ) مطارح الانظار: ٧٨.

ص: ١٥٣

(١ - ١) كفايه الاصول: ١/١٢٢.

(٢ - ٢) قولنا: (إن كان الغرض من المعانده... الخ). لا يخفى أن صدر كلام صاحب التقريرات و ذيله المنقول في الكتاب أمتافيان، فإن صدره صريح في أن الفعل لازم النقيض، غاية أن الترك - بما هو - لازم نقيضه واحد، و في الترك الموصل له لا زمان، فان كانت الملازمه مع النقيض مجديه في سرايه الحرمة، فلا فرق بين وحدته و تعدده، و إن لم تكن مجديه فلا فرق أيضا بينهما، فالتسالم على حرمة الفعل في الأوّل دون الثاني بلا وجه. و ذيله صريح في أن الفعل مصداق لنقيض الترك - و هو ترك الترك - غاية الأمر أن الترك المطلق لنقيضه مصداق واحد، و الترك المقيد لنقيضه مصداقان، لا أنه له نقيضان، و تعدد المصداق حيث لا يوجب تعدد النقيض، فلا مانع من حرمة المصداقين في الثاني كما في الأوّل. و المصنّف العلامة (قدس سرّه) وافقه في كون الفعل لازم نقيض الترك المقيد، و اختار مصداقته لنقيض الترك المطلق، فالتزم بعدم الحرمة في الأوّل لعدم موجب للسرايه، و بالحرمة في الثاني لمكان المصداقيه. و ربما يوجه: بأن الفعل نقيض للترك المطلق، و ترك الترك تعبير عن الفعل، لا أنه نقيض للترك، بخلاف الفعل في الترك المقيد؛ إذ لا يعقل أن يكون الفعل و الترك المجرد كلاهما نقيضا؛ لان نقيض الواحد واحد، و لا يمكن أن يكون الجامع بينهما نقيضا؛ إذ لا جامع بين الوجود و العدم، فلا محاله هما لازم النقيض. و يندفع: بأنه (قده) يرى مصداقيه الفعل للنقيض و إن لم يكن بنفسه نقيضا، و إذا أمكن أن -

فمن الواضح عدم اجتماع الفعل مع الترك مطلقا.و إن كان عدم ارتفاعهما معا فهو لازم أعمّ للنقيض و لل لازم النقيض،فالصحيح في الجواب ما سيأتي (١)إن شاء الله تعالى.

**–قوله[قدس سرّه]:(فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح...الخ)**

–قوله[قدس سرّه]:(فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح...الخ) (٢).

هذا الالتزام بملاحظه ما هو المشهور في الألسنه:من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه،و الفعل أمر وجودي،و ليس رفعا للترك،بل نقيضه اللاترك و رفعه.و هو غفله عن المراد بالرفع،فإن الرفع في هذه العبارة كما عليه أهله (٣)بالمعنى الأعم من الفاعلي و المفعولي،فالإنسان إنما يكون نقيضا للاإنسان حيث إنه مرفوع به،و اللانسان إنما يكون نقيضا للإنسان حيث إنه رافع له،و إلا لم يتحقّق التناقض بين شيئين أبدا؛بداهه أن اللاترك و إن كان رفعا للترك،لكنّ الترك ليس رفعا للترك،و المناقضه إنما تكون بين الطرفين.

و منه ظهر:أن الفعل نقيض للترك لأنه مرفوع به؛حيث لا معنى لترك

(٢)

–يكون ترك الترك منطبقا على الفعل فلا- مانع من أن يكون جامعا بين الفعل و الترك المجرد؛إذ المانع ليس إلا من طرف الانطباق على الفعل،و مع الالتزام به،فلا مانع من انطباقه على الفعل و الترك المجرد معا،فلا يلزم حينئذ تعدّد النقيض. و الجواب الصحيح من حيث تعيين النقيض،و من حيث عدم النقيض للترك المقيد بما هو في الحاشيه.[منه قدس سره].

ص: ١٥٤

١-١) و ذلك في التعليقه الآتية:٨٥.

٢-٢) كفايه الاصول:١/١٢٢.

٣-٣) الاسفار و تعليقات المحقق السبزواری(ره)عليه:١٠٦-١٠٧ في بيان أصناف التقابل و أحكام كل منها.



الفعل إلاّ- عدمه و نفيه، و الترك نقيض للفعل، حيث إنه رفع له، و هكذا الأمر فى الوجود و العدم؛ إذ لا معنى للعدم إلاّ سلب الوجود و رفعه، لا أن نقيضه منحصر فى الوجود.

**-قوله [قدّس سرّه]: (لكنه متحد معه عينا و خارجا... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (لكنه متحد معه عينا و خارجا... الخ) (١).

لا- يخفى عليك أن شيئا من المفاهيم السلبيه العدميه لا ينتزع من الامور الوجوديه بما هى وجوديه، و إلا لا نقلب ما حيثه ذاته طرد العدم الى ما يقابله، فلا- يعقل اتحاد معنى عدمى مع أمر ثبوتى عينى فى الوجود بأن يكون مطابق أحدهما عين مطابق الآخر؛ لأنّ المقام ليس من قبيل إيجاب السلب أو السلب العدولى (٢)، بل من قبيل السلب التحصيلى.

و البرهان على الاتحاد و الصدق: بأن الشىء لا يخلو عن المتقابلين بتقابل السلب و الإيجاب، فإذا لم يصدق على الفعل عنوان الترك، صدق عليه اللاترك، و هو النقيض الاصطلاحى.

مخدوش: بأن عدم صدق الترك لا يقتضى صدق اللاترك و لا يخرج به عن المتقابلين، بل عدم صدق الترك عليه هو معنى السلب المقابل للترك، و إلاّ فحيثه الثبوت لا يعقل أن تكون عين حيثه النفى.

ص: ١٥٥

١- ١) كفايه الاصول: ٢/١٢٢.

٢- ٢) لأنّ الكلام فى مجرّد التقابل بالسلب و الإيجاب، و يكفى فيه رفع الشىء بالسلب التحصيلى -الذى ملاكه نفس رفع الشىء، لا رفع شىء عن شىء أو إثبات رفعه له- فكما أن ترك الصلاة -مثلا- لا يقتضى إلا عدم تحقّق الصلاة لا صدق العدم على شىء كذلك ترك ترك الصلاة لا يقتضى إلا عدم الترك، لا صدق عدم الترك على شىء ليلزم اتحاد معنى عدمى مع وجودى و عينيته له. و منه يعلم: أن رفع الشىء باعتبار السلب التحصيلى نقيض لما يقابله و هو ثبوت الشىء، فلا ينافى أن يكون باعتبار ايجاب السلب الداخلى فى الموجه السالبه المحمول نقيضا لسلبها

—قوله [قدّس سرّه]: (حيث يكون الشيء تارة متعلّقا للإرادة و الطلب...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (حيث يكون الشيء تارة متعلّقا للإرادة و الطلب...الخ) (١).

لا- مقابله بين الأصلي و التبعي بهذا المعنى، إلا (٢) بإرادته التفصيلية من الأصلي، و الإرادة الإجمالية الارتكازية من التبعي، مع أن الإرادة النفسية ربّما تكون ارتكازية؛ بمعنى أنه لو التفت إلى موجبها لأرادته، كما في إرادته إنقاذ

(٢)

—تحصيلا؛ لأنه باعتبار إيجاب السلب ليس نقيضا للموجبه المحصّيه ليلزم تعدّد النقيض لشيء واحد، و إنما لا تكون الموجبه السالبة المحمول نقيضا للموجبه المحصله و مقابلا لها بتقابل الإيجاب و السلب؛ لأنهما يرتفعان بارتفاع موضوعهما، فقولنا: (زيد بصير) و (زيد لا- بصير) أي له عدم البصر- يتوقف على وجود الموضوع، فمع عدمه يرتفعان، بخلاف المتقابلين بتقابل السلب و الإيجاب. و أما صحّ إيجاب السلب و تشكيل قضيه سالبه المحمول، فلا- ينافي استحاله عدم اتحاد معنى عدمي مع أمر ثبوتي، بتوهم: أن الحمل الشائع مفاده الاتحاد في الوجود، فإن الحمل الشائع إذا كان بالعرض لا بالذات، فلا يقتضى كون مبدأ المحمول ذاتيا للموضوع و متحدا معه ذاتا، بل إذا كان قائما به و لو بحسب الاعتبار؛ صح انتزاع معنى اعتباري و حمله عليه، فإذا كان سلب السلب منظورا مع الماهيه و لوحظ قيامه بها بالاعتبار- لكونه لازما اعتباريا لها- صحّ أن يقال: فعل الصلاة- مثلا- مسلوب عنها السلب، فوجود الصلاة، و ان لم يكن مصداقا لسلب سلبه، لكنه مصداق لعنوان مأخوذ من سلب سلبه فلفظن. [منه قدّس سرّه].

ص: ١٥٦

١- (١) كفايه الاصول: ٥/١٢٢.

٢- (٢) إذ مقابل الالتفات عدمه، لا- تبعيه إرادته لإرادته، فإنها مقابله لعدم التبعيه، و كذا عدم الالتفات بضميمه التبعيه لا يقابل الالتفات، فانه بهذه الضميمه يخرج عن التقابل، بل الإرادة التفصيلية المتقوّمه بالالتفات مقابله للإرادة الارتكازية الجلبية المتقوّمه بعدم الالتفات. [منه قدّس سرّه].

الولد الغريق عند الغفلة عن غرقه، والحال أنه لا شبهه في كونها إرادته أصليه لا تبعيه. مضافا إلى أن المناط لو كان التفصيليه و الارتكازيه لما كان وجه لعنوان التبعيه؛ حيث إن تبعيه الإرادة لإرادته اخرى ليس مناط الوجوب التبعي، بل ارتكازيتها لعدم الالتفات إلى موجبها، فلا وجه للتعبير عنها بالتبعي.

بل التحقيق: ما أشرنا إليه في بعض الحواشي (١) المتقدمه (٢) من أنه للواجب-وجودا و وجوبا بالنسبه إلى مقدمته-جهتان من العليه:

إحداهما-العليه الغائيه: حيث إن المقدمه إنما تراد لمعاد آخر لا لنفسها، بخلاف ذيهها فإنه مراد لا لمعاد آخر كما مرّ مفصلا.

ص: ١٥٧

(١ - ١) و ذلك في التعليقه: ٤٩.

(٢ - ٢) قولنا: (بل التحقيق: ما أشرنا إليه... إلخ). و ربما يترتب على هذا الفرق ثمره عمليه أيضا، فإن إشكال عدم تقدّم وجوب المقدمه على وجوب ذيهها، كالغسل قبل الفجر من لوازم تبعيه وجوب لوجوب لا غيريته و نفسيته، كما أن إشكال باب الطهارات، و أنه لا مقربيه للأمر المقدمى من لوازم غيريه الأمر المقدمى، و أنه لا غرض فيه إلاّ الوصله إلى الغير و إن لم يكن الوجوب متأخرا عن وجوب. فإن قلت: هذا الجواب عن اصل المحذور إنّما يصحّ على مسلك القوم الذين يعتقدون تبعيه الوجوب المقدمى، و أنه من رشحات وجوب ذى المقدمه، و أما على ما هو التحقيق: من عدم الترشّح، فما معنى التبعيه؟ بل ليس هناك إلا حثيه الغيريه. قلت: تبعيه الوجوب المقدمى على ما سلكتناه و إن لم تكن بنحو تبعيه المعلول للعلل الفاعليه، لكنها بنحو تبعيه المعلول للعلل الغائيه، و الفرق بين التبعي و الغيري أنّ مناط الغيريه كون الغرض من المقدمه مجرّد الوصله إلى الغير و الغرض الأصيل في الغير، و مناط التبعيه، أنّ الغرض من الإيجاب المقدمى التمكّن من إيجاب ذى المقدمه، فإيجاب ذى المقدمه غرض من الإيجاب المقدمى، فملاك الغيريه الغرض من الواجب، و مناط التبعيه الغرض من الإيجاب. فتدبّر جيّدا. (منه قدّس سرّه). (ن، ق، ط).

و الثانية-العليه الفاعليه:و هي أنّ إرادته ذى المقدمه علّه لإرادته مقدّمته، و منها تنشأ و ترشح عليها الإراده.

و الجبهه الاولى مناط الغيريه،و الجبهه الثانيه مناط التبعيه.و وجه الانفكاك بين الجهتين: أنّ ذات الواجب النفسى حيث إنّهُ مترتب على الواجب الغيرى، فهو الغايه الحقيقيه، لكنّه ما لم يجب لا يجب المقدمه، فوجوب المقدمه معلول خارجا لوجوب ذيهها و متأخر عنه رتبه، إلا أنّ الغرض منه ترتب ذيهها عليها.

و مما ذكرنا تبين: أنّ التبعيه بلحاظ المعلوليه سواء اريدت المقدمه تفصيلا للالتفات إليها، أو ارتكازا للغفله عنها، و أنّ الالتفات إليها الموجب لتفصيليه الإراده لا- يقتضى الأصلية، كما أنّ الغفله عن ما فيه مصلحه نفسه الموجهه لارتكازيه الإراده لا تنافى أصليتها لعدم تبعيتها لإرادته اخرى.

**—قوله [قدّس سرّه]: (ثم إنه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلّق به... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (ثم إنه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلّق به... الخ) (١).

إن كان مناط التبعيه عدم تفصيليه القصد و الإراده فالتبعيه موافقه للأصل للشكّ فى أنّ الإراده ملتفت إليها أولا (٢)، و الأصل عدمه، و إن كان مناطها نشوء الإراده عن إرادته اخرى و ترشّحها منها، فالأصلية موافقه للأصل؛ إذ الترشّح من إرادته اخرى و نشوؤها منها أمر وجودى مسبق بالعدم، و ليس

ص: ١٥٨

١-١ (١) كفايه الاصول: ٤/١٢٣.

٢-٢ (٢) قولنا: (للكشكّ فى أنّ الإراده ملتفت إليها... الخ). هذا إذا اريد بالإرادته التبعيه الإراده الارتكازيه التى هي مقتضى الجبلّه و الطبع فى من يريد شيئا له مقدمه، فإنّه بالجبلّه و الطبع يريد كل ما يتوقّف مراده عليه و إن لم يلتفت إلى مقدميته ليريدها تفصيلا. و أما إذا اريد بالإرادته التبعيه هي الإراده التقديرية أى بحيث لو التفت لأراد قهرا، فالشكّ فى الاصلية و التبعيه راجع إلى أنّ هذا الفعل مراد فعلا، أو بحيث لو التفت إليه لأراد، و حينئذ-

الاستقلال فى الإراده على هذا أمرا وجوديا، بل هو عدم نشوؤها عن إرادته اخرى، بخلاف الاستقلال من حيث توجه الالتفات إليها، فإنه أمر وجودى كما عرفت.

[فى نمره مقدمه الواجب]

اشاره

—قوله [قدس سره]: (فإنه بضميمه مقدمه كون شىء مقدمه لواجب...الخ)

—قوله [قدس سره]: (فإنه بضميمه مقدمه كون شىء مقدمه لواجب...الخ) (١).

لا- يخفى عليك: أن جعل الموضوع—مثلا—مقدمه، والحكم عليه بأن كل مقدمه يستلزم وجوب ذيها وجوبها—هو نتيجة المسأله—ينتج أن الموضوع يستلزم وجوب ذيه وجوبه، وهذا تطبيق النتيجة الكليه الاصوليه على مصاديقها، لا—أن القياس المزبور منتج لوجوب المقدمه لتكون نتيجته حكما فقها، كما أن جعل الموضوع مقدمه، والحكم على كل مقدمه بالوجوب كذلك، فإن هذا تطبيق محض

(٢)

—فالحق معه [قدس سره] من حيث سبق الاراده الفعلية بالعدم، إلا أن التبعية بكلا الشقين غير متصوره فى المرادات الشرعيه؛ لعدم الغفله فى حق الشارع أصلا، فالتبعية فيه إنما تتصور من الحيثيه الثانيه، وهى نشوؤها وانبعاثها عن إرادته اخرى على المشهور، أو انبعاثها عن غرض التمكن من ايجاب ذى المقدمه، لكن انبعاثها عن إرادته اخرى أو عن غرض ايجاب ذى المقدمه ليس من قبيل الجزء الوجودى للإرادته التبعية؛ حتى يقال: إن أصل الإراده معلوم، والجزء الآخر مسبوق بالعدم، بل الإراده المنبعثه عن إرادته اخرى أو عن غرض كذا إرادته خاصه، وهذا الخاص كذلك الخاص الآخر على حدّ سواء فى المسبوقيه بالعدم [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

ص: ١٥٩

(١ - ١) كفايه الاصول: ١٣/١٢٣.

يتوقف على الفراغ عن وجوب كل مقدمه؛ حتى يصحّ أن يقال: الوضوء مقدمه، و كلّ مقدمه واجبه، مع أن هذه الكليه ليست نتيجة البحث عن المسأله الا-صوليه، بل نتيجة المسأله ثبوت الملازمه، فالقياس المنتج للوجوب المناسب للفقّه أن يجعل ثبوت الملازمه كليه صغرى للقياس المنتج للحكم الشرعى، فيقال: كلّ مقدمه يستلزم وجوب ذيها وجوبها، و كلّ ما كان كذاك فهو واجب، فيستنتج منه:

أنّ كلّ مقدمه واجبه، ثمّ هذا القياس الفقهي ينطبق على مواردّه. فتأمل، فإنّه حقيق به.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و منه انقدح أنه ليس منها... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و منه انقدح أنه ليس منها... الخ) (١).

لأنّها من باب تطبيق الحكم المستنبط فى محلّه على موردّه، غايه الأمر أنه بالملازمه-ثبوتاً أو نفيًا-يثبت لها مصداق أو لا يثبت.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و حصول الفسق بترك... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و حصول الفسق بترك... الخ) (٢).

لا- يخفى عليك: أن تفرّيع ثمره الفسق بالإصرار لا يتوقّف على خصوص هذا الفرض؛ ليجاب بما سيأتى (٣) منه (قدّس سرّه)، بل يمكن فرض آخر (٤) وهو ما إذا ترك واجبين نفسيين عن مقدّمتين، و قلنا: إن الإصرار يتحقّق بترك أربعة أفراد من الواجب، فإنّه مع وجوب المقدّمتين يحصل الإصرار، و إلّا فلا، و لا يلزم منه المحذور الآتى أصلاً.

ص: ١٦٠

١- ١) كفايه الاصول: ١٢٣/١٥.

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٢٣/١٦.

٣- ٣) الكفايه: ١٢٣ عند قوله: (و منه قد انقدح...).

٤- ٤) قولنا: (بل يمكن فرض آخر... إلخ). هذا الفرض إنّما يجدى إذا كان عدم الإصرار بملاحظه عدم وجوب سائر المقدمات، بعد ترك المقدمه الاولى، و أما إذا كان بملاحظه عدم ترتّب التروك، ففي هذا الفرض أيضاً كذلك؛—

## —قوله [قدّس سرّه]: (مع أنّ البرّ

—قوله [قدّس سرّه]: (مع أنّ البرّ (١) و عدمه إنما يتبعان... الخ) (٢).

و هنا شقّ آخر، و هو ما إذا قصد مطلق ما يكون واجبا حقيقه شرعا، لا ما ينصرف إليه لفظ الواجب و لا مصاديق الواجب بحيث يعم الغسل و الوضوء على أى تقدير.

## —قوله [قدّس سرّه]: (و لا يكاد يحصل الاصرار على الحرام... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (و لا يكاد يحصل الاصرار على الحرام... الخ) (٣).

قد مرّ سابقا: أنّ الأمر (٤) و إن كان يسقط بترك أول مقدّمه موجب لامتناع ذيها، إلا أنّ الإسقاط الذى يكون مصداقا للعصيان هو المقابل للإسقاط الذى يكون مصداقا للإطاعه، و هو الإسقاط فى ظرفه عصيانا أو

(٤)

—لعدم ترتب ترك ذى المقدمه خارجا على ترك المقدمه، و حينئذ فإن تحقّق الإصرار بترك كلّ من الواجبين النفسيين بعد الآخر فهو، و إن لم تكن المقدمه واجبه أصلا و إن لم يتحقّق إلا باربعه تروك مترتبه، فلا ترتّب فيه أيضا. [منه قدّس سرّه]. (ق، ط).

ص: ١٦١

١-١) فى الأصل: (البرء...)، و الصحيح ما أثبتناه من (ط).

٢-٢) كفايه الاصول: ١٩/١٢٣.

٣-٣) كفايه الاصول: ٢/١٢٤.

٤-٤) قولنا: (قد مرّ سابقا: أنّ الأمر... الخ). لا يخفى أنه فى الموقت صحيح؛ حيث إنّ ترك مقدّمه قبل الوقت لا يوجب العصيان- الذى هو بديل الإطاعه قبل الوقت- حيث لا إطاعه له قبل الوقت ليكون له عصيان، بل العصيان فى الوقت بترك مقدّمه قبله مستند إلى المكلف، و أمّا ما نحن فيه فالمفروض ترك الواجب بمقدّماته فى الوقت و ترتّب ذى المقدمه، و كل مقدمه على مقدمه اخرى خارجا من لوازم كونها وجوديه لا- يمكن اجتماعها، و هذا بخلاف الترك، فإنه لا موجب لترتّب ترك على ترك خارجا فكلّ التروك محقّقه عند ترك المقدمه الاولى. [منه قدّس سرّه]. (ق، ط).

إطاعه، فالإسقاط من أوّل الأمر لا عبره به، بل العبره بذلك لاسقاط البديل للامثال المتّصل بالإسقاط من أوّل الأمر، وحيث إنّ سببه اختياري، فهو كذلك.

و هكذا الأمر في مقدّمات الواجب، فإنها واجبه من أوّل الأمر، و بعضيان أوّل مقدّمه يسقط جميع الوجوبات من النفسى و الغيرى، و يكون ترك كل واحد في ظرفه عصيانا لأمره، فيتحقّق هناك معاص مترتبه إلى أن ينتهى إلى معصيه الواجب النفسى، و سبب الكلّ ترك المقدّمه الاولى، فليس سقوط الوجوب النفسى من أوّل الأمر موجبا لعدم اتّصاف التروك المترتبه بالمعصيه (١). فتدبره جيدا.

نعم، لا وقع لهذه الثمره من حيث إن الوجوب الغيرى لا إطاعه و لا عصيان له فى عرض الوجوب النفسى كما تقدم.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و لا يكون ترك سائر المقدّمات بحرام... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و لا يكون ترك سائر المقدّمات بحرام... الخ) (٢).

إن كان غرضه (رحمه الله) عدم حرمتها من رأس فمن الواضح أنّ وجوب سائر المقدّمات غير مشروط بفعل الاولى.

و إن كان غرضه (رحمه الله) أنّ ترك شىء إذا كان حراما بترك بعض مقدّمات فعله، فلا تسرى الحرمة إلى جميع تروكه (٣)، فمن البين أنّ الواجب جميع مقدّماته واجبه، و أن تركها ترك الواجب و أن التروك ليس بحرام؛ لعدم انحلال

ص: ١٦٢

١- ١) إذ لم يكن وجوبها مشروطا بفعل المقدمه الاولى. (منه عفى عنه).

٢- ٢) كفايه الاصول: ٤/١٢٤.

٣- ٣) قولنا: (فلا تسرى الحرمة إلى جميع تروكه... الخ). قياسا لترك الواجب بفعل الحرام، فإنه لا يحرم من مقدّماته إلا ما يقع بسببه فى الحرام، و هى المقدمه الأخيره، و ترك الواجب إذا كان حراما، فلا يقع فى هذا الحرام إلا بسبب ترك مقدمته الاولى، فهو المحرّم دون غيره من التروك. فتدبر. [منه قدّس سرّه]. (ق، ط).



كل حكم تكليفي إلى تكليفين فعلا و تركا.

و إن كان غرضه (رحمه الله) أن الأمر النفسى إذا سقط فلا أمر مقدّمى بمقدّماته، فلا يكون هناك حرمه حتى يتصف التروك بالحرمة؛ ليتحقّق معصيه بعد معصيه (١)؛ ليتحقّق الإصرار المتقوم بفعل معصيه بعد معصيه.

فمندفع: أولا- بأن اللازم هو التعليل بعدم ترتب التروك لا عدم حرمتها.

و ثانيا- قد عرفت ترتبها فى الحاشيه المتقدمه.

**- قوله [قدّس سرّه]: (و فيه أولا أنه لا يكون من باب... الخ)**

- قوله [قدّس سرّه]: (و فيه أولا أنه لا يكون من باب... الخ) (٢).

قد عرفت سابقا (٣): أنّ الحثيات التعليليه راجعه إلى التقيديه فى أمثال

ص: ١٦٣

١- ١) قولنا: (و إن كان غرضه (ره) أنّ الأمر النفسى... الخ). و هذا هو المناسب لمقامه (قدّس سرّه)، و إلا فوجوب جميع المقدمات من أوّل الأمر من دون إناطته بشىء مفروض هنا، كما أن كون الحرمة الموصوف بها ترك الواجب حرمه عرضيه- لا أنّ التروك فيه مفسده، و لأجلها يحرم- مفروض هنا، فلا مجال إلا لدعوى أن الاصرار هو المعصيه بعد معصيه، لا مجرد تعدّد المعصيه، و التروك غير مترتب خارجا و إن كانت متعدده. إلا أن يدعى تحقّق ملاك الإصرار، فإنّ كون المعصيه بعد المعصيه كبيره لأجل كشفه عن مرتبه شديده من التجزى على المولى و عدم المبالاه بأمره و نهيّه، و هذا كما يتحقّق بالتكرار فكذا بإتيان معاص متكرّره دفعه. إلا- أنه لو سلّم فإنه يصحّ فى عصيان واجبات نفسيه لا فى عصيان واجب نفسى واحد بترك مقدماته جميعا، فإنّ كثره المقدمه و عدمها لا تؤثر فى زياده الجراه على المولى و عدمها. فتدبر. [منه قدّس سرّه]. (ق، ط).

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٨/١٢٤.

٣- ٣) قولنا: (قد عرفت سابقا... الخ). ربما يورد عليه (قدّس سرّه): بأن المراد ليس اجتماع عنوان الغصب- مثلا- و عنوان المقدمه، كى يقال: بأن المقدميه حثيه تعليليه، بل المراد عنوان ذات المقدمه كعنوان السير إلى-

المقام، فالواجب بحكم الملازمه العقليه هو الشيء لا بذاته، بل بما هو توصل إلى واجب آخر. ولذا اعتبرنا سابقا قصد التوصل في وقوعه على صفة الوجوب و مصداقا للواجب، و لا- ينافي هذا كون الواجب المقدمى هو المقدمه بالحمل الشائع، لا- عنوانها الصادق على نفسها بالحمل الأولى؛ إذ المقصود وجوب حقيقه التوصل بما هي، لا ذات الوضوء بما هو حركة خاصه، فالمقدمه حقيقه هو الوضوء فقط، إلا أن الوضوء- من حيث إنه بالحمل الشائع مقدمه- واجب، و هذه الحثيه ملحوظه فى الموضوع عقلا.

**-قوله [قدس سرّه]: (و ثانيا لا يكاد يلزم الاجتماع... الخ)**

-قوله [قدس سرّه]: (و ثانيا لا يكاد يلزم الاجتماع... الخ) (١).

إن قلت: عدم الاجتماع ليس إلا من ناحيه الامتناع، و هو مناف للتنزّل.

قلت: يمكن دعوى عدم الاجتماع بغير ملاك امتناع اجتماع الأمر و النهى، بل بملاحظه أن الإيجاب لا يتعلّق بالمتنع، و الممتنع شرعا كالممتنع عقلا لو لم نقل بوجوب المقدمه أصلا.

و من الواضح: أن الواجب من الطريق الحرام لا يمكن امتثاله شرعا، إلا

(٣)

-الحج فان الحركة الواحده لها عنوان الغضب، و عنوان السير إلى الحج. و يندفع: بأن المقدمه: تاره شرعيه، و اخرى عقليه أو عاديه: ففى الاولى- يصحّ الاعتراض؛ حيث إن الوضوء ليس بما هو وضوء غضبا، بل بما هو حركة فى فضاء الدار المغصوبه- مثلا- فالحركة لها عنوان واجب و هو الوضوء، و عنوان محرّم و هو الغضب. و اما فى الثانيه- فذات المقدمه لا- عنوان لها عقلا- أو عاديه، بل بذاتها واجبه لأجل المقدميه، فركوب الدابّه بما هو ركوب الدابه التى هى للغير غضب، و هو بنفسه مقدمه فهو واجب، فالركوب الواجب معنون عنوان الغضب، لا- أن عنوان الركوب و عنوان الغضب متصادقان على شىء واحد، بل ذات الركوب مقدمه، و هو معنون عنوان الغضب. فتدبر. [منه قدس سرّه].

ص: ١٦٤

(١-١) كفايه الاصول: ١/١٢٥.

أن يقال: إن مبغوضيه المقدمه بعنوان لا يزيد على مبغوضيه نفس الواجب بعنوان، و ليس لازم إيجاب الشيء من الطريق المحرّم إلاّ- الإذن في المحرّم، و لا- فرق في الاجتماع منعا و جوازا بين الوجوب و الحرمة، أو الجواز و الحرمة، فمن يجوّز الاجتماع له تجويز الاجتماع فيما نحن فيه.

نعم، تجويز الأمر بذى المقدمه المحرّمه في صوره انحصارها، الترام بالتكليف بالممتنع، و المجوّز- أيضا- لا يقول به، فلا شهاده لعدم الاجتماع فيها على شيء. فتدبر.

**-قوله [قدّس سرّه]: (إن الاجتماع و عدمه لا دخل له... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (إن الاجتماع و عدمه لا دخل له... الخ) (١).

إن كان الغرض من الثمره مجرّد جعل المورد من مصاديق مسأله الاجتماع، فلا مجال لهذا الإيراد كما هو واضح.

و إن كان الغرض تفرّيع التوصل بالمقدمه المحرّمه إلى ذيهما عليه- كما نسب إلى ظاهر الوحيد البهبهاني (٢) (قدّس سرّه)- فالإيراد في محلّه، و لعله كذلك؛ لأنّ تعداد المصاديق لمسأله الاجتماع في مقام ذكر الثمره بعيد. فتأمل.

**[في تأسيس الأصل في مقدمه الواجب]**

**اشاره**

**-قوله [قدّس سرّه]: (مدفوع: بأنه و إن كان غير مجعول بالذات... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (مدفوع: بأنه و إن كان غير مجعول بالذات... الخ) (٣).

ظاهر كلامه- زيد في علوّ مقامه- تسليم كون المورد من قبيل لوازم

ص: ١٦٥

١-١) كفايه الاصول: ١/١٢٥.

٢-٢) مطارح الأنظار آخر صفحته: ٨١ عند قوله: (الرابع: ما قد نسبه...).

٣-٣) كفايه الاصول: ١٥/١٢٥.

الماهيه (١)، إلا أن حاله حالها في عدم قبول الجعل استقلالاً و بالذات و قبول الجعل بالعرض، و هو كاف في جريان الأصل.

و التحقيق: كونه من قبيل لوازم الوجود لا- لوازم الماهيه؛ إذ ليست إرادته المقدمه بالإضافة إلى إرادته ذيهما كالزوجيه بالإضافة إلى الأربعة، فإنّ الزوجيه من المعانى الانتزاعيه (٢) من الأربعة بلحاظ نفسها مع قطع النظر عن الوجودين من الذهن و العين، و هو مناط كون الشئ من لوازم الماهيه، فنفس وضع الماهيه كافيّه في صحه انتزاعه منها، فلذا لا- وجود له غير وجودها، فلا جعل له غير جعلها، و الجعل الواحد ينسب إلى الماهيه بالذات و إلى لازمها بالعرض، بخلاف إرادته

ص: ١٦٦

١- ١) قولنا: (ظاهر كلامه- زيد في علوّ مقامه-... إلخ). حيث إنه نفى الجعل الاستقلالي بالذات مطلقاً عن الوجوب المقدمي، فلا محاله يكون من قبيل لوازم الماهيه المجعوله بالعرض، فلا يمكن إرادته التبعيه في الوجود الغير المنافيه للجعل بالذات، مع أنه لا تعدّد في الوجود بين المجعول بالذات، و المجعول بالعرض، فكيف يكون مجرى الأصل؟ فإنّ ثبوته بثبوت ما بالذات و نفيه بنفيه فتبين أنه (قدّس سرّه): إن أراد من الجعل بالعرض الجعل بالتبع، فهو مناف لنفى الجعل بالذات بسيطاً و مركباً عنه، و إن أراد منه ما هو المصطلح عليه كان خلاف الواقع من حيث تعدّد إرادته ذى المقدمه و إرادته مقدمته و وجوبهما، و كان خلفاً أيضاً؛ حيث إن الالتزام بالجعل العرضي لتصحيح إجراء الأصل، مع أنه لا تعدد حتى يجرى الأصل في الوجوب المقدمي. [منه قدّس سرّه].

٢- ٢) هذا على ما هو المعروف في لوازم الماهيه، و أما على ما هو التحقيق: من أن الوجود هو الأصيل و أن الماهيه اعتباريه، فلا يعقل أن ينتزع ماهيه من ماهيه اخرى، و يستحيل أن تكون ماهيه مستلزمه لماهيه اخرى، و إلا كان الاستلزام و الاستتباع جزء ذات الماهيه، بل المراد من لوازم الماهيه لوازمها، سواء كانت موجوده في الذهن أو في العين، لا- مع قطع النظر عن الوجودين، لكن تلك اللوازم حيث أنها منتزعه من الماهيه الموجوده ذهنياً أو عينياً، فلا- محاله لا- وجود استقلالى لها، بل وجودها بوجود منشأ انتزاعها، و من المعلوم أن إرادته المقدمه ليست منتزعه من اراده ذيهما، بل إرادته في قبالتها، فإن الإبراده ليست انتزاعيه، بل من المقولات المتأصله الغير الانتزاعيه. (منه عفى عنه).

المقدّمه فإنّها بحسب الوجود غير إراديه ذبيها، لا أنّ إراديه واحده متعلّقه بذبيها بالذات و بها بالعرض، و مع تعدّد الوجود يجب تعدّد الجعل، فلا يعقل كون الوجوب المقدّمى بالإضافه إلى الوجوب النفسى من قبيل لوازم الماهيه التى لا اثنيه لها مع الماهيه وجودا و جعلاً.

نعم حيث إن الغرض الأصيل يدعو إلى إراديه ذى المقدّمه أولاً- و بالذات و إلى إراديه المقدّمه ثانيا و بالتبع، يطلق على جعل وجوب المقدّمه أنه جعل بالتبع، و هو غير الجعل بالعرض الذى ينسب إلى لازم الماهيه فى قبال جعل الماهيه، و إلى جعل الماهيه فى قبال جعل الوجود. فتدبر، فإنه حقيق به.

هذا إن اريد الإشكال على أصل الجعل.

و إن اريد الإشكال على اختياريه الإيجاب المقدّمى (1) حيث إنه لا يتمكّن

ص: ١٦٧

١ - ١) قولنا: (و إن اريد الإشكال على اختياريه... إلخ). كما هو ظاهر بعض أعلام العصر، و يندفع: بأنّ المراد من كون الوجوب المقدّمى قهرياً إن كان تماميه عليه الإيجاب المقدّمى بإيجاب ذبيها، فهو لا ينافى الاختياريه كما فى المتن، فإن كلّ إيجاب-نفسياً كان أو مقدّمياً- ما لم يتمّ علته لا يوجد، و مع تماميه علته يستحيل تخلفه عنها. و إن كان المراد ترتب الإيجاب المقدّمى على إيجاب ذى المقدّمه قهراً-أراديه أم لم يرد- فهو محال، لأنّ طبيعه الإيجاب-و هو الإنشاء بداعى جعل الداعى- متقومه بالقصد و الإراده، فيستحيل تحقّقها بلا إراديه. نعم إراديه المقدّمه بعد إراديه ذبيها قهريه، إلّا أنّ الكلام فى الوجوب المجعول من الشارع، و إلّا فإنّ إراديه المقدّمه كإراديه ذى المقدّمه تحصل عقيب الداعى قهراً لا بإراديه اخرى. و أما كون الوجوب المقدّمى تقديرياً- أى بحيث لو التفت إلى المقدّمه لأراد فهو لا ينافى المجعوليه بالالتفات، مع أنّ الكلام فى إيجابات الشارع نفسيه و مقدميه، و يستحيل الغفله فى حقه، مع أنّ التقديره غير القهريه. فتدبر. و مما ذكرنا يتضح: أنّ الوجوب التعبدى و عدمه كالوجوب الواقعى و عدمه، فاذا كان إيجاب المقدّمه واقعا معقولا، كان التعبد به أو بعدمه أيضا معقولا، فلا وجه لمطالبه الأثر الشرعى المترتب على مجرى الأصل بعد كونه بنفسه أثراً مجعولا شرعا. فلا تغفل. [منه قدّس سرّه].

المولى من عدمه بعد إيجاب ذى المقدمه، فقد أشرنا سابقا إلى دفعه: من أن الإيجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار، فإن العله المتأصّله فيهما واحده، فإذا تمّت تلك العله وبلغت حدّ الوجوب وجد معلولها قهرا، وهو عين الإيجاد بالإرادة والاختيار، وإلاّ لزم صدور المعلول عن غير علته التامه، أو إمكان انفكاك المعلول عن علته التامه.

و بالجمله: حال الوجوب المقدمى كحال الوجوب النفسى إشكالا و جوابا. فافهم و استقم.

**—قوله [قدّس سرّه]: (نعم لو كانت الدعوى هى الملازمه... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم لو كانت الدعوى هى الملازمه... الخ) (١).

بل الدعوى فى خصوص مرتبه الفعلية (٢)، فإنّ الوجدان و البرهان ليس إلاّ على استلزام إرادته ذى المقدمه لإرادته المقدمه، و على استلزام البعث الحقيقى نحوه للبعث الحقيقى نحوها، بلا نظر إلى مرتبه الإنشاء بما هى إنشاء؛ بداهه عدم الوجدان و البرهان فى مثلها.

ص: ١٤٨

(١-١) كفايه الاصول: ٥/١٢٦.

(٢-٢) قولنا: (بل الدعوى فى خصوص... الخ). يمكن توجيه كلامه-زيد فى علو مقامه- بإرادته الإنشاء بداعى جعل الداعى من الواقع، لا- الإنشاء بما هو أو بداع آخر، فإنه لا- موجب للتلازم فيه و إرادته البعث الحقيقى المتقوم بالوصول من الفعلية، و حينئذ فتبوت الملازمه بين الواقعين بهذا المعنى لا- ينافى عدمها فى مرتبه الفعلية لتقومها بالوصول، فحيث إن الوجوب النفسى وصل صار فعليا، و حيث إن الوجوب المقدمى لم يصل فلا يصير فعليا عقلا، بل يصحّ التعيّد بعدمه فعلا؛ نظرا إلى أنه إيصال لعدمه، فمورد التلازم غير مورد التعبد. نعم من يرى الفعلية المطلقة على نحو لا يتقوم بالوصول و مع ذلك التزم بالملازمه، لا يتمكن من إجراء الأصل إلاّ بجعله حجّه على عدم الملازمه، كما يوافق بعض نسخ الكتاب، و هو هكذا-

و الجواب حينئذ ما ذكرناه في أمثال المقام في أوّل مبحث الظن (١): أن إحراز الإمكان في موارد العمل غير لازم، بل إحراز الاستحالة مانع، وإلاّ فالدليل الظاهر في شمول المورد حجّجه على التعيّد به ما لم تقم حجّجه على خلافه، و احتمال الاستحالة غير حجّجه، فلا يمنع عن تصديق الحجّجه فتدبّر جيّداً.

[في الاستدلال على وجوب المقدّمه]

إشاره

—قوله [قدّس سرّه]: (و الأولى إحاله ذلك إلى الوجدان...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (و الأولى إحاله ذلك إلى الوجدان...الخ) (٢).

دعوى الوجدان في مثل الإراده—حيث إنها من الكيفيات النفسانيه الحاضره للنفس بذاتها—لا شبهه في صحتها، و أما بالاضافه إلى البعث و التحريك—مع عدم كونهما من الأمور الباطنه المدركه بالحواسّ الباطنه—فبملاحظه أنّ البعث الحقيقي ليس إلاّ الإنشاء بداعي البعث و الانبعاث، فهو متقوم بما لا

(أ) و هي النسخه التي اعتمدها المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني (ره) في متن الكفايه التي علّق عليها (ج ١ ص: ٢٠٠) و أثبت الأخرى في الهامش، و الثانيه كانت هي المعتمده عند المحقق السيد الحكيم (ره) في حقائق الاصول (ج ١ ص: ٢٩٦) و كذا اعتمدها مؤسستنا في متن الكفايه التي حققتها؛ لأنها موافقه للنسخه التي بخطّ المؤلّف (قده)، و هي: (لما صحّ التمسك بالأصل)، كما لا يخفى.

(٢)

—(لصحّ التمسك بالأصل في إثبات بطلانها) أ. انتهى. فيوافق حينئذ ما أجبنا به كليّه: من أن احتمال الاستحاله غير مانع عن تصديق الحجّجه الظاهره في الإمكان لظهورها في الوقوع الذي هو أخصّ منه، فتدبّر جيّداً. [منه قدّس سرّه].

ص: ١٦٩

١ - ١) و ذلك في تعليقه (ره)—من الجزء ٣: ١٢٠—على قول الآخوند (ره): و ليس الإمكان بهذا المعنى بل مطلقاً... إلخ): الكفايه: ٢٧٦.

٢ - ٢) كفايه الاصول: ٨/١٢١.

يدرك إلا بالحواس الباطنه، فيصح فيها دعوى الوجدان.

و أما مولويه الأمر، فإتما تتم في خصوص البعث دون الإراده، لأن المولويه من صفات الأمر؛ إذ الإنشاء لو كان بداعى البعث جدًا و لجعل الداعى حقيقه، فهو أمر من المولى بما هو مولى و سيد؛ حيث لا- يكون الإنشاء داعيا و باعشا، إلا- باعتبار ما يترتب على مخالفته و موافقته من العقاب و الثواب و القرب و البعد، و هو شأن أمر المولى دون غيره.

كما أن الأمر الإرشادى ما إذا كان بداعى النصح و الإرشاد إلى ما يترتب على ذات المأمور به من الصلاح و الفساد، لا لجعل الداعى، فهو أمر من الأمر بما هو ناصح و مرشد، لا بما هو مولى و سيد. و عليه فالمولويه و الإرشاديه من شئون الأمر، لا من شئون الإراده أيضا؛ حيث لا- يعقل أن يكون الإراده لجعل الداعى، بل هى كيفيه نفسانيه معلوله للداعى إليها، لا فعل يوجد بداع من الدواعى؛ حتى يفرض فيها أنها لجعل الداعى أو لغيره من الدواعى.

إلا أن شهادة الوجدان على إرادته المقدمه من الغير عند إرادته ذبيها نافعها لكون الأمر بها مولويا؛ إذ لا إرادته تشريعيه فى المقدمه بناء على الإرشاديه؛ إذ لا شأن للناصح و المرشد إلا إظهار النصح و الإرشاد إلى ما فى نفس الشىء من الصلاح و الفساد، و هذا لا يقتضى إرادته المرشد لذات المأمور به قلبا، و إرادته الإرشاد تكوينيه لا تشريعيه.

نعم بناء على أن أوامر الشارع كلاً- خاليه عن الإراده- كما بيناه فى مبحث الطلب و الإراده (1)- يسقط هذه الشهاده عن درجه القبول، إلا أنه مسلك آخر ليس على ما هو المشتبه عند أهل النظر. فتدبر.

فإن قلت: إذا كانت المولويه باعتبار صيروره الأمر داعيا لما يترتب على

ص: ١٧٠

(١- ١) و ذلك فى التعليقه: ١٥١، ج ١، عند قوله: (نعم من جمله النظام التام...).



موافقته و مخالفته، فلا وجه لمولويه الأوامر المقدميه حيث لا يترتب على موافقتها و مخالفتها شيء.

قلت: حيث إنّ الأمر المقدمى من رشحات الأمر بذى المقدمه، فيمكن أن يكون داعيا باعتبار ما يترتب على تركه المستلزم لمخالفه الأمر النفسى المترتب عليه العقاب، وقد مرّ مرارا أنّ دعوه الأمر المقدمى كأصله تبعيه، فكذا شئونات (١) دعوته.

نعم، حيث إن العقل يذعن بأنّ ذا المقدمه-المفروض استحقاق العقاب على تركه لجعل الداعى نحوه-لا- يوجد إلا- بإيجاد مقدمته، فلا محاله ينقدح الإراده فى نفس المنقاد للبعث النفسى، ولا حاجه إلى جعل داع آخر إلى المقدمه بنفسها، وليس جعل الداعى كالشوق بحيث ينقدح فى النفس قهرا بعد حصول مباديه، فلنترزم بإرادته المقدمه دون جعل الداعى نحوها.

**-قوله [قدس سرّه]: (وجود الأوامر الغيريه فى الشرعيات... الخ)**

-قوله [قدس سرّه]: (وجود الأوامر الغيريه فى الشرعيات... الخ) (٢).

بناء على ظهورها فى الإنشاء بداعى البعث الجدى فى نفسها و إلا فبناء على ظهور الأوامر المتعلقه بالأجزاء و الشرائط فى الإرشاد إلى شرطيتها و جزئيتها، كظهور النواهى فى الموانع و القواطع إلى مانعيتها و قاطعيتها (٣)؛ نظير ظهور النواهى فى باب المعاملات فى الإرشاد إلى الفساد، فلا يتم المطلوب، و يؤيد هذا الاحتمال نفس الأوامر المتعلقه بالأجزاء، مع أنه لا وجوب مقدمى فيها.

ص: ١٧١

١- ١) جمع شأن: شئون و شأن- (اللسان)، و شيئين- (تاج العروس)، و لم يرد شئونات جمعا لشأن و لا لشئون فى كتب اللغه.

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٥/١٢٦.

٣- ٣) هكذا وردت العبارة فى الأصل، و سليمها هكذا: كظهور النواهى الوارده فى الموانع و القواطع فى الإرشاد إلى مانعيتها و قاطعيتها.

—قوله [قدس سرّه]: (ضروره أن المسبّب مقدور...الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (ضروره أن المسبّب مقدور...الخ) (١).

تحقيق المقام: أن القدره قد تكون نفسانيه (٢)، وقد تكون جسمانيه، وجعلها نفسانيه مطلقا باعتبار اتحاد القوى مع النفس و انطوائها فيها، فالقوه المنبثه في العضلات - المترتبه عليها الحركات الأينيه و الوضعيه - قدره في الأعضاء، وقوه النفس على الإراده و الحركات الفكرية قدره في مرتبه النفس.

(أ) الكفايه: ١٢٧-١٢٨ عند قوله (و أما التفصيل بين السبب و غيره...)

(ب) كما في بدائع الأفكار ٣٥٣.

ص: ١٧٢

١ - ١) كفايه الاصول: ١٢٨/٥.

٢ - ٢) قولنا: (تحقيق المقام: أن القدره...الخ). ينبغي أن تعلم: أن تحرير هذا التفصيل على ما في متن أ الكفايه و غيرها من كتب الاصول ب - من القول بوجوب المقدمه السببيه و عدم وجوب غيرها - غير وجيه، فإن صرف الوجوب المتعلق بالمسبّب بلا سببه، قول بوجوب السبب نفسيا لا مقدّميا، فهذا القائل ينكر الوجوب المقدمى رأسا: أما في السبب فلائنه لا وجوب لمسبّبه، و أمّا في غيره فلاينكار الملازمه. بل الصحيح في تحرير التفصيل: إما بالقول بوجوب غير المقدمه السببيه لعدم المحذور، و بعدم وجوب السبب مقدّميا حيث لا وجوب لمسبّبه، و وجوبه نفسيا لا دخل له بمورد التفصيل و هو الوجوب المقدمى. و إما بأن يحزّر النزاع في وجوب المقدمه في خصوص غير المقدمه السببيه، فإنّ المقدمه السببيه لا يعقل وجوب مسبّبه حتى يتكلّم في الملازمه بين وجوبه و وجوبها. ثم إنّ الوجه في عدم معقوليه تعلق التكليف بالمسبّب امور: منها: عدم كونه من أفعال المكلف - كما عن بعض اجله العصر - و قد بينا دفعه.

و تفسير القدره فى المشهور:- يكون الفاعل بحيث إن شاء فعل، و ان لم يشأ لم يفعل- تفسير لها بعنوان يعم أقسامها، و يعم قدره الواجب و الممكن، فإن الحثيه المصححه للمشيئه فى الواجب ذاته تعالى، و فى الممكن قوته النفسانيه تاره، و قوته العضلانيه (١) اخرى.

و من الواضح: أنّ الأفعال التوليديه و التسبيبيه ليست من الامور النفسانيه، و لا من الحركات المترتبه على العضلات، فلا معنى لتعلق القدره بها بنفسها.

نعم- إرادتها- بمعنى الشوق المنبعث عنه الإراده الحتميه المتعلقه بسببه (٢)، نظير الشوق التشريعى المنبعث عنه إرادته البعث الجدى- مقدور عليها (٣) للقدره

(٢)

و منها: عدم صدوره عن قوه منبئه فى العضلات، و قد وجّهنا تعلق التكليف به مع الالتزام بعدم انبعائه عن القدره بهذا المعنى. و منها: أنّ المسبب التوليدى مع وجود سببه واجب الصدور، و مع عدمه ممتنع الصدور، و شىء منهما غير ممكن الصدور؛ ليكون التكليف به تكليفا بالمقدور دون غيره من المقدمات، فإنه مع وجودها يكون المشروط بها على حاله من كونه تحت اختيار الفاعل. و يندفع: بأنّ التكليف لم يتعلّق بالمسبب مقيداً بوجود سببه و لا مقيداً بعدمه؛ حتى يكون تاره واجبا، و اخرى ممتنعاً، بل بذاته الممكنه، فيجب بإيجاد مقدّمته اختياراً، و يمتنع بعدمه كذلك. [منه قدس سرّه].

ص: ١٧٣

١-١) نسبه إلى العضل على غير القياس، و القياس عضلى.

٢-٢) كذا فى الأصل، و الصحيح: (بسببها) لعود الضمير على الأفعال التوليديه.

٣-٣) الضمير فى (عليها) و كذا فى (إرادتها)- التى مرت فى أول العبارة- يعود على الأفعال التوليديه - كالإحراق- و كذا الضمير فى (سببها)، و السبب هو كالألقاء بالنسبه للإحراق، و لا شبهه بترتب الإلقاء على حركه العضلات الإراديه، فأسباب الأفعال التوليديه مقدور عليها، و عليه فنفس الأفعال التوليديه مقدور عليها للقدره على أسبابها. هذا هو المراد بقوله: (نعم إرادتها... مقدور عليها للقدره...) و اما عود ضمير (عليها) على (إرادتها) فهو غير مستقيم،

على سببها الذي يترتب على العضلات، كالإحراق بالإضافة إلى الإلقاء في النار، فالفاعل إن شاء فعلها، وإن لم يشأ لم يفعلها، ومصحح مشيئتها إمكان إرادته ما تولد منه، ومصحح ذلك القوة المنبثه في العضلات، والتكليف لا يحتاج إلى أزيد من كون متعلقه قابلا للإيراده، سواء كان مصحح تعلق الإراده نفس القوة النفسانيه أو القوه العضلانيه، أو كانت صحه تعلق الإراده بسببه لإمكان صدوره عن إحدى القوتين؛ لأن ذلك المقدار من الشوق المؤثر في إرادته ما يتولد منه لا يحصل إلا بالبعث الموجب لانقداحه، فيصح البعث نحو الفعل التوليدي، وإن لم يكن هذا الشوق عين الإراده المهيجه للقوه العضلانيه.

كما أن الإراده التشريعيه كذلك. فتدبر جيدا. فهذا هو السرّ في صحه تعلق التكليف، لا أنّ القدره على السبب واسطه في ثبوت القدره على المسبب، أو واسطه في عروضها له؛ لبداهه عدم تعلق القدره بإحدى الصورتين بالخارج عن الامور النفسانيه و الأفعال الجبلانيه (1) و ضروره عدم صحه التكليف بشيء بمجرد انتساب القدره إليه مجازا و عرضا

و أمّا توهم (2): عدم كون المسبب فعلا للمكلف؛ نظرا إلى أنّ الرامى ربّما يموت عند وصول السهم إلى المرمى، و لو كان تأثير السهم من أفعال الرامى لزم انفكاك المعلول عن علته.

فهو خلط: بين العله الفاعليه و العله المعده، و لا يشترط في المعدّ بقاؤه عند

(3)

و حيث إن العبارة استدراك على عدم صحه تعلق القدره بالأفعال التوليديه بالمعنى المتقدم - و هو تعلقها بنفس الأفعال لا بأسبابها - فكانه يريد هكذا: (نعم يصح إرادتها بمعنى... فهي مقدور عليها للقدره على أسبابها التي تترتب على حركة العضلات كالإحراق المترتب على الإلقاء في النار).

ص: ١٧٤

١-١) نسبه إلى الجبله على غير القياس و القياس: جبليّ.

٢-٢) كما عن بعض أجله العصر و هو الشيخ عبد الكريم الحائري (رحمه الله) في درر الفوائد ١: ٨٧.

وجود المعلول؛ إذ لا تأثير للمعد، ولا هو مصحح تأثير المؤثر، أو متمم قابليه المتأثر كالشرط حتى يجب بقاؤه، والإنسان [بالنسبه] (١) إلى أمثال هذه الأفعال شأنه الإعداد.

كما أنّ دفع إشكال اختياريه المسبب بدعوى أنّ الإحراق و الإلقاء و تحريك المفتاح و تحريك اليد متّحداً في الوجود، فإن كان تحريك اليد اختيارياً كان تحريك المفتاح المتّحد معه وجوداً كذلك.

مدفوع: بما مرّ مراراً أنّ مقتضى اتحاد الإيجاد و الوجود ذاتاً، هو اتحاد التحريك و وجود الحركه، فتحريك اليد عين حركه اليد وجوداً، مع أنّ حركه اليد غير حركه المفتاح وجوداً، فكيف يعقل اتحاد التحريكين؟!

و دفعه: -بأننا لا نقول بانطباق العنوانين في عرض واحد، بل نقول: إنّ الفعل الذي يكون عنوانه تحريك اليد في الآن الأول يكون عنوانه تحريك المفتاح في الآن الثاني -عجيب؛ إذ ليس هنا أمر واحد ليكون له في كلّ آن عنوان؛ إذ الموجود بالذات نفس حركه اليد و حركه المفتاح، و ليس شيء منهما عين الآخر، و لا ثالث ليكون مورداً لعنوين في آئين.

**[في الشرط الشرعي]**

**اشاره**

**-قوله [قدس سرّه]: (من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي... الخ)**

-قوله [قدس سرّه]: (من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي... الخ) (٢).

قد عرفت في أوائل هذا البحث أن الشرطيه: تاره بلحاظ وجود المصلحه

ص: ١٧٥

١-١) إضافه يقتضيها السياق.

٢-٢) كفايه الاصول: ١١/١٢٨.

القائمه بالواجب، فإنّ التوقف حينئذ واقعي، و اخرى بلحاظ نفس الواجب، و التوقّف حينئذ جعلى شرعى؛ بمعنى أنه لا ينتزع التقيّد بالواجب إلا بأن يقول الشارع: صلّ عن طهاره، و نحوه.

و منه تعرف: أن رجوع الشرط الشرعى إلى العقلى إنّما هو فى الأوّل، و الاستدلال بلحاظ الثانى، فالجواب الصحيح هو الجواب الأخير.

و منه تعرف أيضا: عدم ورود الدور (1)؛ لأنّ الوجوب المقدمى تعلق بما هي مقدّمه واقعا لتوقّف مصلحه الواجب عليها، و حيث إنه شرط شرعى اتفقا، فلا منشأ لانتزاعه إلا الوجوب المتعلق به.

ص: ١٧٦

١-١) قولنا: (و منه تعرف أيضا عدم... إلخ). إذ بعد ما كان الشرط الشرعى: تاره باعتبار دخله فى الغرض شرعا بحيث لا يعلم إلا من قبله، و اخرى باعتبار قيدته فى مرحله الطلب، و بهذا الاعتبار تكون الشرطيه مجعوله بجعل الطلب، فلا محاله يندفع الدور؛ إذ لا يتوقف تعلق الوجوب المقدمى بالشرط الشرعى على الشرطيه بالمعنى الثانى، بل يكفى المعنى الأوّل، فما يتوقّف عليه الوجوب المقدمى هي الشرطيه الشرعيه بالمعنى الأوّل، و ما يتوقّف على الوجوب المقدمى هي الشرطيه الشرعيه بالمعنى الثانى. و منه يظهر المغالطه الواقعه فى كيفيه الاستدلال، فإنّ الاتفاق على الشرطيه شرعا لا يلازم الاتفاق على الوجوب شرعا؛ حتى يقال: حيث لا وجوب نفسى للشرط، فالوجوب المتفق عليه بملازمه الاتفاق على شرطيته هو الوجوب المقدمى، مع أنّ الاتفاق على شرطيته الشرعيه الجعليه لا يستلزم الاتفاق على الوجوب المقدمى؛ لأنّ مصحح انتزاع الشرطيه تعلق الوجوب النفسى بالمتقيّد بالمسمى شرطا، فلا منافاه بين كون الطهاره شرطا جعللا و بين كون الشرط الشرعى المجعول له الشرطيه غير واجب بالوجوب النفسى و المقدمى معا. بل التحقيق: انحصار مصحح انتزاع الشرطيه الجعليه فى الوجوب النفسى فقط، إذ الشرطيه بلحاظ تقيّد الواجب فى مرحله الوجوب، و لا- تعقل إلا- بمثل قوله: صلّ عن طهاره، كما أنّ الجزئيه الشرعيه الجعليه لا- تعقل إلا- بتعلق الطلب بالمركب، فالأمر بذات الجزء لا- يصحح الانتزاع؛ إذ ليس متعلق الأمر حينئذ إلا- تمام المطلوب، لا- أنه بعض له، فكذا لو قال: تطهر، فإنّ الطهاره تمام متعلق هذا الأمر، لا أنه قيد لمتعلق هذا الأمر. فتدبر. [منه قدس سرّه].

و حينئذ فالجواب: أنّ منشأه الوجوب النفسى المتعلّق بالصلاه عن طهاره -مثلا- لا الوجوب المقدمى كما فى المتن.

و ليعلم: أنّ وجه رجوع الشرط إلى العقلى ما ذكرنا، لا ما سبق منه (قدس سره) فى أوائل المبحث (1): من استحاله وجود المشروط من دون شرطه عقلا بعد أخذه شرطا شرعا؛ لأنّ العقلية بهذا المعنى مؤكّده للشرعية و فى طولها، لا أنّها تقابلها و فى عرضها، فلا تنافى الاستدلال المبني على كون أصل التوقّف و التقيّد شرعيا، كما لا يخفى.

**—قوله [قدّس سرّه]: (إلاّ أنه عن التكليف النفسى المتعلّق بما قيّد بالشرط... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (إلاّ أنه عن التكليف النفسى المتعلّق بما قيّد بالشرط... الخ) (2).

و لا يتوهم: عدم قابليه الشرط للوجوب المقدمى حينئذ؛ لوقوعه فى حيّز الوجوب النفسى، و ذلك لأنّ الوجوب النفسى تعلق -مثلا- بالصلاه المتقيّده بالطهاره، لا- بالصلاه و الطهاره، و الصلاه المتقيّده بها يتوقف وجودها متقيّده بها عليها، فيتشرّح من وجوبها و جوب إليها.

**[فى مقدمه الحرام و المكروه]**

**اشاره**

**—قوله [قدّس سرّه]: (و أما مقدّمه الحرام و المكروه... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و أما مقدّمه الحرام و المكروه... الخ) (3).

و السرّ فى الفرق بين المحبوبيه و المبعوضيه و سرايه الاولى إلى جميع المقدمات دون الثانيه، أنّ شيئا منهما فى حدّ ذاته لا يوجب السرايه إلاّ فى مقام

ص: ١٧٧

١- ١) الكفايه: ٩١ عند قوله: (و الشرعيه على ما قيل:....).

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٣/١٢٨.

٣- ٣) كفايه الاصول: ١٦/١٢٨.

تحصيل المقصود، و في هذا المقام يظهر الفرق، فإن المحبوب لا يراد إلا وجوده، و هو موقوف على تمام المقدمات، و المبعوض لا يراد إلا تركه، و هو يتحقق بترك إحدى مقدمات الوجود.

و منه علم: أن مقتضى القاعده و جوب أحد التروك تخييرا و تعينه في ترك المقدمه الأخيره، لا- و جوب ترك الأخيره بقول مطلق. نعم إذا كانت المقدمه الأخيره هي الإراده التي بنوا على عدم تعلق التكليف بها، فلا محاله لا يجب شىء من التروك لا تعيينا و لا- تخييرا: أمّا تعيينا فواضح، و أمّا تخييرا فلائن أحد الأطراف ما لا يعقل تعلق التكليف به مطلقا، فكيف يجب التروك تخييرا؟! فتدبر.

و ربما يفصل (1): بين ما إذا كان العنوان المحرم مبعوضا و لو لم يصدر بالاختيار و ان كان لا عقاب إلا على صدوره بالاختيار، و ما إذا كان المبعوض هو الصادر عن إرادته و اختيار:

ففي الأول- تكون العله التامه للحرام مبعوضه، فيكون ترك إحدى المقدمات مطلوبا، و مع فرض انحصارها في الأخيره- بانقلابها إلى النقيض- يتعين الأخيره من باب تعين أحد أفراد الواجب التخييري بالعرض.

و في الثاني- لا تحرم إلا الإراده، و يكون تركها مطلوبا؛ لأنّ المفروض أنّ العله التامه للحرام مركبه من الإراده و غيرها، و مقتضى القاعده مطلوبيه ترك إحدى المقدمات تخييرا، لكن حيث إنّ الصارف أسبق رتبه من غيره يكون هو المطلوب فترك الإراده بالخصوص مطلوب.

و الجواب: أما عن الأول- فبأنّ الكراهه و المبعوضيه التشريعيه- المصححه للزجر عن الفعل- هي كراهه الفعل و مبعوضيته من الغير، و لا يعقل

ص: ١٧٨



مع عدمهما انبعث الزجر عن الفعل، كما لا- يعقل الزجر عن الفعل و البعث إليه أو الى الترك، إلا إذا تعلّق بالاختياري؛ إذ ليس حقيقه البعث و الزجر إلا جعل الداعى إلى الفعل أو الترك أو جعل الصارف عن الفعل، فالإرادة دخيله فى المبعوضيه من الغير و البعث و الزجر، لا فى خصوص استحقاق العقاب.

و أما عن الثانى- فهو إنما يفرض فى مثل الفعل التوليدى الذى لا يحتاج فى الاختياريه إلا إلى إرادته سابقه على المتولد منه، دون غيره الذى يتوقف على إرادته محرّكه للعضلات و لو بعد تماميه المقدمات.

و فى الفعل التوليدى نقول: إنّ سبق إحدى المقدمات رتبه أو زمانا لا يقتضى تعيّن الواجب التخييري، بل ملاك التعيّن دوران ذى المقدمه مدار تلك المقدمه وجودا و عدما، كالمقدمه الأخيره التى هى الجزء الأخير من العله التامه.

و من الواضح: أن الإراده ليست بحيث إذا وجدت وجد الفعل التوليدى حتى يتعين للمطلوبيه، و لو فرض ملازمه إرادته الفعل التوليدى للمتولد منه لكان السبب هى الملازمه لا السبق بالرتبه بحيث لو فرض فى غير الإراده لكان الأمر كذلك.

—قوله [قدس سره]: (و ذلك لأن المعانده و المنافره بين الشئين...الخ)

—قوله [قدس سره]: (و ذلك لأن المعانده و المنافره بين الشئين...الخ) (١).

حاصله: أنه لا تقدم و لا تأخر بين الضدين—بما هما ضدان (٢)—فنيض أحدهما—و هو العدم البديل للوجود—أيضا لا تقدم له على وجود الآخر، و هذا معنى كونهما فى مرتبه واحده.

و تحقيق الجواب عنه: أن غايه ما يقتضيه الملاءمه بين الضد و نقيض ضده هى المقارنه الزمانيه بين الضد و عدم الآخر، و المقارنه الزمانيه لا تنافى التقدم بالعليه أو بالطبع، كما أن التقدم الزمانى لا ينافى العليه أيضا، و أما كون عدم الضد

ص: ١٨٠

(١-١) كفايه الاصول: ٢/١٣٠.

(٢-٢) قولنا: (حاصله: أنه لا تقدم و لا تأخر...إلى آخره). لا يخفى أن غرضه «قدس سره» ليس نفي المقدميه بمجرد ملاءمه وجود الضد مع عدم الآخر، فإن كلَّ علَّه و معلول أيضا متلائمان، بل غرضه إثبات الاتحاد فى المرتبه، كما فى آخر عبارته هنا، و نفي التقدم بالطبع الذى هو لازم المقدميه، كما فى أواخر عباراته الآتيه، و المراد من الاتحاد فى المرتبه: إمَّا مجرد عدم التقدم الطبيعى، فإنه مناف للمقدميه المتقومه بالتقدم الطبيعى، فحينئذ لا حاجه إلا إلى إثبات عدم تقدم أحد الضدين على الآخر، و كون العدم البديل لكل منهما كذلك، فينتج عدم التقدم لعدم الضد على وجود ضده أيضا، و إما المعيه فى المرتبه زياده على عدم التقدم و التأخر بالطبع.—

بديلا لعين الضدّ، فلا يقتضى أن يكون في رتبته، بل كما لا يأبى من أن يكون في رتبه ضدّه، كذلك لا يأبى عن أن يكون متقدّما عليه، أو متأخرا عنه طبعاً.

و الشاهد على ما ذكرنا- من أنّ نقيض ما لا تقدّم له على شىء لا يأبى عن أن يكون متقدّما عليه بالطبع- هو أن الشرط وجوده متقدّم بالطبع على مشروطه قضاء لحقّ الشرطيه، وعدمه لا تقدّم له بالطبع على مشروطه؛ لأنّ التقدّم بالطبع لشىء على شىء بملاك يختصّ بوجوده أو عدمه، لا أن ذلك جزاف.

بخلاف التقدّم الزمانى و المعيه الزمانيه، فان نقيض المتقدم زمانا إذا فرض قيامه مقامه لا محاله يكون متقدّما بالزمان، و لذا قيل (١)- و أشرنا إليه سابقا (٢)-:

إنّ ما مع العله ليس له تقدّم على المعلول؛ إذ التقدّم بالعليه شأن العله دون

(أ) و هو صدر المتألهين فى أسفاره ٢: ١٠٩/المرحلة الخامسة/الفصل السادس فى التقابل.

(ب) فى المطبوع زياده (من) هنا محذوفه من الاصل.

(ج) فى المطبوع: لا يكونان...

(٢)

-فعلى الأوّل لا- يرد عليه إلّا- إبطال المقدمه الثانيه، و هو أنّ العدم البديل لا يقتضى أن يكون فى رتبه الوجود؛ إذ المسلّم من الوحدات المعبره فى التناقض هى الوحدات الثمانيه، و هذه ليست منها، و وحده الحمل التى أضافها إليها بعض أكابر الفن أجنبيه عما نحن فيه. و على الثانى يرد عليه- زياده على ما سبق- من ب أنّ مجرد عدم التقدّم و التأخر لا- يقتضى المعيه فى المرتبه؛ إذ كما أنّ التقدّم و التأخر لا يكون إلّا بملاك يقتضيه ج، كذلك المعيه لا تكون إلّا بملاك يقتضيهها، و تقدّم وجود الشرط على وجود مشروطه- دون عدمه البديل على وجود المشروط- مما يشهد للأوّل، و معيه وجود أحد المعلولين الصادرين عن عله واحده مع الآخر- دون عدمه مع وجود الآخر- مما يشهد للثانى. [منه قدس سرّه].

ص: ١٨١

---

١- ١) كما فى الأسفار ٢: ١٣٨/الفصل الثالث من المرحلة السادسة فى أنّ ما مع العله هل يكون متقدما على المعلول؟  
٢- ٢) و ذلك فى التعليقه: ٤٨.

غيرها، بخلاف ما مع المتقدم بالزمان، فإنه أيضا متقدم؛ لأنه في الزمان المتقدم.

و بالجمله: التقدم بالعلية أو بالطبع الثابت لشيء لا يسرى إلى نقيضه، و لذا لا شبهه في تقدم العلة على المعلول، لا على عدمه، كما أن المعلولين لعله واحده لهما المعية في المرتبه، و ليس لنقيض أحدهما المعية مع الآخر، كما ليس له التأخر عن العلة، فمجرد انتفاء التقدم لوجود الضد على ضده لا ينفي التقدم لنقيضه على ضده.

و قد عرفت أن المعية الزمانيه لا تنافي التقدم بالذات، بل لا بد في إثبات التقدم بالعلية و بالطبع و نفيه من ملاحظه وجود ملاكهما و عدمه، فنقول:

ملاك التقدم بالعلية أن لا يكون للمعلول وجوب الوجود إلا و للعله وجوبه، و ملاك التقدم بالطبع أن لا يكون للمتأخر وجود إلا و للمتقدم وجود، و لا- عكس، فإنه يمكن أن يكون للمتقدم وجود و ليس للمتأخر وجود كالواحد و الكثير، فإنه لا- يمكن أن يكون للكثير وجود إلا و الواحد موجود، و يمكن أن يكون الواحد موجودا و الكثير غير موجود، فما فيه التقدم هنا هو الوجود، و في التقدم بالعلية وجوب الوجود، و منشأ التقدم الطبيعي:

تاره: كون المتقدم من علل قوام المتأخر كالجاء و الكلّ و الواحد و الاثنين، فيسرى إلى الوجود، فيكون التقدم في مرتبه التقدم الماهوى تقدما بالماهي و التجوهر، و في مرتبه الوجود تقدما بالطبع.

و اخرى: كون المتقدم مؤثرا، فيتقوم بوجوده الأثر كالمقتضى بالإضافه إلى المقتضى.

و ثالثه: كون المتقدم مصححا لفاعليته الفاعل، أو متمما لقابليه القابل كالشروط الوجوديه و العدميه، فكما أن الوضع و المحاذاه مصحح لفاعليه النار في

الإحراق-مثلا- كذلك خلوّ المحلّ عن الرطوبه متمّ لقابليه المحلّ للاحتراق، و هكذا الأمر في السواد و البياض، فإنّ خلوّ الموضوع عن السواد متمّ لقابليه الموضوع لعروض البياض؛ لعدم قابليه الجسم الأبيض للسواد، و الأسود للبياض.

و منه يتضح للمتأمل: عدم ورود الدور الآتى؛ إذ عدم اتصاف الجسم بالسواد لا يحتاج إلى فاعل و قابل؛ كى يحتاج إلى مصحح فاعليه الفاعل و متمّ قابليه القابل؛ كى يتوهم توقف عدم الضد على وجود الضدّ أيضا.

و اتضح-مما ذكرنا فى تحديد ملاك التقدّم بالطبع- أن الصلاه و الازاله لهما التقدّم و التأخر بالطبع، فإنه لا وجود للإزاله-مثلا- إلّا و الصلاه غير موجوده، و كذا الصلاه بالإضافه إلى ترك الإزاله، بخلاف عدم إحداهما على (1) وجود الاخرى، فإنه يمكن عدمهما معا، و عدم إمكان عدم الضدين اللذين لا ثالث لهما ليس من حيث التوقف، بل من حيث انحصار التضادّ بين اثنين.

و أمّا ما يقال: من أن العدم لا ذات له، فكيف يعقل أن يكون شرطا؟! لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له.

فمدفوع: بأنّ القابليات و الاستعدادات و الإضافات و أعدام الملكات كلها لا مطابق لها فى الخارج، بل شئون و حيثيات انتزاعيه لأمور موجوده، فعدم البياض فى الموضوع-الذى هو من أعدام الملكات كقابليه الموضوع- من حيثيات الانتزاعيه منه، فكون الموضوع بحيث لا بياض له هو بحيث يكون قابلا لعروض السواد، فتمتمّ القابليه كنفس القابليه حيثيه انتزاعيه، و ثبوت شىء

ص: ١٨٣

(١-١) كذا فى الأصل، و المراد-ظاهرا-: بخلاف توقف عدم إحداهما على وجود الاخرى.

لشيء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت.

و ربما يقال: بأنّ لازم توقّف فعل الضدّ على ترك الضدّ هو توقّف ترك ذى المقدمه على ترك المقدمه، أى ترك ترك الضدّ- وهو الفعل- لأنّ كون العدم عند العدم من لوازم المقدميه، والمفروض أنّ فعل الضدّ مطلقاً (1) موقوف على ترك الضدّ، فيلزم توقّف فعل الضدّ على نفسه، وهو دور.

و يندفع: بأنّ توقّف فعل الضدّ على تركه قضاء لحق الشرطيه، ولكنه لا عليه فى طرف العدم؛ إذ ليس عدم الشرط عله و شرطاً لعدم المشروط؛ حيث لا- عليه فى الأعدام، مع أن الفعل ليس مطابق ترك الترك، بل ملازم له؛ حيث إنه لا يعقل أن يكون الوجودى مصداقاً لأمر سلبى، وإلا لزم انقلاب ما حيثه ذاته طرد العدم إلى ما ليس كذلك.

و منه علم: أنه ليس من لوازم الوجود؛ حيث إنه لا- مطابق له، ولا- من اللوازم المنتزعه من الفعل؛ حيث لا- يعقل الا-نتزاع، بل من الاعتبارات الملازمه للفعل، فلا- توقّف بوجه من الوجوه، و لو فرض عليه ترك الترك لترك الضدّ، كان فعل الضدّ مقارناً لعله شرطه، فلا يلزم منه دور.

ص: ١٨٤

١- ١) قولنا: (و المفروض أنّ فعل الضدّ مطلقاً... الخ). و منه هذا الفعل المفروض تركه، فهذا الترك المفروض مستند إلى ترك ترك الضدّ الآ-خر، و مصداق ترك الترك فعل الضدّ المفروض وجوده، فيلزم توقّف الفعل على الترك من حيث مقدميه الترك، و توقّف الترك على الفعل من حيث كونه مصداق ترك الترك الذى هو لازم كون الترك مقدمه. و منه يتضح الفرق بينه و بين الدور المعروف فى المسأله، فإنه على المشهور من حيث كون الترك مقدمه شرطيه للفعل، و الفعل مقدمه سببيه للترك، و أما على هذا التقريب فهو من لوازم نفس مقدميه الترك للفعل، كما أنّ الجواب عن كلّ منهما يختلف، كما يظهر مما ذكرناه هنا و هناك. [منه قدس سرّه].

كما أنّ توهم أنّ لازم مقدميه الترك استناد الوجود إلى العدم، فيلزم سد باب اثبات الصانع، واضح الدفع، فإن المحال ترشح الوجود من العدم، و الترك على فرض المقدميه شرط، لا أنه مقتض يترشح منه المقتضى.

ثم إنك قد عرفت الوجه في عدم توقّف الترك على الفعل؛ لأنّ العدم لا يحتاج إلى فاعل و قابل حتّى يتصوّر فيه شرطيه شيء له.

و أمّا ما يقال (1) : من أنّ لازم توقّف العدم على الفعل أحد محاذير ثلاثه:

إما استناد الوجود إلى العدم، أو ارتفاع النقيضين، أو تحقّق المعلول بلا عله، و ذلك لأنه لو فرض عدم هذا الفعل -الذى يكون عله لترك ضده- و عدم ما يصلح للعليه له، و مع ذلك لو كان الفعل الذى عدمه معلول حاصلا، للزم استناد الوجود إلى العدم لفرض عدم ما يصلح للعليه فى العالم، و إن لم يكن الفعل و لا عدمه ثابتين للزم ارتفاع النقيضين، و ان كان العدم ثابتا مع فرض عدم علته -و هو الفعل- لزم المعلول بلا عله.

فمندفع: بأنّ من يقول بتوقّف الترك على الفعل يقول بتوقّف العدم الطارى لا العدم الأزلى؛ لأنّ الفعل ليس بأزلى (2) حتى يتصوّر عليته له، و فرض العدم الطارى لا يكون إلّا مع فرض الفعل الذى هو علّه له، و إلّا فنقيض العدم الطارى باق ببقاء علته، فالمحاذير الثلاثه نشأت من الخلط بين العدم الأزلى و العدم الطارئ، فإنّ العدم الأزلى هو الذى يمكن فرضه مع فرض عدم كلّ

ص: ١٨٥

١-١) مطارح الأنظار: ١٠٤-١٠٥.

٢-٢) قولنا: (لأينّ الفعل ليس بأزلى... الخ). و إن شئت قلت: فرض استناد العدم الأزلى إلى الفعل فرض أزليه الفعل، و هو غير معقول، و مع التنزّل ففرض العدم الأزلى يستلزم فرض الفعل الأزلى، فلا يكون المعلول بلا عله. [منه قدّس سرّه].

هذا إذا كان الفعل عله تامه بسيطه للعدم.

و أما إن كان مانعا من تأثير مقتضى الوجود، فلا بأس باستناده إلى عدم المقتضى، مع فرض عدم كل شىء فى العالم، فإن بقاء العدم الأزلى بعدم المقتضى أزلا، لا بوجود المانع لينافى فرض العدم المطلق، ولا يلزم حينئذ أحد المحاذير الثلاثة. فتدبر جيداً.

و مما ذكرنا ظهر صحه ما اشتهر: أن عدم المانع من المقدمات، ولا وجه لتخصيصه بما إذا كان التمانع من غير جهه التضاد، كما لا وجه لتوجيهه بأن المانع ما كان مفنيا للممنوع كالماء بالإضافه إلى النار، دون الضد فإنه لا يفنى ضده، بل المحل غير قابل لاشتغاله بضدين، فليس وجود الضد مانعا حتى يكون عدمه من المقدمات.

و الوجه فى عدم وجاهته: أن الوجود لا يؤثر فى العدم، فلا معنى لاستناد العدم إلى الوجود، بل الأمر يرجع إلى المضاده حقيقه.

فالتحقيق الذى ينبغى و يليق: هو تسليم مقدميه عدم الضد لوجود الضد الآخر بنحو التقدم بالطبع كما عرفت، إلا أنه مع ذلك لا يجدى الخصم شيئاً؛ إذ ليس كل تقدم بالطبع يجب بالوجوب المقدمى، كما عرفت فى أجزاء الواجب، فإن الجزء - كما عرفت فى المبحث السابق (1) - له التقدم الطبيعى، لكنه حيث لا - وجود للأجزاء بالأسر وراء وجود الواجب النفسى، فلا - معنى لإيجابها بوجوب غيرى زياده على وجوبها النفسى و إن كان لها التقدم الطبيعى، فكذا فى عدم الضد الموقوف عليه وجود ضده، فإن البعث إلى الضد كاف فى تحصيله؛ لأنه لا يوجد



إلا و شرطه متحقق، و هو عدم ضده، لا أن وجوده موقوف خارجا على تحصيل عدم ضده، بخلاف المقدمات المباينه تحققا عن ذبيها. هذا فى العدم الأزلى.

و أميا العدم الطارئ: فان كان المأمور به مما يتحقق بمجرد الإراده كالأعراض القائمه بالشخص من الإزاله و الصلاه، فوجود الإراده- و هى مقتضى الإزاله- مساوق لعدم إرادته الصلاه و لو كان فى أثنائها، فعدم الصلاه و رفع اليد عنها لا يحتاج إلى تسبب.

و أميا إذا كان المأمور به لا يتحقق بمجرد الإراده، كما إذا أمر بإيجاد البياض فى محلّ مشغول بالسواد، فإن إرادته وجود البياض و عدم إرادته بقاء السواد لا يكفى فى زوال السواد، فلا محاله يجب رفعه، و حيث أن حكّه أو غسله أمر وجودى لا يؤثّر فى العدم، بل ملازم له؛ لا تنتقال السواد بانتقال الأجزاء الصّغار القائم بها، فيوجب الحكّ أو الغسل حركتها من مكان إلى مكان، و هى ملازمه لعدم السواد فى المحلّ، فلا محاله لا يجب الحكّ أو الغسل لعدم المقدميه، و لا يجب ملازمه المقذور عليه بالقدره على ملازمه الوجودى إلاّ بعد اللابديّه من إتيان ملازمه الوجودى و لو عقلا، و ليس كذلك إلاّ بعد المقدميه عقلا، و سيأتى - إن شاء الله تعالى - ما يمكن أن يكون جوابا عنه.

و التحقيق يقتضى طورا آخر من الكلام و هو: أنّ العلل - عند أهله (١) - أربع: اثنتان منها من علل الوجود، و هما ما منه الوجود، و هى العلّه الفاعليه، و ما لأجله الوجود، و هى العلّه الغائيه، و اثنتان منها من علل القوام، و هما المادّه و الصوره. و أما الشرائط فهى ليست برأسها من العلل، بل تاره تؤخذ فى جانب

ص: ١٨٧

---

(١- ١) أى عند أهل الفنّ، راجع الأسفار ١٢٧: ٢- ١٢٨ الفصل الأوّل من المرحله السادسه فى تفسير العلّه و تقسيمها.

العَلْمَةُ الفاعليه، فتكون من مصححات فاعليه الفاعل، فيكون المقتضى المقترن بكذا تام الفاعليه، و اخرى تؤخذ في طرف المعلول، فيكون من متمات قابليه القابل، فيكون المحل المتقيد بكذا قابلا لأثر العله الفاعليه، فنقول:

عدم الضد بناء على مقدميته لوجود الضد لا بد من أن يكون بنحو الشرطيه؛ بداهه أن الوجود لا يترشح من العدم فهو لا محاله إما متم قابليه القابل، أو مصحح فاعليه الفاعل.

و من البين: أن المحل غير قابل بالذات لكلا الضدين، و عدم القابليه من ذاتيات المحل، كما أن من الواضح: أن المحل قابل لكل منهما بما هو، فالمحل المشغول بال ضد لا يقبل ضدا آخر معه، لا ضدا آخر بدلا عنه و قائما مقامه، و الأول محال لا يتم قابليته بشيء، و الثاني ممكن لا نقص في قابليته (1) كى يتم بشيء.

و أما كون عدم الضد مصححا لفاعليه الضد الآخر فلا معنى له؛ إذ الضد ليس فاعلا كى تكون تماميته في فاعليته موقوفه على عدم ضده، بل الضد مفعول لعلته و سببه، فلو كان دخيلا- في فاعليه الفاعل لكان دخيلا في تماميه سبب ضده، فيخرج عن المبحوث عنه؛ لأن الكلام في مقدميه عدم الضد لوجود ضده؛ حتى

ص: ١٨٨

١-١) قولنا: (و الثاني ممكن لا نقص في قابليته.. إلخ). لا يقال: وجود الشرط مفروض هنا، لا أنه غير محتاج إليه. لأننا نقول: إذا كان عدم الضد ملحوظا في أصل قابليه القابل، كان مفروض الثبوت، مع أنه غير معقول؛ إذ المحل لا يتأثر إلا بنفس البياض، لا البياض المتقيد بعدم السواد، فلا يكون قابليته إلا بالإضافة إلى ما يتأثر به، و بعد خروج عدم السواد عن مرحله القابليه، و أن المحل قابل لذات المقبول- و هو البياض مثلا- فلا- نقص حتى يحتاج إلى تميمه في مرحله الفعليه، كما في الجسم بالنسبه إلى احتراقه بالنار، فإن المحل قابل لذات الحرقه الحاله فيه، مع أن فعليه الحرقه في المحل القابل لها في نفسها تتوقف على الوضع و المحاذاه و أشباههما، فلذا بعد الفراغ عن أصل القابليه يحتاج فعليه التأثر إلى شيء [منه قدس سره].

يجب بوجوبه، لا مقدّميته لسبب ضده؛ إذ ربّما لا يكون سبب ضده فعلا اختياريا حتى يكون واجبا، فيجب مقدمه السبب أيضا، كما في ترك الصلاة بالإضافة إلى الإزالة التي توجد بالإرادة، فلو فرض دخل ترك الصلاة في تأثير الإرادة في الإزالة لم يكن مثل هذا الدخيل واجبا؛ حيث لا تكليف بالإرادة، بل بالإزالة الإرادية.

مع أن عدم الضدّ بنفسه ليس مصحّحا لفاعليه سبب الضدّ؛ إذ ليس الضدّ في مرتبه سبب ضده (١) حتى يكون عدمه دخيلا لكون وجوده مانعا، بل المانع المزاحم لسبب الضدّ هو سبب الضدّ الآخر، وإن كان منشأ تزاخم السببين تضادّ المسببين، ولا يوجب ذلك أن يكون عدم الضدّ أولى بالمقدّميه من عدم سببه؛ لما عرفت من أنّ الضدّ ليس فاعلا حتى يتصوّر كون عدم ضده مصحّحا لفاعليته، بخلاف عدم سبب الضدّ لسبب ضده.

و أما تسليم كون السبب للضدّ مانعا (٢) عن سبب ضده و عدم كون عدمه شرطا؛ نظرا إلى أنّ الشرط هو موصل الأثر إلى محلّه، و هذا شأن الأمر الوجودى دون العدمى.

ص: ١٨٩

---

١-١) قولنا: (في مرتبه سبب ضده... الخ). ليس الغرض الاختلاف في المرتبه بحسب الاصطلاح، بل الغرض أنّ الضدّ-بالمعنى الذى له المانع، و هى المعانده فى الوجود- لا يقابل سبب الضدّ، بل نفس الضدّ، فيعانده دون سببه، و بالمعنى الذى يجدى فى المانع عن تأثير سبب الضدّ ليس له بل لسببه، فتدبر. [منه قدّس سرّه].

٢-٢) قولنا: (و أما تسليم كون الضدّ مانعا.. الخ). الإشكال فى مقدميه عدم المانع الاصطلاحى من وجوه: أحدها: أنّ استناد عدم التأثير إلى وجود المانع فرع وجود المقتضى بشرائطه، و هذا الفرض محال؛ لأنّ فرض وجود المقتضى للضدّ المعدوم مع فرض المقتضى للضدّ الموجود مرجعه إلى وجود المقتضى للمحال، و اقتضاء المحال محال. ثانيها: إن الشرط بمعنى موصل الأثر، و هذا شأن الأمر الوجودى، فلا يعقل أن يكون-

(أ) كما فى التعليقه ١٠٦ من هذا الجزء عند قوله: (و أما ما يقال من أنّ العدم...) إلى آخر الدفع.

(ب) كذا فى الأصل، لكن الصحيح ظاهرا هو: (و لا بدّ للحاكم... من إحراز...).

(٢)

عدم المانع شرطا. ثالثها: أنّ الشرطيه مفهوم ثبوتى، و ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، و العدم لا ذات له، فكيف يثبت له الشرطيه؟! و الجواب عن الأول: أنّ التضادّ إنما هو بين الشئيين بوجودهما الخاصّ بهما فى نظام الوجود، لا بين ثبوتهما العرضى بثبوت المقتضى، و أمّا كون اقتضاء المحال محالا فهو أجنبى عما نحن فيه، فإنه فيما إذا كان شىء واحد مقتضيا لأمرين متنافيين، لا فيما إذا كان هناك شيئان كان كل واحد منهما مقتضيا لأمر مخصوص، فإنّ سبب البياض لا يقتضى إلاّ البياض، و كذا سبب السواد، و ليس هناك سبب يقتضى بذاته البياض و السواد حتى يكون مقتضيا للمحال، و أما عدم اجتماع الإرادتين لضدين فليس هو من وجود مقتضى المحال، بل الإراده حيث إنها الجزء الأخير من العلّه التامّه للمراد، ففرض وجودهما فرض وجود المرادين المتضادين بحسب وجودهما الخاصّ بهما فى نظام الوجود. و الجواب عن الثانى: أنّ موصل الأثر لا معنى محصّل له إلاّ حامل الأثر و الواسطه بين ذات المؤثر و ذات المتأثر فى الثبوت المضاف إلى الأثر، و من البديهيّ أنّ المحاذاه لا تحمل الإحراق من النار، إلى الجسم، و الطهاره لا- تحمل الأثر من الصلاه إلى غيرها، و هكذا. و الجواب عن الثالث: أما أولا- فيما مرّ منا فى بعض الحواشى المتقدمه أ من أن ثبوت شىء لشىء يقتضى ثبوتا مناسبا للمثبت له. و أما ثانيا- فبأنّ الكلام فى المقدمه و كون الشىء متمما لقابليه القابل، أو مصححا لفاعليه الفاعل، و إن كان الشرط- اصطلاحا أو مفهوما- يختصّ بالأمر الوجودى، كما هو ظاهر أهل فن المعقول؛ حيث يجعلون عدم المانع من المقدمات، مع اختصاص عنوان الشرط بالأمر لوجودى، و الكلام هنا فى مجرد المقدميه و التوقف. فإن قلت: مجرد نفي الاستحاله من الجهات المزبوره، لا يثبت إمكان وجود المقتضى للضدّ المعدوم بجميع شرائطه، فإنّ الأمثله التى يستدلّ بها للوقوع- الأخصّ من الإمكان- إما من قبيل فقد المقتضى كالإرادتين من شخص واحد، أو من قبيل فقد الشرط كالإرادتين من شخصين، حيث إنه لا قدره لكليهما مع التساوى، و لأحدهما مع الأقوائيه، و لا بدّ من ب الحاكم-

ص: ١٩٠

-بالمقدّميه-و استناد عدم التأثير إلى وجود المانع؛ ليكون عدمه شرطاً-من إحراز الإمكان بإقامه البرهان. قلت: بعد الفراغ عن وقوع كل من الضدين بسببه التامّ بدلا عن الآخر، لا ريب في إمكان كل منهما في حدّ ذاته، فلا محاله تكون الاستحالة مختصّه بصوره اجتماع السببين، و لا- استحاله من حيث الاجتماع، إلّا لأجل التقابل بين السببين بأحد أنحاء التقابل، و من الواضح أنه لا تقابل بينهما من حيث السلب و الايجاب، و لا من حيث العدم و الملكه؛ لأنّ السببين وجوديان و أثرهما وجودي، فينحصر التقابل المحتمل بينهما في التضايف و التضادّ، و من أن السببين ليسا دائما بذاتهما متضايفين، فأىّ تضايف بين الماء و النار أو بين الإرادتين؟! فيتمخّص في احتمال التضادّ بين السببين بذاتهما، و إلّا فالتضادّ بالعرض في فرض تأثيرهما معا مسلّم، و لا يجدى في الفرض. و من الواضح أن مورد التضادّ بالذات ما إذا اجتماعا في موضوع واحد أو محلّ واحد، و السببان ربما لا يكونان حلوليين كالماء و النار و إن كان أثرهما حلولياً، و فيما إذا كانا حلوليين ربما لا يكونان في مورد واحد كالإرادتين من شخصين، فليس التضادّ الذاتى من شأن السببين حتى يحتمل استحالتهم كلياً. نعم إذا كان كل من السببين علّه تامّه بسيطه لمسببه استحاله اجتماع ذاتهما لعدم انفكاكه عن اجتماع المسببين، و احتمال كون الأسباب دائما كذلك خلاف الوجدان، مع أنّ المفروض كون الضدّ ذا علّه تامّه مركّب، و لذا وقع الكلام في شرطيه عدم المانع. و إذا عرفت عدم استحاله وجود المقتضى للضدين بجميع شرائطهما المعبره في كل منهما في نفسه فاعلم: أن تأثيرهما معا مع تضادّ مقتضاهما يوجب المحال، و هو اجتماع الضدين، و حينئذ إذا كانا متساويين فلا- يمكن تأثيرهما معا لما عرفت، و لا تأثير أحدهما بالخصوص، فإنّ التأثير إن كان بالجهه المشتركه بين السببين لزم تأثيرهما معا، و هو محال، و إن كان بجهه مختصّه به فحيث لا- جهه مختصّه لزم المعلول بلا- علّه، و إن كانا متفاوتين بالقوّه و الضعف، فإذا أثر الأقوى لم يكن فيه محذور لوجود الخصوصيه، و هى القوه، فلم يلزم المعلول بلا علّه، و إذا أثر الأضعف، فإن كان بالجهه المشتركه لزم تأثيرهما معا، و إن كان بجهه مختصّه به، فلا جهه خاصه مع أن لازمه انفكاك المعلول عن علته التامه؛ لأنّ الأقوى سبب تامّ بلا- مزاحم، بخلاف الأضعف، فعدم تأثير الأقوى يلزم منه انفكاك المعلول عن علته التامه. و بقيه الكلام في المتن. فتدبر جيّدًا. [منه قدّس سرّه].

فمدفوع:أولاً-بأنّ تسميته شرطاً ليس بمهمّ،وعدم كون عدم المانع مقدّمه يستلزم تماميّة العله،مع وجود المانع أيضاً،فيلزم انفكاك المعلول عن علته التامه.

و ثانياً-بأنّ الشرط لا ينحصر في موصل الأثر،بل قد عرفت أنه-في الحقيقه-إمّا تتمّ قابليه القابل،أو مصحح فاعليه الفاعل؛بمعنى أن القابل الكذائي-أى المقترن بكذا-قابل،و الفاعل المقترن بكذا تامّ الفاعليه،و إن كان ترشّح الأثر من مقام ذاته،و لا بأس بأن يكون المقترضى المقترن بعدم كذا مؤثراً بالفعل.

و أمّا دعوى:-أن وجود الضدّ معلول لوجود سببه،وعدم الآخر معلول لعدم سببه،و أنّ عدم الضدّ لا يعقل أن يستند إلى علّه الضدّ،و كذا عدم سببه لا يعقل أن يستند إلى وجود سبب ضده؛لأنّ عدم لا يترشّح من الوجود،كما لا يحتاج إلى فاعل و قابل حتى يحتاج إلى شرط؛ليقال:إنّ عدم الضدّ مشروط بوجود سبب ضده،بل الوجود مستند إلى الوجود،وعدم إلى العدم،و تعين أحد السببين للتأثير دون السبب الآخر لقوّه مقتضى الأوّل و ضعف مقتضى الآخر، و هما ذاتيان للقوىّ و الضعيف،لا أنّ ضعف الضعيف مستند إلى القوىّ و مزاحمته، حتى ينتهى أمر العدم إلى وجود سبب الضدّ.فهى أقوى ما يمكن أن يقال فى تقريب عدم المقدّميه لعدم الضدّ لوجود ضده،و لعدم سببه لوجود سبب الضدّ الآخر.

لكنها مندفعه:بأنّ عدم الضدّ عند مزاحمه السببين لعدم علته التامه،وعدم تماميّة العله لعدم الشرط،و هو عدم المانع المزاحم،فاستند العدم إلى العدم إلى التالى.

و أما استناد وجود أحد الضدّين دون الآخر إلى قوّه سببه،دون سبب

الآخر، فهو صحيح على وجه دون آخر، فإنه إن اريد أن تعين أحد السببين لمزاحمه الآخر دون الآخر، فإنه لا يقبل المزاحمه؛ لقوّه الأول و ضعف الثانى، فإنه صحيح، لكنه لا يستلزم نفي المقدميه.

و إن اريد أن عدم الضدّ لمجرّد ضعف سببه ففيه:

أنّ السبب على الفرض تامّ الاقتضاء و الفاعليه فى نفسه، و ضعفه إضافى، فهذا الضعف الاضافى لو لم يوجب نقصا فى فاعليته لزم انفكاك المعلول عن علته التامه، و لا نقص على الفرض إلاّ من حيث إن تماميه كلّ سبب مشروطه بعدم المانع المزاحم، و حيث لم يحصل الشرط لوجود المزاحم، فلم يقترن السبب بعدم المانع، فلذا لم يتمّ العله، فلم يحصل المعلول.

و مما ذكرنا تبين: وجه التلازم بين وجود الضدّ و عدم ضده، فإنه ليس لعليه أحدهما و معلوليه الآخر، و لا لمعلوليتهما لثالث، بل لمكان التلازم بين سبب وجود أحدهما و عدم سبب الآخر، [لا] (1) لمعلوليه الأول للثانى، و لا منافاه بين أن يكون سبب أحدهما لقوّته مانعا و مزاحما عن تماميه سبب الآخر، و كون عدم تماميه الآخر شرطا لتمايمه سبب الموجود من الضدّين؛ بتوهم أنه السبب لعدم التمايمه، فهو عله له، فكيف يكون عدم التمايمه - و هو معلوله - شرطا لتأثيره، و فى مرتبه علته؟!!

وجه عدم المنافاه: أنّ السبب القويّ لمكان قوّته يزاحم الضعيف، و يمنعه عن تأثيره، فنفس وجوده موجب لفقد شرط تأثيره؛ لأنّ الشرط عدم المزاحم، و هو على الفرض لمكان قوّته مزاحم، فيستند عدم تماميه عليه الضعيف إلى وجود القويّ، لكنه ليس عدم التمايمه شرط تأثير القويّ، بل عدم كونه مزاحما لضعفه بالإضافه إلى القويّ و عدم مزاحمته غير منته إلى تأثير القويّ، بل إلى ضعف

ص: ١٩٣

(١ - ١) اضفناها لاقتضاء السياق.

فتوهم- أن عدم التماميه شرط تأثير القوى- هو الموجب للمغالطه المزبوره، فتدبر في أطراف ما ذكرناه في المقام، فإنه حقيق بالتدبر التام.

**-قوله [قدس سره]: (فكما أن قضيه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى عدم**

-قوله [قدس سره]: (فكما أن قضيه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى عدم (١)...الخ) (٢).

و يمكن الخدشه فيه: بأن ارتفاع الوجود عين العدم البديل له، و الشىء لا يعقل أن يكون شرطاً لنفسه، و ارتفاع العدم و إن كان ملازماً للوجود لا عينه، إلا أن ملاك التقدم الطبعي غير موجود فيه؛ إذ لا يمكن ثبوت أحدهما إلا و الآخر ثابت كما لا يخفى.

**-قوله [قدس سره]: (توقف عدم الشىء على مانعه...الخ)**

-قوله [قدس سره]: (توقف عدم الشىء على مانعه...الخ) (٣).

لسببيه وجود الضد لعدم ضده، و لذا كان عدمه شرطاً لوجوده.

و قد عرفت آنفاً (٤): ثبوت الفرق بين وجود الضد و عدمه، حيث إن خلق الموضوع عن الضد متمم لقابليه المحل لا تصافه بالضعف، بخلاف وجود الضد لعدمه، فإن عدم اتصاف المحل بالضعف لا يتوقف على فاعل و قابل؛ حتى يعقل فرض كون شىء مصححاً لفاعليه الفاعل أو قابليه القابل، بل العدم بعدم علّه وجود الضد.

ص: ١٩٤

١-١) كذا في الأصل، و في الكفايه-تحقيق مؤسستنا-: (لا تقتضى تقدم...).

٢-٢) كفايه الاصول: ٧/١٣٠.

٣-٣) كفايه الاصول: ١٠/١٣٠.

٤-٤) في التعليقه ١٠٦ من هذا الجزء عند قوله: (و أما الشرائط فهي ليست برأسها من العلل...).



و أمّا تأثير الوجود في العدم بنحو السببيه فهو غير معقول؛ لأنّ الأثر لا- بدّ من أن يكون من سنخ مؤثره، بل العلية و الاستناد المذكوران في باب (عدم المعلول بعدم علته) فهو أيضا تقريب، و إلا فلا عليه في الأعدام فضلا عن عليه الوجود للعدم.

بل نقول- على التحقيق المتقدم-: إنّ مانعيه الضدّ: إما عن وجود الضدّ الآخر معه، كما هو لازم التضادّ، فعدمه معه مستند إلى عدم قابليته المحلّ لهما ذاتا، لا إلى تأثير للضدّ في عدم ضده.

و إما عن وجود الضدّ بدلا عنه فمانعيه الضدّ مستحيله (1) للزوم الخلف أو الانقلاب؛ لأنّه مع فرض وجوده يعقل ترتّب المانعيه عليه، ففرض وجود الآخر حينئذ بدلا عن وجود ما هو مفروض الوجود خلف أو انقلاب، فمانعيه الضدّ على أيّ حال غير معقوله، و إنما المعقول مانعيه سبب أحدهما عن تأثير سبب الآخر.

ص: ١٩٥

(١-١) قولنا: (فمانعيه الضدّ مستحيله للزوم الخلف... الخ). بيانه: أنّ مانعيه سبب الضدّ عن تأثير سبب الضدّ الآخر غير منافية لوجود السببين، و حيث إنّ كلّ سبب يقتضى وجود مسببه في نفسه- من دون تقيّد مقتضاه بوجود مقتضى الآخر، و لا بعدمه، كما مرّ- فلا محاله يمنع بالتبع عن وجود الآخر بدلا عن وجود مقتضاه و قائما مقامه؛ بحيث لو فرض أقوائيه أحد السببين لكان وجود مقتضى السبب الضعيف بدلا عن وجود مقتضى السبب القويّ مستلزما لانفكاك المعلول عن علته التامه، و إذا نسب المانعيه بهذا المعنى إلى وجود الضدّ فليس فيه محذور الانفكاك، إذ لا- عليه للشىء بالنسبه إلى نفسه، إلا- أن فرض وجوده ليرتّب عليه المانعيه يقتضى انحفاظ ذات المانع، و حينئذ فوجود الضدّ الآخر بدلا عن هذا المفروض الوجود و قائما مقامه يستلزم الخلف، بلحاظ فرض المانعيه المترتبه على فرض وجوده، و يستلزم الانقلاب بلحاظ الواقع، إذ لا يمكن الحكم بالمانعيه- المستدعيه لوجود ذات المانع- عن وجود الممنوع في مرتبه يكون وجود المانع محفوظا فيها بدلا عنه، المساوق لعدمه في تلك المرتبه، فليس للضدين إلاّ التعاند في الوجود- أي معيتهما و اجتماعهما- لا المانعيه عن وجود الآخر بدلا عنه المساوق لعدمه. فتدبر. [منه قدّس سرّه].

**—قوله [قدّس سرّه]: (فإنه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضى...الخ)**

قوله [قدّس سرّه]: (فإنه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضى...الخ) (١).

بل لو فرض ثبوت المقتضى بتمام شرائطه مع وجود ضده، فلا يستند عدم الضدّ إلى مانعيه وجود ضده، بل يستند إلى عدم قابلية المحلّ بوجوده مع وجود ضده، وعدم القابلية من ذاتيات المحلّ.

فظهر: أن العدم من جهة فقد شرط من شرائط الوجود، وهو خلوّ المحلّ عن الضدّ، لا لوجود الضدّ.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و لعله كان محالا لأجل انتهاء...الخ)**

قوله [قدّس سرّه]: (و لعله كان محالا لأجل انتهاء...الخ) (٢).

الاكتفاء بمجرد احتمال استحاله الفرض؛ لأنّ التوقّف يبتنى على إمكان الفرض، فمجرد احتمال الاستحاله كافى فى إبطال استدلاله، إلا أنّ الاستناد فى احتمال الاستحاله (٣) إلى تعلق الإرادة الأزليه بوجود أحدهما وعدم تعلقها بالآخر

ص: ١٩٦

١- ١) كفايه الاصول: ١٣٠/١٣.

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٣٠/١٤.

٣- ٣) قولنا: (إلا- أنّ الاستناد فى احتمال..الخ). بيانه: أن الفرض إن كان كاشفيه عدم تعلق الإرادة الأزليه عن استحاله وجود مقتضيه بشرائطه، فقد عرفت ما فيه بما فى المتن من أنّ استحاله المعلول باستحاله علته التامه لا تقتضى إلا استحاله المجموع، لا استحاله جميع أجزاء العله، و يكفى فى استحاله المعلول استحاله عدم مانعه لكون وجود مانعه ضرورى الوقوع. و إن كان عليه الإرادة الأزليه وجودا و عدما بوقوع الضدّ و عدمه، و الإرادة الأزليه هى عله العلل، فعدمها من باب عدم العله السابقه، و حيث لا جهه إمكانيه لعدمها بنحو الوجوب، و نقيضها- و هى الإرادة الأزليه لوجود الضدّ- محال، فالمراد من استحاله وجود المقتضى هذا المقتضى الذى هو عله العلل بالإضافة إلى وجود الضدّ فيه: أولا- أن الكلام فى استحاله المقتضيات الطبيعیه للشىء، دون الإرادة الأزليه. و ثانيا- ليس تأثير الإرادة الأزليه فى الموجودات من الأفعال الاختياريه و الطبيعیه على حدّ-

لا يخلو عن شيء؛ لأنَّ عدم وجود شيء بعدم أسبابه - وإن كان مما تعلقت الإرادة الأزليه بضده، ولم تتعلّق به - لا يوجب استحالته ما لم يكن في حدّ ذاته مستحيلاً، بل لا بدّ من استحالته - ذاتاً أو وقوعاً - في تعلّق الإرادة الأزليه بعدمه؛ حيث إنّ تعلّق الارادة بعدمه دون وجوده ليس جزافاً، فلا يؤثّر الإرادة في استحالته، بل

(أ) الكفاية: ١٣٠.

(ب) هدايه المسترشدين، أوّل صفحه: ٢٣٠.

(٣)

-تأثير فواعلها الاختيارية و الطبيعيه مباشره، بل حيث إنّ سلسله الأسباب الممكنه منتهيه إلى سبب واجب بالذات، فلذا يقال: إن الإرادة الأزليه علّه لتلك المسببات، و حيثئذ إذا كانت المقتضيات الطويله للضدّ موجوده، فهي لا - محاله منتهيه إلى الإرادة الأزليه، و إنّما لم يوجد الضدّ لا - لقصور في مقتضياته الطويله، و لا - لعدم انتهائها إلى الإرادة الأزليه، بل لوجود المانع المنتهى بأسبابه الطويله إلى الإرادة الأزليه، و انتهاؤه إليها يؤكّد مانعيته، لا أنه ينافيها، فاتضح أنه - بناء على علّيه الإرادة الأزليه - لا يكشف عدم الضدّ عن عدم المقتضى الأزلي، بل عند وجود أسبابه الطويله كاشف عن الإرادة الأزليه. هذا، و أما ما فرّعه و رتبّه (قدس سره) بقوله (قدس سره): (إن قلت: هذا إذا لوحظا... إلى آخره) أففيه محذور، فإنّ إرادة الضدّين من شخص واحد محال، سواء انتهت الإرادتان إلى الإرادة الأزليه، أم لا - من دون حاجه إلى الكاشفيه و العلّيه. و يمكن دفعه: بأن نظره الشريف - قدّس سرّه اللطيف - إلى إرادته الضدّ بدلا عن الآخر، كما في الإرادتين من شخصين، و حيثئذ فإمكان كل إرادته محفوظ، و إنّما وجدت إحداهما دون الاخرى لانتهائهما إلى تعلّق الإرادة الأزليه بوجود إحداهما، و عدم تعلّقها بوجود الاخرى، فإنّ عدم المعلول بعدم العلّه، لا باستحالتها، لكن الحكم باستحالتها من حيث انتهائها إلى عدم تعلّق الإرادة الأزليه بها، فيلزم من فرض وقوعها المحال، و هو وجود الممكن من دون انتهائه إلى الواجب، أو فرض الانقلاب، أو فرض جهه إمكانيه في مقام إرادته الواجب، و عليه فلا - بأس بإرادته عدم المقتضى الأخير المستحيل من هذا الوجه، و إن كان ممكناً في ذاته، و حيثئذ يرد عليه ما أوردناه في المتن على المحكي من شيخ المحققين صاحب حاشيه المعالم ب (قدس سره) من أنّ الكلام في مانعيه الضدّ عن الضدّ للتضادّ، و المانعيه - بهذا المعنى - تقتضى المنع عن وجوده معه، و أما المانعيه عن وجوده بدلا، فإنما هو شأن سبب الضدّ، فتدبّر جيّداً. [منه قدّس سرّه].

ص: ١٩٧

تتبع استحالته (١)، وتعلق الإرادة بعدمه لا يكشف عن استحاله مقتضيه في نفسه؛ لإمكان استناده إلى كون وجود مانعه بأسبابه ضروري الوقوع بحيث يلزم من فرض لا وقوعه محال، فعدم تعلق الإرادة بالصدّ لمكان تعلق الإرادة بضدّه لوجوب وقوعه، فتكون استحاله ما لم يقع عرضيه، مع أنه لو بنينا على الدقه -و قلنا بأنّ كل ممكن بالذات يجب وجوده، كما برهنا عليه في مبحث الطلب والإرادة (٢)- لم يكن عدم وجود الضدّ كاشفا عن استحالته باستحاله مقتضيه بشرائطه، بل يجوز أن يكون من جهه وجود مانعه و هو ضدّه، وربما يجزم باستحاله وجود المقتضى؛ لأنّ مقتضى الفعل الإرادى هو الإراده، ولا يعقل إرادته الضدّ مع إرادته ضدّه، فيكون عدم الضدّ دائما مستندا إلى عدم مقتضيه لسبقه، لا إلى وجود المانع، وعدم المقتضى ليس مستندا إلى وجود المانع كى ينتهى الأمر إلى أن عدم الضدّ بمباديه لوجود الضدّ، بل يستند عدم إرادته الضدّ مع موافقته للغرض إلى غلبه إرادته الآخر من حيث قوه مقتضيهها، و مغلوبيه الداعى ليست معلوله لغلبه الداعى الآخر؛ حتى ينتهى عدم الضدّ أخيرا إلى سبب الضدّ الآخر؛ لأنّ الغالبية و المغلوبية متضايقتان، و لا عليه بين المتضايقتين.

و التحقيق: أنّ غلبه الداعى تؤثر فى إرادته الضدّ بدلا عن الآخر، و أمّا عدم وجود الآخر بمباديه فمن جهه استحاله الاجتماع لعدم قابليه المحلّ لهما معا، و قابليته لكل منهما بدلا عن الآخر لا من جهه المانع كما قيل، و لا عن جهه انتهاء الأمر إلى غلبه الداعى إلى إرادته الضدّ. فتعليل عدم الضدّ بمبادئه -بغلبه مقتضى الآخر عليل جدّا، فإن

ص: ١٩٨

---

١ - ١) فى الأصل: (يتبع استحالته)، و العبارة تصحّ إذا كانت (استحالته) فاعلا، و لا تصحّ إذا كانت مفعولا، كما هو الظاهر، و الذى صحّحنا العبارة على أساسه.

٢ - ٢) فى التعليقه: ١٥٤، ج ١ المقدمه الرابعه: كل ما أمكن وجوده بالذات وجب وجوده...

التزاحم في المقتضيات بلحاظ وجود كل من الضدّين بدلا عن الآخر لا مع الآخر، والكلام في مانعيه الضدّ، لا مانعيه سببه، و مانعيته من حيث مصادّته، و مثل هذه المانعيه لا يعقل أن تكون مانعيته عن وجود الضدّ الآخر بدلا عنه، فإنّ الضدّ يمنع عن وجود الضدّ الآخر معه، لا عن وجود آخر بدلا عنه، فإنه غير مربوط بصدّيته، وإنّما هو شأن سببه لقوه تأثيره، و من الواضح أنّ عدم وجود الضدّ مع وجود الآخر مستند إلى عدم قابليه المحلّ لهما، لا إلى تأثير الضدّ في عدم الآخر.

و أما حديث التضاييف و عدم العليّه بين المتضاييفين فلا- يجدى؛ لأنّ عدم العليّه من حيث التضاييف لا ينافى عليّه ذات أحد المتضاييفين للآخر، كما في العليه و المعلوليه، فتدبرّ.

### —قوله [قدّس سرّه]: (مستند إلى عدم قدره المغلوب... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (مستند إلى عدم قدره المغلوب... الخ) (١).

قد ظهر آنفا: أنّ غلبه أحدهما على الآخر علّه وجود أحد الضدّين بدلا عن الآخر، لا علّه عدم وجود الآخر مع ضده، فالمستند عدم قابليه المحلّ لهما، لا غلبه أحد الطرفين، و لا وجود الضدّ، فلا تغفل.

### —قوله [قدّس سرّه]: (إلا أنّ غائله لزوم توقّف... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (إلا أنّ غائله لزوم توقّف... الخ) (٢).

لأنّ مبنى الجواب على استحاله فعليّه التوقّف من ناحيه استحاله وجود المقتضى بشرائطه ما عدا وجود المانع، و مقتضاه إمكان المقدّميه لوجود الضدّ بالذات، مع أنّ عليّه الشئ لنفسه من المحالات الذاتيه، لا المحال بالغير؛ حتّى

ص: ١٩٩

١-١) كفايه الاصول: ١/١٣١.

٢-٢) كفايه الاصول: ٤/١٣١.

يستند عدم فعلية المقدميه إلى عدم المقتضى لاحتمال استحالته، فليس لازم هذا القول لزوم الدور؛ إذ لا توقّف فعلى من الطرفين إلا أن لازمه إمكان توقّف الشىء على نفسه، والحال أنّ توقّف الشىء على نفسه محال بالذات لا بالغير، ولا فرق فى النتيجة بين القول بوجود المحال، أو بإمكان المحال، بل لعلّ مرجع الأوّل إلى الثانى.

**– قوله [قدّس سرّه]: (لعدم اقتضاء صدق الشرطيه صدق طرفيها... الخ)**

– قوله [قدّس سرّه]: (لعدم اقتضاء صدق الشرطيه صدق طرفيها... الخ) (١).

و فى حاشيه الكتاب (٢) عن شيخنا و استاذنا العلامة – رفع الله مقامه –:

إنّ الشرطيه غير صحيحه؛ نظرا إلى أن المقتضى لا يعقل أن يقتضى وجود ما يمنع عمّا يقتضيه، فلا يترتب عليه استناد عدم الضدّ إلى وجود الضدّ.

و التحقيق: أن استناد عدم المعلول إلى وجود المانع – عند وجود المقتضى كليه فى غير المقام – لا يستلزم اقتضاء وجود المقتضى وجود ما يمنع عمّا يقتضيه؛ لأنّ أصل المانع للتراحم فى التأثير لمكان منافاه مقتضاهما ذاتا و فعليه مانعيه أحدهما عن تأثير الآخر دون الآخر لقوّه أحدهما و ضعف الآخر، و هما ذاتيان للسببين المتنافيين، فليس أصل المانع و لا فعليتها مترتين (٣) على وجود المقتضى، غايه الأمر أنّ عدم وجود الضدّ حدوثا لعدم المقتضى، و بقاء لوجود المزاحم عن تأثير المقتضى، و فعليه المزاحمه ملازمه لفعليه المزاحم – بالفتح – لا – أنّ أحدهما عله للآخر، و كما لا – ترتب بين عنوانى المانع و الممنوع كذلك بين ذاتيهما و بين اتصاف أحدهما بالمانعيه و الآخر بالممنوعيه، بل حيث إنّ المانع من الامور المتضايفه فلا بدّ من جود المقتضى فى الطرف الآخر من دون ترتب.

ص: ٢٠٠

١ – ١) كفايه الاصول: ١٠/١٣١.

٢ – ٢) الكفايه هامش صفحه: ١٣١.

٣ – ٣) فى الأصل: مترتبا...

و أما استقلال المانع فى العليه لعدم الضدّ بالتبع فهو لازم انحصار عله العدم-تقريباً-فى وجود المانع، وانحصاره اتفاقى لفرض وجود المقتضى و انقلاب عدمه الذى هو اسبق العلل إلى الوجود. و الالتزام باستناد عدم الضدّ إلى وجود المانع من باب المسامحه و المماشاه، و إلاّ فعدم المعلول بعدم مقتضيه أو عدم شرطه، و قد عرفت شرطيه عدم المانع سابقاً (١) فوجود المانع مساوق لعدم الشرط الذى يستند إليه عدم المعلول.

هذا هو القول الكلى فى استناد عدم المقتضى إلى وجود المانع عند وجود مقتضيه و سببه.

و أما فيما نحن فيه، و هو استناد عدم الضدّ إلى وجود ضده المفروض كونه؛ لثلاثا يلزم الخلف، فنقول:

المفروض أنّ وجود الضدّ صالح للمانع عن وجود ضده، و هذه المانع لمكان الضديه، و هى ذاتيه، لا من ناحيه وجود المقتضى لضده، و إنما لم تكن المانع فعليه ليستند إليه (٢) عدم ضده؛ لأنّ من شرط تأثير شىء فى شىء-وجوديا كان أو عدميا-عدم تأثير عله سابقه؛ لعدم قابليه المحلّ لتأثير مؤثر آخر، و مع عدم المقتضى للضدّ-حيث إنه اسبق العلل-يستند إليه عدم الضدّ، و لا مجال لتأثير المانع-و هو وجود الضدّ-فى عدم ضده لفقد شرطه، و مع انقلاب العله السابقه إلى نقيضها يتحقق شرط التأثير، و هو عدم العله السابقه، فوجود المقتضى ليس بنفسه شرطاً لفعليه التأثير، بل عدم عدمه، و هو ملازم لوجوده، لا عينه، فلا تكون فعليه المانع مترتباً على وجوده، بل على ملازمه

فإن قلت: قد برهن عليه فى محله (٣): أنه لا يعقل عقد القضييه الشرطيه

ص: ٢٠١

١-١) راجع التعليقه ١٠٦ من هذا الجزء عند قوله: (و مما ذكرنا ظهر صحه ما اشتهر...).

٢-٢) كذا فى الأصل، و الصحيح: ليستند إليها..

٣-٣) الأسفار: ١٨٨: ١-١٩٠ من الفصل العاشر فى خواص الممكن بالذات من المنهج الثانى.

اللزوميه بين محالين بالذات، بل إِمّا بين محالين بالغير، أو أحدهما بالذات و الآخر بالغير؛ حتى يتصوّر العلقه اللزوميه بالعليه او المعلوليه لثالث.

و أيضا قالوا (1): بعدم إمكان عقد القضيّه بين الممكن و المحال؛ لعدم العليه و المعلوليه بينهما، و لا المعلوليه لثالث، فإن كان وجود المقتضى محالاً- لزم الأوّل؛ لأنّ منشأ استحاله المقتضى: إمّا تعلق الإراده الأزليه أو عدم إمكان اجتماع الإرادتين، فإنهما ضدّان بالعرض.

و منشأ استحاله مانعيه الضدّ: توقّف الشىء على نفسه، فلا عليه و لا معلوليه بينهما و لا معلوليه لثالث، و إن كان وجود المقتضى ممكناً لزم الثانی، فكيف يصحّ عقد الشرطيه؟!

قلت: أمّا على الأوّل- فإن الاستلزام إن كان من حيث استحالتهم صَحّ الإيراد، و إن كان لا من حيث الاستحاله، بل لو كانا ممكنين أيضا كانا متلازمين، فلا.

و من البين أنّ وجه الاستلزام: أنّ حصر أجزاء عله العدم فى شىء يستلزم استناده إليه، و إلاّ لزم ما هو كالمعلول بلا عله.

و أمّا على الثانی- فلأن الممكن واقعا لا يستلزم المحال، و أما فرض الاستلزام على تقدير محال، فليس بمحال.

و الكلام فى الاستلزام على تقدير المقدميه التى هى مستحيله للزوم الدور، و وجه الاستلزام ما عرفت، فالشرطيه بنحو الكليه صحيحه، لكنها غير منطبقه على ما نحن فيه؛ لما عرفت سابقا (2): من أنّ عدم الضدّ- مع وجود مقتضيه- مستند إلى عدم قابليه المحلّ له و لضده، فالعدم بعدم الشرط، لا بوجود الضدّ،

ص: ٢٠٢

---

١-١) نفس المصدر السابق.

٢-٢) فى التعليقه ١٠٦ من هذا الجزء عند قوله: (فنقول: عدم الضدّ بناء على مقدّميته...).



و أما عدمه بدلا عن الآخر فهو أمر آخر، و قد مرّ وجهه (١).

### —قوله [قدّس سرّه]: (و هو ما كان

—قوله [قدّس سرّه]: (و هو ما كان (٢) ينافى و يزاحم المقتضى فى تأثيره... الخ) (٣).

لا- يخفى عليك: أن التأثير و الأثر- كالإيجاد و الوجود- متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فمنافى التأثير مناف لما هو عين الأثر بالذات، و لا ريب فى أنّ المنافى بالذات للضدّ هو ضدّه.

و أما مقتضيه فهو مناف له بالعرض لا بالذات، فيرجع الأمر حينئذ إلى مزاحمه وجود الضدّ لوجود ضدّه و منافاته، ففيه ملاك المانع بذاته، و فى سببه و مقتضيه بتبعه، و إلاّ فمن البديهي أن مقتضى الضدّ-بذاته- لا ينافى ضدّ الآخر و لا سببه بوجه، و لذا قلنا سابقا (٤): إن مرجع المانع إلى الضدّيه و المنافاه الذاتيه بين الشئيين، فهذا بمجرد لا يوجب الفرق بين قسمى المانع، بل الفارق ما قدمناه، فراجع.

### —قوله [قدّس سرّه]: (نعم العله التامه لأحد الضدين... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم العله التامه لأحد الضدين... الخ) (٥).

استدراك عمّا أفاده أخيرا (٦): من أنّ ما يعاند الشئ فى وجوده ليس بمانع، و إنما جعل العله التامه مانعا لأنّها إذا كانت مزاحمه لمقتضى الضدّ فعدمه يستند إلى عدم علته التامه، و هو يستند إلى وجود المزاحم، و هى العله التامه للآخر،

ص: ٢٠٣

١-١) نفس التعليقه السابقه.

٢-٢) كذا فى الأصل، و فى الكفايه-تحقيق مؤسستا-: (هو ما كان..).

٣-٣) كفايه الاصول: ٥/١٣٢.

٤-٤) كما فى التعليقه: ١١٣ عند قوله: (فنقول: المفروض أنّ وجود الضدّ...).

٥-٥) كفايه الاصول: ٦/١٣٢.

٦-٦) الكفايه: ١٣٢ عند قوله: (و المانع الذى يكون...).

فوجود أحد الضدين يستند إليها بلا واسطه، و عدم الآخر يستند إليها بالواسطه، و لكنك قد عرفت حقيقه الحال آنفا، مضافا إلى ما مرّ مرارا: من أنّ وجود الضدّ بدلا عن الآخر أمر، و مع الآخر أمر آخر، و عنوان التزام في مقتضيات في الأول، و الكلام في المقام في الثاني.

**– قوله [قدس سرّه]: (لا أن يكون محكوما بحكمه... الخ)**

– قوله [قدس سرّه]: (لا أن يكون محكوما بحكمه... الخ) (١).

إن قلت: ما الفرق بين الإراده التكوينيّه و التشريعيّه؛ حيث تقول باستلزام إرادته أحد المتلازمين لإرادته الآخر في الأولى دون الثانيه، و لذا لا شبهه في أن القاصد إلى ملازم الحرام يستحقّ العقوبه على الحرام المترتب على ملازمه المباح قهرا، مع الالتفات إلى التلازم؟

قلت: إذا لم يكن في الشيء غرض نفسى أو مقدّمى لا- يعقل انقداح الداعى إلى إرادته في النفس، و موافقه أحد المتلازمين للغرض لا تستلزم موافقه الآخر للغرض، بل هو ملازم لما يوافق الغرض.

و أما ترتّب الحرام قهرا على ملازمه مع الالتفات إلى الملازمه، فهو ليس من جهه كونه مرادا قهرا، أو بحكم المراد في الآثار شرعا أو عقلا، و لا- دخل لكونه مقدورا بالواسطه بكونه مرادا فإن الفعل الاختيارى، كما يحتاج إلى القدره و الشعور، كذلك إلى الإراده، فمجرد إرادته ملازمه لا يجعله مرادا.

و قد عرفت فيما تقدم (٢) معنى مقدوريه المسبب بالقدره على سببه، مع أن كون الفعل توليديا و تسييبيا لا يقتضى عدم تعلق الإراده به، بل إرادته الإحراق

ص: ٢٠٤

١- ١) كفايه الاصول: ١٨/١٣٢.

٢- ٢) فى التعليقه: ١٠٢ عند قوله: (نعم إرادتها بمعنى الشوق...).

سبب لإرادته الإلقاء فى النار، بل السّر فى ترتّب آثار الحرام على مثل هذا الأمر القهري، هو أنّ المطلوب فى النهى ترك الشىء عن إرادته، فإذا لم يترك عن إرادته استحق عليه العقوبه، فقاصد الملازم للحرام القادر على تركه بترك ملازمه يستحق العقاب، لا على الملازم المترتب قهرا على المقصود، بل على عدم الترك عن إرادته، فإنّ مخالفه طلب الترك بنفس عدم الترك، فلا تغفل.

**– قوله [قدّس سرّه]: (لا يكون الوجوب إلّا طلبا بسيطا... الخ)**

– قوله [قدّس سرّه]: (لا يكون الوجوب إلّا طلبا بسيطا... الخ) (١).

أما كونه بسيطا-سواء كان إرادته نفسانيه أو أمرا اعتباريا عقلائيا- فواضح؛ إذ على الأوّل هو من الأعراض، وهى من البسائط الخارجيه، وعلى الثانى فهو أمر انتزاعى اعتبارى ينتزع من الإنشاء بداعى البعث و التحريك، و الاعتباريات أشدّ بساطه من الأعراض؛ إذ ليس لها جنس و فصل عقليان (٢) أيضا، بخلاف الأعراض، كما هو واضح.

و أما كونه مرتبه وحيدته أكيدته فهو مبنى على كونه من الكيفيات النفسانيه، و توصيفها بالتأكّد بملاحظه ما اشتهر. و قد مرّ مرارا: أن الوجوب و الاستحباب مرتبتان من الإراده متفاوتتان بالضعف و الشده، إلّا أنّ الذى يقتضى دقيق النظر- و ان كان على خلاف ما اشتهر-: أنه لا فرق فى الإراده الوجوبيه و الندبيه من حيث المرتبه، بل الفرق من حيث كيفيه الغرض الداعى.

و البرهان عليه: أن المراد التشريعى كما يختلف من حيث اللزوم و عدمه، كذلك المراد التكويني؛ ضروره أنّ ما يفعله الإنسان بإرادته ليس دائما ممّا لا بدّ

ص: ٢٠٥

١- (١) كفايه الاصول: ٤/١٣٣.

٢- (٢) فى الأصل: عقليّ..

منه و لا- مناص عنه، و مع ذلك ما لم يبلغ الشوق حدّه المحرّك للعضلات لم يتحقّق المراد، فليس المراد اللزومى مما لا بدّ فى إرادته [من] مرتبه فوق مرتبه إرادته المراد الغير اللزومى؛ بحيث لو لم يبلغ تلك المرتبه لم يتحقّق المراد، و إنما التفاوت فى الغرض الداعى من حيث كونه لزوميا أو غير لزومى، بل الشوق الطبعى ربما يكون أشدّ من الشوق العقلى لموافقته المراد فى الأول لهواه دون الثانى، مع عدم اللابديّه حتى من حيث الهوى فى الأول، و ثبوت اللابديّه العقليه فى الثانى.

فاذا كان الأمر كذلك فى الإراده التكوينيّه، فكذا الإراده التشريعيّه؛ إذ لا فرق بينهما إلّا من حيث تعلق الاولى بفعل نفسه، و تعلق الثانى بفعل غيره، فالشوق إلى فعل الغير اذا بلغ حدّا ينبعث منه البعث كان إرادته تشريعيّه سواء كان المشتاق إليه ذا مصلحه ملزمه، أم لا.

و ليس الغرض من هذا البيان أن الإراده ليست ذات مراتب؛ لبداهه كونها ذات مراتب كسائر الكيفيات النفسانيّه، بل الغرض أن التحريك الناشئ من الإراده- فيما لا بدّ منه و فى غيره- لا يختلفان من هذه الحثيّه و إن اختلفا فى نفسهما لشدّه موافقه المراد للغرض، فإنّ المرتبه الضعيفه إذا كانت قابله لتحريك العضلات فلا محاله لا حاله منتظره لحركتها، فلا معنى لتوقّفها على بلوغها فوق هذه المرتبه و إلّا لزم الخلف، فكذا الحال فى الإراده التشريعيّه.

و التحقيق: أن المراد اللزومى و غيره يختلفان من حيث شدّه الملاءمه للطبع و عدمها، فلا- محاله ينبعث منهما شوقان متفاوتان بالشدّه و الضعف.

فكذا فى الإراده التشريعيّه، فيكون الشوق المتعلّق بما فيه مصلحه لزوميه أشدّ؛ حيث إن ملاءمته لطبع المولى أقوى، و إن كان بلوغه دون هذه المرتبه كافيا فى الحركه و التحريك فى التكويني و التشريعي.

ثم اعلم: أنه لا فرق- فى عدم الدلاله بنحو التضمّن- بين القول بأن

الشديد و الضعيف نوعان بسيطان متباينان- نظرا إلى عدم معقوليه التشكيك في الذاتيات و أصله الماهيه-أو مرتبتان من حقيقه واحده،و كان الشده و الضعف في نحو وجودها،فإن المنع من الترك،أو كراهه الترك،أو عدم الرضا بالترك،أو عدم الإذن في الترك كلها لوازم الشده لا عينها،و إلا فمن الواضح أن كراهه الترك أو أمرا آخر-وجوديا كان أو عدميًا-ليس شده في حقيقه الطلب،فإن غير الحقيقه لا يوجب اشتداد حقيقه اخرى،مضافا إلى أنّ الكراهه صفه اخرى تقابل الإراده،فلا يعقل أن تكون مقومه لها،و المنع من الترك من الاعتبارات المنتزعه من الإنشاء،فلا يعقل أن يكون مقوما للصفه النفسانيه، و عدم الرضا و عدم الإذن لا يقومان (١)الحقيقه البسيطه الثبوتيه.

و أما الضعف في الإراده أو في سائر موارد التشكيك،فراجع إلى حدّ من الوجود يلزمه عدم وجدان مرتبه الفوق،لا أنّ الحدّ بنفسه عدمي.

و من جميع ذلك ظهر: أنّ هذه المعاني من لوازم الوجوب،لا من مقوماته.

**-قوله [قدّس سرّه]: (ضروره أن اللزوم يقتضى الاثنييه...الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (ضروره أن اللزوم يقتضى الاثنييه...الخ) (٢).

اللزوم إنما يقتضى الاثنييه بحسب المفهوم،و أما بحسب الصدق فيتبع كون اللازم من لوازم الوجوب-حتى يتخلّل الجعل بينه و بين الملزوم-أو كون اللازم من لوازم الماهيه كالزوجه للأربعه؛حتى لا يعقل تخلّل الجعل،فيكون جعل الملزوم جعلاً لازمه و ينتزع لازمه منه،فمجرد عدم كون الشئ من مقومات شئ-بل كونه من لوازمه-لا ينافي الاتحاد و العينيه.

ص: ٢٠٧

١- ١) في الأصل: لا يقوم..

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٠/١٣٣.

**–قوله [قدّس سرّه]: (نعم لا بأس بها بأن يكون المراد بها...الخ)**

–قوله [قدّس سرّه]: (نعم لا بأس بها بأن يكون المراد بها...الخ) (١).

حيث إن الإيجاب حقيقته البعث و التحريك نحو الفعل، و كما أنّ التحريك الخارجى إلى مكان تحريك من مكانه، و كذا التقريب إلى موضع تبعيد من موضع، كذلك تحريك الشخص إلى الفعل تحريك له عن خلافه، و هو المراد بالزجر و المنع عنه، فهو تحريك نحو الفعل بالحقيقه و بالذات، و زجر عن خلافه و تركه بالعرض؛ إذ لا واقع للزجر عن الترك إلا التحريك عن الخلاف، و إلا فحقيقه الزجر و الردع و المنع –بالدقه العقليه– لا تتعلّق إلا بالامور الوجوديه كالبعث و التحريك.

و أما ما فى المتن (٢)– من جعل طلب واحد منسوبا إلى الفعل، فيكون بعثا، و منسوبا إلى الترك، فيكون زجرا– فلا بدّ من تأويله و إرجاعه إلى ما ذكرنا، و إلا فليس فى مقام طلب الفعل طلب تركه، بل المنع عن تركه. و العنايه المتقدمه فى التحريك و البعث لا تجرى فى الطلب بعنوانه، فلا يكون طلب الفعل طلبا لتركه بالذات و لا بالعرض.

نعم لو كان المراد طلب ترك الترك الملازم للفعل –كما فى الفصول (٣)– لصحّ ما افيد، فإنّ الطلب الواحد طلب للفعل بالذات و لملازمه بالعرض، و ينتج ما يفيد المنع من الترك، و يصح دعوى أنه زجر عن الترك بالتبع، لكنه خلاف ظاهر كلامه –زيد فى علوّ مقامه–.

ص: ٢٠٨

---

١-١ (١) كفايه الاصول: ١٣٣/١٢.

١٣٣-٢ (٢) الكفايه: ١٣٣.

٩٢-٣ (٣) الفصول: ٩٢.

**—قوله [قدّس سرّه]: (بضميمه أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (بضميمه أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد...الخ) (١).

قد أشكلنا فى محلّه (٢) —على اقتضاء المبعوضيه المقدميه لفساد العباده بناء على ما هو التحقيق عندهم— من أنّ موافقه (٣) الأمر و النهى المقدميين لا توجب

(أ) و هو المحقق الميرزا النائيني (ره) كما فى فوائد الأصول— مؤسّسه النشر الإسلامى— آخر مبحث اقتضاء الأمر النهى عن ضده: ٣١٦.

(ب) و ذلك فى تعليقه: ١٦٦ من الجزء الأوّل عند قوله: (و أمّا الإتيان بداعى المصلحه...).

ص: ٢٠٩

١- ١) كفايه الاصول: ١٦/١٣٣.

٢- ٢) قولنا: (قد أشكلنا عليه فى محلّه...الخ). قد أشكل عليه بعض أعلام العصر أ بوجه آخر: و هو أنّ النهى الغيرى المقدمى لا يكشف عن مفسده؛ حتى تكون غالبه على المصلحه، موجه لاضمحلالها؛ حتى لا يبقى ما يتقرّب به. و يندفع: بأنّ النهى النفسى لا يكشف بنحو كشف المعلول عن العله إلاّ— عن وجود المفسده، و ليست المفسده دائما مزاحمه وجودا للمصلحه؛ حتى لا- تبقى المصلحه الموجه للتقرّب، بل اللازم فى مقام فعليه النهى— دون الأمر—مجزّد أقوائيه المفسده من المصلحه فى مرحله التأثير، لا فى الوجود، فلو لم يكن للنهى—بما هو نهى و منع—مانعيه عن التقرب بالملا-ك لصحّ التقرب بالملا-ك؛ حتى فى مورد النهى النفسى، فالحقّ أنّ النهى—بما هو—تسبب من المولى إلى إعدام الفعل، فلا- يمكن التقرب بما يبعد عن المولى، لما مرّ منا فى مبحث التوضيلى و التعيديدى ب: أنّ وجه التقرب بالملاك هو أن إتيان الفعل بداعى الملاك الداعى للمولى نحو انقياد للمولى كالانقياد لأمره، فيكون ممدوحا عليه. و من البين أنّ الانقياد للمولى بالملا-ك لا- يجامع عدم الانقياد له بنهيه عما فيه الملا-ك، فاقضاء الملا-ك طبعاً للتقرّب به بإضافته إلى المولى لا ينافى عدم إمكان التقرب به إلى المولى عند تسببه إلى إعدامه و تباعد العبد عنه. فتدبر جيّدا. [منه قدّس سرّه].

٣- ٣) الأنسب: بأنّ موافقه...

قربا و لا بعدا، و لا تقتضى ثوبا و لا عقابا (١).

فغايه ما يقتضيه طلب الترك المقدمى عدم طلب الفعل.

و أجبنا عنه هناك (٢): بأن المتقرب به و إن لم يكن فى نفسه مبعدا، لكنه مقدمه للمبغىد، و لا يمكن التقرب بما يكون مقدمه للمبغىد، كما لا- يمكن التقرب بالمبغىد، إلا- إنه مع ذلك لا- يدفع المحذور هنا؛ لأن الفعل العبادى و ان كان مبغوضا بالعرض لمحبيبه تركه المقدمى، لكن الفعل ليس مقدمه لمبغوض مبغىد؛ حتى لا يمكن التقرب بمقدمه المبغىد؛ إذ لا يقول أحد بمقدميه فعل لترك ضده للزوم الدور.

نعم الفعل العبادى مبغوض عرضى ملازم لمبغوض عرضى، و هو ترك الأهم، و هو لا يمنع عن التقرب جزما، و إلا لكان البحث عن المقدميه لغوا محضا؛ لأن الملازمه المسلّمه كفيه فى فساد العباده؛ إذ المؤثر فى فسادها حينئذ ملازمته للمبغوض، فلا يصحّ التقرب بها، لا كونها مبغوضا عرضيا.

و ربما يتخيل صحّحه العباده مع مبغوضيه ما هو نقيض الترك المقدمى من وجه آخر، و سيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

**—قوله [قدس سرّه]: (بنحو الشرط المتأخر أو البناء على معصيته... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (بنحو الشرط المتأخر أو البناء على معصيته... الخ) (٣).

ظاهره (قدس سرّه) أنّ شرطيه نفس العصيان لا تكون إلا بنحو الشرط المتأخر دون المتقدم و المقارن، بخلاف شرطيه البناء و العزم على العصيان، فإنه

ص: ٢١٠

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ٢٢٠. من هذا الجزء.

٢- ٢) نفس التعليقه السابقه.

٣- ٣) كفايه الاصول: ٨/١٣٤.



يمكن أن تكون بنحو الشرط المتقدم و المقارن.

و الوجه فى عدم إمكان شرطيه العصيان بنحو الشرط المتقدم: لزوم الخلف، فإنّ الكلام فى اجتماع الأمرين فى زمان واحد، و مع تحقّق العصيان و تحقّق الأمر بالمهمّ بعده لا أمر بالأهمّ لسقوطه بالعصيان، بخلاف شرطيه العزم كذلك، فإنّ الأمر بالأهمّ لا يسقط بالعزم فقط، فيجتمع الأمران فى زمان العصيان.

و الوجه فى عدم إمكان شرطيه العصيان (١) بنحو الشرط المقارن: ما تقدّم منه (قدس سره) فى الواجب المعلق (٢) من لزوم تقدّم البعث على الانبعاث و لو بآن؛

ص: ٢١١

١ - ١) قولنا: (و الوجه فى عدم إمكان شرطيه العصيان... إلخ). يمكن تقريبه بوجهين: أحدهما: أنّ العصيان بديل الإطاعة، فإذا كانت الإطاعة و الانبعاث لا بد من تأخرها زمانا عن زمان البعث، فلا محاله يكون زمان العصيان متأخرا عن زمان الأمر بالأهمّ، فإذا كان العصيان شرطا مقارنا للأمر بالمهمّ كان الأمر بالأهمّ فى زمان، و الأمر بالمهمّ فى زمان آخر، فلم يجمع الأمران فى زمان واحد، كما هو مقتضى الترتّب، بخلاف ما إذا كان العصيان المتأخّر عن الأمر بالأهمّ شرطا متأخرا للأمر بالمهمّ، فإنه يجمع الأمران قبل زمان العصيان. ثانيهما: أنّ العصيان و إن لم يكن بديلا، بل مجرد تأخّر إطاعة الأمر بالمهمّ عن نفس الأمر بالمهمّ كاف فى ورود المحذور، و ذلك لأن المفروض تأخّر زمان اطاعه الأمر بالمهمّ، و المفروض مقارنه عصيان الأمر بالأهمّ لنفس الأمر بالمهمّ، فلا محاله يكون زمان إطاعه الأمر بالمهمّ متأخرا عن زمان عصيان الأمر بالأهمّ، فليس هنا زمان واحد لا بد من صرفه فى امتثال أحد الأمرين؛ حتى يكون الأمر بهما محالا؛ ليتوقّف على ترتّب أحد الأمرين على عصيان الآخر، بخلاف ما إذا كان العصيان شرطا متأخرا، فإنه مع فرض تأخّر زمان إطاعه الأمرين عنهما يمكن جعل عصيان أحدهما المقارن لإطاعه الآخر شرطا متأخرا للأمر بالمهمّ، و حيث إن مبنى كلا التقريبين لزوم تأخر زمان الانبعاث عن زمان البعث، فإبطاله كاف فى دفع محذور شرطيه العصيان بنحو الشرط المقارن. و ظاهر ما ذكرناه فى الحاشيه هو التقريب الثانى، فتدبر. [منه قدس سره] (ق، ط).

٢ - ٢) الكفايه: ١٠٣ عند قوله: (هذا مع أنه لا يكاد...).

ليتحقق دعوته إياه و الانبعاث عنه بتصوّره بما يترتب عليه، فلو كان العصيان المقارن للأمر بالمهمّ -و المقارن لإطاعه الأمر بالمهمّ- شرطاً لزم مقارنه البعث و الانبعاث.

و فيه: ما قدّمناه فى الواجب المعلق (١) من عدم لزوم تأخر الانبعاث عن البعث زماناً، بل يكفى تأخره طبعاً، و الوجدان أصدق شاهد بأنّ تصوّر البعث قبل حدوثه -مع استمراره إلى أوّل آن حدوثه- يصحّح الدعوه فى ذلك الآن، فلزوم تقدمه عليه -و لو بأن- بلا- ملزم، بل قد عرفت- فى الواجب المعلق (٢)- أن تأخر الانبعاث عن البعث- مع أنّهما متضايقان متكافئان فى القوّه و الفعلية- غير معقول؛ فإنّ البعث التشريعى و إن كان- عندنا حقيقه- جعل ما يمكن أن يكون داعياً و باعثاً، إلا أنّ مضايقه الانبعاث إمكاناً، فما لم يمكن الانبعاث لا يمكن البعث، و بالعكس، فالكلام الإيقاعى- المسوق بداعى جعل الداعى- لا يمكن أن يكون باعثاً إلا حيث أمكن الانبعاث، و هو عند الالتفات إليه و تصوّره المقارن للدعوه و الانبعاث عنه.

و مما ذكرناه تبين وجه الإشكال فى شرطيه المعصيه بنحو الشرط المقارن، لا أنّ الشرط- حيث إنه علّه- فلا بدّ من تقدّمه على المعلول؛ ليجاب بأنه و إن لم يكن من سنخ العلل بالإضافة إلى معلولاتها، إلا أنه يكفى التقدّم الرتبى لو فرض بأنه من سنخها، فإنّ توهم لزوم تقدّم العلّه على معلولها بالزمان لا- ينبغى أن ينسب إلى أحد من أهل العلم؛ ليجاب بما ذكر، بل منشأ الاشكال ما عرفت، كما صرّح به المصنّف (قدس سره) فى آخر البحث عن المعلق (٣).

ص: ٢١٢

١-١) كما فى التعليقه: ٣٥.

٢-٢) التعليقه: ٣٥، ٣٦.

٣-٣) الكفايه: ١٠٢-١٠٣.

نعم هنا إشكال آخر: في شرطيه العصيان بنحو المقارن؛ نظرا إلى أنّ معصية الأمر بالأهمّ علمه لسقوطه، فلا ثبوت له حال العصيان؛ كى يجتمع مع الأمر بالمهمّ فى ذلك الآن، بخلاف ما إذا كان العزم شرطا، أو العصيان شرطا متأخرا، و لا يندفع بما يندفع [به] الإشكال المتقدم من كون التقدم رتبيا.

كما ربما يقال: من أنّ الترتب بين توجه الخطاب و سقوطه -بالعصيان أو الإطاعة- بالرتبه لا بالزمان، بل ربّما يقاس بانحفاظ الإراده التكوينية حال انبعاث العضلات عنها، مع أنّ توجه الخطاب -المساوق لفعليته و تحقّقه بحقيقه الحكيمه- نقيض سقوطه و عدمه بعد وجوده، فكيف يجتمع الثبوت و السقوط فى زمان واحد؛ حتى يقال: بأنّ تقدّم الثبوت على السقوط رتبى؟! و لا يقاس بانحفاظ الإراده التكوينية؛ لأنها علمه لحركه العضلات، فلا بدّ من ثبوتها حالها تحقيقا للعلية و التأثير، و ليس هذا الملا-ك فى الحكم بالإضافه إلى عصيانه.

لا يقال: إذا كان العصيان علمه للسقوط، فلا بدّ من مقارنتها زمانا (1)؛ حيث إنه علمه تامه أو جزؤها الأخير، فلا يتخلف عن معلولها (2)، و إذا لم يكن علمه فما العلم لسقوط الأمر بعد ثبوته؟ و هل حاله فى العلية للسقوط إلّا حال الإطاعة على ما هو المعروف؟.

لأننا نقول: يستحيل عليه الإطاعة (3) و العصيان لسقوط الأمر، فإنّ الأمر

ص: ٢١٣

١- (١) الأوفق بالسياق: (فلا بدّ من مقارنته له...)، و الظاهر أنه تصحيف من (مقارنتهما).

٢- (٢) الصحيح: فلا يتخلف عن معلوله.

٣- (٣) قولنا: (لأننا نقول: يستحيل عليه الإطاعة... إلخ). يمكن الإشكال على كلا الوجهين: أما على الوجه الأول -فبما تقدّم مرارا: من أنّ الأمر بوجوده العلمى علمه للانبعاث و الإطاعة، فلا- مانع من أن تكون الإطاعة علمه لعدم الأمر بوجوده العينى، و ليس الأمر بوجوده العينى علمه لوجوده العلمى حتى يعود المحذور. و أمّا على الوجه الثانى -فبأنّ عدم الأثر و إن كان مانعا عن التأثير- و لذا قلنا: بأنّ عدم-

من أجزاء عله وجود الشيء خارجا، فلا يعقل أن يكون وجود المعلول خارجا

(أ) في الأصل: استناد عدم المسبب بعدم سببه، وعدم المشروط بعدم شرطه.

(٣)

-العدم شرط التأثير- لكنه لا يلزم منه توقف تأثيره على تأثيره؛ لأن عدم العدم ملازم للتأثير لا عينه حتى يلزم توقف الشيء على نفسه، بل توقفه على ملازمه. بل التحقيق- في عدم إمكان العلية في طرف الإطاعة والعصيان-: أن العلية: إما بنحو السببية والفاعلية، أو بنحو الشرطية، ولا يعقل كلاهما في طرفي الإطاعة والعصيان: أما في طرف الإطاعة: فلائذ الفعل لا يمكن أن يكون سببا ومقتضيا للعدم- سواء كان عدم الأمر أو عدم شيء آخر- لأن العدم لا يترشح من مقام الوجود، فلا يمكن أن يكون شرطا؛ لأن العدم- سواء كان عدم الأمر أو غيره- لا يحتاج إلى فاعل وقابل؛ حتى يحتاج إلى مصحح الفاعلية أو متمم القابلية. و أما في طرف العصيان: فلا تعقل الشرطية؛ لأن العدم لا يحتاج إلى فاعل وقابل حتى يحتاج إلى شرط. و أما السببية فربما يتوهم: أن العدم يستند إلى العدم، فلا مانع من استناد عدم الأمر إلى عدم الفعل، إلا أنه فاسد، فإنه إنما يصح ذلك بنحو التقريب في مثل استناد عدم المسبب [إلى] عدم سببه، وعدم المشروط [إلى] عدم شرطه أ، ولا يعقل أن يكون الفعل سببا لوجود الأمر حتى يكون عدم الفعل سببا لعدم الأمر، وكذا لا يعقل أن يكون شرطا له حتى يكون عدم الأمر بعدم الفعل من باب عدم المشروط بعدم الشرط. و الوجه واضح؛ إذ لا يعقل إناطه الأمر الباعث على الفعل بوجود الفعل المنبعث عنه، لا بنحو السببية ولا بنحو الشرطية، بل الأمر عند المشهور بالعكس. و مما ذكرنا تبين: أن العصيان- بأي نحو فرض- لا يعقل أن يكون عله لسقوط الأمر، بل الحق في سقوط الأمر عند الإطاعة والعصيان ما أشرنا إليه في المتن، وملخصه: أن الأمر معلول للملاك الممكن تحصيله حدوثا وبقاء، فمع وجوده حدوثا أو بقاء لا يعقل وجود الأمر حدوثا أو بقاء، وإلا لزم المعلول بلا عله، كما أنه مع امتناع حصول الملاك حدوثا أو بقاء يمتنع الأمر حدوثا أو بقاء، فمع مضي مقدار من الزمان- الذي لا يتمكن تحصيل الملاك بعده- يسقط الأمر لامتناع تحصيل ملاكه، لا لمجرد عدم الفعل في الآن الأول، فتدبر جيدا. [منه قدس سره].

ص: ٢١٤

علّه لعدم علته، وإلا لزم عليه الشيء بالأخـره لعدم نفسه، فلا معنى لأن يكون الإطاعه علّه لسقوط الأمر، وكذا المعصيه؛ لأنّ عدم المعلول لو كان علّه لسقوط الأمر حال ترتب تأثيره لكان تأثيره منوطا بعدم عدم أثره، وهو بمعنى توقّف تأثيره على تأثيره، بل الأمر حيث إنه بداعي انبعاث المكلف، فلا محاله ينتهي أمد اقتضائه بوجود مقتضاه، لا أنّ مقتضاه-بوجوده-يعدم مقتضيه.

و أما في طرف العصيان: فما دام هناك للانبعاث عنه مجال يكون الأمر باقيا، ومع مضيّ مقدار من الزمان بحيث لا مجال بعد للانبعاث عنه، فلا محاله لا يبقى؛ لعدم بقاء علته الموجه له، لا لكون العصيان علّه عدمه.

هذا كلّ في شرطيه العصيان بنحو الشرط المقارن.

و أما اشتراطه بنحو الشرط المتأخّر فمبنيّ على القول بمعقوليّه الشرط المتأخّر، وربما يرجع إلى الشرط المقارن؛ بأن يكون (كونه ممّن يعصى) شرطا مقارنا للوجوب، وهو مما ينتزع من المكلف فعلا بلحاظ العصيان المتأخّر في ظرفه.

وقد مرّ في محلّه: أنه ليس من أكوان المكلف المنتزعه عنه بلحاظ العصيان المتأخّر، بل إخبار بتحقيق العصيان منه في المستقبل، فلا كون ثبوتى بالفعل ليكون شرطا مقارنا للوجوب.

مضافا إلى أنّ انتزاع أمر بلحاظ أمر متأخّر واقعا غير معقول أيضا؛ إذ لا فرق في الاستحاله بين الامور المتأصّله و الانتزاعيه، كما تقدّم بيانه، فراجع.

و أما ما عن بعض أعلام العصر (١): [من] أنه (٢) مع هذا الكون يجوز له ترك

ص: ٢١٥

١- (١) هو المحقق الشيرازي-مد ظله- كما في هامش الأصل.

٢- (٢) في الأصل: بأنه...

المهم إلى فعل الأهم؛ لفرض الأهميه، وإطلاق وجوبه، ولا- شىء من الواجب التعيينى بحيث يجوز تركه إلى فعل غيره، و المفروض وجوب الأهم و المهم تعيينا، لا- تخيرا، بخلاف ما إذا كان العصيان بنفسه شرطا مقارنا، فإنه لا مجال لتركه إلى فعل الأهم فى فرض ترك الأهم.

فمدفوع: بأن وجوب المهم حيث إنه منوط بوصف كونه ممن يعصى، فليس من جمله تروك المهم، مع حفظ هذا الفرض، و التقدير تركه إلى فعل الأهم.

نعم له تبديل هذا الفرض بنقيضه، الذى لا وجوب للمهم فى ظرفه، فى ظرف وجوب المهم و حفظ تقديره لا يجوز تركه إلى فعل غيره، و إن كان له بمقتضى إطلاق وجوب الأهم إبطال هذا الفرض و هدم هذا التقدير، كما هو مبنى القائل بالترتب على ما سيجىء (١) إن شاء الله تعالى.

و مما ذكرنا تبين: أن شرطيه العزم (٢) على المعصيه- بنحو الشرط المقارن أو المتقدم- لا مانع منها من حيث لزوم جواز ترك المهم إلى فعل الأهم، المنافى (أ) و ذلك فى التعليقه: ١٢٢ التالى.

ص: ٢١٦

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ١٢٢ التالى.

٢- ٢) قولنا: (و مما ذكرنا تبين أن شرطيه العزم... إلخ). تفصيل القول فى ذلك: أن العزم المجعول شرطا: إما مجرد العزم، أو العزم المستمر المتصل بالعصيان. و على أى تقدير: إما أن يكون شرطا مقارنا، أو شرطا متقدما. فإن كان مجرد العزم شرطا مقارنا، فمع أنه لا يجدى للقائل بالترتب- كما سيجىء أ إن شاء الله تعالى- يرد عليه محذوران: أحدهما: جواز ترك المهم إلى فعل الأهم، مع أن المهم واجب تعيينى، ولا- شىء من الواجب التعيينى كذلك. ثانيهما: انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب. و إن كان هذا العزم شرطا متقدما يزيد على ما ذكر محذور ثالث: و هو محذور الشرط المتقدم،-

لوجوبه التعييني؛ لعين ما ذكرناه آنفا.

نعم الذى يرد على شرطيه العزم أو (كونه ممن يعصى): أنه مبنى على معقوله الواجب المعلق و جواز انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب، و يزيد شرطيهما بنحو الشرط المتقدم على الإشكال المتقدم بلزوم تعقل الشرط المتقدم أيضا إذا كان شرطا لوجوب المهم بعد العزم، و قبل زمان الفعل، و إلا فأحد المحذورين لازم على كل حال، بخلاف شرطيه العصيان بنحو الشرط المقارن، فإنه لا محذور فيه بوجه كما عرفت (١) تفصيلا.

**—قوله [قدس سره]: (بدعوى أنه لا مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدين كذلك... الخ)**

—قوله [قدس سره]: (بدعوى أنه لا مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدين كذلك... الخ) (٢).

لا- يخفى أن الضدين لا- يخرجان بسبب الترتب عن المنافره إلى الملاءمه؛ بتوهم أن المهم مطلوب فى ظرف ترك الأهم، بل يستحيل اجتماعهما بسبب الترتب و إن كانا فى نفسهما ممكنى الجمع، كالقراءه و الدخول فى المسجد؛

(٢)

و هو وجود المعلول بعد انعدام علته. و إن كان العزم المستمر شرطا مقارنا فيندفع عنه جواز ترك المهم إلى فعل الأهم لأنه خلف، كما لا- يلزم منه محذور وجود المعلول بعدم انعدام علته، بل يجرى فيه محذور انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب؛ لفرض وجود الأمر بمجرد العزم المستمر إلى زمان العصيان، فهذا الوجود الاتصالي مقارن لوجود الأمر بالمهم من أول وجوده، و إن كان هذا العزم شرطا متقدما فمرجه إلى حدوث الوجوب عند انتهاء العزم بتحقق العصيان، فالوجوب حال العصيان لا بالعصيان، فليس فيه محذور جواز ترك المهم إلى فعل الأهم، و لا محذور الواجب المعلق، بل محذور الشرط المتقدم فقط، و منه تبين أن العزم بجميع وجوهه لا- يخلو عن محذور، و سيجىء -إن شاء الله تعالى- تتمه الكلام فى بعض الهوامش الآتية [منه قدس سره].

ص: ٢١٧

١- ١) فى نفس هذه التعليقه.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٩/١٣٤.

بداهه استحاله الجمع بين الدخول و القراءه فى ظرف عدم الدخول.

بل الغرض أنّ الأمرين بسبب ترتّب أحدهما على عصيان الآخر لا تنافى بين اقتضائهما، ولا مطارده بينهما، فلا منافاه بين منافاه المتعلقين ذاتا أو عرضا و عدم المنافاه بين الأمرين اقتضاء.

و ما قيل فى تقريب عدم المطارده بين الأمرين المترتّبين وجوه ثلاثه:

أحدها: أن اقتضاء كلّ أمر لإطاعه نفسه فى رتبه سابقه على إطاعته؛ كيف؟! و هى مرتبه تأثيره و اثره، و من البديهي أنّ كلّ علّه منعزله فى رتبه أثرها عن التأثير، بل تمام اقتضائها لأثرها فى مرتبه ذاتها المتقدمه على تأثيرها و أثرها، و لانزم ذلك كون عصيان [الأمر] (1) - و هو نقيض إطاعته - أيضا فى مرتبه متأخره عن الأمر و اقتضائه، و عليه فإذا انيط امر بعصيان مثل هذا الأمر، فلا شبهه أنّ هذه الإناطه تخرج الأمرين عن المزاحمه فى التأثير؛ إذ فى رتبه الأمر بالأهمّ - و تأثيره فى صرف القدره نحوه - لا وجود للأمر بالمهم، و فى رتبه وجود الأمر بالمهمّ لا يكون اقتضاء للأمر بالأهمّ، فلا مطارده بين الأمرين، بل كلّ يؤثّر فى رتبه نفسه على وجه لا يوجب تحيّر المكلف فى امثال كلّ منهما.

و لا يقتضى كل من الأمرين إلقاء المكلف فيما لا يطاق بل كلّ يقتضى موضوعا لا يقتضى غيره خلافه.

هذا ملخص ما افيد، و هو غير سديد، بل غير مفيد:

أمّا أولا: فلأنّ الفعل و الترك الخارجيين - اللذين ينتزع عنهما الإطاعه و العصيان بنحو من الاعتبار - ليسا موردا للأمر حتّى يتوهم إطلاقه أو تقييده؛ ليدفع بأنهما إما معلولا الأمر، أو فى رتبه، فلا يمكن تقييده بهما أو إطلاقه لهما،

ص: ٢١٨

(١ - ١) فى المطبوع: عصيانه.



بل مورد الأمر نفس الفعل بوجوده العنوانى الفانى فى معنونه، فإنه القابل لأن يكون مقومًا للإرادة و للبعث الاعتبارى الانتزاعى، و ذات الفعل مقوم الطلب و البعث لا معلولهما، و تعلق الأمر به و اقتضاؤه له بديهى، و مقوم الشيء ليس متأخرًا عنه، بل له سبق رتبى طبيعى عليه.

و عنوان الإطاعة و المعصية -بمعنى موافقه المأتى به للمأمور به، و عدم موافقه المأمور به- و إن كان منتزعا عن الفعل الخارجى و الترك الخارجى، لكن دعوى الإطلاق و التقييد لا تتوقف على الإطاعة و العصيان بهذا المعنى، بل على إطلاق الأمر المتعلق بفعل شىء -لحال فعله- أو تركه؛ بنحو فناء العنوان فى المعنون فى جميع أجزاء هذا المطلق.

و استحاله الاطلاق و التقييد بهذا الوجه لا تدور مدار تأخر القيد أو الإطلاق عن الأمر، كما سيأتى (١) إن شاء الله تعالى.

و أما ثانياً: فلأن تأخر الإطاعة -بمعنى الفعل- عن الأمر لكونه معلولا له لا يقتضى تأخر العصيان -النقيض لها- عن الأمر؛ إذ ليس فيه هذا الملاك.

و قد قدمنا سابقاً: أن التقدم و التأخر لا- يكونان إلا- لملاك يوجبهما، فلا يسرى إلى ما ليس فيه الملاك، فالمعلول متأخر عن العلة، و عدمه ليس متأخرًا عنها، فراجع أول مسألة الضد (٢).

نعم الإطاعة و المعصية الانتزاعيتان لهما التأخر الطبيعى عن الأمر؛ لوجود الملاك، لا لكون احدهما نقيض ما فيه الملاك، فإن ملاك التأخر و التقدم الطبيعيين -كما مرّ مرارا- هو أنه يمكن أن يكون للمتقدم وجود و لا وجود للمتأخر، و لا يمكن أن يكون للمتأخر وجود إلا و المتقدم موجود. و هنا كذلك؛ إذ يستحيل تحقق

ص: ٢١٩

١- ١) و ذلك فى مناقشه المقدمه الثالثه من مقدمات الترتب من نفس هذه التعليقه.

٢- ٢) و ذلك فى أوائل التعليقه ١٠٦ من هذا الجزء.

عنوان الإطاعة إلا- مع تحقّق الأمر، و لكن يمكن أن يتحقّق الأمر و لا إطاعه، و كذلك يستحيل تحقّق العصيان للأمر بلا تحقّق للأمر، و يمكن تحقّق الأمر و لا عصيان، فتدبر جيدا.

و أمّا ثالثا: فلأنّ ملاك التزام و التضادّ في مورد ليس المعية الرتبية الطبيعيه، بل المعية الوجوديه الزمانيه، فمجرد عدم كون أحد المقتضيين في رتبه المقتضى الآخر لا- يرفع المزاحمه بعد المعية الوجوديه الزمانيه، بل اللازم بيان عدم منافاه أحد الاقتضيين للآخر لمكان الترتب، لا عدم المنافاه للتقدّم و التأخر الرتبيين، و ما ذكر من عدم اقتضاء الأمر بالأهمّ في رتبه وجود الأمر بالمهمّ معناه عدم معية الاقتضيين رتبه، لا سقوط أحد الاقتضيين عن الاقتضاء أو التأثير مع وجود الاقتضاء الآخر.

و الفرض- بعد تسليم جميع المقدمات- أنّ مجرد تأخر الأمر بالمهمّ عن الأمر بالأهمّ بحسب الرتبه- مع المعية في الاقتضاء وجودا زمائيا- لا يدفع الاستحاله؛ إذ مناط الاستحاله هي المعية الكونيه الزمانيه في المتزاحمات و المتضادات، و ليست الرتبه من المراتب الوجوديه، فلا بدّ من ضميمه اخرى، ربما تكفى هي في دفع المحذور من دون توقّف على التأخر الرتبي المزبور.

ثانيها: إن وجود كل شيء طارد لجميع أعدامه المضافه إلى أعدام مقدماته، أو وجود أضداده، فطلب مثل هذا الوجود يقتضى حفظ متعلقه من قبل مقدمات وجوده و عدم أضداده بقول مطلق، و في هذه الصوره يستحيل الترخيص الفعلي في مقدّمه من مقدماته أو وجود ضدّ من أضداده، بخلاف ما إذا خرج احد أعدامه عن حيز الأمر. إمّا لكونه قيذا لنفس الأمر، أو بأخذ وجوده من باب الاتفاق، فإنه في هاتين الصورتين لا يترشّح إليه الأمر، و لا يكون العدم من قبل هذه المقدّمه أو هذا اللازم مأمورا بطرده، بل المأمور بطرده عدمه من قبل غيره من المقدمات أو الأضداد.

و عليه فالأمر بالأهمّ لمكان إطلاقه مرجعه إلى سدّ باب عدمه من جميع الجهات، حتى من قبل ضدّه المهمّ، و الأمر بالمهمّ لترتبه على عدم الأهمّ مرجعه إلى سدّ باب عدمه في ظرف عدم انسداد باب عدم الأهمّ من باب الاتفاق، و لا منافاه بين قيام المولى بصدد سدّ باب عدم الأهمّ مطلقاً، و سدّ باب عدم المهمّ في ظرف انفتاح باب عدم الأهمّ من باب الاتفاق، فالأمر بالمهمّ - و إن كان فعلياً - غير منوط بشيء، لكنه حيث إنه تعلق بسدّ باب عدم المهمّ في ظرف انفتاح باب عدم الأهمّ من باب الاتفاق، فلا محاله لا محرّكيه له نحو طرد عدم المهمّ إلا في ظرف انفتاح باب عدم الأهمّ من باب الاتفاق.

و بناء على هذا لا يتوقّف جواز الترتّب على الواجب المشروط، بل يصحّ على الواجب المعلق أيضاً، كما صرّح به هذا القائل في مورد آخر.

و توضيحه: أن كلّ وجود و إن لم يكن له إلاّ عدم واحد؛ لأنّ نقيض الواحد واحد، و العله و إن كانت مركّبه، لكنّها ليست طارده لعدم المعلول؛ حتّى يتصوّر ثبوت حظّ من طرد العدم لكلّ واحد من أجزائها، بل وجودها بديل عدم نفسها، و طارد عدم نفسها، و العله حيثه تعليليه لمعلولها، لا حيثه تقيديه له؛ ليتوهم كونها مناط طرد عدمه.

بل المراد من البيان المزبور: أنّ عدم المعلول مع وحدته - حيث إنه تاره يستند إلى عدم المقتضى، و اخرى إلى عدم شرطه، و ثالثه إلى وجود ضدّه - فيتصور له حصص، فربما يكون العدم المطلق بجميع حصصه مأموراً بطرده، و ربما يكون ببعض حصصه. و وجود كل ماهيه و إن لم يعقل إلاّ بسدّ باب عدمه بجميع حصصه - لأنّ الوجود ليس له حيث و حيث؛ لتكون الماهيه الواحده موجوده من حيثه، و معدومه من حيثه - لكنه ربما يكون باب عدمه من حيثه منسداً من باب الاتفاق، أو يفرض سده، فيؤمر بسدّ باب عدمه بسائر حصصه، فإذا كانت الحصه الملازمه لوجود الضد مأموراً بطردها من الطرفين كان مرجع

الأمرين إلى الأمر بطرد الحصّتين المتقابلتين، وهو محال، وأما لو لم يكن كذلك -بل كان الأمر في أحد الطرفين بسدّ باب العدم وطرده بسائر حصصه في ظرف انفتاح باب عدم الحصه الملازمه لوجوده- فلا أمر بطرد الحصّتين المتقابلتين.

هذا محصل هذا التقريب بتوضيح منا.

وفيه: إن اريد أنّ مجرد الأمر بالمهمّ بطرد عدمه من غير ناحيه وجود ضده الأهمّ -بحيث يكون المأمور بطرده غير الحصّيه الملازمه لوجود الأهمّ من سائر الحصص- لا ينافي الأمر بطرد الحصّيه الملازمه لوجود المهمّ في طرف الأهمّ لعدم التقابل، كما يدلّ عليه تكثير الحصص و تحليلها ليمتاز ما يتقابل (1) منها مع الاخرى من غير المتقابلتين، ونصّ عليه هذا القائل أيضا: بأن الغرض حفظ وجود المهمّ من سائر جهات الملازم؛ لانحفاظه؛ من باب الاتفاق من الجبهه الاخرى.

فيندفع: بان الأمر بطرد عدم المهمّ من غير ناحيه وجود الأهمّ، وإن لم يكن مزاحما للأمر بطرد عدم الأهمّ من ناحيه وجود المهمّ؛ لأن الحصّيه الملازمه لوجود الأهمّ غير مأمور بطردها؛ ليمنع عن الأمر بطرد مثل هذه الحصه من طرف الأهمّ. وأما الحصّيه الملازمه لعدم المهمّ فهي مأمور بطردها؛ لإطلاق أمر الأهمّ لفرض الأمر بطرد عدمه بجميع حصصه، ومنها الحصه الملازمه لعدم المهمّ. وهاتان الحصّتان متقابلتان لا يعقل طرد الحصّتين من الطرفين، وأخذ عدم الأهمّ -الملازم لوجود المهمّ من باب الاتفاق- لا يوجب عدم تقابل الحصّتين، ولا عدم الأمر بطردهما بالفعل.

كما أن عدم استناد عدم الأهمّ حينئذ إلى وجود المهمّ غير مربوط بالمقام؛ إذ ليس الكلام على المقدّميه، ولا على طرد خصوص الحصّيه من العدم المستند

ص: ٢٢٢

(١-١) في الأصل: يقابل...

إلى عدم المقدمه، بل المفروض الأمر بطرد العدم بجميع حصصه الملازمه مع عدم مقدماته، أو وجود أضداده، أو عدمها، وإلا فالحصه الملازمه لوجود الضدّ ليست من قبيل عدم المعلول بعدم المقتضى، أو عدم الشرط، أو وجود المانع، وإخراج الحصه الملازمه لعدم الضد عن حيز الأمر بلا موجب.

و إن اريد من التقريب المتقدم مجرد أنّ صحّه الترتّب لا تدور مدار الواجب المشروط و تحقيق كيفيه الإناطه، بل يصحّ بناء على الواجب المعلق.

ففيه: أنّ هذا المعنى لا يتوقّف على هذا التقريب الغريب، و لا على تحليل العدم إلى حصص متعدده، مع أنّ الواجب المعلق فيه من المحذور ما تقدّم فى محله (١).

مع أنّ ما بنى عليه هنا و فى مبحث المعلق (٢): من أنّ الوجوب فى المعلق فعلى، لكنّه لا فاعليه و لا محرّكيه له، فينفكّ الفعليه عن الفاعليه، و بهما يمتاز المشروط عن المعلق.

مخدوش: بأن الأمر الحقيقى ليس إلّا- لجعل الداعى؛ بحيث يكون باعنا للمكلف و محرّكا له، ففعليته المساوقه لوجوده و تحقّقه مساوقه لفاعليته من قبل المولى.

و أما فعليه البعث- الملازمه لفاعليه الانبعاث خارجا- فهى خارجة عن محلّ الكلام فى فعليه الحكم من قبل المولى- كما هو معلوم عند أهله، و مسطور فى محله (٣)- فلا يكاد يجدى هذا التقريب إلا على الواجب المشروط و إن سمى معلقا.

ثالثها- و هو أمتن الوجوه: أنّ المحال فى طلب الضدين هو الجمع بينهما،

ص: ٢٢٣

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ٣٢.

٢- ٢) الكفايه: ١٠٢ عند قوله: (قلت: فيه أن الاراده...).

٣- ٣) راجع التعليقه: ٣٦، و الفصول: ٧٩-٨٠ من قوله: (لأننا نقول...).

فإن كان مرجع الأمر إلى طلب الجمع بينهما كان طلب المحال، وإلا فلا، ولا يرجع الأمر بهما إلى طلب الجمع إلا مع إطلاق الأمرين، فطلب الجمع نتيجة إطلاق الأمرين، لا نتيجة فعليتهما مع عدم إطلاقهما.

و أوضحه بعض أجلة العصر (١) برسم مقدمات نافعه في استنتاج هذه النتيجة المهمه:

منها: أن مرجع اشتراط التكاليف-بشرائطها العامه أو (٢)الخاصه-إلى أخذ عنوان الشرط موضوعا لحكمه، فهى فى مقام الإنشاء كالقضايا الحقيقية، و فعليتها بفعليه تلك العناوين المأخوذه فى موضوعاتها، فينتزع منهما السببيه و المسببيه بهذه الملاحظه، و إلا فجعل السببيه و الشرطيه-بحيث يكون الحكم المتعلق بموضوعه مترتبا على ما جعلت له الشرطيه مترشحا منه-على حدّ الضوء من الشمس، لا- يكاد يعقل، و إلا لزم ما فرضناه مجعولا تشريعا زمامه بيد الشارع رشحا لغير ما هو زمامه بيده، و هو تحقّق ذلك المسمى بالشرط قهرا.

و من الواضح: أن قضيه موضوعيه الموضوعات لأحكامها-على هذا الوجه-عدم خروج الحكم المجعول على موضوع خاصّ بتحقّق موضوعه عن كونه حكما على ذلك الموضوع، بل يدور مداره قوه و فعلا، و هذا معنى عدم خروج الواجب المشروط عن كونه مشروطا بتحقّق شرطه.

[و]منها: معقوليه الشرط المقارن-بل لا يعقل غيره-و عدم لزوم تقدير

ص: ٢٢٤

- 
- ١ - ١) هو المحقق النائيني (قدس سره) راجع مقدمات الترتب في أجود التقارير ١: ٢٨٦-٣٠٧، و فى فوائد الاصول ١: ٣٣٦-٣٥٩، و المقدمات المذكوره فى التقريرين خمس، و المذكور هنا أربع حيث استغنى (رحمه الله) عن واحده بما ذكره.
- ٢ - ٢) كذا فى الأصل، لكن ظاهر تقرير المحقق الشيخ الكاظمي (رحمه الله) ١: ٣٣٩-٣٤٠/ المقدمه الثانيه، و صريح تقرير المحقق السيد الخوئي-قدس سره- ١: ٢٨٧/ المقدمه الثانيه، هو العطف بالواو، فراجع.

الوجوب آناً ما قبل وقته بتوهم أنّ الإتيان بالواجب لا يكون حينئذ انبعثاً عن ذلك الخطاب، و كان فعليته المتأخره عن شرطه طلباً للحاصل أو المستحيل.

وجه عدم اللزوم: أنّ ترتّب الانبعث على البعث، و كذلك البعث على موضوعه، و إن لم يكن من ترتّب المعلولات على عللها التكوينية، لكنّه من سنخه حتّى توهم أنه عينه، إلا أنّ قضيه ذلك كونه بالرتبه-لا بالزمان-حذو العلل و معلولاتها.

و لا فرق بين أن يكون المقارن-المشروط به فعليه الخطاب-عصيان خطاب آخر أو غيره، فإنّ العصيان و إن كان مسقطاً، إلا أنّ الترتّب بين التوجّه و السقوط-أيضاً-بالرتبه-لا بالزمان-من دون حاجه إلى لزوم تقديره قبل العصيان المسقط له آناً ما.

[و]منها: أنّ طلب الفعل أو الترك نظير الوجود أو العدم المحمولين على الماهيه، فكما لا يعقل حملهما على الماهيه الموجوده أو المعدومه، بل على الماهيه المعزاه عن الوجود و العدم، كذلك الطلب المتعلّق بالفعل أو الترك لا- يعقل أن يتعلّق بالفعل المفروض حصوله أو الترك المفروض كذلك، و لا- بالفعل المفروض عدم حصوله أو الترك المفروض عدمه؛ للزوم طلب الحاصل في الأوّل و طلب الجمع بين النقيضين في الثاني.

و لازم إطلاق الطلب للفعل-المفروض حصوله و عدمه-الجمع بين المحذورين: من طلب الحاصل و الجمع بين النقيضين، فالإطلاق و التقييد بالإضافة إلى تقدير الفعل و الترك محالان، و كذا بالإضافة إلى الإطاعه و العصيان المنتزعين من الفعل و الترك.

و مقتضى هذه المقدمه عدم ورود الأمرين على تقدير واحد و لو بالإطلاق؛ ليكونا في عرض واحد، فيؤول أمرهما إلى طلب الجمع بينهما على هذا التقدير، بل مقتضى الأمر بالأهمّ رفع هذا التقدير و هدمه، و مقتضى الامر بالمهمّ طلب فعله

على هذا التقدير و مبيّنا عليه، و مقتضاهما-حينئذ-ضد الجمع؛ لعدم وقوعهما -حينئذ-على صفة المطلوبيه لو كانا ممكنى الجمع فى حدّ ذاتهما.

و منها: أنّ إطلاق كل واحد من الخطابين بالإضافه إلى حالتى فعل الآخر و تركه، هو الذى يوقع المكلف فى كلفه الجمع بين الضدين؛ بحيث لو لم يكن لهما إطلاق لم يلزم منه محذور، فإذا رتب أحدهما على عصيان الآخر؛ لم يلزم منه محذور طلب الجمع المحال.

و الشاهد عليه: أنه إذا فرض الفعلان-فى حدّ ذاتهما-ممكنى الجمع، كقراءه القرآن و الدخول فى المسجد، فإنه لو لا-الترتب يقعان على صفة المطلوبيه عند اجتماعهما، و لا يقعان على صفة المطلوبيه مع ترتب طلب أحدهما على عدم الآخر، فعدم وقوعهما على صفة المطلوبيه برهان إتنى على عدم مطلوبيه الجمع، و إلا لما ذا لم يقعا على صفة المطلوبيه فى فرض وقوعهما خارجا؟! كما أنّ استلزام وقوعهما على صفة المطلوبيه لوجود الشىء مع فرض ما اخذ عله لعدمه، برهان لمتى على عدم مطلوبيه الجمع؛ إذ المفروض إناطه مطلوبيه المهمّ بعدم الأهمّ، ففعل الأهمّ كالعله لعدم المطلوبيه فى المهمّ، فتحقق مطلوبيه المهمّ مع تحقق عله عدمها، هو المحال المستلزم لاستحاله لازمه، و هو طلب الجمع.

و بالجملة: عدم مطلوبيه الجمع-الذى هو مقتضى الترتب-و تضادّ الامتالين-الذى هو مقتضى الترتب-يستحيل أن يكون مانعا (1) عن الترتب، فإن مقتضى الشىء لا يعقل أن يكون مانعا عن تأثيره (2).

ص: ٢٢٦

- 
- ١- ١) كذا فى الأصل، و الظاهر أنه ينبغى ان تكون العبارة هكذا:...يستحيل أن يكونا مانعين عن الترتب.
  - ٢- ٢) يمكن أن تقرأ الكلمه-بحسب نسخه الأصل-(مقتضى الشىء) و(مقتضى الشىء)، فالتعليل المذكور-على أى من التقديرين-راجع لأحد المستحيلين، و المفروض أنه يعلل-



فإذا عرفت هذه المقدمات تعرف: أنه لا- مانع من الأمرين بضدين بنحو الترتب، و النتيجة في غاية الوضوح، فلا حاجة إلى إعادته توضيحها.

و في هذه المقدمات-جلا أو كلا-مواقع للنظر لا بأس بالإشارة إليها، و بيان ما هو المناسب للقول بالجواز:

أما المقدمه الاولى ففيها:

أولا (١)- أن إنكار جعل الشرطيه و إرجاعها إلى الموضوع بملاحظه الخلف، و هو عدم كون الحكم مجعولا تشريعيا؛ لترشحه حينئذ من المسمى بالشرط

(أ) و هو المحقق الميرزا النائيني (قده) في ردّ القائلين بكون الشرط واسطه في الثبوت مطلقا، أو في الجملة عليه المحقق الخراساني (قده)، راجع فوائد الأصول ١:٣٤٠، و ذكر ذلك مجملا- صاحب أجود التقريرات ١:٢٨٨ بينما ذهب (قده) إلى كون الشرط واسطه في العروض أو موضوعا للحكم كما في المصدرين السابقين على الترتيب.

(ب) الصحيح: متكلفه بالوعد...

(٢)

-لكليهما، و يمكن صياغه العبارة- بحيث يعود التعليل فيها إلى المحالين- هكذا: فإن مقتضى الشيء و مقتضاه لا يعقل أن يكونا مانعين عن تأثيره.

ص: ٢٢٧

١-١) قولنا: (ففيها: أولا: أن إنكار جعل الشرطيه.. إلخ). توضيح المقام: إن الباعث لهذا القائل أ إلى انكار الشرطيه، بمعنى الوساطه في الثبوت و إرجاعها إلى الموضوع، و أن معنى اشتراط وجوب الحج بالاستطاعه الحكم على المستطيع بالحج- أمران: أحدهما- إن ظاهر أدله الأحكام اشتمالها على أحكام كليه متعلقه بموضوعات خاصه، بنحو القضايا الحقيقيه، و فعلية تلك الأحكام الكليه بفعلية تلك الموضوعات، من مقتضيات تعلق الحكم الكلى من أول الأمر بموضوعه الكلى، لا بسبب أمر آخر، و لو كانت هذه الامور المسماه بالشرائط من قبيل الوسائط في ثبوت الحكم له لم يكن هناك جعل الحكم من الأول، بل كانت الأدله متكلفه ب الوعد بإنشائه عند حصول الشرط لا من جعل الحكم، و من قبيل الإخبار به،-

(أ) الصحيح: متكفله بإنشاء...

(ب) فى الأصل: عنه..

(ج) الصحيح: الاعتباريين..

(١)

-لا- من قبيل إنشائه. و الجواب: أن إنشاء الحكم ليس عين جعل الحكم حقيقة، فإنّ للبعث-مثلا-نحوين من الوجود: فتارة يوجد بوجوده الإنشائي الذى تمام حقيقته إيجاد المعنى بإيجاد لفظى عرضى، فإنه نحو من أنحاء استعمال اللفظ فى المعنى، و اخرى يوجد بوجوده الحقيقى المناسب له فى نظام الوجود، و هو المعنى الاعتبارى الذى ينتزع من الانشاء بداعى جعل الداعى، و بينهما فرق -كما بين الموجود بالحمل الأولى، و الموجود بالحمل الشائع- فالأدله متكفله لإنشاء أ الحكم على تقدير كذا، و الإنشاء و المنشأ موجودان كالإيجاد و الوجود من دون انفكاك، و حيث إنّ هذا الإنشاء متضمّن لتعليق ذلك الأمر الاعتبارى الذى هو حقيقه الحكم، فلا- محاله لا- يكون تامّ المنشئيه إلا- بعد تحقّق المعلق عليه، فكما لا- مجعول بالحقيقه كذلك لا- جعل بالحقيقه؛ لاستحاله الانفكاك. نعم حيث إنه جعل ذات المنشأ مع التعليق، فيكون ذلك الأمر الانتزاعى مجعولا بجعله بالقوه قبل حصول المعلق عليه، و بالفعل [بعد] ب حصوله، و لا- حاجه إلى جعل آخر. فان قلت: حقيقه الحكم اعتبار من الشارع تكليفا و وضعاً، و الاعتبار خفيف المثونه، فله اعتبار معنى عند تحقق موضوعه، فالاعتبار الذى هو عين الجعل موجود فعلاً، و المعتبر أمر متأخر، فالجعل فيما لم يزل، و المجعول فيما لا يزال. قلت: كل هويه- كانت متأصّله أو اعتباريه- لها نسبتان: نسبه إلى جاعلها و من يقوم به، و نسبه إلى قابلها و ما تحلّ فيه، و الإيجاد بالاعتبار الأول، و الوجود بالاعتبار الثانى: فإن اريد أنّ الإيجاد-الذى هو عين قيام الهويه الاعتباريه بالمعتبر-متحقّق فعلاً، و الوجود-الذى هو وجود ذات المعنى-متحقّق فى ظرفه، فهو عين انفكاك الوجود عن الإيجاد المتحدّين بالذات المختلفين بالاعتبار. و إن اريد أنّ الإيجاد و الوجود الاعتبارى ج بالفعل، لكن طرف ذلك الوجود الاعتبارى متأخر، فهو اعتبار أمر متأخر، ففيه: أنّ التأخر ليس من شئون المعنى و الماهيه، حتى يمكن اعتبار المعنى بماله من الشأن و الصفه، بل التأخر بلحاظ الوجود، و المفروض أنّ المعنى المتأخر لا وجود له إلاّ هذا الوجود الاعتبارى، فلا معنى لتأخره بهذا النحو من الوجود، مع كون-

ص: ٢٢٨

مدفوع: بأنه خلط بين المقتضى و الشرط، فإنَّ المشروط لا يترشح من

(أ)الصحيح:قبوله...

(١)

-الوجود الاعتبارى المتحد بالذات مع الإيجاد الاعتبارى فعليا،و لا- يعقل انفكاك الماهيه عن الوجود،فمع تحقّقها بوجودها المفروض يكون الاعتبار و المعتبر فعليين. و إن اريد أنّ الإيجاد الاعتبارى و الوجود الاعتبارى و المعتبر بهذا الوجود فعلى،لكنه فى مصبّ مخصوص و فرض خاصّ،ففيه: أنّ تحقق ذلك التقدير إن كان موجبا لترقى هذا الوجود من حدّ إلى حدّ فهو فعلا غير موجود بذلك النحو من الوجود الذى يترتب عليه الأثر المترقب، فهو خلف،و إن لم يكن دخيلا- فى الترقى و الخروج من حدّ إلى حدّ فلا- معنى لجعله فى ذلك التقدير الذى كان وجوده و عدمه على حدّ سواء. ثانيهما- أنّ وساطه المسمّى بالشرط فى الثبوت إما تكوينيه أو تشريعيه. فإن اريد الاولى:لزم خروج المجعول التشريعى المنبعث عنه عن كونه مجعولا تشريعا زمام أمره بيد الشارع الجاعل له،فإنه على الفرض من رشحات ما ليس زمام أمره بيد الشارع، و هو خلف. و إن اريد الثانيه:فهو محال؛لأن القابل للجعل التأليفى ما كان من المحمول بالضميمه، دون ما كان من خارج المحمول،و العليه من قبيل الثاني،فيستحيل جعل العليه لشيء. و الجواب:أما إذا اريد الاولى فيما ذكرناه فى متن الحاشيه من أنه خلط بين المقتضى و الشرط، فإنّ المعلول يترشح من العله بمعنى السبب و المقتضى،لا من الشرط؛بداهه أن الإحراق يترشح من النار،لا من الوضع و المحاذاه و ييوسه المحل،و من الواضح أنّ كلّ فعل طبيعى أو إرادى ينبعث من فاعله،و لا يخرج عن كونه فعلا له بدخاله أمر خارجى فى فاعليه الفاعل أو قابليه القابل. و أما إذا اريد الثانيه فتحقيق الحال:إن الجعل التأليفى لا يختصّ بالمحمول بالضميمه،فإنّ ملاك قبول شيء للجعل هو ما إذا لم يكن ضروريا خارجا عن حدّ الجعل،نظير ذاتيات شيء بالإضافه إلى ذاته،فإنّ جعل الذات عين جعل ذاتياته،فكما لا معنى لجعل الإنسان إنسانا كذلك لا معنى لجعله حيوانا أو ناطقا،و نظير لوازم الماهيه التى لا تنفكّ عنها كالزوجيه للأربعه، فإنّ جعل الأربعه جعل الزوجيه،فلا- معنى لجعل الأربعه زوجا. و أما الأمور الانتزاعيه-التى ليست ذاتيه لذات منشأ الانتزاع،كجعل الجسم فوقا-فهى قابله للجعل التأليفى،غايه الأمر أنّ سنخ المجعول-حيث أنه مقوله انتزاعيه-يستحيل قبول أ -

ص: ٢٢٩

شرطه، بل من مقتضيه، و السبب الفاعلى للحكم التشريعى هو الشارع، فعدم جعل الشارع لمجوعوله إلا بعد تحقق ما أناطه به، لا يلزم منه ترشح المجعول التشريعى من غير الشارع، و لا يلزم أن لا يكون زمام أمره بيده.

(أ) فى (ق): يتبع...

(١)

الجعل استقلالاً، بل يتبع أ جعل منشأ انتزاعه. و حينئذ فنقول: كما أن جزئيه السوره للصلاه يستحيل جعلها ابتداء استقلالاً، و يصح جعلها بالأمر بالمركب منها و من غيرها؛ حيث إن البعديه للمطلوب ليست من ذاتيات السوره، و لا- من لوازمها الغير المنفكه عنها، بل لا موقع لهما إلا مرحله الطلب، فيصح جعلها بجعل مصحح انتزاعها، و هو الامر بالمركب، و هكذا الشرطيه للطهاره فى المطلوبيه، فإنها ليست من ذاتيات الطهاره، و لا من لوازمها الغير المفارقه عنها، بل موقع تحققها مرحله تعلق الأمر بالصلاه المقيده بالطهاره، فيصح جعلها بجعل مصحح انتزاعها، فكذلك شرطيه الاستطاعه لوجوب الحج لا لتاميه مصلحه الحج، فإن الاولى جعليتها بعين تعليق إيجاب الحج عليها، و الثانيه واقعيه ماهويه، لا- جعليه تكوينيه و لا- تشريعيه. فإن قلت: التكليف منشأ انتزاع الشرطيه، و المنشأ متقدم بالذات على الأمر المنتزع عنه، فكيف يعقل أن يكون متأخراً عنه، و معلولاً له، و لو بنحو تأخر المشروط عن شرطه؟! قلت: منشأ انتزاع الشرطيه ذات المسمى بالشرط، فانه الذى يقوم الأمر به، فينتزع عنه عنوان الشرط، كما فى كل عنوان، فإنه لا- يوصف به إلا- ما قام به مبدأ ذلك العنوان، و الأمر كذلك فى الجزئيه، فإن منشأ انتزاعها ذات السوره مثلاً، فإنها الموصوفه بأنها جزء، فالمبدأ- و هو الأمر الانتزاعى الذى ليس له ما بحذاء- قائم بها؛ لا بالأمر بالمركب، نعم الامر بالمركب مصحح لانتزاعها، و ليس مصحح انتزاع شرطيه الاستطاعه لوجوب الحج نفس وجوب الحج ليعود المحذور، بل نفس الإنشاء المتضمن لتعليق وجوب الحج على الاستطاعه مصحح عنوانين متضايفين فى وجوب الحج و الاستطاعه، و هما عنوانا المشروطيه و الشرطيه، فما هو متقدم على هذين العنوانين هو الكلام الإنشائى المشتمل على التعليق و الترتيب، و المتأخر عن ذات الاستطاعه بالذات حقيقه البعث المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى، فما هو المتأخر بالذات عن الشرط غير ما هو المتقدم بالذات عليه، كما أن عنوانى المشروطيه و الشرطيه

ص: ٢٣٠

مع أنه لو لم يكن مانع من جعل شيء شرطاً إلا خروج المشروط عن كونه مجعولاً تشريعياً-فحيث إن الشرط مجعول فحدوث الحكم واقعا يتبع

(١)

متضايقان، لا عليه بينهما، وإنما العلية بين ذاتيهما، كما في كل علّة و معلول. و بعد ما تبين أن هذا المعنى من العلية لا موقع له إلا مرحله التكليف المجعول، فمقام ذاته هذه المرحلة التي هي عين الجعل التشريعي، فلا يخرج البعث الذي هو مجعول تشريعي عن كونه مجعولاً تشريعياً بترتبه على أمر كان ترتبه عليه بالجعل، وإنما يخرج عن الأصل إلى التبعية، كما أن العلية الجعليه حيث أنها مجعوله بنفس الكلام الإنشائي؛ لأنّ حقيقتها انتزاعية، إنما لا تقبل الجعل الاستقلالي، لا الجعل التبعية كما في كلّ أمر انتزاعي، فإن جعله يتبع جعل منشأ انتزاعه أو مصحح انتزاعه. و من جميع ما ذكرنا تبين: أنه لا- مانع من وساطه المسمّى بالشرط للثبوت، فلا حاجه إلى إرجاعه إلى الموضوع بجعله عنواناً للمكلف، مع أنّ إرجاعه إلى الموضوع لا- يخرج عن العلية، فإنّ دوران الحكم مدار الموضوع لا- يكون إلا- بنحو من العلية، فإنّ التلازم بين شيئين لا- يكون إلا- بعلية و معلوليه او المعلوليه لعله واحده. توضيحه: أنّ الحكم- من حيث تقوّمه بأطرافه من الحاكم، و المحكوم به، و المحكوم عليه- نظير الأعراض النسبية، فإنها تتوقّف على موضوعاتها و على الخارج عنها، فإنّ مقوله الأين- هو الكون في المكان- له قيام بالكائن فيه قيام العرض بموضوعه، و له تعلق بالمكان بحيث لولا- لا- يعقل الكون الأيني، و الموضوع و الطرف للنسبه الخاصّه بمنزله الشرط لوجود هذه المقوله، و لا معنى بالشرطيه إلا- أنه لا- بدّ منه في تحقّقه بسببه، فكذا المكلف بعنوانه طرف البعث النسبي بحيث لا- بدّ منه في تحقّقه بإنشائه من فاعله، فلا بدّ من فرض وجوده في فرض وجود البعث، كما لا بدّ من تحقّقه خارجاً في موقع خروجه من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعلية و التحقيق. و مما ذكرنا يظهر: أن إتعاب النفس في إخراج الشرائط عن كونها وسائط، و إدراجها تحت عنوان الموضوع بلا وجه أصلاً، و سيأتي- إن شاء الله تعالى- أنّ الأثر المترقّب من جعلها موضوعات الأحكام- و هو عدم خروج الواجب المشروط عن كونه مشروطاً بتحقيق شرطه- لا- يدور مدار الموضوعيه، بل مترتب على إبقائه على ظاهره من كونه معلقاً عليه، فانتظر. [منه قدّس سره]. (ق. ط)

المجعلول التشريعى-لا يخرجه إلا عن الأصله التبعية،لا عن التشريعى إلى التكوينيه.

مع أن لازم هذا البيان عدم شرطيه شىء للحكم واقعا أيضا،لا جعلاً فقط؛لأن عدم تشريعته بلحاظ ترتبه القهرى على ذات الشرط،لا بلحاظ مجعولييه الشرط.

و ثانياً:إن إناطه الطلب أو المطلوب-بحيث لا- يكون الطلب الإنشائى مصداقاً للبعث الحقيقى إلا- بتحقيقه،و لا- متعلقه موصوفاً بالمطلوبيه إلا بتحقيقه- أمر معقول بحقيقه معنى الشرطيه.

بيانه:أن الشىء ربما يكون دخيلاً فى المصلحه المترقبه من الصلاه واقعا،فما لم يقترن به الصلاه لا يترتب عليها الأثر المرغوب منها كالطهاره-مثلاً-،فدخلها حينئذ فى فعليه أثر الصلاه واقعى،و الشرطيه واقعيه؛بمعنى مصحح فاعليه الصلاه لأثرها،أو متمم قابليه النفس للتأثر منها،كما هو معنى الشرط حقيقه.

و ربما يكون دخيلاً فى اتصاف طبيعه الصلاه بالمطلوبيه،و حيث إن اتصافها بالمطلوبيه لا موطن له إلا بلحاظ مقام الطلب،فلا بد أن يكون الدخل بلحاظ هذه المرحله؛بمعنى أن الصلاه ما لم تلحظ مقترنه بالطهاره لا- تنتزع منها المطلوبيه،و ما لم تقع فى الخارج مقترنه بها لا تكون مصداقاً للمطلوب بما هو مطلوب.

و هذا التوقف-و الاناطه-إنما يتحقق بقوله:صل عن طهاره؛بحيث لو لم ينشأ إلا الأمر بالصلاه لم تكن حاله منتظره فى انتزاع المطلوبيه منها و الشرطيه فى هذه المرحله ايضاً بمعناها الحقيقى،فإن اقتران الصلاه بها-فى مرحله اللحاظ

و فى الخارج-متمم قابليه الصلاه لانتزاع المطلوبه منها، أو اتصافها بالمصداقيه للمطلوب بما هو مطلوب.

فتوهم أنّ الشرطيه الجعليه بمعنى التقييد-لا بالمعنى المعروف من الشرط-فاسد كما عرفت.

و هذا البيان بعينه جار فى شرط البعث:

فربما ينشئ البعث نحو إكرام زيد بقوله:أكرم زيدا،فهذا الكلام الإيقاعى-المسوق بداعى جعل الداعى-لا يتوقف مصداقيته للبعث على لحاظ شىء أو وجود شىء.

و ربما ينشئ الأمر بالاكرام معلقا على شىء بقوله:إن جاءك زيد فأكرمه،فلا محاله لا يصح انتزاع البعث الحقيقى فعلا إلا بعد وجود ما انيط به جعل الداعى.

و كما لا ينافى (1)شرطيه الطهاره للصلاه واقعا مع شرطيتها الجعليه فى مقام الطلب،كذلك لا منافاه بين توقف الأثر المرغوب من البعث على ثبوت شىء خارجا، و توقف انتزاع البعث من البعث الإنشائى على ثبوته خارجا.

لا يقال:مرجع شرطيه شىء للبعث الحقيقى إلى الشرطيه الحقيقيه؛لأنه على الفرض شرط المصلحه،و هى شرط تحقق الإراده،و منها ينبعث البعث الحقيقى.

لأننا نقول:شرطيته للمصلحه لا تقتضى شرطيته لانتزاع البعث من الكلام الإنشائى؛لأنّ المصلحه ليست بوجودها الخارجى شرط البعث و الاراده، و ليست عله لوجودها العلمى الذى هو عله غائيه و داعيه إلى الإراده؛إذ ليس المعلوم بالذات و لا-المعلوم بالعرض عله للعلم،و ليس شرط المصلحه شرط

ص: ٢٣٣

---

١-١) الصحيح:إما(لا تتنافى شرطيه الطهاره...مع شرطيتها...)أو(لا تنافى...شرطيتها...).

دعوتها، بل شرط ثبوتها و ترتبها على البعث، فلا ينتهي أمر شرط المصلحه إلى الشرطيه الواقعيه لمقام البعث الحقيقي، بل لا تقيد و لا- إناطه للبعث الحقيقي -من حيث صحه انتزاعه من البعث الايقاعي الإنشائي- إلا- في مرحله البعث الايقاعي، و مطابقه التقيد الخطابى للتقيد الواقعي لا توجب اتحاد التقيد و رجوعهما إلى أمر واقعي، دون أمر جعلى، فإن نفس البعث- أيضا- لا ينبعث إلا عن مصلحه واقعيه، مع أنه جعلى تشريعى، فافهم جيدا.

و ثالثا: أن عدم خروج الواجب (١) المشروط- بتحقق قيده عن

(أ) انظر: مطارح الانظار: ٤٥-٤٦، كما نسبه المحقق الخراسانى الى الشيخ الاعظم، الكفايه: ٩٥-٩٦.

(ب) الأجدر حذف (من) من هذا الموضع.

(ج) راجع التعليقه: ٢١.

(د) فى (ط): التعليق و عدمه..

ص: ٢٣٤

١- ١) قولنا: (و ثالثا عدم خروج الواجب... إلخ). بيانه متوقف على تمهيد مقدمه، و هى إن الإطلاق و الاشتراط لهما إطلاقات: أحدها- التوسعه و التضييق: كما هو المرسوم فى اعتبارات الماهيه من لحاظها مطلقه تاره، و مشروطه بوجود شىء أو عدمه اخرى، و لا- يوصف بهما الفرد الحقيقي أصلا، و لذا ربّما توهم أ من ب أن الطلب فرد حقيقى لا- يقبل التقييد حتى يتصور فيه الإطلاق كما تقدم مع جوابه فى البحث عن الواجب المشروط ج . ثانيها- بمعنى التعليق و عدمه: و هذا جار فى الفرد، فله تعليق معنى جزئى على حصول شىء كملكه هذا الثوب بعينه لزيد بشخصه بعد الموت، فإن الجزئى قابل للتعليق، و ان لم يكن قابلا للتضييق، لكنه لا- يوصف بهما الموجود الخارجى؛ إذ لا- يعقل أن يكون الشىء موجودا خارجا و مع ذلك يكون أصل وجوده فعلا معلقا على أمر غير حاصل، و بهذا المعنى لا يعقل أن يكون الواجب المشروط باقيا على مشروطيته بعد حصول شرطه، فإن التعليق إنما هو للشىء فى حد ذاته أى بحيث إذا قيس إلى شىء فرّما يتوقف وجوده على وجوده، و ربما لا يتوقف. ثالثها- التعلق و عدمه د: كتعلق العرض بموضوعه، فإنه يوصف به الموجود، و لا يخرج عن -



الاشتراط إلى الإطلاق-لا يتوقف على إرجاع الشرط إلى الموضوع، بل لو كان بمعنى الواسطه في الثبوت-أيضا-كان كذلك لو لم يكن أولى بذلك، فإنّ العله بتأثيرها لا تخرج عن العليه، ففعليه الشرطيه فعليه العليه، و لا تخرج العله بفعليه العليه عن العليه، بل هو عين فعليه الشرطيه و الاناطه.

و أما المقدمه الثانيه: فقد تقدّم في الحاشيه السابقه ما هو مناط الإشكال في الشرط المقارن و جوابه، و أنّ ترتّب السقوط على فعليه التكليف، و توجّهه لا يعقل أن يكون بالرتبه؛ لمناقضه الثبوت و السقوط، و أنّ الإطاعه ليست عله للسقوط، (أ) كذا في الأصل، و الأنسب: تعلّقيه.

(1)

- كونه متعلقا به بوجود موضوعه. و إذا عرفت ذلك نقول: إن المعاليل تختلف: فمنها: ما يتقوم أصل وجوده بوجود علته كالموجودات الإمكانيه بالإضافه إلى مبدئها الواجب، فإنها وجودات ربطيه، و في حدّ هويتها تعلقيه أ بمبدئها. و منها: ما يكون نحو وجودها وجودا حلوليا ناعيا، كالأعراض فإنها وجوداتها المستقله في نفسها موجوده لموضوعاتها. و منها: ما يكون وجودها من حيث كون ماهيته من الأعراض النسبيه يتقوم بأطرافها من الموضوع و غيره و الحكم من حيث كونه بعثا نسبيا يتقوم بمتعلقه و بالمحكوم عليه بذاته أو بعنوانه، و قد مرّ أن الطرف لا- يخرج عن كونه طرفا بوجوده، و بهذا تعرف أن الشرط إذا جعل عنوانا للمكلف لا- يخرج عن كونه شرطا للحكم بوجوده، مع صحه إناطه الموجود الخارجى بشىء. و عليه نقول: كما أن البعث-من حيث كونه نسبه بين الباعث و المبعوث و المبعوث إليه- يتقوم بأطرافه، فيكون محفوظا بأطرافه، كذلك إذا كان من جمله أطرافه المعلق عليه كمجىء زيد في (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّ حال هذا الطرف حال سائر الأطراف، فلا فرق في استنتاج هذه النتيجة بين جعل المسئى بالشرط عنوانا للمكلف، أو جعله معلقا عليه الحكم في كونه طرفا للبعث النسبى على أى حال، و دخيلا في تحقق الحكم على أى حال. فافهم و استقم. [منه قدّس سره]. (ق.ط)

ص: ٢٣٥

وكذلك المعصيه، و إلا لزم عليه الشيء لعدم نفسه في الاولى، و توقف تأثير الشيء على تأثيره في الثانيه، بل بالإطاعه ينتهى أمد اقتضاء الأمر، و بالمعصيه في الجزء الأول من الزمان يسقط الباقي عن القابليه للفعل، فلا يبقى مجال لتأثيره، فيسقط بسقوط علته الباعثه على جعله، فراجع.

و أما ما استطرده (١) - من عدم معقوليه الشرط المتأخر، بل المتقدم - فقد بينا ما عندنا في مقدمه الواجب، و لا يهمننا التكلم فيه من هنا، فراجع (٢).

و أما المقدمه الثالثه، ففيها:

أولاً: أن الكلام في إطلاق الطلب و تقييده لا إطلاق المطلوب و تقييده، ففرض إهمال المطلوب فرض تعلق الطلب بذات الفعل أو ذات الترك، لا فرض تعلقه بالفعل المفروض حصوله أو المفروض عدمه، و محذور طلب الحاصل و الجمع بين النقيضين إنما هو في فرض تقييد المطلوب بفرض حصوله أو فرض عدمه.

و أما محذور تقييد نفس الطلب بفرض حصول متعلقه، أو فرض عدم حصوله، فهو كون الشيء عله لنفسه فيما إذا كان الطلب منوطاً بفرض حصوله، و كون العله معلوله لعدم معلولها فيما انيط بفرض عدم حصوله:

أما الأول: فلأن الأمر على الفرض من أجزاء عله وجود متعلقه في الخارج؛ لفرض التسيب به الى ذات الفعل، لا إلى سببه و لا إليه مع سبب آخر؛ ليكون عله العله على الأول، و جزءها على الثاني.

و مع فرض كونه من أجزاء عله وجود متعلقه في الخارج بلحاظ ضميمة إرادته المكلف، فلو كان الفعل الذى هو معلوله مما انيط به أصل البعث لزم المحذور المزبور، و هو كون الشيء عله لنفسه سواء لوحظ الفعل أو الطلب

ص: ٢٣٦

---

١ - ١) المحقق النائيني (رحمه الله) في المقدمه الثانيه من مقدمات الترتب بحسب ترتيب المصنّف (قده) لها عند قوله: (معقوليه الشرط المقارن، بل لا يعقل غيره) في أوائل هذه التعليقه.

٢ - ٢) التعليقه: ١٧، و ما قبلها.

المتعلق به.

و أما الثاني: فلأنّ المفروض كون الأمر عله للفعل، فلو كانت العله منوطه بعدم الفعل لزم إناطه تأثيرها بعدم تأثيرها؛ لوحده التأثير و الأثر ذاتا و اختلافهما اعتبارا.

و لا يتوهم أنه محذور زائد على طلب الحاصل، لا أنه ينافى كون الطلب المنوط بفرض حصول متعلقه طلبا للحاصل، و ذلك لأن الغرض من هذا البعث -على الفرض- إيجاد ما هو موجود بهذا البعث لا بسبب آخر حتى يكون طلبه طلب الحاصل، ففرض طلب الموجود بهذا الطلب -بحيث يكون شخص هذا الوجود المعولى منوطا به العله- فرض عليه الشئ لنفسه لا غير، فتدبره، فإنه حقيق به.

هذا، مع أن قيد الحصول و عدمه -لو كان قيذا للمطلوب- إنما يكون من طلب الحاصل إذا تعلّق طلب الوجود بالموجود، و أما إذا كان الكلام في تقييد المطلوب بنفسه و جعله مقترنا بنفسه -كما هو معنى التقييد- فلازمه اثنييه الواحد حتى يكون هناك قيد و مقيد، و هذا غير محذور طلب الحاصل، فإن الطلب إن تعلّق (1) بالموجود بهذا الطلب فمحذوره الخلف؛ لأنّ فرض وجوده بهذا الطلب هو فرض تعريفه عن الوجود في الرتبة السابقه على الطلب، و فرض وجوده في مرتبه تعلّق الطلب خلاف ذلك الفرض.

و إن تعلّق الطلب بإيجاد الموجود بغير شخص هذا الطلب، فمحذوره أنّ الموجود لا- يعرضه الوجود، فإن المماثل لا- يقبل المماثل، كما أنّ المقابل لا يقبل المقابل.

و ثانيا: ان الإطلاق ليس إلاّ تسريه الحكم لجميع أفراد المطلق بما هي

ص: ٢٣٧

---

(١-١) قولنا: (فإنّ الطلب إنّ تعلّق.. إلخ). هذا بيان لمحذور طلب الحاصل. [منه عفى عنه].

أفراد ذات المطلق، لا- بمعنى الجمع فى القيود، فمعنى إطلاق الطلب لفرض الحصول و عدمه، عدم دخل الحصول و عدمه فى وجود الطلب، لا- دخل وجوده و عدمه معا؛ حتى يلزم من الإطلاق الجمع بين محذور طلب الحاصل، و محذور الجمع بين النقيضين.

بل الإطلاق إنما يستحيل فى فرض استحاله التقييد؛ لأنه بالإضافة إلى التقييد متقابلا-ن بتقابل العدم و الملكة، فإذا استحال التقييد، فليس عدمه عدم ما من شأنه التقييد؛ حتى يمكن الإطلاق، و هذا يمنع عن الإطلاق اللحاظى المولوى، فإن قيام المولى مقام الإطلاق من هذه الجهة مع استحاله التقييد لغو.

و أمّا الإطلاق الذاتى -و هو ثبوت الطلب مقارنة للفعل و مقارنة للترك- فهو معقول، فإنه عدم التقييد بمعنى السلب المقابل للإيجاب و يستحيل خروج الشئ عنهما معا، كما هو واضح.

و من البين: أن المانع من الترتب و ورود الطلبين على تقدير واحد، فتقييد طلب الأهم بتركه محال، و هو المضّر بالترتب، لا أن إطلاقه الذاتى أو إطلاقه اللحاظى على فرض إمكانه يضّر بالترتب؛ إذ ليس لازمه و ورود الطلبين على تقدير؛ ليكونا عرضيين لا طوليين.

و ثالثا: أن لازم و ورود الطلبين على تقدير واحد و إن كان طلب الجمع، لكنه إنما يصحّ إذا لم يكن ذلك التقدير تقدير ترك أحدهما- كما فيما نحن فيه- فإذا فرض محالا- طلب فعل الأهم على تقدير ترك نفسه، و طلب فعل المهم على تقدير ترك الأهم، لم يكن مرجع الطلبين إلى طلب الجمع بين الضدين، بل إلى طلب الجمع بين النقيضين بالنسبة إلى فعل الأهم، و إلى طلب ضدّ الجمع بالنسبة إلى فعل المهم؛ لأنّ القيد هو عدم الأهم مطلقا، لا عدمه حال وجوده بالفرض.

و الأوّل محال لا- يوجد فى الخارج ليتمكن وقوعه على صفة المطلوبيه، و الثانى ممكن يقع على صفة المطلوبيه، و فرض وقوع المحال- أيضا- لا يقتضى

فرض وقوع المهمّ على صفة المطلوبيه؛ لأنّ نسبه وجود الأهمّ حال عدمه و عدمه المفروض إلى وجود المهمّ على حد سواء.

و فرض الأوّل يستدعى عدم وقوعه على صفة المطلوبيه، و فرض الثانى يستدعى وقوعه على صفة المطلوبيه، فهذا الفرض يستدعى محالين:

أحدهما: فى طرف الأهمّ، و هو اجتماع النقيضين، و ثانيهما فى طرف المهمّ، و هو ارتفاع النقيضين، لأنه لم يتحقق الأهمّ محضاً لثلا يقع المهمّ على صفة المطلوبيه، و لم ينعدم الأهمّ محضاً ليقع على صفة المطلوبيه، فلا هو واقع على صفة المطلوبيه، و لا غير واقع على صفة المطلوبيه.

فتوهم: أن ورود الطلبين على هذا التقدير يقتضى الأمر بالجمع و وقوعهما على صفة المطلوبيه و لو بفرض وقوع المتعلقين فى الخارج.

مدفوع: بما عرفت.

و منه تعرف أن تكلف دفع الإطلاق و التقييد فى طرف الأهمّ ليس بمهمّ، كما توهم، بل النافع للمجوز تقييد طلب المهمّ بعدم الأهمّ، فإنه المصحح للأمر بصد الجمع، و عدم طلب الجمع، فافهم جيّداً، فإنه دقيق جداً.

و أما المقدّمه الرابعه فيرد عليها: أنّ ما ذكر فيها من أن لازم إطلاق طلب كلّ من الضدّين -لحالتى فعل الآخر و تركه- طلب الجمع بينهما مخدوش بما ذكرنا سابقاً (1): أن الإطلاق ليس جمعاً بين القيود؛ ليكون لازمه طلب كل واحد على تقدير فعل الآخر أو مقترنا بفعل الآخر؛ ليكون طلباً للجمع بين الفعلين، بل الطلب فيهما لا على تقدير، و بمعنى عدم دخل فعل الآخر و تركه فى فعليه الطلب.

ص: ٢٣٩

---

١- ١) فى نفس هذه التعليقه عند قوله: (و ثانياً- أن الإطلاق...)

نعم لازم تعلق الطلبين لا- على تقدير طلب ما لهما المعية الزمانية في المطلوبيه، لا طلب معيتهما في الزمان؛ ليقال بأنه لا يعقل أن يكون طلب أحدهما -مرتبا (1) على عدم الآخر- طلب معيتهما في الزمان.

و بالجمله: طلب فعلين لهما المعية الزمانية بحسب فرض الطالب محقق حتى في الأمرين المترتئين، و طلب معيتهما في الزمان غير لازم حتى في الأمرين المطلقين.

و أما التقييد بوقوعهما على صفة المطلوبيه- لو فرض وقوعهما محالا- و مثله غير متحقق في الأمرين المترتئين، فغير سديد، فإن المهم يقع في فرض ترك الأهم على صفة المطلوبيه لفعليه أمره، و الأهم لا يقع على صفة المطلوبيه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، و مثله لا يكشف عن عدم وقوعه على صفة المطلوبيه لو فرض وقوعه محالا في فرض تركه.

فالتحقيق: أن طلب ما لهما المعية الزمانية إنما يستحيل حيث إن القدره الواحده (2) لا تفي بهما، و أما مع الترتب فالقدره الواحده تفي بهما؛ إذ مع إعمال

ص: ٢٤٠

١- ١) حال من (أحدهما).

٢- ٢) قولنا: (حيث إن القدره الواحده... إلخ). و بهذا البيان نعرف أنه لا يتوقف الحكم بترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم على ورود خطاب يتكفل لترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم، بل مجرد إحراز أهميه أحد الطرفين من الآخر يكفي في الحكم عقلا- بترتب أحدهما على عصيان الآخر عقلا- و تقييد إطلاق الأمر بالمهم بما يخرج عن المزاحمه للأمر بالأهم، كما أنه يتبين من هذا البيان أن القدره على الأهم و المهم فعليه، و لا يتوقف فعليه القدره على المهم على عصيان الأمر بالأهم، بل القدره حيث إنها القوه المنبثه في العضلات، فهي فعليه، و مقدوريه كل من الأهم و المهم في حد ذاتهما هي كونهما في مرحله القوه ما بالقوه، و لا مانع من كونهما كذلك إنما الممنوع فعليه ما بالقوه منهما بإعمالهما في كليهما.-

القدره فى فعل الأهم لا أمر بالمهم، ومع عدم إعمالها فيه لا مانع من إعمالها فى فعل المهم، فلا مانع من فعله أمره مع فعله الأمر بالأهم؛ حيث لا يسقط الأمر به بمقارنته لعدم إعمال القدره فى أمثاله.

و التحقيق الحقيق بالتصديق فى تجويز الترتب هو: أن الأمر بالإضافه إلى متعلقه من قبيل المقتضى بالإضافه إلى مقتضاه، فإذا كان المقتضيان المتنافيان (1) فى التأثير لا على تقدير، والغرض من كل منهما فعله مقتضاه عند انقياد المكلف له، فلا محاله يستحيل تأثيرهما و فعله مقتضاهما و إن كان المكلف فى كمال الانقياد.

و إذا كان المقتضيان مترتبين - بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الآخر - فلا مانع من فعله مقتضى الأمر المترتب، و حيث إن فعله أصل اقتضاء المترتب منوطه بعدم تأثير المترتب عليه، فلا محاله يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه. إذ ما كان اقتضاؤه منوطا بعدم فعله

(٢)

و منه يندفع توهم: ابتناء الترتب على الطولية الاصطلاحية فى الأمرين بتقريب: أن المهم يتوقف على القدره، و القدره متوقفه على عصيان الأمر بالأهم، و هو متأخر عن الأمر بالأهم، فيتأخر الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم بمرتبين، فلا يتزاحمان؛ فيورد عليه: بأن عصيان الأمر بالأهم و إطاعه الأمر بالمهم متقارنان، كما فى الضدين مطلقا؛ حيث إنه لا توقف لفعل أحدهما على عدم الآخر، و كذلك لا توقف لمبادئ أحدهما على عدم المبادئ للآخر، فينهدم حينئذ أساس الترتب. وجه الاندفاع: ما عرفت من فعله القدره و عدم توقفها على عصيان الأمر بالأهم، بل إعمالها فى أحدهما يزاحم إعمالها فى الآخر، و مع عدم إعمالها فى فعل الأهم لا مانع من إعمالها فى فعل المهم، فما يتكزّر فى كلمات المجوزين للترتب من التعبير بالطولية لا - يراد منها إلا - مجرد الترتب الرافع للتراحم بين فعله الأمر بالأهم و فعله الأمر بالمهم. فافهم، و تدبر. [منه قدس سره].

ص: ٢٤١

(١ - ١) فى الأصل: المتنافيان.

مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير، ولا مزاحمه بين المقتضيين إلا من حيث التأثير، وإلا فذوات المقتضيات بما هي لا تزاحم بينها.

فان قلت: حيث إن الأمر بالأهم بداعى جعل الداعى وانبعاث المكلف، فمع عدم الانبعاث فى زمان يترقب منه الانبعاث كيف يعقل بقاءه؟ فإن الأمر بطرد العدم بعد تحقق العدم محال، فإن رفع النقيض حال تحقق النقيض محال.

قلت: الأمر الحقيقى هو جعل ما يمكن أن يكون (1) داعيا، والأمر بالأهم حال عصيانه على إمكانه الذاتى و الوقوعى، وإن كان الدعوه بعد تحقق النقيض ممتنعه، إلا أنه امتناع بالغير، والإمكان الذاتى و الوقوعى لا ينافى الامتناع

ص: ٢٤٢

١-١) قولنا: (الأمر الحقيقى جعل ما يمكن أن يكون.. إلخ). توضيحه: إن متعلق التكليف لا بد من أن يكون فى نفسه ممكنا ذاتا، و بحيث لا- يلزم- من فرض وقوعه أو لا وقوعه- محال ليكون ممكنا بالإمكان الوقوعى، و بحيث ينبعث من إحدى القوى المنبثه فى العضلات ليكون ممكنا بالإمكان الاستعدادى، فإذا كان الفعل ممكنا- ذاتا و وقوعا و استعدادا- صحّ تعلق التكليف به، وإلا فلا. و من الواضح أنّ متعلق التكليف ليس الموجود المحقق، و لا- المعدوم المحقق، فإنّ الضرورى وجودا أو عدما غير قابل للجعل التكوينى، فلا يقبل تعلق الجعل التشريعى به، بل الوجود المفروض أو العدم المفروض بإخراجه من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعلية و التحقيق، فإذا كان الوجود المفروض مثلا- ممكنا- بالأنحاء المتقدمه اللانزمه- صحّ تعلق التكليف به، فلا ينافى وجوبه بالاختيار، و امتناعه كذلك، فإنّ الوجوب بالغير و الامتناع بالغير- أى بإعمال قدرته و إرادته فى إيجاد أو إعدامه- غير مناف لكونه مقدورا و ممكنا بالإمكان الاستعدادى. و من البين أن الأمر بالإيجاد ليس إلا أمرا بطرد العدم البديل، فلا ينافى تحقق العدم البديل؛ إذ ليس الأمر بالإيجاد أمرا بقلب العدم البديل إلى الوجود البديل ليكون محالا، و لا أمرا بالوجود المقارن للعدم البديل ليكون محالا، بل أمر بالإيجاد الذى هو بديل العدم البديل فى الزمان الخاص، فلا منافاه بين الأمر بالوجود المفروض- الذى هو بديل العدم المفروض- و تحقق الوجود المفروض خارجا أو تحقق العدم المفروض خارجا، فتدبر جيّدا. [منه قدّس سرّه].



الغبرى، و إلا لم يكن ممكن أبدا؛ إذ الماهيه تكون حال وجودها واجبه بالغير، و حال عدمها بعدم العله ممتنع بالغير، فمتى تكون ممكنه ذاتا و وقوعا؟!

و منه علم: أنّ الأمر بطرد العدم البديل مع تحقّق العدم البديل -بمعنى جعل ما يمكن أن يكون مقتضيا لطرده- معقول و إن امتنع طرده بالغير.

كما أنه تبيّن: أنّ قياس الإراده التشريعيه بالإراداه التكوينيّه -من حيث عدم إمكان إرادتين تكوينيتين مترتبتين- باطل، فإنه مع الفارق؛ لأنّ الإراده التكوينيّه هي الجزء الأخير من العله التامه للفعل، فلا يعقل إناطه إراداه اخرى بعدم متعلّق الاولى مع ثبوتها، بخلاف الإراده التشريعيه، فإنها ليست كذلك، بل الجزء الأخير لعله الفعل إراداه المكلف، فهى من قبيل المقتضى، و ثبوت المقتضى مع عدم مقتضاه لا مانع منه.

و خلوّ الزمان و إن كان شرطا فى تاثير المقتضى أثره، إلا أنّ خلوّه عن المزاحم فى التأثير شرط، لا خلوّه عن المقتضى المقرون بعدم التأثير، فإنّما لا اقتضاء لأحدهما، و إمّا لا مزاحمه للمقتضى.

و ربما يتوهم هنا شبهه اخرى: و هي اختلاف المتلازمين فى الحكم الفعلى؛ لأنّ نقيض الأهمّ -الملازم لفعل المهمّ- حرام؛ لاقتضاء الأمر بالشىء حرمة ضده العامّ الذى ليس فيه كلام، مع أنّ فعل المهمّ واجب، و قد تقدّم سابقا: عدم معقوليه اختلافهما فى الحكم، و إن لم نقل بسرايه حكم أحد المتلازمين إلى الآخر.

و يندفع: بأنّ الكلام فى الضدّين اللذين لهما ثالث، و إلا فوجود أحدهما ملازم قهرا لعدم الآخر و بالعكس، فلا معنى للحكم على ملازمه رأسا و فيما كان لهما ثالث و إن سلمنا التلازم، إلا أنّ المانع من اختلاف المتلازمين فى الحكم اللزومى لزوم التكليف بما لا يطاق، و هذا المحذور غير جار هنا؛ لأنّ الإتيان بالأهمّ رافع لموضوع امثال الأمر بالمهمّ، و بعد اختيار عصيان الأمر بالأهمّ و ثبوت العصيان ليس الحكم اللزومى بالمهمّ إلقاء له فيما لا يطاق، فاختلف

المتلازمين إنما يضّرّ فيما إذا لم يكن هناك ترتّب.

و ربما ينسب إلى بعض الأعلام (١) إشكال آخر في المقام: و هو أنّ الترك المحرّم من المهمّ: إما هو الترك المطلق حتى إلى فعل الأهمّ، أو خصوص الترك المقارن لترك الأهمّ، و هو الترك الغير الموصل:

فان كان الأول فهو مناف لفرض الاهميه، فإنّ مقتضى الأهميه جواز ترك المهمّ إلى فعل الأهمّ، و مناف لفرض طلب المهمّ على تقدير ترك الأهمّ، و معه كيف يعقل حرمة تركه الموصل أيضا؟!

و إن كان الثانى فحرمة ترك المهمّ حينئذ نقيضه ترك الترك الغير الموصل، لا- فعل المهمّ، بل له لازمان: أحدهما الترك الموصل، و الآخر فعل المهمّ، و لا- يسرى الحكم إلى لازم النقيض، و مع فرض السريان أو فرض مصداقيه الفعل لترك الترك يكون الفعل- حيث أنّه له البدل- واجبا تخييريا، مع أن وجوب المهمّ تعيينى بناء على ثبوته.

و يندفع: باختيار الشقّ الأوّل: و مقتضى أهمّيه الأهمّ إبطال تقدير المهمّ و هدمه، فليس تركه إلى فعل الأهمّ من جمله تروكه فى فرض مطلوبيته، فتركه المطلق مع حفظ تقدير وجوبه لازم من دون لزوم المحذور، و لا منافاته لفرض الأهميه.

و باختيار الشقّ الثانى: بتقريب أنّ إيجاب المهمّ ليس من ناحيه حرمة ترك المهمّ، بل لدليله المقتضى لحرمة نقيضه عرضا.

و توهم تخييريه الوجوب بوجه آخر قد تقدّم فى الحاشيه السابقه (٢) مع جوابه كما أشرنا إليه آنفا (٣)، مع أنّه لو فرض قيام الدليل على حرمة ترك المهمّ

ص: ٢٤٤

١- ١) هو المحقق الشيرازى-مدّ ظله العالى- كما فى هامش الاصل.

٢- ٢) عند قوله: (و أما ما عن بعض أعلام العصر...).

٣- ٣) و ذلك بقوله قبل أسطر: (و مع فرض السريان).

على تقدير ترك الأهمّ - كما هو معنى الترتب - فنقيضه الواجب هو ترك الترك على هذا التقدير أيضا، وليس لترك الترك في هذا التقدير إلا - لزم واحد أو مصداق واحد، وهو الفعل؛ إذ لا - يعقل فرض الترك الموصل في تقدير ترك الأهمّ للزوم الخلف، فليس للفعل حينئذ عدل و بدل حتى يكون وجوبه تخييريا فتدبر جيدا.

ثم إن إصلاح الأمرين بنحو الترتب إنما هو لدفع محذور التكليف بما لا يطاق، و أما من سائر الجهات فلا (1) يجديها الترتب، فإذا قلنا بمقدميه ترك الضدّ

ص: ٢٤٥

١-١ قولنا: (و أما من سائر الجهات فلا... إلخ). فإن المانع حينئذ اجتماع الوجوب و الحرمة، و امتناع التقرب بالمبغوض، زيادة على محذور الترتب، و هو التكليف بما لا يطاق، و ارتفاع المحذورين المتقدمين يدور مدار تعدد الوجود، و الترتب اجنبى عن اقتضاء تعدد الوجود. و أما من حيث محذور التكليف بما لا يطاق فحاله حال ما إذا لم يكن هناك حكم آخر، فإن الترك إذا كان واجبا بوجوب مقدمي، فلا - يوجب وجوب نقيضه ذاتا و حرمة نفسه عرضا إلقاء المكلف فيما لا - يطاق، فإن الفرض وجوب نقيضه المستتبع لحرمة الترك في ظرف عصيان الأمر بالأهمّ بمقدماته، فمع عدم إعمال قدرته في فعل الأهمّ لا مانع من إعمال قدرته في فعل المهمّ، و ليس وجوبه و لا - حرمة تركه - عرضا مبنيا على عصيان الأمر بالأهمّ - منافيا للأمر بالأهمّ من حيث التكليف بما لا يطاق، من دون فرق بين التقريب المذكور في المتن - و هو وجوب ترك المهمّ و حرمة عرضا - و التقريب الآخر، و هو وجوب فعل المهمّ و حرمة عرضا - لوجوب تركه مقدمه - المستتبع لحرمة نقيضه. و من الواضح أنه ليس تقدير ترك الأهمّ تقدير ترك مقدمته - و هى ترك المهمّ - حتى لا يعقل الأمر بفعل المهمّ مبنيا على ترك تركه المساوق لفعله، فإن الكلام في الضدين الذين لهما ثالث، فمع ترك الأهمّ له فعل المهمّ و تركه. فإن قلت: تاره يقال: بمانعيه حكم الضدّ عن حكم ضده؛ للزوم التكليف بما لا يطاق، فيجاب: بأن الترتب يرفعها حيث لا - يلزم منه التكليف بما لا يطاق. و اخرى يقال: بمانعيه الحكم المضادّ لحكم المهمّ مع استحاله الترتب بين هذين الحكمين المتضادين، و هذا محذور آخر حيث لا قدره تفى بامثال وجوب الفعل و وجوب تركه، أو وجوب الفعل و حرمة تركه عرضا، أو وجوب الترك و حرمة عرضا. -

لوجود الضدّ لزم في ترك المهمّ -بناء على الترتب- اجتماع الوجوب و الحرمة؛ لأنّ ترك المهمّ -من حيث مقدّميته للأهمّ- واجب، و من حيث إنه نقيض الفعل الواجب حرام.

لا- يقال: حرمة ترك المهمّ على تقدير ترك الأهمّ لا- مطلقاً، و وجوبه- حيث إنه مقدّمى- يتبع الوجوب المتعلّق بالأهمّ إطلاقاً و تقييداً و إهمالاً، و قد تقدّم أن تقييد وجوب الأهمّ بتركه و إطلاقه لتركه محال، فترك المهمّ من حيث نفسه واجب، و مبنيّاً على تقدير ترك الأهمّ حرام، فليس في مرتبه ترك الأهمّ و على هذا التقدير إلّا الحرمة؛ لاستحاله و وجوبه المقدّمى في هذه المرتبه.

لأننا نقول: بعد ما كانت الذات واحده- و هي محفوظه في هذه المرتبه- فلا يعقل أن تكون من حيث نفسها واجبه، و من حيث مرتبتها المتأخّره عن مرتبه الذات محرّمه؛ لما ذكرنا في محلّه (١): أنّ مناط رفع التضادّ ليس اختلاف الموضوع بالرتبه، بل بالوجود.

(١)

قلت: المانع- كما مرّ- لزوم الجمع بين المطلوبين، و كما لا يؤول طلب الأهمّ و طلب المهمّ مبنيّاً على ترك الأهمّ إلى طلب الجمع بينهما، كذلك لا- يؤول إلى طلب الجمع بين الأهمّ بمقدّماته و بين فعل المهمّ، فمجرد بقاء حكم الترك لا- يمنع عن وجوب نقيضه أو حرمة نفسه عرضاً مع عدم الرجوع إلى طلب الجمع، بحيث لو فرض اجتماع الأهمّ بمقدّماته و فعل المهمّ لم يقع على صفة المطلوبيه إلّا فعل الأهمّ و مقدّماته التي منها ترك المهمّ دون فعله. و مع ذلك فالمسأله لا تخلو عن إشكال، فإنّ عدم وقوع فعل المهمّ على صفة المطلوبيه من ناحيه ترتّب وجوبه على ترك الأهمّ، فلذا لو فرض وقوع فعله و تركه معاً محالاً مع فعل الأهمّ لا- يقع فعل المهمّ على صفة المطلوبيه، و يقع تركه مع فعل الأهمّ على صفة المطلوبيه، بخلاف ما إذا فرض ترك الأهمّ و وقوع المهمّ فعلاً- و تركاً على فرض المحال، فإنه لا بدّ من وقوع كليهما على صفة المطلوبيه لعدم ترتّب طلب فعل المهمّ على ترك المهمّ؛ لما عرفت من استحاله ترتّبه هكذا، و عدم استنتاج الترتّب المفيد من ترتّبه، فلا- محاله يجب وقوعهما على صفة المطلوبيه، فيعلم منه أنّ لازمه طلب الجمع بين الفعل و الترك، و هو محال، فتدبرّ. [منه قدّس سره].

ص: ٢٤٦

١- ١) و ذلك في أوائل هذه التعليقه عند قوله: (و أمّا ثالثاً فلائّن ملاك...).

و أما توهم: أن المقدمه (1) لسبقها على ذیها لا یعقل أن تتحصص من قبل ذیها بحصتين حتى یصح عروض الحکمین.

فمدفوع: بما قدّمناه- فی البحث عن المقدمه الموصله- من أن سبق المقدمه على ذیها لا ینافی عروض عنونین متضایفین متلازمین علیهما؛ بحيث یكون الملاك المقتضى للوجوب المقدمی فی تلك الحصه الملازمه لذیها، كما ذكرنا:

أن ذات العله متقدمه على المعلول، و العلیه مضایفه للمعلولیه، لا سبق و لا لحوق فیهما، فراجع.

و ربما یصح الضد العبادی- حتى على القول بالمقدمیه و وجوب المقدمه المستلزم لحرمة نقيضها- بنظیر ما مرّ فی البرهان الثانی على الترتب، و محصله:

أن الضدّ إذا كان له أضداد فمانعته لكلّ واحد من الأضداد غیر مانعته للآخر، فسدّ باب عدم الضدّ من ناحيته غیر سدّ باب عدم ضدّ آخر من ناحيته، و مقدّميته للضدّ الأهمّ تقتضى تفويته من هذه الجهه لا من سائر الجهات، و نقيضه حفظه من هذه الجهه لا من سائر الجهات، فهو المبعوض، دون حفظه و سدّ باب عدمه من جميع الجهات، فلا مانع من محبوبیه حفظه و سدّ باب عدمه من سائر الجهات.

و فيه: إن رجع الأمر إلى المقدمه الموصله و أن ترك المهم إلى فعل الأهمّ -و الموصول إليه واجب لا تركه المطلق- فالفعل ليس نقيضا للترك الموصول حتى یكون حراما، فهو أمر قد تقدّم الكلام فيه، و بینا ما عندنا هناك حتى على القول بالمقدمه الموصله.

ص: ۲۴۷

---

۱- ۱) قولنا: (و أما توهم أن المقدمه... إلخ). هذا جواب آخر فی مقام تصحيح رفع التضادّ بتعدّد الموضوع، إلا أن هذا الجواب غیر صحيح بما ذكر فی المتن، فالجواب الصحيح ما ذكرناه. [منه قدّس سره].

و أما إن لم يرجع إلى التصحيح من ناحيه المقدمه الموصله ففيه:

أن وجود المهمّ بوحده مضادّ لجميع أصداده و مانع عنها، و تركه مقدمه لكل واحد واحد منها، و لا يتعدّد هذا الواحد بإضافته إلى أصداده و بكثره اعتباراته، فإنّ مطابق طرد جميع أعدامه المضافه إلى أصداده شخص هذا الوجود، و أما استناد فوات الضدّ الأهمّ إلى الصارف-دون فعل المهم- فلم يلزم عدم الأهمّ من قبل المهمّ حتى يكون تركه سدّ باب عدم الأهمّ من قبله، فمرجهه إلى اعتبار المقدمه الموصله، و إلاّ لكفى في مقدّميته أنه في نفسه مما يتوقّف عليه سدّ باب عدم الأهمّ، و إن لم يستند فتح باب عدمه إليه فالترتب مع المقدميه غير مفيد.

**—قوله [قدّس سرّه]: (إلاّ أنه كان في مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (إلاّ أنه كان في مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما... الخ) (١).

لا- يخفى عليك أنّ الأمر بالمهمّ: إن كان مترتباً على عصيان الأمر بالأهمّ، فالأمر بالمهمّ متأخّر عن الأمر بالأهمّ بمرتبتين؛ لتأخّر الأمر بالمهمّ عن العصيان تأخّر المشروط عن شرطه طبعاً، و العصيان كالإطاعه متأخّر عن الأمر بالأهمّ طبعاً لوجود ملاك التقدّم و التأخّر الطبيعيين؛ حيث لا يمكن وجود الإطاعه أو العصيان إلاّ و الأمر موجود، و لكن يمكن وجود الأمر و لا إطاعه أو لا عصيان.

و من الواضح: أنّ التقدّم و التأخّر متضايغان، فإذا كان الأمر بالمهمّ متأخراً عن الأمر بالأهمّ طبعاً، كان الأمر بالأهمّ متقدّماً عليه طبعاً، فلا يعقل المعية في الرتبه مع التقدّم و التأخّر الرتبين الطبيعيين.

و أما إن كان الأمر بالمهمّ مترتباً على ترك الأهمّ، فلا تقدّم و لا تأخّر طبيعيين بالإضافه إلى الأمرين؛ لأن ترك الأهمّ و إن كان شرط الأمر بالمهمّ،

ص: ٢٤٨

فيتأخر عنه الأمر بالمهمّ طبعاً، لكن ترك الأهمّ لا تأخر له عن الأمر بالأهمّ، كتأخر عنوان عصيان الأمر عن الأمر.

و تأخر الفعل-الذى هو معلول للأمر به تأخر المعلول عن العله بالعليه- لا يقتضى تأخر نقيضه عن الأمر بالأهمّ؛ لما مرّ مراراً: أن التأخر و التقدّم لا يكون إلا بملاك يقتضيهما، و وجود المعلول له الاستناد إلى العله، فلها التقدّم بالعليه، و أما عدم المعلول فليس له الاستناد إلى عله الوجود؛ كى يكون لها التقدّم بالعليه عليه، و تقدّم عدمها على عدمه تقريبا لا دخل لتقدّم وجودها عليه.

و على هذا فلا تقدّم و لا تأخر للأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ، و لا أظنّ أن يكون نظره الشريف-قدس سرّه اللطيف-إلى التقدّم و التأخر الطبيعيين الرتبين (١)، بل نظره (قدس سره)-كما ترشد إليه عبارته-إلى أنّ الأمر بالأهمّ لإطلاقه الذاتى متحقّق كلّما تحقّق الأمر بالمهمّ، و الأمر بالمهمّ لا- يتحقّق كلّما تحقّق الأمر بالأهمّ، و لكنّك قد عرفت ما يتعلّق بالمقام من النقض و الإبرام فى الحاشيه المتقدّمه.

**-قوله [قدّس سرّه]: (مع أنه يكفى الطرد من طرف الأمر بالأهمّ... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (مع أنه يكفى الطرد من طرف الأمر بالأهمّ... الخ) (٢).

المطارده من الطرفين- كما هو صريح العبارة-مبتيه على كون الملاك فعليه الأمرين، و قد مرّ الكلام فيه، و أما الطرد من طرف الأمر بالأهمّ فقط فليس بذلك الملاك، بل يمكن أن يوجه بوجه آخر:

و هو أنّ تماميه اقتضاء الأمر بالمهمّ؛ حيث إنها بعد سقوط مقتضى الأهمّ عن التأثير، فلا يعقل أن يزاحمه فى التأثير، لكن الأمر بالأهمّ لم يسقط بعدم

ص: ٢٤٩

١- ١) فى الاصل: الطبعى الرتبى...

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٣٥/١٣.

التأثير عن اقتضائه للتأثير، ولذا لا يسقط الأمر بالأهم بمقارنه عصيانه، بل بمضى زمانه، فحيث انه بعد (١) يقتضى التأثير، فيزاحم المقتضى الآخر فى التأثير.

و جوابه: ما عرفت من أنّ المقتضى، وإن كان فى طرف الأهمّ موجودا، لكنه لا يترقّب منه فعليه التأثير بعدم مقارنته لعدم التأثير، وإلاّ- لزم الخلف أو الانقلاب أو اجتماع النقيضين، وما لا يترقّب منه فعليه التأثير لا يزاحم ما له إمكان فعليه التأثير بحيث لا يمتنع تأثيره ذاتا و وقوعا و بالغير فتدبر جيّدا.

إلاّ أن هذا الوجه إن كان فى تصوّر الطرد من طرف الأهمّ فقط و جيها، لكنه ربما لا تساعده العبارة.

**—قوله [قدّس سرّه]: (نعم فيما إذا كانت موسعه، و كانت مزاحمه... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم فيما إذا كانت موسعه، و كانت مزاحمه... الخ) (٢).

الكلام تاره فى صحّ الأمرين بالموسّع و المضيقّ و لو لا بنحو الترتّب، و اخرى فى صحّ إتيان الموسّع فى زمان المضيقّ بداعى الأمر، و لو لم يكن هناك أمر بالفرد المزاحم، و لو لا بنحو السرايه، بل بنحو سعه الطبيعه له أيضا:

أما الأوّل: فالأمر بالموسّع من حيث أجزاء الوقت، إن رجع إلى التخيير الشرعى، أو تعلق بالطبيعه الساريه إلى أفرادها، أو تعلق بالطبيعه الملحوظه بنحو يسع هذا الفرد المزاحم، فلا- يعقل اجتماع الأمرين -المضيقّ و الموسّع-؛ لأنه من طلب الضدّين فى خصوص زمان.

و توهم جوازه: نظرا إلى أنّ المانع من التكليف بما لا يطاق ليس إلاّ

ص: ٢٥٠

١- ١) الظاهر انه (رحمه الله) استعمل (بعد) هنا. بمعنى (لا يزال).

٢- ٢) كفايه الاصول: ٥/١٣٦.



اللغويه، و هي مسلمه فيما إذا كان نفس الفعل غير مقدور كالطيران إلى السماء، و أما إذا كان نفسه مقدورا فلا يلزم اللغويه؛ إذ يكفي في ثمره وجود الأمر أنه لو أراد المكلف عصيان الواجب المعين يقدر على إطاعه هذا الأمر.

مدفوع: بأنّ الأمر إذا كان بداعى جعل الداعى - كما هو محلّ الكلام - و لم يكن مرتباً على عصيان الأمر بالمعين، فلا محاله يجب أن يكون بالفعل صالحاً للدعوه مع دعوه الآخر، و لا يعقل دعوتهما معا، و لذا أطبق المحققون على عدم إمكان الأمرين المطلقين بضدين، مع أنّ هذه الثمره موجوده، و هي أنّ المكلف لو عصى أحدهما يقدر على إطاعه الآخر.

و إن لم يرجع الأمر بالموسّع إلى أحد الوجوه، بل إلى الأمر بصرف الطبيعه، مع قطع النظر عن الخصوصيات و المميّزات - و بعبارة اخرى: عن المفردات - فالفرد المزاحم غير ملحوظ - لا بالذات و لا بالعرض - و لا محدّداً للطبيعه، و يكون معنى الأمر بها و القدره عليها هو الأمر بوجودها المقدور عليه بالقدره على تطبيقها على أفرادها، فتطبيقها على الفرد المزاحم بسوء اختياره لمكان ترك الواجب المضيق لا - ربط له بتعلّق الأمرين بضدين؛ إذ مع عدم لحاظ المفردات بوجه من الوجوه لا - تعلّق للأمر بضدّ الواجب المضيق بوجه من الوجوه، و تمام الكلام فيه سيجىء (1) - إن شاء الله تعالى - فى مبحث اجتماع الأمر و النهى.

لكنه مع القول بهذا المبنى يشكل هنا أيضا: بأنّ الطبيعه حيث إنّ أفرادها هنا طوليه فليس فى زمان المضيق لطبيعه الموسّع فرد غير مزاحم؛ حتى يقال: لا نظر إليه، بل إلى صرف الطبيعه الغير المزاحمه بنفسها، فإنها حينئذ منحصره فى

ص: ٢٥١

المزاحم، فيكون الأمر بها في هذا الزمان أمرا بالمزاحم حقيقه، بخلاف باب اجتماع الأمر و النهى، فإن الأفراد هناك عرضيه، ففي كل زمان لطبيعه الصلاه أفراد مزاحمه و أفراد غير مزاحمه، فالطبيعه في كل زمان مقدور عليها.

و أما الثانى ففيما إذا لم يكن هناك أمر بالفرد المزاحم و لا بالطبيعه التى تسعه، فصريح المتن إمكان إتيانه بداعى الأمر؛ لتعلق الأمر بالطبيعه التى تسعه بما هى طبيعه الصلاه، لا- بما هى مأمور بها، و العقل لا يفرّق بين هذا الفرد المزاحم و غيره فى فرديته للطبيعه التى امر بها بما هى طبيعه.

و يشكل ذلك: بأنّ دعوه الأمر إلى شىء يستحيل بلا- تعلق له به، و الاشتراك فى الطبيعه و فى الغرض يصحّح الإتيان بهذا الداعى، لا- أنه يصحّح دعوه الأمر، خصوصا على ما ذكرنا من الفرق بين المقام و مبحث اجتماع الأمر و النهى؛ إذ لا أمر بالطبيعه فى زمان المضيق أصلا حتى يكون الأمر بها داعيا إلى إتيان ما لا قصور له عن فرديته لها.

و أما ما افاده (١) (قدس سره): من صحّح الإتيان بداعى الأمر حتى على القول بتعلقه بالفرد، مع أنّ المفردات متباينه، و الأمر بالفرد الغير مزاحم لا يعقل أن يدعو إلى المباين و هو الفرد المزاحم.

فالوجه فيه: ما اشير إليه فى كلامه (٢) من الاشتراك فى الغرض، مع أنّ المفردات- أيضا- لها طبائع جامعها، فيرجع الأمر إلى الأمر بطبيعه أخصّ مما يقول به القائل بتعلقه بالطبيعه دون الفرد.

ص: ٢٥٢

١-١) الكفايه: ١٣٦-١٣٧.

٢-٢) الكفايه: ١٣٦ عند قوله: (يمكن أن يقال...).

**-قوله [قدّس سرّه]: (لكان جائزا...الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (لكان جائزا...الخ) (١).

بل غير جائز؛ لأنّ الانشاء بداعى البعث (٢)-مع العلم بانتفاء شرط بلوغه إلى مرتبه الفعلية-غير معقول، و بداعى الامتحان و غيره لا يترقّب منه البلوغ إلى مرتبه البعث الجدى ليدخل فى العنوان، و بلا داع محال.

**-قوله [قدّس سرّه]: (من دون تعلق غرض باحدى الخصوصيات...الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (من دون تعلق غرض باحدى الخصوصيات...الخ) (٣).

لا يخفى عليك أنّ جعل اللوازم الغير الدخيله فى الغرض مقومه للمطلوب بعيد جدّا عن ساحه العلماء و العقلاء.

و ظنى أنّ المراد بتعلّق الأمر بالطبيعه أو بالفرد هو ظاهره بتقريب:

أنّ هذه المسأله: إما مبتنيه على مسأله إمكان وجود الطبيعى (٤) فى الخارج

ص: ٢٥٣

١-١) كفايه الاصول: ٢٠/١٣٧.

٢-٢) قولنا: (لأنّ الإنشاء بداعى البعث...الخ). لا يخفى أنّ النزاع ليس فى معقوليه فعليه الحكم مع عدم فعليه موضوعه-الذى هو شرط له-فإنه خلف محال، و كذا ليس النزاع فى معقوليه فعليه الحكم، مع علم الحاكم بانتفاء فعليه موضوعه؛ ليقال بأن علم الحاكم بوجود الشرط خارجا، و عدمه أجنبى، و إنما المناط فى الحكم بفعليه الحكم علم المكلف بفعليه الموضوع، فإنّ شأن الحاكم تعليق الحكم على موضوعه بنحو القضييه الحقيقيه، بل النزاع فى تحقق أصل الأمر-أعنى الإنشاء بداعى جعل الداعى-من الأمر مع العلم بانتفاء شرط فعليته فى الخارج، فإنّ هذا الإنشاء بهذا الداعى-الذى يترقّب منه فعليه الدعوه عند فعليه موضوعه لغو لا-يكاد يصدر من العاقل بهذا الفرض، و بغير هذا الفرض أجنبى عن الأمر الذى حقيقته الإنشاء بداعى جعل الداعى، فعلم أنّ النزاع معقول، و أنه لا ينافى كون الأحكام المجعوله بنحو القضايا الحقيقيه دون الخارجيه. فتدبّر جيدا. [منه قدّس سرّه].

٣-٣) كفايه الاصول: ١٣/١٣٨.

٤-٤) قولنا: (إما على مسأله إمكان وجود الطبيعى...الخ)-.

-توضيح القول فيها: أن الحصّة المتقرّره في مرتبه ذات زيد من الإنسانيه-المباينه مع حصّه اخرى منها متقرّره في مرتبه ذات عمرو، و هكذا-هي الماهيه الشخصيه التي تأتي الصدق على كثيرين، و هي الموصوفه بالجزئيه المقابله للكلية، دون نفس الوجود المتّحد معها المحصّص و المشخّص لها، فإن الوجود و إن كان هو عين التشخّص و مناط التفرد إلا أنه من حيث كونه عين الخارجيه، ليس صدقيا حتى يوصف بالإباء عن الصدق في قبال عدم الإباء، بل الإباء و عدم الصدق فيه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع. ثم من المعلوم أنّ الحصّة المتقرّره في ذات زيد حيث إنها بملا-حظه اتحادها مع الهويه الخاصه الممتازه بذاتها عن سائر الهويات هي نفس الماهيه المضافه إلى الوجود الحقيقي بلا وساطه-أمر آخر، فلا محاله تنحلّ بالتعمّل العقلي إلى الماهيه و الإضافه الموجهه لصيرورتها حصه مقابله لسائر الحصص؛ بحيث لو لم يكن تلك الإضافه لم يكن إلا الماهيه الكلية الموصوفه بعدم الإباء عن الصدق على كثيرين، فهذه الحصّة موجوده بالذات، و نفس الماهيه الكلية التي هذه الحصّة الخاصه في ذاتها حصّه منها موجوده بالعرض، كما أنّ الماهيه الكلية موجوده أيضا بعرض حصّه موجوده منها في مرتبه ذات عمرو. و لعلّ النزاع بين القائلين بإمكان وجود الطبيعي و امتناعه يرجع لفظيا؛ بأن يكون نظر المثبت إلى وجوده بالعرض، الذي قد عرفت أنه لا بدّ منه، و نظر النافي إلى وجوده بالذات الذي لا يعقل بناء على أصاله الوجود، و حيث عرفت معنى الكلي و الفرد و إمكان وجود الكلي بتبع وجود الفرد، تعرف أنه مقدور بالقدره على إيجاد فردّه، فلا مانع من تعلق الأمر به اذا؟؟؟ لم يكن لذات حصه من الحصص خصوصيه في نظر المولى، فإنه لا بدّ-حينئذ-من تعلق التكليف بوجود الطبيعي من دون دخل لحصصه فضلا عن لوازم حصصها التي كلّ منها فرد لطبيعته من الطبايع. و ربما يقال: إنّ النزاع في إمكان وجود الطبيعي و امتناعه راجع أن التشخّصات مأخوذه في مرتبه سابقه على وجود الطبيعي كنفس الطبيعي، أو أنها في مرتبه وجود الطبيعي و ارده على الطبيعي، فالثاني قول بوجود الطبيعي في عرض تشخّصاته، و الأول قول بعدم وجود الطبيعي، بل الموجود هي الماهيه المتشخّصه، و هو غير مناسب لكلمات أهل الفن أو-

التكليف بغير المقدور، لكن لازم تعلق التكليف به دخول لوازم الوجود و لوازم التشخيص في المكلف به، بل اللازم-بلحاظ عدم قدره على إيجاد الطبيعي، و قدره على إيجاد الشخص-تعلق التكليف بالماهية المتشخصه بالوجود-أعني ذات هذه الماهية المتشخصه القابلة للوجود-فإن الماهية: تاره- تلاحظ بنفسها، فهي الطبيعي، و اخرى-مضافه إلى قيد كلى، فالمضاف هي الحصة، لا- مجموع المضاف و المضاف إليه، و ثالثه-تضاف إلى الوجود المانع عن صدقها على كثيرين-و هو الفرد-فذاذ الإنسانية الموجوده بوجود زيد في قبال الإنسانية الموجوده بوجود عمرو هي الماهية الشخصيه، و هي المطلوبه بلا- دخل للوازمها، لا في كونها شخصيه، و لا في مطلوبيتها.

و من يقول بإمكان وجود الطبيعي، و أن الماهية الواحده كليه في مرحله الذهن، و شخصيه بإضافه الوجود إليها (1)، فالطبيعي متشخص بالوجود، فهو يقول بإمكان تعلق الأمر به، فلا نظر إلى اللوازم على أي حال.

و أما مبتنيه على مسأله تعلق الجعل بالماهية أو بالوجود، فإن المراد بالذات هو الصادر بالذات، فمن جعله الوجود قال بتعلق الإراده به، و من جعله الماهية قال بتعلق الإراده بها من دون فرق بين الإراده التكوينية و التشريعيه.

(4)

-لقواعده؛ لأنّ المعبر عنه بالتشخيصات ليس إلا لوازم الوجود التي هي أفراد لطبائع شتى لكلّ منها وجود و ماهية، فكيف يعقل أن تكون في رتبه سابقه على وجود الطبيعه بحيث يكون وجود الطبيعه وجودها بلوازمها؟! كما لا- يعقل أن تكون في رتبه الوجود وارده على نفس الطبيعه، مع أنها نوعا من الأعراض التي لا حلول لها إلا في وجود موضوعها، لا في ماهيتها، فالصحيح في النزاع و في معنى الكلى و الفرد ما عرفت، فافهم و استقم. [منه قدّس سرّه].

ص: ٢٥٥

(١-١) في الأصل: و شخصيته بإضافه الوجود إليه...

و كما أن معنى جعل الماهية إفاضه نفسها، فينتزع منها-عند صدورها و فيضانها من جاعلها- أنها موجوده كذلك معنى تعلق الإراده بها إرادته إفاضتها المستتبعه لانتزاع الوجود منها، كما أنّ الأمر على العكس منه في جعل الوجود و تعلق الإراده به، فإنّ معنى جعله إفاضه الوجود المنتزع منه ماهيه خاصه، و معنى تعلق الإراده به إرادته إفاضته.

و لا- يخفى عليك أن الإيجاد و الوجود و الإفاضه و الفيض متحدان بالذات متفاوتان بالاعتبار، فمن حيث قيام الصادر الفاض بالماهيه يسمّى وجودا لها، و من حيث قيامه بالفاعل قيام الفعل بالفاعل يسمّى إيجادا و جعلًا و إفاضه.

و منه يعلم: أنّ القابل لتعلق الجعل به بالذات هو الوجود دون الماهيه؛ إذ الماهيه في حدّ ذاتها واجده-بوجدان ماهوى- لذاتها و ذاتياتها.

و لو كانت المجعوليه و المفاضيه حيثيه ذاتيه للماهيه- بأن كان تمام حيثيه ذاتها حيثيه المجعوليه و المفاضيه، من دون انضمام حيثيه اخرى- فهي إذن في حد ذاتها موجوده؛ إذ لا تنفكّ المفاضيه عن الموجوديه، فيلزم انقلاب الإمكان الذاتى إلى الوجود الذاتى؛ إذ لا نعى بالواجب بالذات إلا من كان ذاته بذاته- لا بلحاظ حيثيه غير ذاته- منشأ انتزاع الموجوديه.

و إذا كان انتزاع الموجوديه و المجعوليه بلحاظ حيثيه مكتسبه من جاعلها، فتلك حيثيه هي بالذات مطابق الجعل و المجعول و الإيجاد و الوجود.

و هناك براهين آخر على عدم تعقل جعل الماهيه المذكوره فى محالها، فلتراجع.

و لعلّ ذهاب المشهور إلى تعلق الأمر بالطبيعه؛ لذهاب المشهور من الحكماء و المتكلمين إلى أصاله الماهيه و تعلق الجعل بها. فالتحقيق: حينئذ تعلق الأمر بالفرد بمعنى وجود الطبيعه.

توضيحه: أن طبيعه الشوق من الطبائع التي لا تتعلّق إلا بما له وجهه فقدان وجهه وجدان؛ إذ لو كان موجودا من كل جهه لكان طلبه تحصيلًا للحاصل، و لو كان مفقودا من كل جهه لم يكن طرف يتقوم به الشوق، فإنه كالعلم لا يتشخص إلا بمتعلّقه، بخلاف ما لو كان موجودا من حيث حضوره للنفس، مفقودا من حيث وجوده الخارجى، فالعقل يلاحظ الموجود الخارجى، فإنّ له قوه ملاحظه الشىء بالحمل الشائع، كما له ملاحظه الشىء بالحمل الأولى، فيشتاق إليه، فالموجود بالفرض و التقدير مقوم للشوق، لا بما هو هو، بل بما هو آله لملاحظه الموجود الحقيقى، و الشوق يوجب خروجه من حدّ الفرض و التقدير إلى الفعلية و التحقيق، و هذا معنى تعلّق الشوق بوجود الطبيعه، لا كتعلّق البياض بالجسم حتى يحتاج إلى موضوع حقيقى، ليقال: إن الموجود الخارجى لا ثبوت له فى مرتبه تعلّق الشوق، و لا- يعقل قيام الشوق بالموجود الخارجى، كيف؟! و الوجود يسقطه؛ لما عرفت من اقتضاء طبيعه الشوق عدم الوجدان من كل جهه.

**—قوله [قدّس سرّه]: (كما هو الحال فى القضيّه الطبيعيه فى غير الاحكام... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (كما هو الحال فى القضيّه الطبيعيه فى غير الاحكام... الخ) (١).

وجه المشابهه فى مجرد عدم النظر إلى الافراد بمفرداتها، و إن كانت الطبيعه تفترق عن غيرها؛ بأن الموضوع فيها هى الطبيعه الكليه من حيث هى كليه، بخلاف متعلق طلب الوجود، فانها الطبيعه بما هى، فلا يكون قولنا:

(الصلاه واجبه) جاريا مجرى قولنا: (الإنسان نوع)، و لذا قال (قدس سره):

(فى غير الأحكام)، و قد عرفت أنّنا (٢) معنى تعلّق الطلب بالطبيعه، لا بالموجود الخارجى - بما هو موجود خارجى - فلا تخلط.

ص: ٢٥٧

١- ١) كفايه الأصول: ١٣٨/١٥.

٢- ٢) آخر التعليقه: ١٢٧.

**–قوله [قدّس سرّه]: (بل في المحصوره كما حقّق**

–قوله [قدّس سرّه]: (بل في المحصوره كما حقّق (١)...الخ) (٢).

فإنّ المحصوره –حينئذ– كالطبيعه من حيث تعلق الحكم بنفس الطبيعه، إلّا– أنّ الطبيعه لوحظت في المحصوره على نحو يسرى حكمها إلى الأفراد عقلا، بخلاف الطبيعه، فإنّ الطبيعه في الطبيعه ما فيه ينظر، وفي المحصوره ما به ينظر.

**–قوله [قدّس سرّه]: (و إن نفس وجودها السّعى...الخ)**

–قوله [قدّس سرّه]: (و إن نفس وجودها السّعى...الخ) (٣).

فإن قلت: هذا إذا كان التشخّص و التفرّد بلوازم الوجود، و أما إذا كان بنفس الوجود، فكلم وجود بنفسه و هوّيته يباين الآخر، فالمطلوب حينئذ إما وجود واحد معيّن، أو أحد الوجودات لا على التعيين، أو جميع الوجودات، فما معنى (الوجود السّعى)؟

قلت: التشخّص و إن كان بالوجود –كما هو الحقّ– و الوجود العنواني و إن كان منتزعا عن أحد أنحاء الوجود الحقيقي، إلّا أنّ الطلب –كما مرّ– لا يعقل أن يتعلّق بالموجود المحقّق، و لا –بالفاني فيما هو محقّق فعلا؛ كي يلزم المحذور المذكور، بل المقوم للطلب و الشوق هو الوجود المفروض، و تأثير الشوق فيه بإخراجه من حدّ الفرض و التقدير إلى الفعلية و التحقيق، و الوجود المفروض يمكن أن يكون حقيقه الوجود المعرّي عن جميع اللوازم و القيود؛ بحيث يكون قابلا –للصدق على كلّ وجود محقّق في الخارج، و حيث إنّ لوازم الوجود خارجه عما يقوم به الغرض قطعاً، فلا– حاجه إلى إطلاق لحاظي (٤) في الوجود بلحاظ لوازمه،

ص: ٢٥٨

١- ١) في الكفايه –تحقيق مؤسستنا–: على ما حقّق....

٢- ٢) كفايه الأصول: ١٣٨/١٦.

٣- ٣) كفايه الأصول: ١٣٨/٢٠.

٤- ٤) قولنا: (فلا حاجه إلى إطلاق لحاظي...إلى آخره)–.



بل يصحّ تعلق الطلب بنفس الوجود المفروض المعرّي في ذاته-بحسب الفرض و التقدير-عن جميع لوازمه.

و أما توهم الجبهه الجامعه الخارجيه بين أنحاء الوجودات الخارجيه-ليكون الوجود العنوانى فانيا فيها،و يكون الفرض و التقدير متعلقا بها-فهو فاسد؛ إذ الوجود الحقيقي في كل موجود بنفس هويته يباين وجودا آخر شخصا و تشخصه ذاتي، و كون الوجود سنخا واحدا-او كون العالم كله-بلحاظ إلغاء الحدود و القيود-واحدا شخصيا؛ للبرهان المحقق في محلّه-أجنبي عما نحن فيه (١).

**—قوله [قدّس سرّه]: (فانها كذلك ليست إلا هي...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (فانها كذلك ليست إلا هي...الخ) (٢).

لا- يذهب عليك أنّ كون الماهيه-من حيث هي-خالیه عن جميع الأوصاف، لا- يستدعى عدم عروض وصف لها من حيث هي، فإنّ الماهيه-من

(٤)

-بيانه: أن متعلق الطلب لو كان الموجود المحقق أو ما هو فان فيه لم يجد الإطلاق إلا- في عدم دخل ما هو لازم الوجود المحقق، و إلا فالموجود المحقق-لتعيّنه الذاتى من بين سائر الوجودات- لا يتعدى حكمه إلى غيره، بخلاف فرض الوجود، فإنه إذا لوحظ نفسه من دون خصوصيه كان قابلا- لإخراجه من حدّ الفرض إلى الفعلية بأيه خصوصيه كانت. نعم إنما يحتاج إلى الإطلاق، لا من حيث رفع القيود، بل من حيث إنه لا يعقل الإهمال، فلا بد من أن يكون المطلوب متعينا بأحد التعينات الثلاثه: من الشرطشيين، أو البشرطائيه، أو اللابشرطيه، فيجب أن يلاحظ الوجود المفروض لا بشرط من حيث ذوات الحصص الخاصه، و من حيث لوازمها الفرديه، فتدبرّ جيدا. [منه قدّس سرّه].

ص: ٢٥٩

١-١) قولنا: (أجنبي عمّا نحن فيه...الى آخره). إذ في هذه الملاحظه لا صلاحه و لا غيرها ليكون متعلق الطلب، و لا يعقل فرض صرف الوجود بإلغاء الحدود في الموجودات المحدوده بحدود ماهويه أو حدود عدميه، فلا يعقل صرف وجود الصلاه بحيث يكون هناك وجود صلاحه بحيث لا يشدّ عنه وجود صلاحه، فافهم و تدبر. [منه قدّس سرّه].

٢-٢) كفايه الاصول: ٤/١٣٩.

حيث هي -لا موجوده و لا معدومه، مع أنها بنفسها: إما موجوده أو معدومه بالحمل الشائع، فكل مفهوم يباين مفهوما آخر بالحمل الأولي، و إن كانا متحدين بالحمل الشائع.

و عليه فلا- منافاه بين كون الصلاه- في حد ذاتها و ماهيتها- لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، و بلحاظ تعلق الطلب بها مطلوبه، و كما أنّ معنى تعلق الجعل التكويني البسيط بها صدورها من الجاعل و يلزمه صحه انتزاع الموجوديه منها، كذلك معنى تعلق الطلب بها إرادته صدورها، و إفاضتها إما تكوينيا أو تشريعا، و لا دخل لذلك بطلب وجودها، كما لا ربط لجعلها بجعل وجودها.

نعم الحقّ تعلق الجعل بوجودها، فكذا الطلب؛ ضروره أنّ الصادر بالذات هو المراد بالذات بلا عنايه، و إنما يعتبر عن المطلوب بالصلاه الموضوعه للماهيه لا للوجود؛ لأنّ المفاهيم الثبوتيه مطابقها عين الوجود المنتزع عنه طبيعه الصلاه، و المفروض أن متعلق الإراده هي الصلاه بالحمل الشائع، فافهم جيّدا، فإنه دقيق جدّا.

**-قوله [قدّس سرّه]: (فإنه طلب الوجود، فافهم... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (فإنه طلب الوجود، فافهم... الخ) (١).

لعله إشاره إلى أنّ الأمر نفس الطلب، لكنه حيث لا يعقل تعلقه بنفس الماهيه، فلا بد من ملاحظه الوجود معها حتى يصحّ طلبها، و قد عرفت تحقيق المقام آنفا، و نزيدك هنا أنّ هيئه الأمر و النهي إن كانت موضوعه للطلب، فلا محاله يؤخذ الفعل و الترك و الوجود و العدم في طرف الهيئه؛ لأنّ المادّه واحده فيهما. و إن كانت موضوعه للبعث و الزجر، فكلاهما متعلّقان بطرف الفعل، فلا حاجه إلى إدراج الوجود و العدم في مفاد الهيئه.

ص: ٢٦٠

و قد عرفت-أيضا-عدم الحاجة إلى إدراج الإيجاد في طرف المادّة؛حيث إن المطلوب هي الصلاه بالحمل الشائع بملاحظه المفهوم فانيا في مطابقه، و سيجىء-إن شاء الله تعالى-أنّ الصحيح هو الثانى.

مضافا إلى أنّ الفعل و الترك و الوجود و العدم ليس من جهات النسبه الطليه و شئونها حتى يكون مفاد الهيئه نسبه خاصه،بل نسبه متعلقه بأمر خاص،فتدبر جيّدا.

### —قوله [قدّس سرّه]: (لا أنه يريد ما هو صادر و ثابت...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (لا أنه يريد ما هو صادر و ثابت...الخ) (١).

قد عرفت مرارا:اتحاد الجعل و المجمعول و الإيجاد و الوجود ذاتا و اختلافيهما اعتبارا،فكما يصحّ أن ينسب الشوق إلى الجعل و الإيجاد،فكذا إلى المجمعول و الوجود و الموجود.

و قد عرفت معنى تعلق الشوق بالوجود الحقيقى،و أنه ليس من قبيل قيام البياض مثلا بالجسم كى يتوقّف على وجود متعلقه حال تعلقه به،بل المقوم للشوق حال تحقّقه هو الوجود الحقيقى بوجوده الفرضى،لا-التحقيقى بنحو فناء العنوان فى المعنون،و طلب الحاصل إنّما يكون لو قيل بحدوث الشوق أو بقائه بعدد وجود متعلقه فى الخارج،فراجع ما قدّمناه (٢).

### —قوله [قدّس سرّه]: (و أما بناء على أصاله الماهيه...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (و أما بناء على أصاله الماهيه...الخ) (٣).

قد عرفت:أن الصادر بالذات هو المراد بالذات بلا عنايه،فاذا فرض

ص: ٢٦١

١-١) كفايه الاصول: ٨/١٣٩.

٢-٢) و ذلك فى آخر التعليقه: ١٢٧.

٣-٣) كفايه الاصول: ١٥/١٣٩.

أصالة الماهية فهي، القابلة للجعل البسيط بالذات، و بنفس الجعل التكويني تكون الماهية خارجيه، لا أنّ الجاعل يجعل الماهية خارجيه بالذات، بل جعلها بالذات جعل وجودها، و خارجيتها بالعرض.

فالمراد بالذات حينئذ هو جعل الماهية بالذات، و هو جعل وجودها و خارجيتها بالعرض، لا أنّ المراد جعل الماهية خارجيه و موجوده؛ لما عرفت من أنّ المراد بالذات هو المَجْعول بالذات و الصادر بالذات، و أما المَجْعول بالعرض، فهو مراد بالعرض من غير فرق بين الإراده التكوينية و التشريعيه، كما لا فرق بين جاعل و جاعل، و الظاهر من قوله (قدس سره): (جعلها من الخارجيات) (١) تعلق الجعل التأليفي بخارجيتها، و الجعل التأليفي بين الماهية و تحصيلها محال.

**—قوله [قدس سره]: (و لا مجال لاستصحاب الجواز... الخ)**

—قوله [قدس سره]: (و لا مجال لاستصحاب الجواز... الخ) (٢).

التحقيق: أن حقيقه الحكم الإيجابي (٣) إن كانت مركبه من جواز الفعل و المنع من الترك أمكن الاستصحاب شخصا؛ لأنّ الجنس إنما يزول بزوال الفصل (أ) الواو غير موجوده في المتن.

ص: ٢٦٢

١ - ١) ليست هذه نص عباره الكفايه، بل مضمونها، أما نصّها فهو: (فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات و الأعيان الثابتات...).

٢ - ٢) كفايه الاصول: ٥/١٤٠.

٣ - ٣) قولنا: و أ التحقيق: أن حقيقه الحكم الايجابي... الى آخره). بيانه: أنّ حقيقه الحكم الإيجابي بناء على التركب: إما أن يكون مركبا اعتباريا، أو مركبا حقيقيا: فإن كان مركبا اعتباريا فلا محاله يكون عباره عن الإنشاء بداعي البعث نحو الفعل و الزجر عن الترك، فيكون المجموع وجوبا حقيقه، و من الواضح أنّ المقطوع ارتفاعه هو -

-المنع عن الترك، و أما شخص الانشاء بداعى البعث فهو مشكوك البقاء من دون محذور، فيستصحب. و إن كان مركبا حقيقيا من جنس و فصل فالأمر كما فى المتن: من أن زوال الفصل و كفايه عدم المنع من الترك فى صيروره الجنس متفصلا بفصل الإباحه الخاصه، فيستصحب الجنس بذاته، لا- بما هو جنس، إلا- أن الترك الحقيقى فى مثل الإيجاب غير معقول؛ لأن الترك الحقيقى من جنس و فصل خارجيين، لا- يتصور إلا- فى الأنواع الجوهرية، دون الأعراض التى هى بسائط خارجيه، فضلا عن الاعتبارات، فالصحيح من قسمى المركب هو الأول، و حاله ما عرفت. هذا بناء على الترك. و أما بناء على البساطه: فاستصحب الشخص مما لا معنى له إذ البسيط أيا ما كان لا يتجزأ حتى يزول منه جزء و يبقى جزء آخر. و أما استصحاب الكلى بنحو القسم الثالث من استصحاب الكلى- بدعوى احتمال الإباحه مقارنة لزوال الوجوب، لا معه لاستحاله ورود حكيمين متضادين على موضوع واحد، فلا بدّ من فرض مقارنة حدوث الإباحه لزوال الوجوب- فتوضيح الحال فى دفعه: أن الوجوب إن كان عباره عن الإنشاء بداعى البعث الأكيد المنبعث عن إرادته حتميه أو عن مصلحه لزوميه، فلا- جامع بينه و بين الإنشاء بداعى الترخيص و إطلاق العنان؛ لفرض البساطه حتى عقلا، لا- خارجا فقط. و أمّا بملا- حظه لازم الوجوب من الإذن فى الفعل أو عدم المنع من الترك، فيستصحب اللازم المذكور المشترك بينه و بين الإباحه الخاصه المحتمل حدوثها هنا، لا شخص اللازم لاستحاله بقائه مع زوال ملزومه. ففيه: أما الإذن فى الفعل: فإن أريد الإذن المطلق فلا معنى له لاستحاله تحقّقه و لو تقديرا من دون تعيينه بما يتعين به الإباحه الخاصه، و إن أريد الإذن الخاص فهو غير معقول؛ لأن الفعل يستحيل أن يكون محكوما بالوجوب و بالإباحه و لو بنحو اللزوم، فإن المحال ثبوتهما من دون فرق بين أنحاء الدلاله مطابقه و التزاما. و أما عدم المنع من الترك فهو من باب ملازمه الضدّ لعدم الضدّ، و لا منع من استصحاب عدم ما عدا الوجوب من الحرمة و الكراهه و الاستحباب و الإباحه الخاصه، و إنما الكلام فى الإباحه الخاصه. و إن كان الوجوب عباره عن الإراده الحتميه فليس جنسها العقلى إلا الكيف النفسانى، و لا-

فانه يوجب زوال النامي مع بقاء الجسم، فإن الجسم بنفسه نوع متحصّل، مع عدم قوّه النمو، وإن كان باعتبار استعداده لتلقّي القوّه الناميه مادّه و جنسا للنامي، فزوال القوه الناميه يوجب زوال الجسم بالمعنى الذى يكون جنسا، لا- زوال الجسم بما هو نوع متحصّل، و هو الجماد.

فكذا الإذن، فانه و إن كان يزول بما هو جنس متفصل بالمنع من الترك، لكن لا- بذاته المتفصيل بفصل عدم الاقتضاء الطلبى، الذى هو نوع خاصّ، و هى الإباحه الخاصّه؛ إذ ليست الإباحه إلا الإذن الساذج الذى ليس فيه اقتضاء طلبى، و نفس زوال ما هو مقوم الوجوب- بما هو وجوب- يكون فصلا للإباحه الخاصّه.

و إن كانت حقيقه الوجوب بسيطه فزوالها لا- يبقى مجالا- لبقاء الإذن الشخصى، و إن كانت من الأ-عراض، و لم تكن من الاعتبارات، فإنّ الأ-عراض و ان كان لها جنس و فصل، إلاّ أنّهما عقليان، لا أن هناك أمرا خارجيا يتوارد عليه الصور كالجسم بالإضافة إلى ما يرد عليه من الصور النوعيه ليجرى فيها ما جرى بناء على التركّب.

نعم بينهما فرق من حيث جريان استصحاب الكلى؛ حيث إنّ طبيعى الإذن معلوم، و ارتفاعه مشكوك؛ لاحتمال وجوده فى ضمن الإباحه الخاصّه مقارنة لزوال الوجوب؛ بناء على جريانه فى مثل هذا، بخلاف ما إذا كان من الاعتبارات، فإنه بسيط جدّا، لا إذن فيه أبدا، لا فى نفس الوجوب، و لا فى لازمه:

(٣)

-معنى لاستصحابه، و الإذن الاعتبارى أجنبى عن جنس الصفه النفسانيه، و ليس لازما لها أيضا. نعم مبادئ الإراده من الحبّ و الميل متحقّقه عند تحقّقها، و لا كلام فى استصحابها، كما أنّ عدم المنافره لازم ضدها، و هى الموافقه للطبع، و قد عرفت حال لازم الضدّ المحقّق من عدم أضداده، مع أنه لم يترتب عليها أثر شرعى، و ليس بنفسها أثرا شرعيا، فتدبّر جيّدا. [منه قدّس سره]

ص: ٢٦٤

أمّا الأوّل فللفرض بساطته حتى عقلا، و أمّا الثاني فلأنّ الإذن المطلق لا معنى له، و الإباحه الخاصّه لا تكون لازم الوجوب؛ إذ ليس كلّ موضوع محكوما بحكمين كما هو واضح.

بل التحقيق: عدم جريان الاستصحاب على الأوّل أيضا حتى على القول باستصحاب الكلّي في القسم الثالث؛ لأنّ الوجوب إذا كان من الأعراض، لا حقيقه له إلا الإراده الحتميه.

و من الواضح: أنّ جنسها الكيف النفساني، لا- الإذن و نحوه، و أما عدم المنافره للطبع، فهو و إن كان لازما لوجوب الفعل و استحبابه و إباحته، لكنه لا دخل له بالأحكام، و المقصود استصحاب الحكم و لو بنحو الكلّي، فتدبر جيّدا.

**—قوله [قدّس سرّه]: (غير الوجوب و الاستحباب... الخ)**

قوله [قدّس سرّه]: (غير الوجوب و الاستحباب... الخ) (١).

لا يخفى عليك أنّ الوجوب و الاستحباب ربما يراد منهما الإنشاء بداعي البعث المنبعث عن مصلحه ملزمه أو غير ملزمه، فلا شبهه في أنّهما متباينان عقلا و عرفا، فإنّهما نحوان من البعث الانتزاعي من منشأ مخصوص و أن التفاوت بالشّدّه و الضعف غير جار في الامور الاعتباريه.

و ربّما يراد منهما الإراده الحتميه و الندييه، فعلى المشهور هما مرتبتان من الإراده و هي نوع واحد لا تفاوت بين الشديده و الضعيفه منها في النوعيه، بل في الوجود على التحقيق، و كما أنّ البياض الشديد إذا زالت شدته، و بقي بمرتبته ضعيفه منه لا يعدّ وجودا آخر لا عقلا و لا عرفا، بل وجود واحد زالت صفته، فكذا الإراده الشديده و الضعيفه، و التفاوت في لحاظ العقل و العرف إنّما نشأ من

ص: ٢٦٥

١-١) كفايه الأصول: ١١/١٤٠.

الخلط بين الأمر الانتزاعي و الكيف النفساني. هذا، إلا أنّ القابل للاستصحاب هو الحكم بالمعنى الأول فإنه المجعول القابل لجعل مماثله، و أما الإرادة و الكراهه فهما صفتان نفسيتان، لا أمران جعليان.

نعم، لو رتب على الإرادة أثر شرعي صحّ التعيّد بها بلحاظ أثرها، لكن ليس البعث المنبعث منها أثرا مترتبا عليها شرعا، بل ترتبه عليها من باب ترتب المعلول على علته عقلا و إن كان ذات المترتب شرعيا، فليس البعث بالإضافة إلى الإرادة كالحكم بالإضافة إلى موضوعه و عنوان العليه و عنوان المعلوليه و إن كانا متضايقين، و يصحّ عند التعيّد بأحدهما ترتيب الأثر على الآخر، إلا أنّ ذات الإرادة و البعث ليسا متضايقين؛ حتى يكون التعيّد بأحدهما تعيّد بالآخر.

نعم لو كان دليل الاستصحاب لتنجيز الواقع -لا لجعل الحكم المماثل- صحّ استصحاب الإرادة؛ لأنّ اليقين بها كما يكون منجزا لها حدوثا، يكون بحكم الاستصحاب منجزا لها بقاء، و تنجيز الإرادة حدوثا و بقاء- و ترتب استحقاق العقوبة على مخالفتها على تقدير مصادفتها- أمر معقول.

**-قوله [قدّس سرّه]: (لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين... الخ) (١).

لا يخفى عليك أنّ قاعده: (عدم صدور الكثير عن الواحد و عدم صدور الواحد عن الكثير) مختصّه بالواحد الشخصى، لا الواحد النوعى، كما يقتضيه برهانها فى الطرفين، فإنّ تعيّن كلّ معلول فى مرتبه ذات علته؛ لئلا- يلزم التخصّص بلا- مخصّص، و كون الخصوصيه الموجه لتعيّنه ذاتيه للعله؛ إذ الكلام فى العله

ص: ٢٦٦

١- ١) كفايه الأصول: ٢/١٤١.



بالذات، و لزوم الخلف من تعين معلولين في مرتبه ذات علّه واحده من جميع الجهات؛ للزوم خصوصيتين فيها، لا ربط له بعدم صدور الكثير عن الواحد النوعي.

كما أنّ كلّ ممكن ليس له إلا وجود واحد و وجوب واحد-فهو يقتضى أن لا يكون له وجوبان في مرتبه (1) ذات علتين-مورده صدور الواحد الشخصي عن علتين شخصيتين.

و كذا كون استقلال كلّ من العلتين في التأثير مع دخل كلّ من الخصوصيتين في وجود شيء واحد موجبا لعدم عليّه كلّ منهما مستقلاً، و عدم دخل الخصوصيتين موجبا لكون الجامع علّه، لا ربط له أيضا باستناد الواحد النوعي إلى المتعدّد، بل مفاد كلا البرهانين عدم صدور الواحد الشخصي عن الكثير و عدم صدور الكثير بالشخص عن الواحد الحقيقي، و لذا قيل باستناد الواحد النوعي إلى المتعدّد كالحراره المستنده إلى الحركة تاره، و إلى النار اخرى، و إلى شعاع الشمس ثالثه، و إلى الغضب أيضا، و كالأجناس فإنها لوازم الفصول، و الفصل كالعلّه المقيده لطبيعته الجنس، فيستند الواحد الجنسي إلى فصول متعدده مع تباين الفصول بتمام ذواتها.

بل قال بعض الأكابر (2): لو لزم استناد الجهه المشتركه إلى جهه مشتركه

ص: ٢٦٧

١-١ قولنا: (أن لا يكون له وجوبان في مرتبه... إلى آخره). إذ الوجوب السابق-و الضروره السابقه-بتعيينه في مرتبه ذات العلّه، و تعدّد التعيين في مرتبه ذات العلتين معناه تعدّد الواحد الشخصي، و هو خلف محال، كما أنّ تعدّد الإمكان الوجودي عبارته عن تعدّد الارتباط الذاتي، و هو مساوق لتعدّد الواحد الشخصي، و كذا الإمكان الماهوي، فإنّ سلب ضروره الوجود بديل ضروره الوجود، و مع وحده الوجوب و الوجود يستحيل تعدّد بديلها. فافهم و استقم. [منه قدّس سره] (ق. ط).

٢-٢ صدر المحققين في أسفاره: ٢١١/٢-٢١٢ عند قوله: (و بوجه آخر...).

اخرى لزم التسلسل، و لا- يكفى انتهاؤها إلى جهة مشتركة ذاته؛ لأنّ الجهه المشتركة لا- تخرج عن حيثه الاشتراك و الوحده النوعيه بمجرد كونها ذاته، و لا- محاله تكون مجعوله بجعل مصاديقها المتعدده بالعرض، فقد انتهى الأمر- أيضا- إلى استناد الواحد النوعى فى الصدور إلى المتعدّد بالشخص (1)- و تمام الكلام فى محلّه- و الغرض أن القاعده المزبوره مختصّه بالواحد الشخصى، و الكلام فى الواحد النوعى.

و أما مسأله المناسبه و السنخيه بين العله و المعلول، فلا تقتضى الانتهاء إلى جامع ماهوى؛ ضروره أن المؤثر هو الوجود، و مناسبه الأثر لمؤثره لا تقتضى أن يكون هذا المقتضى و المقتضى الآخر مندرجين بحسب الماهيه تحت ماهيه اخرى (2).

ألا- ترى أنّ وجودات الأ-عراض مع تباين ماهياتها- لكونها أجناسا عاليه أو منتهيه إليها- مشتركة فى لازم واحد، و هو الحلول فى الموضوعات، و كذا الحلاوه- مثلا- لازم واحد سنخا للعسل و السكر و غيرهما من دون لزوم اندراج الحلاوه و موضوعها تحت جامع ماهوى، و لا اندراج موضوعاتها تحت جامع

ص: ٢٦٨

١- ١) لأن فيض الوجود كما يمرّ من الفصل إلى الجنس، كذلك يمرّ من الشخص إلى الماهيه النوعيه. [منه عفى عنه].  
٢- ٢) قولنا: (و مناسبه الاثر لمؤثره لا تقتضى... إلى آخره). و السرّ فى ذلك: أن الآثار القائمه بمؤثراتها ليست إلا أعراضا قائمه بموضوعاتها كالحراره بالنار، و كالحلاوه بالعسل، و ليس العرض فى مرتبه ذات موضوعه و مترشّحا من مقام ذاته؛ حتى يقال: إن الحلاوه مثلا- إذا كانت فى مرتبه ذات العسل، فحيثه ذات العسل حقيقه الحلاوه، و حيثه ذات السكر حيثه الحلاوه؛ فلا بدّ من جامع ذاتى بين العسل و السكر، و إذا لم يكن الحلاوه فى مرتبه ذات الحلو، بل قائمه بها، فلا موجب لاندراج الحلاوه و العسل تحت جامع ذاتى، فضلا عن العسل و السكر المتناسيين بالعرض. فتدبّره، فإنه حقيق به. [منه قدّس سرّه]. (ق. ط)

ماهوى، بل اقتضاء كل من الموضوعات لها بذاتها.

نعم لا يتأثر الذائقه بالحلاوه من كل شىء، بل مما هو حلو بالذات، و مما ينتهى إلى ما بالذات، إلا أن هذه السنخيه و المناسبه قد عرفت أن منشأها لزوم الحلاوه لأشياء خاصه بحيث لا- يكون استلزامها لها عن جهه اخرى غير ذاتها؛ حتى يجب الانتهاء إلى جامع يكون ذلك الجامع هو السبب بالذات، فليكن الغرض اللازم لوجود الصوم و العتق و الإطعام كذلك، و إن كان تأثر النفس-مثلا- أو محل آخر بذلك الأثر القائم بها قيام الغرض بموضوعه-مثلا- بلحاظ قيام الأثر الخاص بمؤثرات مخصوصه، إلا أن هذا المعنى لا يستدعى انتهاء الأثر القائم بالصوم و العتق و الإطعام إلى جامع بين الأفعال الثلاثه، و إن كان تأثر المحل بذلك الأثر من تلك الأفعال بالسنخيه و المناسبه بين الأثر القائم بالمحل و الغرض القائم بتلك الأفعال، فتدبر جيدا.

**—قوله [قدس سره]: (و إن كان بملاك أنه يكون في كل واحد... الخ)**

—قوله [قدس سره]: (و إن كان بملاك أنه يكون في كل واحد... الخ) (١).

عدم حصول الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر إن كان لمجرد أن استيفاء أحدهما لا يبقى مجالاً لاستيفاء الآخر، مع كون كل من الغرضين لازم الحصول في نفسه، فلا محاله يجب الأمر بهما دفعه تحصيلاً للغرضين.

و لو فرض عدم حصولهما إلا- تدريجاً لعدم إمكان اجتماعهما في زمان واحد كانا كالمتراحمين، فإن التراحم قد يكون في الأمر، و قد يكون في ملا-كه، و كما أن التخيير في المتراحمين-من حيث الأمر-تخيير عقلي لا مولوى، كذا التخيير هنا، و إن كان تضاد الغرضين على الإطلاق، لا من حيث إن اجتماع المحصلين

ص: ٢٦٩

فى زمان واحد غير ممكن، و سبق كل منهما لا يبقى مجالاً لاستيفاء الآخر، بل من حيث إن ترتب الغرض على أحدهما مقيد فى نفسه بعدم ترتب الغرض على الآخر، و لازمه عدم حصول شىء من الغرضين عند الجمع بين المحصلين، فهذا مع عدم انطباقه على الواجبات التخيرييه الشرعيه خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ التخيير حينئذ عقلى -أيضاً- لا مولوى شرعى.

كما أنّ فرض استقلال كلّ من الفعلين فى أثر خاص -بمحيث لا- يجتمعان معاً من حيث ذاك الأثر؛ لتضادّ الأثرين و ترتب أحد الأثرين بخصوصه عند الاجتماع لينطبق على الواجبات التخيرييه التى لا- بأس بالجمع بينها- خروج أيضاً عن محلّ الكلام؛ لما عرفت، مضافاً إلى أنّ لازمه التخيير بين كلّ منهما على انفراده و بين كليهما معاً.

نعم يمكن أن يفرض غرضان (1) لكلّ منهما اقتضاء إيجاب محصله، إلاّ أنّ

ص: ٢٧٠

١-١) قولنا: (نعم ممكن ان يفرض غرضان... الى آخره). توضيحه: أن القائم بالصوم و العتق و الإطعام أغراض متباينه، لا أغراض متقابله، و حيث أنّ كلّها لزوميه فلذا أوجب الجميع، و حيث إن مصلحه الإرفاق و التسهيل تقتضى تجويز ترك كل منها إلى بدل، فلذا أجاز كذلك، فإذا ترك الكلّ كان معاقبا على ما لا يجوز تركه، إلاّ إلى بدل و ليس هو إلاّ الواحد منها لا كلها، كما أنه إذا فعل الكلّ دفعه واحده كان ممثلاً للجميع، و الشاهد على ما ذكرنا أنه ربما لا يكون تمام الإرفاق (كما فى كفّاره الظهار و القتل الخطائى، فإنه أمر أولاً- بالعتق، و مع عدم التمكن يجب الصوم، و ربما لا إرفاق) أصلاً، كما فى كفّاره الإفطار بالحرام، فإنه يجب الجمع بين الخصال، فيعلم منه أنّ الأغراض غير متقابله. و يمكن فرض نظيره فيما إذا كان الغرض المرتب على الخصال واحداً نوعياً بتقريب: أن الغرض و إن كان واحداً سنخاً إلاّ- أنّ اللزومى منه وجود واحد منه، فحيث إن نسبة الكلّ إلى ذلك الواحد اللزومى على السويّه، فيجب الجميع؛ لأنّ إيجاب أحدها المرّدّد محال، و إيجاب أحدها المعين تخصيص بلا مخصّص، و حيث إن وجوداً واحداً منه لازم، فيجوز ترك كلّ منها إلى بدل، و كما أنّ الإيجاب التخيريى على الفرض الأوّل شرعى؛ لانبعاثه وجوباً و جوازاً عن المصلحه فى نظر الشارع، كذلك الإيجاب التخيريى فى هذا الفرض؛ لأنّ أصل الإيجاب عن

مصلحه الإرفاق و التسهيل تقتضى الترخيص فى ترك أحدهما، فيوجب كليهما؛ لما فى كل منهما من الغرض الملزم فى نفسه، و يرخّص فى ترك كلّ منهما إلى بدل، فيكون الإيجاب التخييري شرعياً محضاً، من دون لزوم الإرجاع إلى الجامع، فتدبر جيداً.

**—قوله [قدّس سرّه]: (فلا وجه للقول**

—قوله [قدّس سرّه]: (فلا وجه للقول (١) بكون الواجب... الخ) (٢).

ربما يقال بإمكان تعلق الصفات الحقيقيه كالعلم-فضلاً عن الاعتباريه كالوجوب و الحرمة-بأحدهما المصدقي، و إنما لا يصحّ البعث إليه فى المقام؛ لأنّ الغرض منه انقداح الداعى فى نفس المكلف إلى أحدهما المصدقي، و هو لا- يعقل إلاّ عند إرادته الجامع لتحققه فى ضمن أى منهما كان، كما عن شيخنا و استاذنا العلامة-رفع الله مقامه-فى حاشيه الكتاب (٣).

و التحقيق- كما أشرنا إليه (٤) سابقاً (٥)- أن المرّد-بما هو مرّد-لا وجود له خارجاً، و ذلك لأنّ كلّ موجود له ماهيه ممتازه عن سائر الماهيات بامتياز

(١)

-مصلحه و تجويز الترك عن وحدانيه اللازم منها فى نظر الشارع، فتدبر جيداً. [منه قدّس سرّه].

ص: ٢٧١

١-١) فى الكفايه-تحقيق مؤسستنا-فلا وجه فى مثله للقول...

٢-٢) كفايه الاصول: ١٠/١٤١.

٣-٣) الكفايه: ١٤١.

٤-٤) و ذلك فى آخر التعليقه: ٥٩ فى جوابه (رحمه الله) على (دعوى إمكان تعلق الصفات الحقيقيه بالمرّد...)، فراجع.

٥-٥) قولنا: (و التحقيق كما اشرنا اليه سابقاً...). ما ذكرنا فى صدر الكلام و ذيله يرجع إلى برهانين على الاستحاله: أحدهما-أن المرّد فى ذاته محال؛ حيث لا- ثبوت له ذاتاً و وجوداً، فلا- يتعلّق به أيّه صفة كانت-حقيقيه أو اعتباريه-لتقوم الصفة التعلقيه بطرفها، و حيث يستحيل الطرف، فلا يعقل-

ماهوى، و له وجود ممتاز بنفس هويه الوجود عن سائر الهويّات، فلا- مجال للتردد فى الوجود- بما هو موجود- و إنما يوصف بالتردد بلحاظ علم الشخص و جهله، فهو وصف له بحال ما يضاف إليه، لا بحال نفسه.

و أما حديث تعلق العلم الإجمالى بأحد الشئيين، فقد أشرنا سابقا (١) إلى أنّ العلم يتشخص بمتعلقه، و لا يعقل التشخص بالمردد مصداقا بما هو كذلك؛ إذ الوحده و التشخص رقيق (٢) الوجود يدوران معه حيث ما دار، فمتعلق العلم مفصل دائما، غايه الأمر أن متعلق متعلقه مجهول أى غير معلوم، و ضم الجهل إلى العلم صار سببا لهذا الاسم، و إلا لم يلزم قيام صفة حقيقه بالمردد؛ بداهه أن

(أ) المكاسب: ١٩٥.

(ب) الكفايه: ١٤١ هامش: ١.

(ج) و هو المحقق النائنى (قدس سرّه) كما فى أجود التقريرات ١٨٣: ١-١٨٤.

(٥)

-تحقق تلك الصفة المتقومه به. و ثانيهما: أنّ تعلق الصفة بالمردد يلزمه أمر محال، و هو تردد المعين أو تعين المردد، و كلاهما خلف. و مما ذكرنا تبين: أنّ منشأ الاستحاله ليس توهم أن العرض يحتاج إلى موضوع، و الوجود فى الخارج معين لا مردد؛ حتى يقال بأنّ المحال تعلق العرض المتأصل بالمردد، دون الاعتبارى كالملكيه، كما عن شيخنا العلامة الانصارى أ (قدس سره) فى بيع أحد صيعان الصبره مرددا، أو يقال بأنّ العلم من أجل الصفات الحقيقه، و هو فى الإجمالى متعلق بالمردد، كما عن شيخنا العلامة (قدس سره) فى هامش الكتاب ب، أو يقال كما عن بعض أجله العصرج بالفرق بين الإراده التكوينية المؤثره فى وجود الفعل المساوق لتعينه و الإراده التشريعيه التى لا تؤثر فى وجود الفعل؛ لما مرّ من أنّ نفس تعلق الصفة مطلقا محال من وجهين أجنبيين عن كلّ ما تخيلوه فى وجه الاستحاله، فتدبر جيّدا. [منه قدس سرّه].

ص: ٢٧٢

١- ١) فى التعليقه: ٥٩.

٢- ٢) كذا فى الاصل، و الصحيح: رقيقا الوجود...

المعین لا یتحد مع المبهم و المرّد، و إلاّ لزم إما تعین المرّد أو ترّد المعین، و هو خلف.

و بالتأمل يظهر الجواب عن كل ما يورد نقضا في المقام، كما بيناه في غير مقام.

و مما ذكرنا يتضح: أنّ عدم تعلق البعث بالمرّد ليس لخصوصيه في البعث بلحاظ أنه لجعل الداعي، و لا ينقدح الداعي إلى المرّد، بل لأنّ البعث لا يتعلّق بالمرّد؛ حيث إن تشخّص هذا الأمر الانتزاعي أيضا بمتعلّقه، و إلاّ فالبعث - بما هو - لا يوجد، فلا يتعلّق إلاّ بالمعین و المشخّص، و لو كان بمفهوم المرّد فإنّ المرّد بالحمل الأوّلي معین بالحمل الشائع، و الكلام في المرّد بالحمل الشائع.

و هكذا الإرادة التكوينية و التشريعية لا تشخّص لهما إلاّ بتشخّص متعلّقهما؛ إذ الشوق المطلق لا يوجد، فافهم و اغتنم.

**— قوله [قدّس سرّه]: (ربما يقال: إنه محال... الخ)**

— قوله [قدّس سرّه]: (ربما يقال: إنه محال... الخ) (١).

أمّا في التدريجي فللزوم تحصيل الحاصل، و أما في الدفعي فلأنّ الزائد على الواجب يجوز تركه، لا إلى بدل، و لا شيء من الواجب كذلك.

**— قوله [قدّس سرّه]: (لكنه ليس كذلك، فإنه إذا فرض... الخ)**

— قوله [قدّس سرّه]: (لكنه ليس كذلك، فإنه إذا فرض... الخ) (٢).

لا يخفى عليك أنّ حلّ الإشكال: تاره يكون بلحاظ فرديه الأكثر كالأقل للطبيعه، و اخرى يكون بلحاظ ترتّب الغرض على الأقلّ بشرط لا، و على الأكثر:

فإن كان بلحاظ فرديه الأكثر كالأقلّ للطبيعه، كما يومی إليه التنظير

ص: ٢٧٣

١- ١) كفايه الاصول: ١/١٤٢.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٣/١٤٢.

برسم الخط، فلا محاله يبتنى على التشكيك في ماهيه أو في وجودها، و الأكثر حينئذ فرد للطبيعه كالأقل.

و لا- يرد عليه: أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، و وجود الطبيعه مما لا شك فيه، فكيف يقال: لم يتحقق الفرد؟! أو ذلك لأنه لا كلام في وجود الطبيعه متشخصا، لكنه ما لم يتخلل العدم بين نحو وجودها يكون الشخص الموجود باقيا على تشخصه، لا أنه تبدل تشخصاته، فإن التشخص غير الامتياز، و ما هو المتبدل عند الحركة و الاشتداد امتياز ماهيه الموجوده، فإنه ينتزع من كل مرتبه معنى لا ينتزع ذلك عن مرتبه اخرى.

و الفرق بين الامتياز و التشخص ثابت في محله (1)، و الضروره من الوجدان قاضيه- أيضا- بان الشيء المتحرك في مراتب التحوّلات و الاستكمالات موجود واحد لا موجودات، إلا إذا لوحظ الموجود بالعرض، و هي الماهيه.

نعم هذا المعنى بمجرد لا يفيد ما لم يقيد الأقل بعدم انضمامه إلى ما يتقوم به الأكثر، و ذلك لأن الغرض إن كان مترتبا على وجود الأقل و لو متصلا بوجود ما يتقوم به الأكثر، فهو حاصل في ضمن الأكثر؛ لأن الاشتداد يقتضى حصول فرد للطبيعه في كل آن، أو في حال الموافاه لكل حد من الحدود.

و إن اتصل الوجود فلا منافاه بين حصول فرد الطبيعه- بما هو فرد للطبيعه- و وجود الطبيعه مستمرًا، و هو- في كل آن- فرد للطبيعه بنحو الضعف أو التوسط أو الشده من دون تخلل العدم، و لا تبدل التشخصات كما يتوهم.

مضافا إلى أنه لا ينطبق على موارد التخيير بين الأقل و الأكثر شرعا؛

ص: ٢٧٤

١ - ١) الاسفار: ١٠/٢، الفصل الثانى فى الكلى و الجزئى من المرحله الرابعه فى الماهيه و لواحقها حيث يقول (رحمه الله): فإن الامتياز فى الواقع غير التشخص؛ إذ الأؤل للشيء بالقياس الى المشاركات فى أمر عام، و الثانى باعتباره فى نفسه، حتى أنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد، مع أن له تشخصا فى نفسه....



لأنَّ التشكيك في الماهية أو في وجودها غير جار في كَلِّ المقولات، بل في بعضها، فضلا عن الاعتباريات، بل اختلاف قول الطبيعه في الامور الانتزاعيه تابع لمنشا انتزاعها، فان كان يصح في منشئه صحَّ فيها، وإلا فلا.

و من الواضح: أن التخيير بين تسيحه واحده و الثلاث ليس كذلك؛ إذ بلحاظ طبيعه التسيحه اللفظيه من حيث إن اللفظ غير قارٍ، فله نحو من الاتصال في وجوده التدريجي ما لم يتخلل العدم بين نحو وجودها لا تكون الثلاث فردا واحدا إلا إذا اتصلت الثلاث بحيث لا يتخلل بينها سكون، مع أنه لا يعتبر فيها ذلك شرعا، فهناك وجودات من طبيعه التسيحه، فلا تشكيك مع تعدد الوجود.

و أما بلحاظ انطباق عنوان على الواحد و الثلاث فقد عرفت (١) ما فيه؛ إذ لا تشكيك و لا اشتداد في الأمور الانتزاعيه و العناوين الاعتباريه- بما هي - و قد عرفت (٢) حال منشئها، و منه تعرف حال غيره من موارد التخيير.

و أما توهم: عدم إجداء التشكيك للزوم استناد الغرض إلى الجامع بين الأقل و الأكثر، لا إليهما بما هما أقل و أكثر لتباينهما: إما من حيث مرتبه الماهيه، أو من حيث مرتبه الوجود، خصوصا على مسلكه (قدس سره).

فمدفوع: بأنَّ الحقَّ جريان التشكيك في وجودات تلك المقولات لا في ماهياتها، فلا محذور، لا من حيث إنَّ الوجود بسيط يكون ما به الافتراق فيه عين ما به الاشتراك، فلا يلزم من استناد الغرض الواحد سنخا إلى مرتبتين من وجود مقوله واحده استناده إلى المتباينين، بل لأنه لا ينافي التخيير العقلي؛ لاندراج المرتبتين تحت طبيعه واحده، و هو ملاك التخيير العقلي، و إلا فالاختلاف في المراتب ملاك اختلاف الآثار و الأحكام، فالمرتبه من حيث إنها مرتبه لا دخل لها في الغرض،

ص: ٢٧٥

١- ١ و ٢) في نفس هذه التعليقه.

-٢

بل من حيث اندراجها تحت الجامع.

بخلاف ما إذا كان التشكيك في الماهية، فإنّ مبناه على أنّ ماهيه واحده تاره ضعيفه، و اخرى شديده، من دون جامع بينهما، فالأقلّ بحده و إن كان فرد الجامع كالأكثر، إلا- أنه فرد الجامع الضعيف، و الأ- كثر فرد الجامع الشديد، من دون جامع آخر يجمعهما، فالتخير شرعى حينئذ، فتدبّر.

هذا كلّه إن كان الجواب بلحاظ فرديه الأكثر للطبيعه على حدّ فرديه الأقلّ لها.

و إن كان بلحاظ كون الغرض الواحد و المتعدّد مترتباً على الأقلّ- بشرط لا- و على الأكثر- كما هو ظاهر كلامه (قدس سره) في ختامه- فهو إنّما يتمّ بناء على تعدّد الغرض، و أما بناء على وحدته سنخا فلا بدّ من الانتهاء إلى جامع مشكك على مبناه (قدس سره)، و لا يمكن أن يكون الجامع نفس الطبيعه التسيحه- مثلاً- فإنّها موجوده في الأكثر بوجودات متعدّده، فتكون هناك أغراض متعدّده، مع أنّ اللازم تحصيله غرض واحد وجوداً، لا وجودات منه، فلا محاله يجب الانتهاء إلى جامع يكون الأكثر وجوداً واحداً له.

و قد عرفت أنّ العناوين الانتزاعيه لا- تشكيك فيها إلا- من حيث جريانه في منشئها، و قد عرفت حال منشئها، و أنه موجود بوجودات متعدّده لا بوجود واحد متأكّد.

و مما ذكرنا تبين: أنّ حمل كلامه (قدس سره) على أخذ الأقلّ بشرط لا، و جعله فرداً للجامع التشكيكي غير مفيد؛ لأنّ البشروطائيه غير دخيله في فرديته للجامع، و دخلها في الغرض معقول، إلاّ أنّ فرديته للجامع التشكيكي غير لازمه، إلاّ مع فرض وحده الغرض لا مطلقاً.

—قوله [قدّس سرّه]: (كما هو قضيه نوارد العلل المتعدّده...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (كما هو قضيه نوارد العلل المتعدّده...الخ) (١).

هذا إنما يتم بالنسبه (٢) الى الفعل الواحد الشخصى القائم بجماعه، كما إذا اشتركوا فى تغسيل الميّت و تكفينه و دفنه، لا فيما إذا صلّوا عليه دفعه، فإنّ هناك وجودات من الفعل و من الغرض المترتب عليه، إلا أنّ اللازم تحصيله وجود واحد من الغرض، و حيث إنه لا مخيّص لأحد وجودات الفعل و الغرض، فلا يستقرّ الامتثال على وجود خاصّ منها، و معنى استقراره على الجميع سقوط الأمر

(أ) أى المشتاق صدور الفعل منه..

(ب) و ذلك فى آخر التعليقه: ٥٩ و ١٣٩.

ص: ٢٧٧

(١-١) كفايه الاصول: ١١/١٤٣.

(٢-٢) قولنا: (هذا انما يتم بالنسبه...الى آخره). لا بأس بتوضيح الكلام: فى الوجوب الكفائى، فنقول: لا ريب فى أنّ حقيقه البعث كما هى متقوّمه بالمبعوث إليه—و هو الفعل المتعلّق به البعث— كذلك متقوّمه بالمبعوث—و هو المكلف الذى هو موضوع التكليف— إذ كما أنّ البعث المطلق لا يوجد، كذلك البعث نحو الفعل من دون بعث أحد نحوه لا يوجد؛ بداهه أنّ الحركه لا بدّ فيها من محرّك، و متحرّك، و ما فيه الحركه، و ما إليه الحركه و هكذا الأمر فى الإراده التشريعيه، فإنّ الشوق المطلق لا يوجد، فلا بد من تعلّقه بشىء، فإن كان ذلك الفعل فعل نفسه فلا— محاله يحرك عضلاته نحوه، و إن كان فعل الغير فلا محاله يكون المشتاق منه أ هو ذلك الغير، و عليه فيستحيل دعوى أن الواجب فى مثل الواجب الكفائى هو الفعل من دون نظر إلى فاعله، و حيث إنه مطلوب للشارع يجب عقلا على المكلفين تحصيل مراده، و حيث تبين أنه لا بدّ من موضوع للتكليف فلا محاله هو إما الواحد المعين، أو المرّدّد، أو صرف الوجود، أو المجموع، أو الجميع: أمّا الواحد المعين: فمفروض العدم هنا. و أمّا الواحد المرّدّد: فقد عرفت سابقا ب استحالته من حيث نفسه؛ حيث لا— ثبوت له ماهيه و هويه ذاتا و حقيقه، و من حيث لا يزمه؛ حيث إن المرّدّد لا يتحد مع المعين، و إلاّ لزم إما تعين المرّدّد، أو ترّدّد المعين، و كلاهما خلف.—

و الغرض الباعث عليه قهرا بفعل الجميع.

(أ) كما في الشواهد الربوبية-المشهد الأول:فيما يفتقر إليه في جميع العلوم من المعانى العامه:٧.

(ب)هو الميرزا النائيني(قده)كما في فوائد الاصول-مؤسسه النشر الإسلامى-٣١٣:١ عند قوله:

(و حاصل ما يمكن....)،و فى المقصد الثانى فى النواهى:٣٩٥ عند قوله:(و مقتضى مقابله النهى للأمر...)، و كذا فى أجود التقريرات ١:١٨٧/المبحث السادس فى الوجوب الكفائى.

(ج)و ذلك فى نفس هذه الحاشيه.

(٢)

و أما صرف الوجود:فتوضيح الحال أنّ صرف الوجود-بمعناه المصطلح عليه فى المعقول أ-لا مطابق له إلا الواجب-تعالى-و فعله الإطلاقى؛حيث إنه لا حدّ عدمى لهما،و إن كان الثانى محدودا بحدّ الإمكان،و بمعناه المصطلح عليه فى الاصول إمّا أن يراد منه ناقض لعدم المطلق و ناقض لعدم الكلى،كما فى لسان بعض أجله العصب ب،و إمّا أن يراد المبهم المهمل من حيث الخصوصيات،و إمّا أن يراد منه اللابشرط القسمى المساوق لكونه متعينا بالتعین الإطلاقى اللازم منه انطباقه على كلّ فرد،فإن اريد منه ناقض لعدم المطلق و العدم الكلى ففيه: أنّ كلّ وجود ناقض عدمه البديل له،و ليس شىء من موجودات العالم ناقض كلّ عدم يفرض فى طبيعته المضاف إليها الوجود،و إرجاعه إلى أوّل الوجودات باعتبار أنّ عدمه يلازم بقاء سائر الأعدام على حاله،فوجوده ناقض للعدم الأزلى المطلق،لا كلّ عدم،فهو لا يستحقّ إطلاق الصّرف عليه،فإنه وجود خاصّ من الطبيعه بخصوصيته الأوّليه،مع أنه غير لائق بالمقام،فإنه من المعقول إرادته أوّل وجود من الفعل،و لا تصحّ إرادته من أوّل وجود من عنوان المكلف،فإنّ مقتضاه انطباقه على أسنّ المكلفين كما لا يصحّ إرجاعه إلى أوّل من قام بالفعل،فإنّ موضوع التكليف لا بدّ من أن يكون مفروض الثبوت و لا- يطلب تحصيله،فمقتضاه فرض حصول الفعل لا- طلب تحصيله. و إن اريد المبهم المهمل فلا إهمال فى الواقعيات،و قد مرّ وجهه مرارا. و إن اريد اللابشرط القسمى-و هى الماهيه الملحوظه بحيث لا تكون مقترنه بخصوصيه و لا مقترنه بعدمها،و مع لحاظ المكلف بهذا الاعتبار الإطلاقى،فستحيل شخصيه الحكم و البعث؛ اذ لا يعقل شخصيه الحكم و نوعيه الموضوع و سعته-فلا بدّ من انحلال الحكم حسب انطباقات الموضوع المطلق على مطابقاته و مصاديقه،فيتوجّه-حينئذ-السؤال عن كيفيه هذا الوجوب الواسع على الجميع مع سقوطه بفعل البعض،و سيأتى-إن شاء الله تعالى-توضيح الجواب عنه ج.-

و أما المجموع من حيث المجموع: فنقول: تعلق الأمر الواحد الشخصى بمجموع أفعال بحيث يترتب الغرض على مجموعها-و عدم ترتبه رأسا بفقد بعضها- أمر معقول، و أمّا تعلق الحكم بمجموع اشخاص-مع أنه لجعل الداعى-فهو غير معقول؛ إذ ليس مجموع الأشخاص شخصا ينقدح الداعى فى نفسه، بل لا بدّ من انقذاح الداعى فى نفس كلّ واحد، و هو مع شخصيه البعث محال، فلا بدّ من تعدّده، فيؤول الأمر إلى تعلق أفراد من طبيعى البعث بأفراد من عنوان المكلف. و أما أمر مجموع أشخاص برفع الحجر الواحد الذى لا- يرفعه إلا- مجموع العشره-مثلا- فمرجهه إلى أمر كلّ واحد بإعمال قدرته فى ما له المدخله فى رفع الحجر بشرط الانضمام؛ حيث إنّ أثر قدره كلّ واحد لا يتبين إلاّ بالانضمام، مع أنّ الواجب الكفائى يحصل بفعل البعض، و يسقط عن الباقيين، فلا- معنى لأمر المجموع الذى لازمه عدم حصول الامتثال بترك البعض، فينحصر الأمر فى الشق الأخير، و هو تعلق الحكم بالجميع، و لو بنحو سرايه الحكم من الطبيعى إلى افراده، و لا- إشكال بعد تعدّده فى تعدّد الامتثال و العصيان و ثواب الجميع و عقابهم، إنّما الاشكال فى سقوط الأمر بفعل البعض. و يندفع: بأنه لما كان الغرض واحدا فى ذاته كدفن الميت، أو وجودا واحدا منه لزوميا كالصلاه عليه القابله للتعدّد دفعا، و كان نسبه ذلك الغرض الواحد إلى كلّ من المكلفين على السويه، فتخصيص أحدهم المعين بتحصيله بلا مخصيص، و تخصيص المرّد محال فى نفسه، و المجموع-بما هو- كذلك، فلا محاله يوجب على الجميع، و يجوز ترك كلّ منهم مع فعل الآخر، فإذا صلّوا عليه دفعه كان نسبه ذلك الغرض اللزومى بالإضافه إلى أفعالهم على السويه، فيكون كلّ منهم مؤديا للواجب و ممثلا، و إذا تركه الكلّ كان كلّ منهم تاركا للواجب-بنحو ترك غير مقارن لفعل الآخر-فيعاقب عليه. نعم فيما إذا اشترك الكلّ فى دفن الميت-مثلا-يرد الإشكال على تحقّق الامتثال من الكل؛ إذ لم يحصل من كلّ منهم دفن الميت، و لا- أمر إلا- بدفن الميت، فما معنى امتثال كلّ منهم للأمر بدفن الميت؟ و ليس المجموع هنا متعلق الأمر، و لا- واحد بالاجتماع حقيقه؛ ليكون هو الممثل للأمر بالدفن، و لا يقاس ما نحن فيه بصوره الأمر برفع الحجر القائم بالمجموع؛ ليؤول إلى الأمر بما لكلّ أحد منهم من المدخله فى رفعه؛ إذ المفروض تعلق الأمر بالدفن بكلّ منهم. و هذا الاشكال لا ينافى سقوط الأمر بحصول الغرض منه. كما لا ينافى استحقاق المدح عقلا لمكان الانقياد للمولى بتحصيل غرضه الوحدانى بنحو الاجتماع، كما لا ينافى استحقاق كلّ-

ولا- عليه لوجود الفعل و الغرض بالإضافة إلى سقوط الأمر و الداعي؛ حتى ينتهي الأمر- أيضا- إلى توارد العلل المتعدده على معلول واحد، بل بقاء الأمر ببقاء الداعي الباقي ببقاء عدم وجود الغايه الداعيه فى الخارج على حاله، فاذا انقلب العدم إلى الوجود سقط الداعي- أعنى تصوّر الغايه- عن الدعوه لتمايمه اقتضائه، لا لعليه وجودها خارجا لعدم وجودها بصفه الدعوه؛ بداهه أنّ ما كان عله لوجود شيء لا يكون ذلك الوجود عله لعدمه، وإلا كان الشيء عله لعدم نفسه.

و بتقريب آخر: عدم الأمر- و لو كان طاريا لا أزليا- لا يحتاج إلى مقتض يترشح العدم من مقام ذاته؛ لأنه هو بنفسه محال، و إذا لم يكن له فاعل و لا- قابل- لأنّ اللاشياء لا- يحتاج إلى مادّه قابله له- فلا- يحتاج إلى شرط؛ لأنه مصحح الفاعليه، أو متمم القابليه، فوجود الفعل ليس مقتضيا لعدم الأمر و لا شرطا له، بل الأمر عله بوجوده العلمى لانقداح الداعي إلى إرادته الفعل، فيسقط عن التأثير بعد تأثيره أثره.

و لا يخفى أنّ الأمر و إن كان شرطا لتحقيق الإطاعه و العصيان بعنوانهما -و لا بأس بأن يكون المشروط موجبا لانعدام شرطه- إلا أنّ الكلام فى عله ذات الفعل لسقوط الأمر الذى هو عله بوجوده العلمى لذات الفعل بالواسطه، فتدبرّ جيّدا.

**-قوله [قدّس سرّه]: (أن الموسع كلى... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (أن الموسع كلى... الخ) (١).

بتقريب: أنّ المأمور به طبيعى الفعل (٢) الواقع فى طبيعى الوقت المحدود

(٢)

-منهم للعقاب لفرض ترك الواجب من كلّ منهم. [منه قدّس سرّه].

ص: ٢٨٠

(١- ١) كفايه الاصول: ١٨/١٤٣.

(٢- ٢) قولنا: (بتقريب أنّ المأمور به طبيعى الفعل... إلى آخره). و لعلّ الغفله عن إمكان ملا-حظه الفعل الموقّت بنحو الكون المتوسّط و الحرکه التوسّطيه-

بحدّين، فيكون كالحركة التوسّطية، وهو الكون بين المبدأ و المنتهى، فكما أنّ الكون المتوسط بالإضافة إلى الأكوان المتعاقبه الموافيه للحدود كالطبيعي بالنسبه إلى أفراده، كذلك الفعل المتقيّد بالوقت المحدود بالأول و الآخر بالإضافة إلى كلّ فرد من الفعل المتقيّد بقطعه من الزمان المحدود بحدّين.

بخلاف ما إذا أمر بفرد من الفعل المتقيّد بقطعه من الزمان على البدل، فإنه تخيير شرعي، فيكون كالحركة القطعيه بلحاظ قطعات الزمان المأخوذه قيودا لأفراد الفعل، فإنّ الزمان مأخوذ بنحو التقطع القابل لملاحظته (1)قطعه قطعه، فالقطعات المتقيّد بها الواجب كالأجزاء بالإضافة إلى الزمان المأخوذ في

(أ) و هو المحقق الميرزا النائيني (قده) كما في أجود التقريرات ١:١٩٠.

(٢)

-أوجبت توهم امتناع الواجب الموسّع، فإنّ ملاحظه الفعل بنحو الحركة القطعيه توجب التخيير الشرعي بين الواجبات المضيقه، و من الواضح أنّ ما يحكى في امتناع الواجب الموسّع من أنّ الصلاه لو لم تكن واجبه بنحو التخيير الشرعي الراجع إلى واجبات مضيقه، و كانت واجبه مع ذلك في أول الوقت يجوز تركها فيه من دون بدل لفرض عدم التخيير شرعا، و هو مناف لجوبها، لا يصحّ إلا- بعدم تصوّر الكون المتوسّط، و إلا- فمع ملاحظه الصلاه هكذا فالصلاه غير واجبه شرعا في أول الوقت بهذه الخصوصيه؛ حتى يقال لا بدل لها، بل الصلاه بين الحدّين واجبه، و الصلاه في أول الوقت و ثاني الوقت إلى الآخر أفراد لها، و لا محذور في عدم البدل لطبيعي الصلاه بين الحدّين، فما هو الواجب شرعا لا- بدل له، و لا يجوز تركه، و ما يجوز تركه - و هو الصلاه في أول الوقت- ليس بواجب بهذه الخصوصيه، و منه تعرف ما في جواب القوم عن هذا الإيراد، فراجع. و أما ما عن بعض أجله العصر أ في تقريب امتناع المضيق- من أنّ البعث يجب تقدّمه زمانا على الانبعاث، فيكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب- فهو أجنبي عما هو ملاك المضيق، فإنّ المضيق ما كان الزمان المجمعول له وقتا مساويا للواجب كتمام النهار للإمساك في تمامه، مقابل إمساك ما بين الطلوع و الغروب، و إلا فالقائل بالواجب المعلق يتصوّر الموسّع و المضيق معا كما لا يخفى. [منه قدس سرّه] (ق.ط).

ص: ٢٨١

(١-١) في الاصل: (لملاحظه...)، و الصحيح ما اثبتناه.

الواجب على الثانى، و كالجزيئات بالإضافه إلى الكون المتوسط على الأول.

### —قوله [قدس سرّه]: (و بالجمله: التقييد بالوقت... الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (و بالجمله: التقييد بالوقت... الخ) (١).

لا- يخفى أنه بعد فرض دخل الوقت فى مرتبه من الغرض أو فى غرض آخر، ربما يشكّل بأنه لا معنى للقضاء بمعنى تدارك ما فات؛ إذ مصلحه الوقت بما هو غير قابله للتدارك، و إلاّ لما كان الوقت الخاصّ -بما هو- دخيلاً فى تلك المصلحه، بل الجامع بين الوقتين، و مصلحه ذات الفعل غير فائته، بل المصلحه المزبوره كما تكون قابله للاستيفاء فى الوقت كذلك فى خارج الوقت، فلا فوت، بل كالواجب الموسّع ما دام العمر، يكون الفعل أداء دائماً، لا أداء تاره، و قضاء اخرى.

و يمكن دفعه: بأنّ مصلحه الفعل حيث كانت لازمه الاستيفاء فى الوقت لمصلحه اخرى، فيصدق الفوت بهذه العنايه؛ لمكان توقيت استيفائها و لو لمصلحه اخرى، أو بملاحظه أنّ الفعل فى الوقت تقوم به المصلحه بالمرتبه العليا و قد فاتت، و حيث إنه فى خارج الوقت تقوم به المصلحه بالمرتبه الدنيا، فيجب تحصيلها تداركاً لأصل المصلحه الفائته بفوات المرتبه العليا، فالقضاء تدارك للفائت بنحو من أنحاء التدارك، لا بتمام حقيقه التدارك.

### —قوله [قدس سرّه]: (و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت... الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت... الخ) (٢).

ص: ٢٨٢

١- ١) كفايه الاصول: ٨/١٤٤.

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٢/١٤٤.



١-١) قولنا: (لا يخفى عليك أنّ شخص الاراده...الى آخره). توضيح المقام: أنّ المستصحب: إما شخص الحكم، أو كلّى الحكم: فإن كان شخص الحكم: فإن اريد بما هو متعلق بالموقت، فيستحيل بقاؤه بعد الوقت لزوال مقومه قطعاً، فلا يعقل التعمد ببقائه. و إن اريد بما هو متعلق بطبيعي الفعل-بأن يفرض لشخص الحكم تعلقان بذات الموقت و بما هو موقت-فهو محال في نفسه؛ لأن الواحد يستحيل أن يتقوم باثنين لاستلزامه وحده الكثير، أو كثره الواحد، و كلاهما خلف محال. و إن كان المستصحب كلّى الحكم من باب استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلّي فمجمّل القول فيه: أنّ القسم الثالث له أقسام ثلاثه؛ لأن المحتمل: إما حدوث فرد آخر مقارن للفرد المقطوع، أو فرد مقارن لارتفاع الفرد المقطوع، أو تبدل الحكم إلى مرتبه اخرى، و الكل هنا محال: أما حدوث فرد مقارن لوجود الفرد المقطوع، فلازمه تعلق الحكم بذات الفعل، و تعلقه أيضاً بالموقت منه، فيجتمع حكمان متماثلان في الفعل استقلالاً و في ضمن الموقت. و أما حدوث فرد مقارن لارتفاع الفرد الموجود، فلأن الموضوع للفرد المقطوع هو الموقت -بما هو-و الفرد المحتمل حدوثه لم يتعلق بالموقت-بما هو-حتى يكون كلّى الحكم في موضوع واحد متيقن الحدوث مشكوك البقاء، كما في القسم الثاني من هذا القسم، بل احتمال حكم آخر لموضوع آخر، و هو ليس من الاستصحاب في شيء. و أما تبدل الحكم من مرتبه إلى مرتبه فلاشتداد، و الحركة من حدّ إلى حدّ إنما تتصور في موضوع واحد، و أمّا وجود البياض لموضوع و وجوده لموضوع آخر، فليس اشتداداً في حقيقه البياض، فالاستصحاب بجميع أنحاء غير صحيح. و يمكن أن يقال: أما استصحاب شخص الحكم-مع فرض تعلقه بالموقت-فيصح؛ لأن الموضوع و إن كان بحسب الدليل، بل بحكم العقل هو الموقت-بما هو موقت-إلا أنّ العبره في الموضوع إنما هو بنظر العرف، و العرف يرى أن الموضوع هو الفعل، و أنّ الوقت من حالاته لا من مقوماته، و لا قطع بخطأ نظر العرف إلاّ بلحاظ حال الاختيار دون العذر، و إلاّ لم يكن معنى للشكّ و التكلّم في استصحاب الحكم، مضافاً إلى ما مرّ مراراً: من أنّ الخصوصيه المأخوذه في الواجب: تاره تكون مقومه للمقتضى، بحيث يكون الخاص واجباً، و اخرى تكون دخيله في فعليه الغرض، و مثلها يكون شرطاً للواجب، فعلى الأوّل يكون المقيّد-بما هو-واجباً نفسياً،-

الأمر المتعلّق به متقوم (١) به لا يعقل بقاءهما بعد مضيّ الوقت، فمعنى كون القضاء بالأمر الأوّل كونه بملاكه لا بنفسه، وحيث لا شكّ في بقاءه بنفسه، فلا معنى للتعيّد ببقائه، و كما لا يعقل بقاءه لا يعقل تعلّقه بذات الفعل و به- بما هو موقّت- لاستحاله تقوّم الواحد باثنين:

و كذا لا- يعقل تعلّق إرادته اخرى أو أمر آخر بذات الفعل في عرض تعلّقهما به بما هو موقّت لاستحاله مورديه الفعل لهما مرتين، بل المعقول تعلّقهما بذات الفعل بعد مضيّ الوقت و ارتفاع الإرادة و الأمر عن الموقّت، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم الكلّي المشترك بين المقطوع الارتفاع و المشكوك الحدوث، و هو أيضا غير صحيح حتى على القول بصحّته مثل هذا الاستصحاب؛ لاختلاف الموضوع في زمان اليقين و الشك؛ لأنّ إلغاء الخصوصيه من طرف المتعلق معناه تعلّق شخص الحكم بذات الفعل بتبع تعلّقه به بما هو موقّت.

و إلغاء الخصوصيه من طرف الحكم معناه تعلّق طبيعي الحكم في الزمان

(١)

و على الثاني يكون الواجب النفسي مقيدا، فمعرض الوجوب النفسي حينئذ ذات الفعل، و إنّما قيد الواجب بتلك الخصوصيه لدخلها في الغرض، فيكون تحصيلها واجبا بوجوب مقدّمي، و عليه نقول: إن خصوصيه الوقت ظاهرا كخصوصيه الطهاره و التستر و الاستقبال شرط للواجب، لا أنّ المتخصّص بها واجب، و حينئذ فمعرض الوجوب- على فرض بقاءه- نفس الفعل، فيستصحب للشكّ في دخاله الخصوصيه مطلقا. و أما استصحاب كلي الحكم فنقول: يمكن تصحيحه على القسم الثاني من القسم الثالث بتقريب: أنّ شخص الحكم له تعلّق بالذات بالموقّت و بالعرض بالفعل، فطبيعي الحكم له تعلّق بالعرض بكلّ ما يتعلّق به شخص الحكم ذاتا و عرضا، و لازمه تعلّق الحكم الكلّي بالفعل الكلّي بالعرض بواسطتين كما لا يخفى. [منه قدّس سره] (ق. ط).

ص: ٢٨٤

(١-١) كذا في الأصل، و الصحيح: متقومان به.

الأول بالموقت، وبقاء الحكم-على كلا التقديرين-غير معقول للقطع بانتفاء الشخص على الأول؛ لأنّ تعلقه بذات الفعل تبعي، و للقطع بانتفائه على الثاني؛ حيث لا أمر بوجه بالموقت، بل النافع تعلق طبيعي الحكم بذات الفعل، و هو غير متيقن في زمان أصلا.

لا يقال: إذا تعلق شخص الحكم بطبيعي الفعل-و لو بالتبع-فقد تعلق طبيعي الحكم المتحقق بتحقق شخصه أيضا به.

لأننا نقول: التبعيه من الطرفين تقتضي متعلقيه طبيعي الفعل تبعا لشخصه الخاص بنفس ما تعلق بالشخص-و لم يتعلق به إلا شخص الحكم-و تقتضي تعلق طبيعي الحكم تبعا لشخصه المتعلق بشيء بنفسه، و ليس هو إلا-الموقت، فتبعيه طبيعي الفعل للموقت تقتضي أن يكون الطبيعي متعلقا بما تعلق بالموقت، و ليس هو إلا الأمر الخاص، و تبعيه طبيعي الحكم لشخصه تقتضي تعلقه بما تعلق به فرده، و ليس هو إلا الموقت، فتدبر جيدا.

\*\*\*

—قوله [قدس سرّه]: (الظاهر أنّ النهى بمادّته و صيغته...الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (الظاهر أنّ النهى بمادّته و صيغته...الخ) (١).

قد عرفت في مباحث الأمر: أنّ صيغه الأمر للبعث و التحريك؛ بمعنى أنّ الهيئه موضوعه للبعث التنزيلي النسبى بإزاء البعث الخارجى نحو المادّه، على ما شرحناه فى مبحث الطلب و الإراده (٢).

كذلك صيغه النهى موضوعه للزجر و المنع التنزيلي النسبى بإزاء المنع و الزجر الخارجى، نعم المنع عن الفعل بالذات إبقاء للعدم بالعرض، كما أنّ التحريك إلى الفعل بالذات تحريك عن العدم بالعرض، و كذلك متعلّق الكراهه النفسانيه نفس الفعل، كما أنّ متعلّق الإراده نفس الفعل، و إرادته إبقاء العدم على حاله لازم كراهه الفعل، كما أنّ كراهه العدم لازم إرادته الفعل.

و يمكن أن يقال—بلحاظ تركّب صيغه النهى عن حرف النفى و أداه العدم و صيغه المضارع—: إن مفادها هو الإعدام التسيبى التنزيلي، فيكون مفاد صيغه الأمر بمقتضى المقابله هو الإيجاد التسيبى التنزيلي، و هما معنونا عنوانى البعث و الزجر الفعليين الخارجيين.

كما يمكن أن يقال أيضا: بأن الغرض حيث إنه جعل الداعى إلى الفعل و المانع عنه، فمفاد الهيئه هو البعث من تلقاء الأمر، و الزجر من تلقاء الناهى تنزيلا لهما منزله البعث، و الداعى و المانع من تلقاء المكلف، فهذا البعث و الزجر

ص: ٢٨٦

١- ١) كفايه الاصول: ٣/١٤٩.

٢- ٢) فى التعليقه: ١٥٠ من الجزء الأول عند قوله: (قلت: الفرق: أنّ المتكلم...).

ليسا من عناوين فعل المكلف و تركه كما في الأوّل، بل من مبادئها.

كما يمكن أن يقال أيضا: بأنّ الألفاظ حيث إنها للتوسعة في إبراز المقاصد بالأفعال، فهي منزله منزله الإشارة الباعثه، فتكون كالإشارة من مبادئ الدعوه، لا منزله منزله الدعوه من قبل المكلف، فتدبر.

**—قوله [قدس سرّه]: (هل هو الكفّ أو مجرد الترك و أن لا يفعل... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (هل هو الكفّ أو مجرد الترك و أن لا يفعل... الخ) (١).

قد عرفت تعلق الكراهه النفسانيه بالفعل، و تعلق المنع و الزجر به أيضا، و أنّ اللازم الدائمي لهما إرادته إبقاء العدم على حاله.

و أمّا الكفّ—و هو التسبب إلى ما يوجب عدم بلوغ الداعي إلى حدّ يوجب إرادته الفعل—فهو لازم لهما أحيانا عند دعوه الفائده المترتبه على الفعل إليه، و حدوث الميل في النفس، ففي الحقيقه الكفّ أحد اسباب إبقاء العدم على حاله، لا أنه في عرضه.

و من الواضح أنّ مجرد الالتفات إلى الفعل كاف في المنع عنه، فإنه سبب لعدم دعوه الفائده إلى إرادته، و مطلوبه الكفّ مطلوبه مقدمه عند دعوه الفائده و حدوث الميل، فتفطن.

فإن قلت: كما لا يقع الفعل امتثالا للأمر إلّا إذا كان بداعي الأمر، كذلك النهي إذا لم يكن داعيا إلى الترك، بل كان الترك بعدم الداعي لم يقع الترك امتثالا—للهي، و مثله لا—يكون مطلوبا، بل فيما إذا كان له داع إلى الفعل ليكون النهي رادعا و موجبا لبقاء العدم على حاله.

قلت: عدم الداعي إلى الفعل قد يكون بواسطه عدم القوه المنبعث عنها الشوق إلى الفعل، و في مثله لا يعقل النهي، و قد يكون بواسطه الردع الموجب

ص: ٢٨٧

لعدم انبعاث الشوق عنها، و في مثله يصحّ النهى، و الترك حينئذ بواسطة النهى، فلا ينحصر دعوه النهى في صورته حدوث الميل حتّى يكون النهى منحصرًا في صورته الكفّ، بل عدم حدوث الميل و الشوق ربما يكون بواسطة النهى. فتدبّر.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و توهم أنّ الترك و مجرد... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و توهم أنّ الترك و مجرد... الخ) (١).

لا يخفى أنّ حديث عدم تأثير القدره في العدم المنقول في وجه هذا الاستدلال أمر متين، كما بينا وجهه سابقاً؛ حيث إنّ القدره الجسمانيه هي القوه المنبثّه في العضلات على الحركات المترتبه عليها، و القدره النفسانيه قوه النفس على الإراده و سائر الافعال النفسانيه، كما عن الشيخ الرئيس في التعليقات (٢)، و العدم ليس أمراً مترتباً على العضلات، و لا مما يحتاج في بقاءه على حاله إلى تعلق الإراده به؛ بداهه أنّ عدم المعلول بعدم العله، فلا تأثير للقدره في العدم.

نعم مقدوريه الترك و مراديته على طبق (٣) مقدوريه الفعل و مراديته، و لذا قالوا: القدره بحيث إنّ شاء فعل و إنّ لم يشأ لم يفعل، لا إنّ شاء لم يفعل، و ليس للقدره و المشيّه إضافه بالذات إلى عدم الفعل، و هذا المقدار مصحح للتكليف به.

و تفسير القدره بصحّ الفعل و الترك و إمكانهما تفسير بلازمها، و إلا فالإمكان و الصحّ صفة الفعل و الترك و القدره صفة القادر. نعم لازم وجود مثل هذه القوه في الفاعل إمكان صدور الفعل و لا صدوره منه، و بلحاظ هذه القوه يكون الشخص فاعلاً بالقوه و بضميمه الإراده بمباديها يخرج من القوه إلى الفعل فيكون فاعلاً بالفعل، فتدبّر جيّداً.

ص: ٢٨٨

١-١ (١) كفايه الاصول: ٧/١٤٩.

٢-٢ (٢) التعليقات: ٥١.

٣-٣ (٣) في الاصل: على طبع...

—قوله [قدس سرّه]: (ضروره أنّ وجودها يكون... الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (ضروره أنّ وجودها يكون... الخ) (١).

لا يخفى عليك: أنّ الطبيعه توجد بوجودات متعدّده، و لكل وجود عدم هو بديله و نقيضه، فقد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعه المهمله، التي كان النظر مقصورا على ذاتها و ذاتياتها، فيقابله إضافة العدم إلى مثلها، و نتيجة المهمله جزئيه، فكما أن مثل هذه الطبيعه تتحقّق بوجود واحد، كذلك عدم مثلها، و قد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعه بنحو الكثره، فلكل وجود منها عدم هو بديله، فهناك وجودات و أعدام.

و قد يلاحظ الوجود بنحو السعه—أى بنهج الوحده فى الكثره—بحيث لا يشدّ عنه وجود، فيقابله عدم مثله، و هو ملاحظه العدم بنهج الوحده فى الأعدام المتكثره—أى طبيعى العدم—بحيث لا يشدّ عنه عدم. و لا يعقل أن يلاحظ الوجود المضاف إلى الماهيه على نحو يتحقّق بفرد ما، و يكون عدمه البديل له بحيث لا يكون إلاّ بعدم الماهيه بجميع أفرادها.

و أما ما يتوهم: من ملاحظه الوجود بنحو آخر غير ما ذكر، و هو ناقض العدم الكلى و طارد العدم الأزلّى؛ بحيث ينطبق على أوّل الوجودات—و نقيضه عدم ناقض العدم، و هو بقاء العدم الكلى على حاله—فلازم مثل هذا الوجود تحقّق الطبيعه بفرد، و لازم نقيضه انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع أفرادها.

فمدفوع: بأنّ طارد العدم الكلى لا مطابق له فى الخارج؛ لأنّ كلّ وجود يطرد عدمه البديل له، لا عدمه و عدم غيره، فأوّل الوجودات أوّل ناقض للعدم، و نقيضه عدم هذا الأوّل، و لازم هذا العدم الخاصّ بقاء سائر الأعدام على حالها، فإنّ عدم الوجود الأوّل يستلزم عدم الثانى و الثالث، و هكذا، لا أنه عينها، فما

ص: ٢٨٩

اشتهر- من أنّ تحقّق الطبعه بتحقّق فرد، و انتفاءها بانتفاء جميع أفرادها- لا أصل له؛ حيث لا مقابله بين الطبعه الملحوظه على نحو تتحقّق بتحقق فرد منها، و الطبعه الملحوظه على نحو تنتفى بانتفاء جميع أفرادها.

نعم لا يزم الإطلاع بمقدّمات الحكمه حصول امتثال الأمر بفرد، و عدم حصول امتثال النهى إلا بعدم جميع أفراد الطبعه المنهى عنها؛ لأنّ الباعث على الأمر وجود المصلحه المترتبه على الفعل، و الواحد كأنه لا يزيد على وجود الطبعه عرفاً، و الباعث على النهى المفسده المترتبه على الفعل، فتقتضى الزجر عن كلّ ما فيه المفسده.

لا يقال: طلب الوجود بحيث لا يشدّ عنه وجود غير معقول؛ لأنه غير مقدور، بخلاف طلب العدم بحيث لا يشدّ عنه عدم؛ فإنّ إبقاء العدم على حاله مقدور، و هذا هو الفارق بين الأمر و النهى.

لانا نقول: العدم الذى يكون بديله مقدورا من المكلف هو المطلوب منه، فيمكن طلب بديله أيضا، فلا تغفل.

**—قوله [قدّس سرّه]: (ثمّ إنّ لا دلالة للنهى على إرادته الترك... الخ)**

قوله [قدّس سرّه]: (ثمّ إنّ لا دلالة للنهى على إرادته الترك... الخ) (١).

لا يذهب عليك: أن إعدام الطبعه إذا لوحظت متمايزه بالقياس إلى نقائضها، و رتب الحكم على كلّ واحد واحد- كما فى العام الاستغراقى- لم يكن مانع من بقاء النهى على حاله بواسطه عصيانه فى بعض متعلّقه؛ لأنه فى الحقيقه نواه متعدّده.

و إذا لوحظت أعدام الطبعه بنحو الوحده فى الكثره- أى عدم الطبعه بحيث لا يشدّ عنه عدم- فالموضوع واحد، و ليس لموضوع واحد إلاّ حكم واحد،

ص: ٢٩٠



فيشكل بقاء النهى مع عصيانه فى بعض متعلّقه؛ لانتقاض عدم الطبيعه بحيث لا يشدّ عنه عدم بقلب بعض الأعدام إلى الوجود.

و تصحيحه بإطلاق المتعلّق أو إطلاق الحكم مشكل؛ إذ ليس إبقاء بعض الأعدام على حاله، وقلبه إلى النقيض من شئون عدم الطبيعه- بحيث لا يشدّ عنه عدم- و من اطواره؛ بداهه وحدته بنحو الوحده فى الكثره، و لا يعقل إبقاء عدم على حاله و عدمه لمثل هذا العدم الواحدانى، كما أنّ معصيه الحكم و إطاعته لا يعقل أن يتقيّد بشيء منهما الحكم؛ حتى يعقل إطلاقه من حيث إبقاء العدم على حاله و عدمه.

و يمكن حلّ الإشكال بأن يقال: إنّ المنشأ حقيقه ليس شخص الطلب المتعلّق بعدم الطبيعه كذلك، بل سنخ الطلب الذى لازمه تعلّق كلّ فرد من الطلب بفرد من طبيعه العدم عقلاً؛ بمعنى أنّ المولى ينشئ النهى بداعى المنع نوعاً عن الطبيعه بحدّها الذى لازمه إبقاء العدم بحدّه على حاله، فتعلّق كلّ فرد من الطلب بفرد من العدم- تاره بلحاظ الحاكم، و أخرى بحكم العقل- لأجل جعل الملازمه بين سنخ الطلب و طبيعى العدم بحدّه.

**—قوله [قدّس سرّه]: (المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين... الخ) (١).

لا- يخفى عليك: أنّ كون المراد واقعا كذلك لا يغنى عن التقييد فى عنوان البحث؛ لأنّ مقتضى إطلاق الواحد شموله لمطلق الواحد، لا لخصوص ما كان ذا وجهين فلا بدّ من التقييد.

ص: ٢٩١

١- (١) كفايه الاصول: ١٥٠/١٠.

ثم إنّ الوحدہ: جنسيه، و نوعيه، و صنفيه، و شخصيه. و إرادہ الواحد الشخصى توجب خروج الواحد الجنسى المعنون بعنوانين كليين- كالحركه الكليه المعنونه بعنوان الصلاتيه و الغصبيه المنتزعه من الحركات الخارجيه المعنونه بهما- عن محلّ النزاع، مع أنه لا موجب لإخراجه و إرادہ الواحد الجنسى أو النوعى توجب دخول السجود الكلى الذى له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم - مثلا- مع أنه خارج قطاعا، و كذا لو ارید الأعمّ من الشخصى و غيره.

و هنا قسم آخر من الوحدہ: و هى الوحدہ فى الوجود، فإن العناوين الموصوف بها الكلى المنطبق على افرادہ: تاره تكون من الأوصاف المتقابله - كعنوان السجود لله، و عنوان السجود للصنم- فإن كلى السجود المعنون بهما لا- يعقل انطباقه على هويّه واحده.

و اخرى من الأوصاف الغير المتقابله- كعنوانى الصلاه و الغصب- فإن كلى الحركه- المعنونه بهما- قابل للصدق على هويّه واحده. و منه علم أنّ دخول الواحد- الجنسى، أو النوعى، أو الصنفى- لا يقتضى دخول مثل السجود لله و للصنم، كما أنّ إرادہ الوحدہ من حيث الوجود لا تستدعى خروج الواحد- من حيث الجنس و شبهه مطلقا- من محلّ النزاع، فالتقييد بالواحد لمجرد إخراج المتعدّد من حيث الوجود، لا لإخراج الكلى فى قبال الشخص.

**-قوله [قدّس سرّه]: (هو أن الجهه المبحوث عنها... الخ)**

قوله [قدّس سرّه]: (هو أن الجهه المبحوث عنها... الخ) (١).

لا يخفى عليك: أن الجهه التى يناط بها وحده الموضوع و تعدّده هى الجهه التقيديه المقومه للموضوع، و أما الجهه التعليليه فهى واسطه لثبوت المحمول لموضوعه، فلا معنى لأن تكون مقومه لموضوعه.

ص: ٢٩٢

و من الواضح أن تعدّد القضية بتعدّدها موضوعا و محمولا- أو موضوعا فقط، أو محمولا فقط، و هو من القضايا التي قياساتها معها، و ليست مسائل العلم إلاّ القضايا المشتركة في غرض واحد، فصيغته الأمر مع وحدتها موضوع لمحمولات متعدّده، فتعدّد القضايا بتعدّد المحمولات، و تعدّد وسائط ثبوت تلك المحمولات لموضوعها- أعنى وضع الواضع و جعل الجاعل- لا يوجب تعدّد المسائل؛ لكونها أجنبيه عمّا يتقوّم به القضية موضوعا و محمولا، كما أنّ وحده الواسطه في ثبوت محمولات متعدّده لموضوعات متعدّده لا تقتضى وحده المسأله.

و مما ذكرنا تبين أنّ اقتضاء تعدّد الوجه و العنوان لتعدّد متعلّق الأمر و النهي و عدمه و إن كان هو الباعث على عقد مسأله جواز اجتماع الأمر و النهي، لكنه لا يتقيد به موضوع المسأله، بل موضوع المسأله اجتماع الأمر و النهي، و محمولها الجواز و الامتناع و ان كان مناط الجواز تعدّد المتعلّق بتعدّد الوجه و العنوان، و مناط الامتناع عدم التعدّد بتعدّد الوجه و العنوان، و لا واقع لموضوعيه موضوع لمحمول، إلاّ كونه بعنوانه مأخوذا- في مقام تحرير المسأله و تقريرها- موضوعا للمحمول المثبت له و المنفى عنه، و تحرير المسأله- قديما و حديثا- على النهج المحرّر في العنوان في الكتاب و غيره.

**-قوله [قدّس سرّه]: (لا ضير في كون مسأله واحده... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (لا ضير في كون مسأله واحده... الخ) (١).

قد عرفت في أوائل التعليقه (٢): أنه ليس في المسائل المعنونه في هذا العلم غالبا ما يكون له جهات متكثّره- أي اغراض مترتبه عليه- بحيث يكون جهه من جهاته هنا باعته على البحث عنه، فإنّ عنوان هذه المسأله- مثلا- لا يعقل أن يترتب عليه الغرض من علم الفقه؛ إذ ليس البحث فيه عن فعل المكلف من

ص: ٢٩٣

١- ١) كفايه الاصول: ١٥٢/٨.

٢- ٢) التعليقه: ٣ من الجزء الأوّل عند قوله: (فلعلّ الوجه فيه...).

حيث الاقتضاء و التخيير، بل عنوان موضوعه نفس اجتماع الأمر و النهي، و محموله الجواز و الامتناع، كما أنّ كونها كلاميه لا معنى له إلاّ- عند البحث عن حسنه و قبحه من حيث أن البعث و الزجر فعله تعالى، و لم يبحث عنه بهذا العنوان هنا، و ليس كلّ مسأله عقليه كلاميه، بل ما له مساس بالعقائد الدينيه.

كما أنّ مبحث مقدّمه الواجب إن كان عنوانه وجوب المقدّمه، فهو فقهي لا غير، و إن كان ثبوت الملازمه فهو اصولي لا غير.

و كذا البحث عن اقتضاء النهي للفساد اصولي لا غير، فإنّ البحث عن الاقتضاء غير البحث عن الفساد.

و كذا البحث عن ظهور صيغه (افعل) [في] الوجوب (١) و غيره اصولي لا- غير، فإنّ كونه لغويا لغو لاختصاص اللغه بالموادّ لا بمفاد الهيئات، و كونه صرفيا كذلك؛ إذ ليس البحث فيه من حيث الصحه و الاعتلال.

و بالجملة: فليس في غالب المباحث المعنونه ما يصلح عنوانه لجملة من العلوم؛ كي يكون التفاوت بالأغراض الباعثه على التدوين.

**—قوله [قدّس سرّه]: (لانطباق جهتين عامتين على تلك الجبهه... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (لانطباق جهتين عامتين على تلك الجبهه... الخ) (٢).

ظاهره انطباقهما على الجبهه المقومّه لموضوع المسأله، مع أنّهما منتزعتان عن المسائل بلحاظ ترتّب الغرض عليها، و الأمر سهل بإرادته مفاد المسأله من الجبهه الخاصّه؛ لأنّها المبحوث عنها، و إلاّ فالموضوع يبحث عن حكمه لا عنه، فتدبّر.

**—قوله [قدّس سرّه]: (يعمّ جميع الاقسام من الإيجاب)**

ص: ٢٩٤

---

١- ١) في الأصل: ظهور صيغه (افعل) للوجوب....

٢- ٢) كفايه الاصول: ٨/١٥٢.

والتحرير (١)...الخ (٢).

نعم فى الأمر الغيرى ينحصر المورد فى مثل الطهارات و نحوها مما كان له عنوان غرضه المقدميه.

و أما المقدمه العاديه و العقليه فلا؛ لأنّ الأمر المقدمى عنده (قدس سره) لا يتعلّق إلاّ بما هى مقدمه بالحمل الشائع عقلا، لا بعنوان المقدميه كى يكون هناك واحد ذو وجهين.

و أمّا بناء على ما قدّمناه فى مقدمه الواجب (٣): من أن الحثيات التعليليه راجعه إلى الحثيات التقيديه فى الأحكام العقليه، و لذا قيل: إن الأغراض فى الأحكام العقليه عناوين لموضوعاتها، فيدخل الأمر الغيرى بجميع أقسامه فى محلّ الكلام؛ لأنّ عنوان المقدميه عنوان لما تعلّق به الأمر المقدمى، و حيثه تقيديه بالدقه له.

و كذا الحال فيما لو كان الأمر و النهى غيريين، فإن عنوان المقدميه و إن كان واحدا، إلاّ أن حيثه مقدميه معنونه لشيء غير حيثه مقدميته لشيء آخر؛ حيث لا فرق عنده (قدس سره) فى تعداد العنوان بين كونه كذلك بنفسه أو بالإضافة إلى المتعدّد.

—قوله [قدّس سرّه]: (فصلّى فيها مع مجالستهم كان...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (فصلّى فيها مع مجالستهم كان...الخ) (٤).

إنّما قيّد الصلاه بمجالستهم لئلاّ يتحقّق أحد التركيبين المطلوبين تخيرا، فإنه يوجب سقوط الطلب التخييرى بالترك، فلا يبقى إلاّ طلب الفعل.

ص: ٢٩٥

١- ١) فى الكفايه-تحقيق مؤسستنا-: يعمّ جميع أقسام الايجاب.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٢١/١٥٢.

٣- ٣) و ذلك فى التعليقه: ٥.

٤- ٤) كفايه الاصول: ٦/١٥٣.

نعم بين الأمر التخييري و النهى التخييري فرق من حيث إن مرجع النهى التخييري إلى النهى عن الجمع بين شيئين لقيام المفسده بالمجموع لا بالجامع، وإلا لاقتضت النهى عن كلا الفردين تعيينا، فالأمر قائم بكلا الفردين تخييراً، والنهى قائم بالمجموع، لكنه لا يؤثر فى الخروج عن محلّ النزاع جوازا و منعا.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و لكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و لكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها...الخ) (١).

قد مرّ (٢) أن حيثه تعدّد المعنون بتعدّد العنوان و عدمه حيثه تعليليه للجواز و عدمه، لا تقيديه مقومه للموضوع؛ لئلا يحتاج عنوان البحث إلى التقييد بالمندوحه؛ ليمتخض البحث فى خصوص الجواز و الامتناع من حيث خصوص التضادّ و عدمه، و جعل البحث جهتيا و من حيث كذا—مع عدم مساعده العنوان— غير صحيح.

مع أنّ الغرض الا-صولى حيث إنه يترتب على الجواز الفعلى، فلا-بدّ من تعميم البحث و إثبات الجواز من جميع الوجوه اللانزمه من تعلق الأمر و النهى بواحد ذى وجهين، لا-الوجوه العارضة من باب الاتفاق، فلا-يقاس المندوحه و عدمها بسائر الجهات الاتفاقية المانعه من الحكم بالجواز فعلا.

لا يقال: بعد القول باستحاله التكليف بما لا يطاق لا فرق بين وجود المندوحه و عدمها؛ لأنّ امتثال الأمر و النهى فى المجمع محال على أى حال، فإنّ القدره على امتثال الأمر فى غير المجمع لا تصحّح الأمر بالمجمع.

لأنّ نقول: سيأتى منا (٣)—إن شاء الله تعالى—إمكان الفرق بين وجود

ص: ٢٩٦

١-١ (١) كفايه الاصول: ١٣/١٥٣.

٢-٢ (٢) فى التعليقه: ١٥٢ من هذا الجزء.

٣-٣ (٣) و ذلك فى التعليقه: ١٧٢.

المندوحة و عدمها بناء على تعلق الأمر بإيجاد الطبيعه من دون لحاظها فانيه في أفرادها، بل بمجرد الفناء في حقيقه الوجود من دون لحاظ الكثرات، فإن الوجود المضاف إلى الطبيعه هكذا مقدور بالقدره على فرد في الخارج، دون ما إذا لم يكن مقدورا بوجه أصلا.

نعم يمكن أن يقال بعدم لزوم التقييد بالمندوحة من طريق آخر: وهو أنه لو كان تعدد الوجه مجدديا في تعدد المعنون لكان مجدديا في التقرب به من حيث رجحانه في نفسه، فإن عدم المندوحة يمنع عن الأمر لعدم القدره على الامتثال، ولا يمنع عن الرجحان الذاتى الصالح للتقرب به، فكما أن تعدد الجبهه يكفى من حيث التضاد، كذلك يكفى من حيث ترتب الثمره، وهى صحه الصلاه، فلا موجب للتقييد بالمندوحة، لا على القول بالتضاد؛ لكفايه الاستحاله من جهه التضاد في عدم الصحه، ولا على القول بعدم التضاد؛ لما عرفت من كفايه تعدد الجبهه من حيث التقرب ايضا، فتدبر.

**—قوله [قدس سره]: (و أنت خير بفساد كلا التوهمين... الخ)**

—قوله [قدس سره]: (و أنت خير بفساد كلا التوهمين... الخ) (١).

توضيح القول فيه: أن معنى تعلق الأمر بالفرد إن كان تعلقه به بما له من اللوازم المفردة للطبيعه، بحيث يكون المفردات داخله في المطلوب، لا لازمه للمطلوب، فربما يتوهم عدم جريان النزاع؛ لأن المكان المغصوب مشخص و مفرد للصلاه، فهو مقوم للمطلوب، و ليس لها بما هي متشخصه بالمغصوب وجه محبوب، بخلاف ما إذا تعلق الأمر بوجود الطبيعه، فإن المغصوب و إن كان مفردا لها، لكنه غير داخل في المطلوب و وجود الصلاه—بما هي صلاه—له وجه محبوب.

و مما ذكرنا تبين: أن تعدد الوجه و العنوان إنما يكفى إذا لم يؤخذ أحد

ص: ٢٩٧

العنوانين في الآ-خر، و إلا- فمن البديهي أن الغضب- بما هو- وجه قبيح، فلو اخذ بعنوانه في الصلاة لفرض تشخيصها به و فرض دخوله فيها- بما هي مطلوبه- للزم دخول الوجه القبيح في الصلاة، فلا- يعقل عروض الحسن للصلاة الكذائيه بما هي موصوفه بذلك الوجه القبيح.

و يمكن دفعه: تاره- بأن المراد بالفرد- بناء على هذا المبنى الذي بنى عليه شيخنا(قدس سره)- هي الماهيه الملزومه لماهيات آخر تكون كالمشخصات لها بمعنى طبيعه الصلاة الملزومه لطبائع المشخصات من الزمان و المكان و غيرهما، و الصلاة المتشخصه بالمكان- بما هو مكان- لا تستلزم دخول وجه قبيح فيها، فالمكان- بما هو مكان- بنحو الطبيعى اخذ في الصلاة، و هو لا قبح فيه، و بما هو مغضوب اخذ في متعلق النهي، و هو لا حسن فيه.

و اخرى- بأن المشخص و إن كان شخص هذا المكان المغضوب- لا طبيعى المكان- إلا أن لازم القول بتعلق الأمر بالفرد دخول ذات المشخص في المطلوب لا بماله من العوارض و العناوين، و المشخص شخص هذا المكان بما هو شخص المكان، لا بما هو ملك أو مباح أو مغضوب، و هذه العناوين عوارض المشخص لا عينه، و ليس للصلاة المتشخصه بشخص هذا المكان- بما هو، لا بما هو مغضوب- إلا الوجه المحبوب، فتدبر.

و أما إن قلنا: بأن النزاع المتقدم في أن متعلق الأمر هل هو وجود الطبيعه الكليه، أو الطبيعه الشخصيه المتشخصه بالوجود؟ فالأمر أوضح؛ لأن ذات المشخص، و إن كان هو الوجود الواحد، إلا أن الأمر تعلق بالطبيعه الشخصيه من طبيعى الصلاة، و النهي تعلق بالطبيعه الشخصيه من طبيعى الغضب، فمورد الأمر غير مورد النهي في اعتبار الشارع، و الوجود الواحد و إن كان رابط إحدى الطبيعتين الشخصيتين بالآخرى، لكنه بما هو وجود ليس له وجه محبوب، و لا- وجه مبغوض إلا- باعتبار نفس عنواني الصلاة و الغضب، لا أن الوجود الواحد بما هو



مغصوب اخذ في الصلاه الشخصيه، كما كان يتوهم على الوجه الأول.

و أما إن قلنا: بأن النزاع المتقدم في أنّ متعلق الأمر هل هو الوجود السّعيّ أو الوجودات الخاصه و الهويات المخصوصه؟ فتلك الهويات الخاصه و إن كانت ذات عنوانين، لكن مفروض الكلام تعلق الأمر بذات الهويه الخاصه، لا بالماهيه الكليه أو الجزئيه، و تعدّد الجبهه إنما يكفي إذا أوجب تعدّد متعلق الأمر و النهي في عالم اعتبار الأمر و الناهي.

إلا- أن يقال: إن القائل بتعلق الأمر بالوجود السّعيّ أو الوجود الخاص لا يلغى الماهيه، بل يعتبر معها إما مطلق الوجود، أو الوجود الممتاز بنفس هويته من هويته اخرى، فالمأمور به هويته الصلاه، و المنهى عنه هويته الغصب، و هما بحسب الاعتبار متعدّدان.

و أما ان قلنا: بأنّ النزاع المتقدم مبنّى على تعلق الجعل بالماهيه أو الوجود، فبناء على تعلق الأمر بنفس الماهيه- لتعلق الجعل بها بالذات- لا- مانع من الاجتماع؛ لأنّ الماهيات متباينات بالذات، فلا اتّحاد لماهيه مع ماهيه، و لا يكون ماهيه جهه جامع لهماهيّتين متباينتين، و المفروض تأصلها و تحصيلها بذاتها، ففي الحقيقه لا اجتماع للأمر و النهي في واحد و إن كانت الماهيتان متّحدتين بحسب الصوره، إلا أنّ هذا من مفاسد القول بأصاله الماهيه و جعلها.

و مع فرض الالتزام بالوحده على هذا القول يجرى النزاع بناء على أصاله الوجود و الماهيه معاً، و على القول بجعله و بجعلها، فافهم جيداً.

**-قوله [قدّس سرّه]: (إنّ الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (إنّ الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي... الخ) (١).

تحقيق المراد من الحكم الاقتضائي: أن الحكم الحقيقي-المرتب على

ص: ٢٩٩

موضوع خال عن المانع-حكم فعلى، و مع عروض المانع حكم اقتضائي ملا-كى لثبوت المقتضى بتبع ثبوت المقتضى بثبوت عرضي، بمعنى أنّ الثبوت ينسب أولاً وبالذات إلى الملاك و المقتضى، و ثانياً و بالعرض إلى مقتضاه.

و كذلك في ثبوت المقبول بثبوت القابل، و إن كان بينهما فرق، و هو أن ثبوت المقتضى في مرتبه ذات المقتضى أقوى من ثبوته الخاصّ به في نظام الوجود، بخلاف ثبوت المقبول، فإنّ ثبوته الخاصّ به أقوى من ثبوته في مرتبه ذات القابل، و الوجه في الجميع واضح عند أهله، لكننا قد بيّنا في محله: أنّ الحكم بالإضافة إلى ملاكه ليس كالمقتضى بالإضافة إلى سببه و مقتضيه، فإنّ السبب الفاعلي للحكم هو الحاكم، و الملا-ك هي الغايه الداعيه، و كذلك ليس كالمقبول بالنسبه الى القابل، فإنّ المصلحه لا تترقى بحسب الاستكمال إلى أن تتصوّر بصوره الحكم-كالنطفه بالإضافة إلى الإنسان-سواء لو حظت المصلحه بوجودها العلمى، أو بوجودها العينى، بل بوجودها الخارجى يسقط الحكم، فكيف تتصوّر بصوره الحكم؟!.

و غايه ما يتصوّر في تقريب ثبوت الحكم بثبوت المقتضى بمعنى الغايه الداعيه أن يقال: بأن الفعل-بلحاظ كونه بحيث يترتب عليه الفائده المترقبه منه-مستعدّ باستعداد ماهوى للتأثير في نفس الحاكم و انبعاث الوجوب منه بلحاظ تلك الفائده القائم به قياما ماهويا، فمع عدم المانع يكون الوجوب فعليا، و مع المانع يكون شأنيا-أى بحيث لولاه لكان موجودا بالفعل-و هو وجوب شأنى ملاكى في قبال ما لا ملاك له أصلا، لكنه ليس مع ذلك ثبوتا حقيقيا لشيء بالذات؛ حتّى يكون للوجوب بالعرض.

ثمّ إن هذا التقريب يجدى في تصوّر ثبوت الحكم بنحو الشأنيه و الاقتضاء، و أما الحكم الإنشائي، فلا-بدّ أن يكون بداع من الدواعى؛ لأنه بلا داع محال.

و اما الإنشاء بداعى بيان الملا-ك و إظهار المقتضى، فهو فى الحقيقه إرشاد، لا- حكم مولوى يجوز اجتماعه مع غيره، أو لا يجوز، كما هو محلّ الكلام.

و الإنشاء بداعى البعث الحقيقى بالإضافة إلى ذات الموضوع مهملا بالنسبه إلى العوارض، و إن كان من البعث المولوى الفعلى ما لم يعرض عارض و ربما يعبر عنه بالحكم الطبيعى الذاتى، كما يصحّ التعبير عنه بالاقتضائى بلحاظ وجود المقتضى له إثباتا بالنسبه إلى ذات الموضوع، لكنه ليس من الحكم الاقتضائى المفيد هنا؛ حيث إنه لما كان مهملا من حيث العوارض فلا دلالة له على ثبوت الملاك فى جميع أفراد الموضوع لاحتمال دخل عدم العارض فى ثبوت الملاك و المقتضى.

فالذى يمكن أن يقال: إن الإنشاء المذكور ليس لبيان الملاك و المقتضى؛ ليكون إرشادا، بل لبيان البعث الثابت بثبوت مقتضيه.

و بعبارة اخرى: الإنشاء المزبور إظهار للمقتضى الثابت بثبوت مقتضيه على الإطلاق، فهو بعث اقتضائى حتى فى صورته وجود المانع، و مع عدمه يكون فعليا، فهو حكم مولوى اقتضائى فى حدّ ذاته، و يصحّ الفعلية البعثية عند عدم المانع، و هذا المعنى لو كان مطلقا لكان مفيدا لثبوت الملاك حتى فى صورته الاجتماع، و هو- أيضا- و ان كان خلاف الظاهر من وجه؛ حيث إن الظاهر من الإنشاء كونه بداعى جعل الداعى الفعلى، لا- جعل الداعى الاقتضائى، لكنه ليس على حدّ الحمل على الإرشاد إلى وجود الملاك و المناط، فإنّ المولويه محفوظه هنا.

**—قوله [قدّس سرّه]: (فإنّ انتفاء أحد المتنافيين... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (فإنّ انتفاء أحد المتنافيين... الخ) (١).

ص: ٣٠١

لا- ريب فى أنّ انتفاء المعلول كليه و إن أمكن أن يكون بعدم المقتضى أو بوجود المانع، إلا أن الكاشف عن المعلول كاشف عن علته التامه، و التكاذب و التنافى بين المعلولين لا يوجب اختلال الكشف عن المقتضى و عدم المانع معا.

بيانه: أنّ كلا من الدليلين يدل بالمطابقه على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة، و يدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من التأثير و عدم المزاحم وجودا لمضمونه المطابقى، فإذا كان أحد الدليلين أقوى دلّ على وجود مزاحم فى الوجود لمضمون الآخر، فيدلّ على عدم تماميه العله من حيث فقد شرط التأثير، و لا يدلّ على أزيد من ذلك؛ ليكون حجه فى قبال الحجه على وجود المقتضى فى الآخر.

و الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه وجودا- لا حجيه و دليلا- فسقوط الدلاله المطابقيه فى الأضعف عن الحجيه لا يوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميه، بل مجرد الدلاله على عدم المزاحم فى الوجود و المانع من التأثير، و هذا الطريق متين لإحراز المقتضى بقاء فى صورته الاجتماع و سقوط أحد الدليلين عن الفعلية.

و هنا طريق آخر لا- حراز المصلحه المقتضيه: و هو إطلاق الماده، فانه لا ريب فى أنّ المولى- الذى هو فى مقام الحكم الحقيقى الفعلى- يكون فى مقام بيان تمام موضوع حكمه، و المفروض عدم تقييد موضوع حكمه بعدم الاتحاد مع الغصب- مثلا- لفظا.

و أما تقييده- من حيث إنه موضوع الحكم الفعلى- بعدم الاتحاد مع الموضوع المحكوم بحكم مصادّ لحكمه عقلا، فهو لا يكاد يكون قرينه حافه باللفظ؛ ليصحّ الاتكّال عليه عرفا فى مقام التقييد المولوى، فتقييد مفاد الهيئه عقلا- لا- يوجب تقييد الماده مولويا، فتمام موضوع الحكم نفس طبيعه الصلاه المطلقه، و إن لم يكن لها حكم عقلا لمكان حكم مصادّ أو لمانع آخر من جهل أو

نسيان، فتكون المصلحة قائمه بذات الصلاه المطلقه.

فالمولى و إن كان فى مقام بيان تمام موضوع حكمه حال فعليه الحكم، لكنه إذا ثبت أنّ طبيعه الصلاه المطلقه لفظا هى تمام الموضوع فى هذه الحال، فهى ذات المصلحة فى جميع الأحوال؛ لما عرفت من عدم إمكان الاتكال فى تقييد الموضوع على القرينه العقلية البرهانيه.

لا- يقال: بعد ثبوت تمام موضوع الحكم الفعلى فى تمام موارد ثبوت الحكم الفعلى لم يكن هناك باعث على بيان تمام موضوع الحكم المزبور؛ إذ لو لم يبين لم يكن ناقضا لغرضه.

لأننا نقول: ليس الأمر كذلك دائما؛ إذ فى صورته الجهل بالغصب، أو نسيانه موضوعا أو مطلقا لم يكن هناك مانع عن فعليه الحكم المتعلق بطبيعه الصلاه الواقعه فى حيز الأمر، فلا بدّ من التقييد لو لم تكن طبيعه الصلاه تمام موضوع الحكم الفعلى.

**—قوله [قدّس سرّه]: (إلا أن يقال: ... قضيه التوفيق عرفا**

قوله [قدّس سرّه]: (إلا أن يقال: ... قضيه التوفيق عرفا (١)... الخ) (٢).

قد عرفت سابقا (٣): أنّ الحكم الاقتضائى الإثباتى -و هو الحكم على الموضوع بذاته و بطبعه- و إن كان يساعده التوفيق العرفى بين الدليلين -اللذين لو خليا و طبعهما لكان كلّ منهما دالا على ثبوت الحكم له مطلقا- إلا أنه لا يفيد هنا؛ حيث لا يدلّ على ثبوت المقتضى حتى مع عروض عارض من العوارض.

و الحكم الاقتضائى الثبوتى -سواء كان بمعنى الإنشاء بداعى بيان

ص: ٣٠٣

١- ١) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا- إلا أن يقال: إن قضيه التوفيق بينهما... و هكذا فى باقى طبعاتها.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٧/١٥٦.

٣- ٣) و ذلك فى التعليقه: ١٥٩ من هذا الجزء.

الملاك، أو بداعى إظهار الحكم الثابت بثبوت ملاكه-خلاف الظاهر خصوصا الأول، ولا أظن بمساعدته العرف على هذا الجمع و التوفيق، فتدبر.

### —قوله [قدس سره]: (لو لم يكن أحدهما أظهر... الخ)

—قوله [قدس سره]: (لو لم يكن أحدهما أظهر... الخ) (١).

فإنّ الأظهر-لأقوائيه ظهوره-صالح للتصرف به فى الظاهر دون العكس، فيبقى الأظهر على ظهوره فى الحكم الفعلى، و يتصرف به فى الظاهر بحمله على الاقتضائى، بل سيجىء-إن شاء الله تعالى-إحراز أقوائيه الملاك من الأقوى دلالة، بل من الأقوى سندا أيضا.

### —قوله [قدس سره]: (إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به... الخ)

—قوله [قدس سره]: (إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به... الخ) (٢).

لا-ريب فى اعتبار صلوح ما يتقرب به للتقرب به، كما لا ريب فى أنّ موافقه الفعل لغرض المولى-من حيث مصلحته و حسنه-جهه صالحه للتقرب بها. إنما الكلام فى صدور الفعل قريبا و مقربا بالفعل من حيث عدم المانع.

و لا اشكال فى أنّ صدور الفعل مبغوضا عليه و مبعدا له مانع عن كونه مقربا له لعدم مقربيه المبعد، و هو من القضايا التى قياساتها معها.

و لا فرق فى المبعد بين أن يكون مبغوضا فعلا-لتعلق الحرمة المنجزه به فعلا؛ للعلم بها تفصيلا أو إجمالا-و بين أن يكون موجبا لاستحقاق العقاب عليه بواسطة الالتفات إلى الحرمة من قبل إجمالا-فإنّ التفاته فى حين كاف فى استحقاق العقاب عند المخالفه، و لو غفل عنه بعد تأثيره أثره، فإنّ الغفله تمنع عن توجه بعث أو زجر حقيقى، لا عن ترتب استحقاق العقاب على الفعل

ص: ٣٠٤

١-١) كفايه الاصول: ٨/١٥٦.

٢-٢) كفايه الاصول: ١٩/١٥٦.

باعتبار الالتفات إلى حرمة من قبل.

**—قوله [قدّس سرّه]: (مع صدوره حسنا لأجل الجهل... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (مع صدوره حسنا لأجل الجهل... الخ) (١).

هذا يصلح تعليلا. لعدم صدوره قبيحا و مبيّدا، لا لصدوره حسنا، بل لصدوره حسنا إنما يكون إذا كان الداعي إليه حسنه و محبوبيته، أو مصلحته العائده إلى المولى أو الباعثه إلى أمره، و أما إذا كان الداعي إليه أمره الغير المحقّق بالفعل -على الفرض- فلا يصدر قريبا، فما لم يكن قصد التقرب عن تلك الجهة الموجه للقرب حقيقه، لا معنى لصدوره قريبا.

و قد مرّ في محلّه (٢): أن مجرد اشتغال الفعل على المصلحه لا يجعله عباده، بل لا بدّ من إضافته إلى المولى ليستحقّ به الأجر منه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الداعي و إن كان الأمر الغير المحقّق بالفعل -على الفرض- إلاّ أنه لا يدعو عادة إلاّ بلحاظ كشفه عن إرادته المولى و حبه و ملاءمه الفعل لغرضه، فالأمر بما هو غير داع، بل بما هو مرآه لإرادته المولى و رضاه، فتدبّر.

و ربما تصحّح العباده -حينئذ- بإمكان تعلق الأمر بها بعنوان لا يعمّه إطلاق دليل حرمة الغضب -مثلا- فإنّ عنوان معذوريه المكلف عقلا -في مخالفه حرمة الغضب عن قصور لا يعمّه إطلاق دليل حرمة الغضب لتأخّره عن التكليف، فلا بأس بجعل حكم آخر على هذا المورد فيكون الصلاه المتحده مع الغضب المعذور في مخالفه حكمه مأمورا بها فعلا، نظير الإباحه الظاهريه

ص: ٣٠٥

١-١ (١) كفايه الاصول: ٢/١٥٧.

٢-٢ (٢) في التعليقه: ١٦٦ من الجزء الأوّل عند قوله: (و أما الإتيان بداعي المصلحه...).

المجعوله فى مورد الجهل بالحرمة الواقعيه؛ حيث إن دليل حرمة ذلك الشيء لا يعم إطلاقه لصورة الجهل بها، فهو بعنوان كونه مجهول الحكم، لا حكم له إلا الإباحه، فلم يلزم اجتماع حكيم فى المجمع.

و فيه ما بيناه فى محلّه: من أنّ الإطلاق الذاتى لدليل الحرمة كاف فى شمول الحكم لصورة الجهل بها، وإلا لم يكن الموضوع مجهول الحكم، بل مقطوع العدم، فهذا الموضوع المجهول الحكم بذاته و بعنوانه له حكمان، مع أن المفروض أنّ موضوع الأمر هى الصلاة لا بما هى متحده مع الغضب المعذور فى مخالفه حكمه.

و أما إصلاحه بنحو الترتب بأن يكون الغضب منهيًا عنه، و مع العصيان تكون الصلاة مأمورا بها.

فمدفوع: بالفرق بين الترتب هنا و فى سائر الموارد، فإنّ محذور الترتب - و هو التكليف بما لا يطاق - مندفع بالأمر بالمهمّ على تقدير ترك الأهمّ، و المحذور هنا اجتماع الحرام و الواجب و اتحاد الصلاة مع الغضب، فيلزم اجتماع المحبوبيه و المبعوضيه فى شيء واحد، فإنّ عصيان النهى عن الغضب بفعل الغضب متّحدا مع الصلاة، فيلزم اجتماع المحبوبيه و المبعوضيه فى شيء واحد.

و من مطاوى ما ذكرنا تبين: أن تصحيح العباده فى صورته و ورود الإذن و الترخيص من الشارع - كما فى موارد العذر من جهل أو نسيان - بدعوى عدم الفرق بين الترخيص و الأمر، فإذا أمكن اجتماع الحرمة و الترخيص أمكن اجتماعها مع الوجوب أيضا.

مندفع: بأن المفروض كون العنوانين هنا عرضيين لا - طوليين، و المفروض أيضا غلبه ملاك النهى على ملاك الأمر، بخلاف الترخيص فى مجهول الحكم؛ فإنّ ملاك الترخيص فى المورد بعنوان يمنع عن تأثير المفسده الواقعيه فى فعلية الحرمة، أو يكون ذا مصلحه اقوى من المفسده، فكون الفعل بعنوان طار ذا



مصلحه أقوى أو ذا مانع من تأثير المفسده-و لذا جعلت الاباحه-لا- ربط له بكون الفعل بعنوان نفسه ذا مصلحه أضعف من المفسده القائمه به بعنوان عرضي آخر له.

و أما محذور اجتماع الإباحه الفعلية مع الحرمة الواقعيه،و أنه هل هو من قبيل اجتماع الضدّين أم لا؟فهو أمر آخر لا ربط له بهذا القياس المعمول لتصحيح الأمر و صحّه العباده.

**-قوله [قدّس سرّه]: (بناء على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات...الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (بناء على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات...الخ) (١).

و هو أقوى الوجهين لما مر مرارا (٢): أنّ الإنشاء بلا داع محال،و الإنشاء بغير داعى البعث-و جعل الداعى من سائر الدواعى-لا يكون فعليته إلا- فعلية الإرشاد أو جعل القانون و نحوهما،و لا يعقل أن ينقلب عما هو عليه،فيصير بعثا و زجرا حقيقيا،و إذا فرض عدم ترقّب فعلية البعث من الإنشاء المتعلّق بالصلاه لفرض استحاله الاجتماع،و غلبه ملاك النهي عن الغضب،فلا محاله لا معنى لأصل الإنشاء بداعى جعل الداعى نحو الصلاه،فليس هناك إلاّ الإنشاء بداعى الزجر عن الغضب.

و لكن حيث إنّ الإنشاء بداعى الزجر عن الغضب-ايضا-لا يترقّب منه فعلية الزجر مطلقا حتى مع الجهل و النسيان؛لاستحاله الزجر الحقيقى مع إحدى الحاليتين،فلا محاله لا مزاحم لإنشاء البعث نحو الصلاه فى تلك الحاليتين، فيصحّ الإنشاء بداعى البعث نحو الصلاه المتّحده مع الغضب على تقدير عدم

ص: ٣٠٧

١-١ (١) كفايه الاصول: ٣/١٥٧.

٢-٢ (٢) كما فى التعليقه: ١٠٠،و فى التعليقه: ١٥٩ من هذا الجزء عند قوله: (و غايه ما يتصوّر...).

المزاحم، فيكون بعثا فعليا في صوره عدم الزجر الحقيقي، فنحن و إن قلنا بالتزاحم في مرتبه الواقع، لكنه بحسب النتيجة كالتزاحم في مرتبه الفعلية عنده (قدس سره).

### – قوله [قدس سره]: (مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال... الخ)

– قوله [قدس سره]: (مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال... الخ) (١).

قد عرفت في مبحث الضدّ (٢): أنّ الطبيعه التي تعلق بها الأمر بعد ما لم تكن بحيث تسع هذا الفرد، فكيف يدعو أمرها إلى إتيان هذا الفرد؟! وسعه الطبيعه – بما هي – للفرد لا تجدى في الدعوه، بل الداعي في الحقيقه اشتراك الفرد مع سائر الأفراد في الفرديه للطبيعه المأمور بها و في الغرض المترتب عليها.

و سيأتي – إن شاء الله تعالى – ما يمكن أن يوجه به هذا الكلام (٣).

### – قوله [قدس سره]: (الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليتها... الخ)

– قوله [قدس سره]: (الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليتها... الخ) (٤).

تحقيق المقام: أنّ حديث تضادّ الأحكام التكليفية و إن كان مشهورا، لكنه مما لا أصل له؛ لما تقرّر في محله (٥): من أنّ التضادّ و التماثل من أوصاف الأحوال الخارجيه للامور العينية، و ليس الحكم بالإضافه إلى متعلقه كذلك، سواء اريد به البعث و الزجر الاعتباريان العقلانيان أو الاراده و الكراهه النفسيتان:

ص: ٣٠٨

١ – ١) كفايه الاصول: ١٥٧/٦.

٢ – ٢) في التعليقه: ١٢٥ من هذا الجزء عند قوله: (و أما الثاني...).

٣ – ٣) و ذلك في التعليقه: ١٧٢ عند قوله: (و عليه فالداعي إلى إتيان الفرد...).

٤ – ٤) كفايه الاصول: ١٥٨/٩.

٥ – ٥) كما في التعليقه: ٦.

أما إذا كان الحكم عبارته عن البعث والزجر: فلأن البعث والزجر عبارته عن المعنى الاعتبارى المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى، و من الواضح أن الإنشاء الخاص مركب من كيف مسموع - وهو اللفظ - و من كيف نفسانى - وهو قصد ثبوت المعنى به - و هما قائمان بالمنشىء، لا بالفعل الخارجى القائم بالغير.

و الأمر الاعتبارى المنتزع من الإنشاء المزبور - بما هو أمر اعتبارى - قائم بالمعتبر لا بغيره، و مقوم هذا الأمر الاعتبارى - الذى هو طرفه حيث إن البعث المطلق الغير المضاف إلى شىء لا يوجد، سواء لوحظ بنحو القوه كما فى قيامه بمنشئه، أو بنحو الفعلية كما فى قيامه بمعتبره - لا - يعقل أن يكون الهويه العينيه القائمه بالمكلف؛ لأن البعث الحقيقى يوجد سواء وجدت الهويه العينيه من المكلف أم لا - و يستحيل أن يتقوم الوجود و يتشخص بالمعدوم، بل ما لا يوجد أصلا، كما فى البعث إلى العصاه، فلا محاله يكون متعلقه المقوم له و المشخص هو الفعل بوجوده العنوانى الفرضى الموافق لافق الأمر الاعتبارى و المسانخ له.

و توهم: أن الفعل بوجوده العنوانى أيضا لا يعقل أن يكون معروضا لوصفين متضادين أو متماثلين.

مدفوع: بأنه لا تضادّ و لا تماثل إلا فى الواحد الشخصى، و أما الواحد الطبيعى - من الجنسى و النوعى و نحوهما مما له نحو من الكليه من دون تشخص و تعين و جودى - فيجتمع فيه الأوصاف المتباينه؛ بداهه أن طبيعى الفعل مورد لأحكام متعدده، و لو من موال متعددين بالنسبه إلى عبيد كذلك، و لا يخرج طبيعى الفعل عن كونه طبيعى باختلاف الموالى و العبيد، و تعدد الفاعل و السبب الموجد لا دخل له فى تحقّق التضادّ و التماثل و عدمه، بل المناط وحده الموضوع، و المفروض إمكان الاجتماع فى مثل هذا الواحد.

و عدم إمكان كون مقوم بعث بعينه مقوما لبعث آخر أو لزجر لا يضرب بما

نحن فيه، فإن اجتماع الأمر و النهى المبحوث عنه هنا لا يتوقف عليه، كما هو واضح.

فاتضح من جميع ما ذكرنا: أن البعث و الزجر ليسا من الأحوال الخارجيه، بل من الأمور الاعتباريه، و أن متعلقهما ليس من الموجودات العينيه، بل العنوانيه، و أن الوحده المفروضه ليست شخصيه، بل طبيعيه، فلا موجب لتوهم اجتماع الضدين من البعث نحو شيء و الزجر عنه.

و مما ذكرنا تبين أيضا: أن مناط عدم الامتناع ليس تعدد المتعلق اعتبارا لتعدد عنوان المأمور به و المنهى عنه - كما هو مسلك جماعه من المجوزين - بل ما ذكرنا صحيح حتى مع وحده العنوان، و الغرض رفع التضاد، و إن كان لازم توجه البعث و الزجر أو توجه بعثين نحو عنوان واحد محذورا آخر، كما مرّ في مقدّمه الواجب (١)، و سيجيء (٢) إن شاء الله تعالى.

و أما الاستدلال على عدم تعلق البعث و الزجر بالهويه الخارجيه بدعوى:

أنّ الفعل بوجوده الخارجى يسقط البعث و الزجر، فكيف يكون معروضا لهما؟! لمباينه العروض - المساوق للثبوت - مع السقوط، فقد مرّ ما فيه فى مبحث الترتب (٣)؛ حيث إنّ الفعل لو كان مسقطا للبعث لزم عليه البعث لعدم نفسه، بل ينتهى أمد البعث بوجود المبعوث إليه، و البعث حال الإطاعه و العصيان موجود، و إلا لسقط بغير الإطاعه و العصيان.

و قد مرّ الجواب (٤) عما قيل من ترتب السقوط على الثبوت ترتبا طبيعيا لا

ص: ٣١٠

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ٢٢٩ من الجزء الأول.

٢- ٢) لاحظ التعليقه: ١٧١ من هذا الجزء.

٣- ٣) و ذلك فى التعليقه: ١٢١ من هذا الجزء من قوله: (نعم هنا إشكال آخر...) إلى آخر التعليقه.

٤- ٤) نفس التعليقه السابقه عند قوله: (و سقوطه بالعصيان و الإطاعه...).

زمانيا، فإنه جمع بين النقيضين، و هو محال.

و أما إذا كان الحكم عباره عن الإراده و الكراهه: فهما و إن كانتا من المقولات الحقيقيه و الموجودات العينيه، إلا أنّ موضوعهما النفس و متعلقهما الفعل:

أمّا من حيث الموضوع: فلا- مانع من اجتماع إرادات [متعدّده] أو كراهات كذلك في زمان واحد؛ لبساطه النفس و تجرّدها، فلا تضيق النفس عن قبول إرادات متعدّده أو كراهات كذلك في زمان واحد.

لا- يقال: الوجدان شاهد على قيام إرادات متعلّقه بامور متعدّده لا- بأمر واحد، و كذلك قيام الإراده و الكراهه بالإضافة إلى أمرين، لا بالنسبه إلى أمر واحد.

لانا نقول: متعلّق الإراده مشخّص فردها، لا- مقوم طبيعتها و حقيقتها، و العبره في التضادّ و التماثل بنفس الحقيقه، و التشخّص تشخّص المتضادّين و المتماثلين، فوجودان من حقيقه واحده متماثلان، و وجودان من حقيقتين بينهما غايه البعد و الخلاف متضادّان، و المتعلّق أجنبي عن الحقيقه، و الغرض عدم لزوم اجتماع الضدين و المثليين بالنسبه إلى موضوع النفس، لا عدم محذور آخر أحيانا، هذا حالهما من حيث الموضوع.

و أما من حيث المتعلّق: فنقول لا- ريب أنّ الشوق المطلق- مثلا- لا- يوجد في النفس، بل يوجد متشخّصا بمتعلّقه، و يستحيل أن يكون الخارج عن افق النفس مشخّصا لما في افق النفس، و إلاّ لزم إما كون الحركات الأينيه و الوضعيه القائمه بالجسم نفسانيه، أو كون الإراده النفسانيه من عوارض الجسم خصوصا في الإراده التشريعيه، فانه كيف يعقل أن تكون الحركات القائمه بالمكلف مشخّصه لإرادته المولى؟!!

مضافا إلى ما عرفت من أنّ البعث و مبدأه الإراده التشريعيه موجودان

و إن لم يوجد الفعل أصلاً، فكيف يعقل أن يتشخص الإرادة المحققة بما لا تحقق له، و لا يتحقق أصلاً؟!

مضافاً إلى أنّ طبيعته الشوق-بما هو شوق-لا-تتعلق إلا- بالحاصل من وجه و المفقود من وجه؛ إذ الحاصل من جميع الجهات لا جهة فقدان له كى يشتاق إليه النفس، و المفقود من جميع الوجوه لا- ثبوت له بوجه كى يتعلق به الشوق، فلا- بد من حصوله بوجوده العنوانى الفرضى ليقوم به الشوق، و لا بد من فقدانه، بحسب وجوده التحقيقى، كى يكون للنفس توقان إلى إخراجها من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعلية.

و التحقيق: على ما مرّ (١)، و سيجىء- إن شاء الله تعالى- تفصيل القول فيه، و بعد ما عرفت من الوجه فى عدم عروض الإرادة للهويه العينيه، و عدم لزوم اجتماع الضدين فيها تعرف أنه لا حاجة إلى الاستدلال على ما ذكر بأن الإرادة عله للمراد، فلا تكون عارضه له، فإنّ العلية تنافى العروض.

و وجه عدم الحاجة: أنّ الغرض: إن كان منافاه العروض للعليه- بنحو الكليه-فيه: عدم تماميته فى عارض الماهيه، فإنّها معروضه له مع أنّ ثبوتها بثبوتها، فإنّ الفصل عرض خاص للجنس، مع أنّ تحصيل الجنس بالفصل.

و إن كان منافاه عروض الإرادة للمراد الخارجى- أى المراد بالعرض دون المراد بالذات الذى ثبوتها بثبوت الإرادة-فيه: أنّ عروض الإرادة- حينئذ- و ان كان من قبيل عوارض الوجود لا عوارض الماهيه، إلا أن التحقيق- كما مرّ سابقاً فى باب قصد القربه (٢)- أنّ الأمر ليس بوجوده الخارجى عله للمراد، بل بوجوده العلمى القائم بالمكلف، فلم لا يكون العروض لوجوده الخارجى،

ص: ٣١٢

١- ١) فى التعليقه: ١٣٠.

٢- ٢) و ذلك فى التعليقه: ١٦٧ من الجزء الأوّل عند قوله: (و لا يخفى عليك...).

و العليّه لوجوده العلمى؟! و ليس المعلوم بالعرض علّه للمعلوم بالذات؛حتى ينافى العروض أيضا،و العلم و إن كان متأخرا طبعاً،لكنه عن المعلوم بالذات،و المعلوم بالعرض و إن كان متأخراً طبعاً،لكنه عن الفعل المتعلّق به المعلوم بالذات،لا عن المعلوم بالذات،فالصحيح ما ذكرنا،فتدبّر.

**—قوله [قدّس سرّه]: (لا شبهه في أن متعلّق الأحكام هو فعل المكلف...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (لا شبهه في أن متعلّق الأحكام هو فعل المكلف...الخ) (١).

قد مرّ في مبحث تعلق الأمر بالطبيعه (٢): أنّ الموجود الخارجى لا- يقوم به الطلب،و الإيجاد عين الوجود ذاتا و غيره اعتباراً،فلا فرق بينهما فى استحاله تعلق الطلب بهما.

و معنى تعلق الشوق بهما- ما مرّ غير مرّه-من أنّ القوّه العاقله كما أنّ لها قوّه ملاحظه الشىء بالحمل الأولى،كذلك لها قوّه ملاحظه الشىء بالحمل الشائع،فتلاحظ الصلاه الخارجيه التى حيثه ذاتها حيثه طرد العدم،و هى التى يترتب عليها الغرض،فيطلبها،و يبعث نحوها.

و من الواضح أن وجود الصلاه الخارجيه حينئذ ليس إلّا بفرض العقل و إحضاره،و يكون معنى البعث به إخراجها من الفرض و التقدير إلى الفعلية و التحقيق،فالصلاه المفروضه و إن لوحظت فانيه فى الصلاه الخارجيه،إلّا أنّ الفناء لا يقتضى سريان ما يقوم بالفانى إلى المفنىّ فيه،فانه محال،بل الفناء يصحّح البعث نحو الفانى،مع قيام الغرض بالمفنىّ فيه،و ليس نسبه الوجود العنوانى إلى الوجود العينى نسبه الاتّحاد و العينيه؛بأن يكون الفارق بينهما مجرّد

ص: ٣١٣

١-١ (١) كفايه الاصول: ١٥٨/١٦.

٢-٢ (٢) راجع آخر التعليقه رقم: ١٢٧ من هذا الجزء عند قوله (رحمه الله): (فالتحقيق حينئذ...).

اتصاف الوجود العنوانى بالجامعيه بين الوجودات العينيّه و عدم اتصافها بها، نظير اتصاف الماهيه بالكليّه فى مرتبه الذهن، و عدم اتصاف اشخاصها بها فى موطن التفرد و التشخص، و لذا جعل الوجود بالإضافة إلى الفعل - كالكليه بالإضافة إلى الماهيه - من العوارض الذهنيه، بل نسبه الفانى إلى المفنىّ فيه، نسبه العنوان إلى المعنون، لا كنسبه الطبيعى إلى فردّه، فإنّ الطبيعى له موطنان - مع وحدته ذاتا - فيتّصف بالكليّه فى أحد الموطنين، و بالجزئيه فى موطن آخر، بخلاف العنوان فإنّ موطنه الذهن و موطن الفرض و الاعتبار، و مطابقه موطنه الخارج، كما هو الحال فى مفهوم الوجود و مصداقه.

فتوهم: أنّ الوجود العنوانى هو الوجود العينى بحقيقته - و أن الجامع بذاته موجود فى الخارج لا بوصف الجامعيه، نظير الطبيعى و فردّه - غفله و اضحه على (1) أهل الفن.

و أما توهم: أنّ نسبه الوجود إلى الفعل كنسبه الكليّه إلى الماهيه و أنه من عوارضها الذهنيه.

ففيه: أن الكليه من العوارض الذهنيه لأمر ذهنى، فإن عدم الإيباء عن الصدق شأن المفهوم، فإنّ الصدق شأن المفهوم - بما هو مفهوم - و لا موطن له إلاّ الذهن، بخلاف الحكم، فإنه إن كان بمعنى الإراده فهى من الصفات النفسانيه، لا من الامور الذهنيه، و إن كان بمعنى البعث و الزجر الاعتباريين، فخارجيتهما بخارجيه منشأ انتزاعهما، فإنّ الإنشاء بداعى جعل الداعى خارجى، و هو البعث الخارجى، و لا ثبوت لمتعلقهما إلاّ بثبوت نفس الإراده

ص: ٣١٤

١ - ١) كذا فى الاصل، و لعلها (عند).



و البعث، فهما من العوارض التحليليه، لا من العوارض الذهنيه المقابله للعوارض العينه.

و قد عرفت أن منشأ عدم التضاد و عدم التعلق بالهويات الخارجيه ما ذا (١)، فلا حازه إلى إعاده الكلام.

**—قوله [قدس سره]: (لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون... الخ)**

—قوله [قدس سره]: (لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون... الخ) (٢).

توضيحه: أن المفاهيم و إن كانت في حدود ذواتها متباينات، لكنها ليست دائما متقابلات، بل ربما يقتضى البرهان عدم مطابقه موجود واحد لمفهومين، فهما متقابلان كالعليه و المعلوليه؛ حيث يستحيل أن يكون الواحد—بما هو—عله و معلولا، و ربما لا يقتضى البرهان ذلك، فلا يابى الواحد أن يكون مطابقا لمفاهيم متعدده.

و هذه الطائفه من المفاهيم قسمان: فتاره يكون مبدؤها في مرتبه ذات الشىء، و اخرى في مرتبه متأخره عن ذاته، فان كان المبدأ في مرتبه الذات، فلا يستدعى العنوان و مبدؤه مطابقين، و إن كان المبدأ في المرتبه المتأخره، فلا محاله للمبدأ وجود آخر قائم بالذات، إما بقيام انضمامى، أو بقيام انتزاعى، فمجرد صدق العناوين المتعدده على الواحد لا يستدعى أن يكون وجود المبدأ عين وجود المعنون، فمثل الأسماء الحسنى و الصفات العليا حيث إنها تنتزع عن مرتبه ذاته المقدسه بلا حيثيه زائده على ذاته، فذاته بذاته مطابق العنوان و مبدئه معا؛ لأن

ص: ٣١٥

١-١) راجع التعليقه: ١٦٧.

٢-٢) كفايه الاصول: ٣/١٥٩.

وجوده سنخ وجود بسعته و صرافته يكون مطابق جميع الأوصاف، و لذا ورد فيه تعالى: (علم لا جهل فيه، و حياه لا موت فيه، و نور لا ظلمه فيه)، و عن اساطين الحكمة: (وجود كَلَه، و جوب كَلَه، علم كَلَه، قدره كَلَه) (1) و بهذا الاعتبار يكون الوجود العيني الحقيقي وجودا و موجودا، و البياض الحقيقي بياضا و ابيض إلى غير ذلك.

و بالجملة: فمجرد تطابق العناوين المتعدده لا يستدعي وحده المطابق و لا كثرته، بل لا بد من ملاحظه أن الصلاتيه و الغصبيه هل تنتزعان من حركه واحده بحيثيه واحده، أو بحيثيات متعدده فى الوجود، أو بحيثيات اعتباريه لا تقتضى تعدد الوجود؟

فقول-تشرىحا لحقيقه الصلاه و الغصب- إن الصلاه ليست بنفسها مقوله من المقولات، و لا- عنوانا لمقوله واحده، بل الصلاه مركبه اعتبارا من مقولات متعدده كمقوله الكيف المسموع، و الكيف النفسانى، و الوضع، و الإضايفه.

و قد تقرّر فى محلّه: أنّ المقولات المتباينه لا- تندرج تحت مقوله واحده؛ لأنّ المقولات أجناس عاليه، و لا- جنس للأجناس العاليه، و إلا- لزم الخلف. و ليس المركّب من مقولات مقوله برأسها لا اعتبار الوحده فى المقوله، و إلا- لما أمكن حصر المقولات، فليس للصلاه- مع قطع النظر عن تلك المقولات- مطابق عيني فى الخارج، بل مطابقها عباره عن مطابقات متعدده كل منها مقوله برأسها.

و بهذا البيان تبين أيضا: أنّ الصلاه- وضعا و استعمالا- اسم للمركّب من مقولات متعدده، لا عنوان للمركّب منها.

نعم إذا قيل باستعمالها دائما فى مفهومها اللغوى- و هو العطف و الميل- و أنّ

ص: ٣١٤

---

١- ١) الاسفار: ١٢١/٦ حكاه عن أبى نصر الفارابى فى الفصل الأول من الموقف الثانى فى البحث عن صفاته تعالى...، و كما مرّ فى التعليقه: ١٣٧ من الجزء الأول.

المركب الخارجى الاعتبارى معنونه و محققه، صح كونها من العناوين المنطبقه على الأكون الخاصه، لكنها ليست كذلك على ما هو المشهور، بل على ما هو التحقيق. هذا حال الصلاه. و أما الغصبيه فهى عباره عن كون الحركه-مثلا- بحيث لا يرضى بها مالك الدار، و أنّ نفس الحركه الخاصه مصداق للغصب، كالفوقيه و التحتيه، فإنهما عباره: عن كون الشىء واقعا فى حيز خاصّ بالإضافه إلى الآخر، و أن الكائن فى الحيز الخاص مطابق الفوق و التحت.

و من الواضح: أن تحليل هذا المطلب يقتضى حركه و كونا، من جمله المقولات، و كراهه المالك التى هى كيف نفسانى، و إضافه تلك الكراهه [إلى] تلك (١) الحركه.

و بما ذكرنا تبين: اتّحاد المسمى بالصلاه و عنوان الغصب وجودا، بل لعل الأمر فى الاتحاد أوضح بلحاظ ما عرفت من عدم كون الصلاه عنوان المقولات، بل نفس المركب الاعتبارى منها، و هو بعينه ما تعلقت به كراهه المالك.

و سيجىء- إن شاء الله تعالى- تتمه الكلام فى الحاشيه الآتية، و فى آخر مسأله التوسط فى الغصب (٢)، فانظر.

**-قوله [قدس سرّه]: (لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد... الخ)**

قوله [قدس سرّه]: (لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد... الخ) (٣).

هذه المقدمه لدفع ما يترأى من الفصول (٤): من ابتناء الجواز و الامتناع

ص: ٣١٧

١- ١) فى الأصل: بتلك...

٢- ٢) التعليقه: ١٩٠.

٣- ٣) كفايه الاصول: ١١/١٥٩.

٤- ٤) الفصول: ١٢٥-١٢٦ من قوله: (و اعلم أن هذا الدليل يبتنى على أصليين... الثانى: أن للوجود حقائق خارجيه).

على أصالة الماهية و أصالة الوجود، فإنَّ تعدّد ماهية الصلاه و ماهية الغضب مما لا ريب فيه، فإذا كانت الماهية متأصّله فمناطق تأصّيلها و تحصّيلها نفسها، فمورد الأمر غير مورد النهى تحصّلا، بخلاف ما إذا كان الوجود أصيلا، فإنَّ اتّحاد الماهيتين فى الوجود أمر معقول، كاتّحاد الماهية الجنسيه و الماهية الفصليه فى الوجود، فيكون مورد الأمر و النهى -تحصّلا- واحدا.

فلذا أجاب (قدس سره): بأنَّ وحده المطابق فى الخارج هنا مسلّمه سواء كان المطابق المزبور مطابق الماهية بالذات، و مطابق الوجود بالعرض، كما يقول به القائل بأصالة الماهية، أو كان مطابق مفهوم الوجود بالذات، و مطابق الماهية بالعرض، كما يقول به القائل بأصالة الوجود.

و ماهية الصلاه و ماهية الغضب ليستا من الماهيات الحقيقيه المقوليه؛ ليلزم جريان النزاع المزبور فيهما، بل من المفاهيم العنوانيه الاعتياديه، و إلاّ فيستحيل أن يكون لوجود واحد ماهيتان و حدّان حقيقيان لوجوده.

و سيجىء (١) -إن شاء الله- بطلان القياس بالماهية الجنسيه و الفصليه، و هذه المقدّمه فى نفسها مسلّمه.

إلاّ أنه ربما يتخيّل: أنّ مطابق الغضب مقوله قائمه بالمقولات التى تركّبت الصلاه منها، و المقولات متباينه ماهيه و وجودا، فإنّ قيام العرض بموضوعه لا يقتضى وحده الوجود، و لذا اشتهر عند أهله: أنّ تركّب العرض و موضوعه اعتبارى لا حقيقى؛ حيث لا وحده حقيقه هناك.

و المراد بتلك المقوله حيثه إضافه الحركات الصلاتيه -مثلا- [إلى] كراهه (٢) المالك، و مقوله الإضافه تعرض جميع المقولات، و هذه حيثه المقوليه عين

ص: ٣١٨

١- ١) و ذلك فى التعليقه التاليه.

٢- ٢) فى الأصل: ...بالكراهه.

و يندفع:أولاً-بأنّ إضافة كراهه المالك[إلى]التصرّف (١)الخارجى كإضافه العلم إلى المعلوم الخارجى-المعبر عنه بالمعلوم بالعرض-و ليس هذه الإضافة حقيقه؛إذ لا يحدث بسبب كراهه المالك أو علم العالم عرض فى التصرف الخارجى و المعلوم الخارجى بوجه من الوجوه،بل إضافة الكراهه حقيقه إلى المكروه بالذات،و إضافة العلم حقيقه إلى المعلوم بالذات،و ما فى الخارج مطابق المكروه و المعلوم بالذات.

و ثانيا-أنّ المشهور أنّ الإضافة أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج أصلا.

و ثالثا-سَلّمنا أنّ مقوله الإضافة موجوده فى الخارج،لكنها غير موجوده بوجود استقلالى،بل موجوده بوجود ما له الإضافة-نظير وجود المقبول بوجود القابل-لما حرّناه فى محلّه (٢):أنّ وجود مقوله الإضافة-المختلفه باختلاف القياس إلى شىء دون شىء،مع عدم تفاوت ذات ما له الإضافة و عدم خروجه عن حدّه الوجودى-ليس إلّا هكذا،و لا يعقل أن تكون موجوده بغير هذا النحو؛لأن الواحد لا يعقل أن يكون وجودا لمقولتين بالذات،فتكون كالقابل و المقبول بحيث يكون هذا الواحد وجودا لمقوله بالذات و للآخر بالعرض، و فعليته بفعله الاعتبار و الانتزاع.

و هذا وجه جمع بين القول:بأنّ وجود مقوله الاضافه اعتبارى أى بلحاظ فعليه الأمر الانتزاعى،و القول:بأن وجودها خارجى أى بخارجيه منشأ الانتزاع و المضاف الموجود فى الخارج.

ص: ٣١٩

١-١) فى الأصل:بالتصرف.

٢-٢) و ذلك فى التعليقه:١٧ من الجزء الأوّل عند قوله(قلت:مقوله الإضافة..).

و حيث عرفت نحو وجود مقوله الإضافة تعرف أنه لا- يقبل المجمع للأمر و النهى؛ حيث لا- تعدّد في الوجود عينا بحيث يكون أحدهما موردا للأمر، و الآخر موردا للنهى، فتدبره جيدا.

و رابعا- سلمنا: أن تكون هناك مقوله قائمه بتلك المقولات المسماة -بلحاظ تركبها الاعتبارى- بالصلاه أو ببعضها، إلا أن ذات تلك المقوله ليست مطابق الغصب، لا بمعناه الذى يكون مبدأ لمشتقاته، و لا بمعناه الفاعلى، و لا بمعناه المفعولى، بل قيامها بها مصحح انتزاع الغصبيه بأحد المعانى؛ بداهه أن نفس إضافه الحركه [إلى] كراهه (1) المالك ليست غصبا بأحد المعانى، بل بلحاظها ينتزع كون التصرف مضافا إلى كراهه المالك، و بلحاظها يقال: إن التصرف الكذائى غصب، و الكلام فى اتحاد الغصب الذى هو مورد النهى مع مورد الأمر، لا اتحاد مصحح انتزاعه معه.

و من البين أيضا: أن التصرف الكذائى حرام، لا إضافه التصرف [إلى] كراهه (2) المالك، بل و لا جعل التصرف مضافا إلى كراهه المالك.

هذا، و يمكن أن يقال- فى وجه ابتناء هذا النزاع على أصاله الوجود و ماهيه:-

إن الوجود لو كان أصيلا كان جهه وحده بين الماهيات و بين المفاهيم و العناوين و معنوناتها، و إلا فلا، فنحن و إن سلّمنا وحده الماهيه المقوليه هنا، لكنه حيث إن الوجود ليس بأصيل، فليس هناك جهه وحده بين تلك الماهيه و العنوان العارض عليها؛ إذ كما يكون التباين بين ماهيه و ماهيه مسلّما فى حدّ ذاتهما، كذلك بين المفاهيم بعضها مع بعض و إن لم يكن من سنخ المقولات، و كذلك التباين بين

ص: ٣٢٠

١-١) فى الأصل: بكراهه...

٢-٢) فى الأصل: بكراهه...

العنوان و المعنون، فاذا تعلّق الحكم بعنوان، و حكم آخر بمعنونه لم يلزم اجتماع الحكّمين في واحد؛ إذ لا- جهه وحده إلاّ الوجود، و هو غير متأصّل، و المفهوم الاعتباري في قبال سائر المفاهيم، و ليس مفهوم جهه وحده مفاهيم متباينه، فالغرض ابتناء الامتناع على أصاله الوجود المصحّح لاتحاد، و الجواز على عدم أصاله الوجود، لا- على أصاله الماهيه- بما هي ماهيه- حتى يقال: إنّ وحده الماهيه المقوليه هنا مسلّمه.

لا- يقال: الحكم ليس على العنوان- بما هو- حتى يتعدّد مورد الأمر و النهي، بل فانيا في معنونه، ففي الحقيقه مورد الحكّمين هو المعنون.

لأننا نقول: لا- يكون العنوان فانيا في معنونه إلاّ باعتبار مطابقه المعنون له و انتزاع العنوان منه، و كلّ ماهيه في حدّ ذاتها ليست إلاّ هي و لا قيام لماهيه بماهيه و لا لمفهوم بماهيه، أو مفهوم؛ حتى يصحّح الانتزاع و فناء العنوان و المعنون. فتدبرّ جيّدا.

**—قوله [قدّس سرّه]: (كما ظهر عدم ابتناء النزاع على عدم تعدّد الجنس و الفصل**

—قوله [قدّس سرّه]: (كما ظهر عدم ابتناء النزاع على عدم تعدّد الجنس و الفصل (١)... الخ) (٢).

هذا أيضا في (الفصول) (٢)، و عبارته (رحمه الله) هكذا: (و اعلم أنّ هذا الدليل يبتنى على أصلين: أحدهما- أنّ لا تمايز بين الجنس و الفصل و لواحقهما العرضيه في الخارج، كما هو المعروف). انتهى.

ص: ٣٢١

١- ١) في الكفايه- تحقيق مؤسستنا-: كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس و الفصل...

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٩/١٥٩.

٣- ٣) الفصول: ١٢٥-١٢٦.

ولا يخفى: أنّ توهم كون أحد العنوانين جنسا و الآخر فصلا من مثل صاحب الفصول (ره) بعيد، و توهم كون الحركة جنسا و الصلاتيه و الغصبيه فصلا ابعده؛ حيث لا يعقل تفصل الجنس بفصلين في مرتبه واحده.

نعم لو فرض كون الجنس في مقام موردا للأمر، و الفصل موردا للنهي صحّ هذا الابتداء، و غرضه (رحمه الله) أيضا ذلك، لا أنّ الأمر في خصوص الصلاه و الغصب كذلك.

و المراد من عدم التمايز بين الجنس و الفصل ليس كون التركيب اتحاديا فانه و إن كان مقتضى التحقيق، لكنه ليس هو المعروف، بل المعروف كون التركيب انضماميا، و القول بالاتحاد من بعض القدماء، و من السيد السند الصدر الشيرازي (١)، و تبعه المحققون من المتأخرين (٢).

ص: ٣٢٢

١- ١) و هو السيد صدر الدين محمد بن السيد باقر الرضوي القمي. كان من أعظم محققي زمانه، بين زمني المجلسي و الوحيد البهبهاني (رحمهما الله). ولد في أصفهان، و درس فيها عند الآقا جمال الدين الخوانساري و الشيخ جعفر القاضي و غيرهما، ثم ارتحل إلى قم للإرشاد و التدريس، ثم انتقل إلى همدان، ثم إلى النجف، فدرس عند الشريف أبي الحسن العاملي و الشيخ أحمد الجزائري. قال في حقه تلميذه صاحب الإجازة الكبيره: هو أفضل من رايتهم بالعراق، و أعمهم نفعا، و أجمعهم للمعقول و المنقول، و قد عظم موقعه في نفوس أهلها، و كان الزوّار يقصدونه و يتبركون بلاقائه، و يستفتونه بمسائلهم، و سماه تلميذه الأكبر الوحيد البهبهاني (رحمه الله) بالسيد السند الأستاذ. توفي (رحمه الله) سنه ١١٦٠ هـ و هو ابن خمس و ستين. و من آثاره (رحمه الله) شرح المفصل على (وافيه) مولانا عبد الله التوني في اصول الفقه. (روضات الجنات: ١٢٢/٤ رقم ٣٥٧، و الكنى و الألقاب: ٣٧٥/٢، و الإجازة الكبيره: ٩٨).

٢- ٢) الاسفار: ٣١٥/١-٣٢٣ الفصل الرابع من المنهج الثالث.



بل المراد من عدم التمايز مجرد الاتحاد المصحح للحمل المجتمع مع كون التركب انضماميا، فإن اعتبار اللاشروطية في المتغيرين في الوجود مصحح للحمل عندهم، وهذا هو الذى يكون المخالف فيه شاذًا، كما صرح بشذوذه في (الفصول).

إلا أن المراد من عدم التمايز لو كان مجرد الاتحاد المصحح للحمل لا الاتحاد في الوجود؛ لم يكن مانعا عن الاجتماع؛ لأنّ مورد الأمر والنهي حينئذ متغايران ماهيه ووجودا، فكيف يصح اجتماع الضدين في واحد؟!!

مضافا إلى أنه-مع قطع النظر عن إشكال التضاد- يرد محذور آخر: هو أنّ المراد بالجنس المأمور به إن كان الجنس المتفصيل بالفصل المنهى عنه-أى الحصه الخاصه-يلزم التكليف بما لا- يطاق لعدم معقوليه الانفكاك، وإن كان طبيعى الجنس و لو فى ضمن نوع غير متفصل بالفصل المنهى عنه، فلا- يعقل جواز الاجتماع إلا إذا أمر بالجنس، ونهى عن الفصل، دون العكس، وإلا لاستحال الامتثال أيضا.

ويمكن حمل عبارته (الفصول) على وجه بعيد، وهو إرادته عدم التمايز بين الجنس و الفصل و بين لواحقهما العرضيه، لا بين نفس الجنس و الفصل و من الواضح أن اللواحق العرضيه-سواء كانت محمولات بالضميمه أو من الخارج المحمول-متحداه الوجود مع معروضاتها على المعروف و لا- قائل بالمغايره فى الوجود، إلا من يدعى اتحاد العرض و العرضى، و أنّ مفهوم المشتق عين مبدئه و أنّ المبدأ هو المحمول على ذيه بالاعتبار اللاشروطى، فإنّ المبدأ المحمول-على هذا القول-متغاير الوجود و متمايز الهويه عن معروضه الذى يقوم به بقيام انضمامى أو بقيام انتزاعى.

و وجه مناسبه هذا الابتداء لما نحن فيه. كون الصلاتيه و الغصبيه بالإضافة إلى مقوله الحركه فى الدار من اللواحق العرضيه-بمعنى الخارج المحمول-

لمقوله الحركة. و الله العالم.

**—قوله [قدّس سرّه]: (إذا عرفت ما مهدناه عرفت أن المجمع... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (إذا عرفت ما مهدناه عرفت أن المجمع... الخ) (١).

لكنك عرفت الحال في المقدّمه الاولى و الثانيه فلا موجب للتضادّ—سواء كان الوجه متّحداً أو متعدّداً—للوجه الذي تفرّدنا به في رفع التضادّ (٢).

و أما المانع من حيث لزوم التكليف بالمحال، أو لزوم نقض الغرض، أو التقرّب بالمبعد فنقول:

أما التكليف بالمحال: فإنّما يلزم إذا تعلّق التكليف إما بالأفراد، أو بالطبيعه بحيث تسع هذا الفرد المتّحد مع المنهى عنه، فإنّ متعلّق التكليف غير مقدور شرعاً، و أما إذا قلنا بعدم لزوم أحد الأمرين، بل يتعلّق التكليف بنفس وجود الطبيعه المقدور عليه من حيث نفسه، فمتعلّق التكليف—بما هو—مقدور.

بيانه: أنّ ملاحظه الطبيعه فانيه في أفرادها بحيث تسع جميعها، إنّما هي لدفع دخل خصوصيه من الخصوصيات المفردّه في المطلوبه.

و أما إذا قطعنا بأن الغصبيه لا مانعها لها عن ترتّب الغرض من الصلاه، و أنّ لوازم وجود الطبيعه لا دخل لها في الغرض منه، فلا حاجه إلى ملاحظه وجود طبيعه الصلاه فانيا في جميع الأفراد، بل يلاحظ الوجود العنواني فانيا في الوجود الحقيقي المضاف إلى طبيعه الصلاه، و هو مقدور في حدّ ذاته، و له أفراد مقدوره في الخارج بحيث ينطبق عليها، في قبال ما إذا لم يكن هناك مندوحه، فإنّ وجود

ص: ٣٢٤

١-١) كفايه الاصول: ٣/١٦٠.

٢-٢) راجع التعليقه: ١٦٧.

الطبيعه-بما هو-غير مقدور؛حيث لا- يمكن تطبيقه في الخارج على أمر مقدور، فكون وجود الطبيعه مقدورا يصحّ تعلق التكليف بصرف وجود الطبيعه،لا أن الطبيعه المقدوره بهذا العنوان مأمور بها،حتى لا يعمّ الفرد الغير المقدور.

و منه يتّضح:أنّ إتيان الفرد في الخارج بداعي الأمر بمجرّد وجود الطبيعه لا- مانع منه؛لأنّ الأمر لا- يتعلّق-و لو بالواسطه- بالفرد،فالمقدور و غيره في عدم تعلق الأمر به على حدّ سواء،بل المقدور و غيره في فرديته لما تعلق به الأمر- و هو وجود الطبيعه-على نهج واحد.

نعم لو كانت قدره شرطا شرعيا،أو كان الأمر متعلّقا بالطبيعه التي تسع الأفراد،كان الفرد الغير المقدور خارجا عن دائره الطبيعه المأمور بها،و أما مع فرض عدم لحاظ الكثرات و المميّزات-في مقام الأمر بوجود الطبيعه- فشمول وجود الطبيعه لفرد دون فرد خلف واضح.

و عليه فالداعي إلى إتيان الفرد المتّحد مع الغضب تعلق الأمر بوجود الطبيعه التي لا شكّ في فرديه هذا الفرد لها،وقد عرفت سابقا (1):عدم سريان الأمر إلى الأفراد حتى مع لحاظ وجود الطبيعه عنوانا فانها في وجودها الحقيقي، بل تطبيق المأمور به على الفرد المأتّى به هو الداعي إلى إتيان الفرد في المقدور و غيره،فتدبر.

و أما نقض الغرض:فإن اريد أنّ البعث نقض للزجر و إيجاد لمعانده من حيث التضادّ،فقد عرفت عدم التضادّ.

و إن اريد أنّ البعث نقض للزجر من حيث الامتثال،و أنه سدّ لباب امتثال الزجر،ففيه ما عرفت:أن الأمر لم يتعلّق من قبل المولى إلّا بما لا مناقضه له من حيث الامتثال مع النهي؛لتعلّقه بصرف وجود الطبيعه،لا بما يسع هذا

ص: ٣٢٥

(١-١) و ذلك في التعليقه:١٢٧ خصوصا عند قوله:(فالتحقيق حينئذ...).

الفرد المنهَى عنه؛ ليكون نقضا من قبل المولى لئنه، و سدا لباب امثاله.

و إن ارید أنّ انقداح الداعى فى نفس المولى إلى البعث مناف لانقداحه إلى الزجر، ففیه: أن قیام المصلحه فى شىء بعنوان و قیام المفسده فىه بعنوان آخر مما لا- شكّ فىه، و تصوّر المصلحه یوجب الرغبه فیها، و تصوّر المفسده یوجب الرغبه عنها، فموافقه المصلحه و منافره المفسده للطبع و جدانیه.

و كذا الإراده النفسانیه و الكراهه النفسانیه فى التشریعیه، و كذا البعث و الزجر المنبعثان عنهما- بملاحظه ما قدمناه (١) من تعلق البعث بصرف وجود الطبعه-فإرادته و البعث نحوه لا یمنع (٢) عن كراهه الغصب بجمیع أفراده و الزجر عنها.

و أما فى الإراده التكوینیة و الكراهه التكوینیة، فإنما لا- یعقل انقداح الداعى إلیهما الموجب لاجتماعهما، من حیث إنهما جزءا الأخير من العله التامه للفعل و الترك معا، و حیث لا یعقل فلا یعقل انقداح الداعى إلیهما معا، فلا بدّ من الكسر و الانكسار بین المصلحه و المفسده فى مقام تاثیرهما فى الفعل و الترك.

و أما التقرب بالمبعد: فإن ارید منه ما هو نظیر القرب و البعد المکانیین بحیث لا یعقل حصول القرب إلى مكان مع حصول البعد عنه.

ففیه: أن لازمه بطلان العمل حتى فى الاجتماع الموردي؛ نظرا إلى عدم حصول القرب و البعد معا فى زمان واحد.

و إن ارید منه سقوط الأمر و النهى، و ترتب الغرض و عدمه، فلا منافاه بین ان یكون الواحد مسقطا للأمر؛ حیث إنه مطابق ما تعلق به، و مسقطا (٣) للنهى

ص: ٣٢٦

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ١٢٧ خصوصا عند قوله: (فالتحقیق حیثئذ...).

٢- ٢) كذا فى الاصل، و الصحیح: لا یمنعان...

٣- ٣) أى و بین كونه مسقطا...

بالعصيان؛ حيث إنه خلاف ما تعلق به و نقيضه.

و كذا ترتب الثواب عليه من حيث إنه موجب لسقوط الأمر بإتيان ما يطابق متعلقه المحصّل للغرض منه، فإنه لا- ينافى ترتّب العقاب عليه من حيث إنه موجب لسقوط النهى بإتيان ما يناقض متعلقه المنافى لغرضه منه.

بل هكذا حال القرب و البعد الناشئين من التخلّق بالأخلاق الفاضله أو الرذيله، فإنه بواسطه التخلّق بالخلق الفاضل له التشبه بالمبدأ الكامل، فهو قريب منه من هذا الوجه، و إن كان بواسطه التخلّق بخلق رذيل بعيدا منه من ذلك الوجه.

و منه يعلم: أن الأعمال و إن كانت مقدّمه للأحوال، لكنه لا مانع من كون الواحد- بما هو صلاه- مقدّمه لحال، و بما هو غضب مقدّمه لحال اخرى، فتدبر جيّدا.

**—قوله [قدّس سرّه]: (إنه لا يكاد يجدى—أيضا—كون الفرد مقدمه... الخ)**

قوله [قدّس سرّه]: (إنه لا يكاد يجدى—أيضا—كون الفرد مقدمه... الخ) (١).

لا يخفى عليك: أن المراد بالفرد:

تاره: هي الماهيه المحفوفه بلوازمها الخارجيه—أعنى ماهيه الإنسان بما هي ذات وضع و كم و كيف إلى غير ذلك—و مثل هذا الفرد ليس مقدّمه للكلى، بل حيث إنّ الحيوانيه و الناطقيه بالإضافه إلى هذا المجموع كالجزيء بالنسبه إلى الكلّ، فللكلى عنوان المقدميه و السابقه ذاتا و طبعاً بالإضافه إلى مثل هذا الفرد.

و أخرى: نفس الهويه العينيه التي تنتزع منها الحصّه المتقرّره في ذاتها

ص: ٣٢٧

(١-١) كفايه الاصول: ٢/١٦١.

المأخوذه من طبيعه الإنسان؛ نظرا إلى أنّ عوارض زيد-مثلا-لكلّ منها طبيعه خاصّه، و لها وجود فى نفسها، و ليس فرد طبيعه مناط فرديه شىء لطبيعه أخرى، بل الحصّه المتقرّره فى مرتبه ذات الهويه العينيه بالإضافه إلى الطبيعه الكلّيه المأخوذ منها فردها و شخصها، و بهذا الاعتبار يقال: إنّ الكلّى الطبيعى جزء تحليلى للفرد، و إلّا فبالاعتبار الأوّل جزء خارجى لتباين كلّ منها مع الآخر فى الوجود، و حيث إنّ هذه الهويه هويه تلك الماهيه صحّ أن يقال: بأن الماهيه موجوده فى الخارج، و حيث إنّ هذه الهويه مطابق عنوان الوجود بالذات، و مطابق ماهيه الإنسان بالعرض، فالوجود موجود بالذات، و الماهيه موجوده بالعرض، و الحصه بالإضافه إلى الطبيعه الكلّيه كذلك، و كل ما بالذات له نحو من المقدميه و السابقه بالنسبه إلى ما بالعرض، و أنه الواسطه فى العروض.

و لذا قيل: إنّ الشخص بالإضافه إلى النوع، و الفصل بالإضافه إلى الجنس، ما به التحصّل، و فاعل ما به الوجود، إلّا أن المقدميه و السابقه غير مجديه هنا؛ لأنّ الهويه و الماهيه متّحدتان فى الجعل و الوجود، و لا تعدّد حتى يكون أحدهما مأمورا به و الآخر منها عنه.

هذا تحقيق المقام.

لكن هذا المجوّز-القائل بالجواز من طريق المقدميه-بناء كلامه على توهم الفرديه بالمعنى الأوّل؛ لأنّ بناءه على أنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بالطبيعه، و أنّ الأمر المقدمى السارى إلى الفرد لا يتعلّق إلّا بأمر كلّى، و ليس هو إلّا الطبيعه المحفوفه بلوازمها بنحو الكلّيه.

و أمّا إذا اريد من الفرد نفس الحصه المتقرّره فى ذات الهويه العينيه، فبمقتضى ما عرفت لا ينبغى سرايه أمر مقدمى إليها؛ لأنّ تلك الحصّه شخصيه لا كليّه.

و الوجود العينى ليس من الطبائع، و عنوان الوجود بالإضافه إلى حقيقته

و معنونه و إن كان كلياً، لكنه ليس بمقدمه؛ لأنّ عنوان الوجود لا يشخص الماهية و لا يفردّها، و لا ينتزع الماهية من عنوان الوجود ليكون له المقدميه.

و أما بناء على أصله الماهية: فتأصّلها و تحصّلها بنفس ذاتها لا بأمر آخر، فليس هناك أمر آخر يكون مناط فرديتها و تشخصها ليكون مقدّمه لها، فلا يعقل الفرد حينئذ إلا بالمعنى الأول الذي عرفت فساده.

و لذا جعل هذا مبدأ برهان على أصله الوجود؛ نظراً إلى أنّ الماهية لا يمتنع صدقها على كثيرين، و لا يكون ذلك بإضافه ماهية أخرى إليها، فإنها كالأولى فى عدم الإباء عن الصدق، فلو لم يكن الوجود أصيلاً- بحيث يكون عين التشخص- لما تحقّق فرد من نوع أصلاً.

**—قوله [قدّس سرّه]: (كيف و المقدميه تقتضى الاثنينيّه... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (كيف و المقدميه تقتضى الاثنينيّه... الخ) (١).

قد عرفت (٢) أنّ المقدميه لا تقتضى الاثنينيّه، بل الدخول فى محلّ النزاع يقتضى الاثنينيّه فى الوجود.

**—قوله [قدّس سرّه]: (إنما يجدى لو لم يكن المجمع... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (إنما يجدى لو لم يكن المجمع... الخ) (٣).

إلا أن يقال: إنّ الأمر الانتزاعى حيث إنه موجود بوجود منشأ انتزاعه، فلمنشئه السابقه و المقدميه، على حدّ مقدميه الفرد للطبيعى.

**—قوله [قدّس سرّه]: (كما يظهر من مداومه الأئمه—عليهم السلام—... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (كما يظهر من مداومه الأئمه—عليهم السلام—... الخ) (٤).

ص: ٣٢٩

١-١) كفايه الاصول: ٥/١٦١.

٢-٢) فى التعليقه السابقه عند قوله: (إلا أنّ المقدميه و السابقه...).

٣-٣) كفايه الاصول: ٦/١٦١.

٤-٤) كفايه الاصول: ٤/١٦٣.

يمكن أن يقال: إن اختيارهم-عليهم السلام-لطرف الترك لمجماعته مع فعل سائر المستحبات من دون رجحان لمزيه الترك على مزيه الفعل.

نعم ترجيح الترك على الفعل-في مقام الجواب عن سؤال حال الصوم- دليل على رجحانه من حيث المزيه على مزيه الفعل.

**-قوله [قدس سرّه]: (إما لأجل انطباق عنوان راجح**

**-قوله [قدس سرّه]: (إما لأجل انطباق عنوان راجح (١)...الخ) (٢).**

إنّما التزم بعنوان راجح، لا برجحان الترك، لا لأنّ الترك لا يمكن أن يكون كالفعل ذا مصلحه-بتوهم لزوم عليه الشىء وجودا و عدما لشيء، فإنه يندفع:

بالتزام تأثير الفعل فى مصلحه، و تأثير الترك فى مصلحه أخرى، لا فى مصلحه واحده-بل لأنّ الترك لو كان بذاته راجحا لزم اتّصاف الفعل بالراجحيه و المرجوحيه معا؛ لكونه نقيض الترك الراجح، و نقيض الراجح مرجوح، بخلاف ما إذا كان الترك بعنوان منطبق عليه راجحا، فإن الفعل ليس نقيضا للترك بما هو معنون؛ حتى يتّصف بالراجحيه و المرجوحيه، بل نقيض لما لا رجحان فيه.

و يمكن أن يورد عليه: بأنّ الفعل إذا كان راجحا-كما هو المفروض-لزم مرجوحيه نقيضه، و هو الترك بذاته، مع أنّ الترك بعنوانه راجح، فالراجحيه و المرجوحيه و إن لم تجتمعا فى عنوان واحد و لا فى ذات المعنون، إلا أنّ العنوان و المعنون لا يختلفان فى الحكم، و لا يتفاوتان بالراجحيه و المرجوحيه، بل من يقول بجواز اختلاف الواحد فى الحكم بعنوانين، لا يقول به فى العنوان و المعنون، و لا يمكن الالتزام بمرجوحيه الترك بذاته شأنًا و براجحيه عنوانه فعلا؛ لأنّ المفروض رجحان الفعل فعلا، فيكون نقيضه- و هو الترك بذاته-مرجوحا فعلا

ص: ٣٣٠

١- ١) فى الكفايه-تحقيق مؤسستنا-: إما لأجل انطباق عنوان ذى مصلحه...

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٦٣/٥.



لا شأنًا؛ لأنَّ الراجحيه و المرجوحيه من باب التضاييف، و المتضاييفان متكافئان بالقوه و الفعليه.

بل يمكن أن يقال: إنَّ الفعل و ان لم يكن نقيض الترك بعنوانه الطارى.

لكنه لازم نقيضه، و مع اتصاف الترك المعنون بالراجحيه فعلا، كان نقيضه اللازم للفعل مرجوحا فعلا، فلا يمكن أن يكون الفعل اللازم للنقيض راجحا فعلا؛ لأنَّ المتلازمين و إن لم يجب اتحادهما فى الحكم، لكنه لا- يعقل اختلافهما فى الحكم، فلا يعقل اتصاف الفعل و لازمه بالراجحيه و المرجوحيه بالفعل، ففى كلِّ من طرفى الفعل و الترك محذور اجتماع الراجحيه و المرجوحيه.

و الجواب عن الكلِّ: أنَّ مصلحه الترك- و لو بعنوان آخر- و إن كانت مساويه لمصلحه الفعل، فالكراهه و الاستحباب كلاهما ملاكى؛ لاستحاله فعليه الطالبين، و إن كانت أرجح من مصلحه الفعل فالكراهه بمعنى طلب الترك عن مصلحه فعليه، و الاستحباب ملاكى.

و على أى حال ليس للفعل استحباب و رجحان فى ذاته فعلا؛ حتى يلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم، أو يوجب مرجوحيه الترك بذاته فعلا؛ ليلزم اختلاف العنوان و المعنون فى الحكم الفعلى، فليس الفعل إلا- راجحا شأنًا، لا- راجحا فعلا، و لا بذاته مرجوحا فعليا؛ حتى ينافى وقوعه عباده، بل لازمه مرجوح فعلا.

بل التحقيق: أن الراجحيه و المرجوحيه بمعنى الغالبية و المغلوبية فى تأثير الملاك، و لا منافاه بين عدم تأثير الترك بعنوانه و تأثير عنوانه الطارى، فلم يلزم اختلاف العنوان و المعنون فى الحكم، و لا- اختلاف المتلازمين فى الحكم، بل اختلافهما فى مقام التأثير بالنفى و الثبوت، فلم يلزم اختلافهما فى مقوله الحكم الحقيقى الفعلى، و لا اجتماع الوصفين الثبوتيين المتضاييفين فى واحد، فافهم جيدا.

و ربما يورد (١) على أصل الالتزام بانطباق عنوان راجح على الترك: بأنَّ العنوان الوجودى لا يمكن أن ينطبق على العدم؛ لأنَّ معنى الانطباق هو الاتِّحاد فى الوجود الخارجى، و العدم ليس له وجود خارجى.

و يندفع: بأنَّ المحال انتزاع مفهوم ثبوتى من العدم و العدمى، و أما المفهوم السلبى فهو موافق فى حيثه العدم لما ينتزع منه، و لا يلزم منه رجوع ما حيثه ذاته حيثه النفى إلى حيثه الثبوت، و بالعكس.

فمثل صوم يوم عاشوراء حيث إنه موافقه لبنى اميّه-عليهم اللعنه- لاللتزامهم بصوم هذا اليوم شكرا و فرحا، فتركه مخالفه لهم، و هى مطلوبه للشارع، و ليست المخالفه هنا إلاّ عدم الموافقه لهم فى الصوم، و اتصاف شىء بشىء لا يستدعى الثبوت الخارجى، بل الثبوت فى ظرف الاتِّصاف على الوجه المناسب للمثبت له و لو بلحاظ الفرض و التقدير، و لهذا يوصف الأعدام و يخبر عنها، كما مرّ فى بعض مباحث المشتق (٢)، فراجع.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و ارجحيه الترك من الفعل لا توجب...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و ارجحيه الترك من الفعل لا توجب...الخ) (٣).

فإن قلت: أَرَجِحِيهِ التَّرْكَ و إن لم توجب حرازه فى الفعل، لكنّه يوجب المنع عنه، و هو كاف فى فساده إذا كان عباده، و لذا تسالموا على فساد الضدّ بناء على مقدميه ترك الضدّ، فإنّ طلب تركه يقتضى المنع عن فعله، فيفسد، مع أنه لا حرازه فيه، بل الترك حيث كان ذا مصلحه مقدّميه صار مطلوباً، و فعله ممنوعاً عنه.

قلت: قد عرفت أنّ الترك ليس بنفسه مطلوباً كى يكون الفعل النقيض

ص: ٣٣٢

١-١) كما عن بعض أجله العصر و هو المحقق الشيخ عبد الكريم الحائرى (رحمه الله) - فى درر الفوائد -: ١٣٧/١.

٢-٢) و ذلك فى التنبيه التابع للتعليقه: ١١٣، ج ١.

٣-٣) كفايه الاصول: ١٠/١٦٣.

له ممنوعا عنه، بل الترك بعنوان خاص مطلوب، و نقيضه لازم للفعل، لا أنه عينه، كما إذا كان ترك الصوم بعنوان المخالفه لبنى اميه-عليهم اللعنه- فى يوم عاشوراء مطلوباً، فإنّ مجرد الترك-لا- بعنوان المخالفه، بل كما يتركه أحدهم لبعض الدواعى-ليس مطلوباً، حتى يكون فعله ممنوعاً عنه، و من الّيين أنّ حكم النقيض لا يسرى إلى لازمه، و لا نقول بمطلوبيه الفعل فعلاً؛ حتى يلزم منه اختلاف المتلازمين فى الحكم الفعلى.

و عليه فلا حاجة إلى ما أفاده العلامة الاستاذ-قدس سره- فى حاشيه الكتاب (1) فى مقام الجواب عن هذا الاشكال: بالفرق بين النهى التحريمى و النهى التنزيهى، بأنّ الأوّل يمنع عن التقرب و لو لم يكشف عن حزازه، دون الثانى، فإنه لا يمنع عن التقرب إلاّ إذا كشف عن حزازه و منقصه فى الفعل، و لازمه حينئذ أن المانع عن التقرب أحد الأمرين: إما النهى التحريمى أو المفسده و الحزازه.

أقول: مخالفه النهى يوجب البعد مطلقاً، غايه الأمر أنّ التحريمى منه يوجب مخالفته بعداً من المولى فى بعض المراتب، و التنزيهى منه يوجب البعد عنه فى بعض المراتب الأخر، كموافقه الأمر اللزومى و الأمر الندبى، فإنها توجب القرب من المولى بحسب مراتب القرب المترقّب فى الواجبات و المستحبات.

و عليه فإذا كان الفعل موجبا للبعد بملا-حظه كونه مخالفه للنهى، فلا- يعقل أن يكون موجبا للقرب بلحاظ تلك المرتبه التى لوحظ القرب و البعد بالإضافه إليها.

و كون المكلف مرخصاً فى فعل ما يوجب البعد بمقدار بلحاظ بعض

ص: ٣٣٣

مراتب القرب و البعد، لا ينافى كونه مبعدا بذلك المقدار، مع عدم البعد المرتب على ترك الواجبات و فعل المحرمات الذى بلحاظه يكون الفعل مرخصا فيه.

و أما المفسده و الحزازه فهما- بما هما مفسده و حزازه لا- تنافيان القرب، و لا- تقتضيان البعد، بل المنافى للقرب هو البعد، و المقتضى للقرب و البعد موافقه الأمر و النهى و مخالفتها بما هما عدل فى العبوديه أو ظلم على المولى، و قد مرّ فى باب التوصلى و التعبدى (١): أنّ تحصيل المصلحه- بما هي- أو عدم التحرز عن المفسده- بما هي- لا يوجب القرب و لا البعد، و لا هما بنفسهما عدل فى العبوديه أو ظلم، فهما أجنبيان عن المقربيه و المبعديه.

و أما عدم فساد العباده إذا كانت ضدّا لمستحبّ أهمّ، فلا يكشف عن عدم مانعيه طلب تركها؛ لإمكان ابتناؤه على عدم مقدميه تركها، أو على استظهار الاستحباب الاقتضائى من أدلّه المستحبات الكثيره التى لا يفى الوقت بها، فليس هناك طلب فعلى حتى تركها يطلب فعليا ليمنع عن وقوعها عباده.

**—قوله [قدس سرّه]: (و إما لأجل ملازمه الترك لعنوان... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (و إما لأجل ملازمه الترك لعنوان... الخ) (٢).

و لا يتوهم حينئذ عدم المانع عن اتصاف الفعل بالمطلوبيه الفعليه؛ نظرا إلى أن طلب لازم الشىء لا يمنع عن نقيضه، و ذلك لأنّ النقيض و إن لم يكن ممنوعا عنه على أى حال، إلا أنّ طلب الفعل و طلب لازم نقيضه على حدّ طلب النقيضين فى عدم إمكان امتثالهما.

ص: ٣٣٤

١- (١) و ذلك فى التعليقه: ١٦٦، ج ١.

٢- (٢) كفايه الاصول: ١٦٤/٢.

**—قوله [قدّس سرّه]: (إلّا في أنّ الطلب المتعلّق به ليس بحقيقي بل بالعرض...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (إلّا في أنّ الطلب المتعلّق به ليس بحقيقي بل بالعرض...الخ) (١) (٢).

لا- يخفى عليك أنّ الثبوت العرضي لا يعقل إلا مع الثبوت الذاتي؛ لأنّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فالثبوت العرضي إنّما يتصوّر إذا تعلّق النهي حقيقه بشيء، فينسب هذا الثبوت الحقيقي إلى لازمه بالعرض، فيقال: إنّ النهي المنسوب إلى الشيء بالحقيقه منسوب إلى لازمه بالعرض.

و أما إذا لم يكن ثبوت حقيقي لشيء فكيف يعقل ثبوت عرضي بالإضافة إلى لازمه و لا واقع لحقيقه الحكم الفعلي إلاّ الإنشاء بداعي جعل الداعي إلى ما تعلّق به، و هو على الفرض متعلّق بلازم الشيء ابتداء، لا به أوّلا و بالذات، و بلازمه ثانيا و بالعرض!؟

إلّا- أن يراد من الثبوت بالعرض بلحاظ الغرض؛ بمعنى أنه لا- غرض في دعوه البعث أو الزجر إلى ما تعلّق به، بل في دعوته إلى لازمه قهرا، فبلحاظ ثبوت النهي يكون الشيء منهيّا عنه بتبع النهي عن لازمه، و بلحاظ الغرض يكون اللازم متعلّقا للغرض من النهي بالعرض لا بالذات، فتدبره، فإنه حقيق به.

**—قوله [قدّس سرّه]: (نعم يمكن أن يحمل النهي- في كلا القسمين- على الإرشاد...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم يمكن أن يحمل النهي- في كلا القسمين- على الإرشاد...الخ) (٣).

لا يخفى عليك: أنّ الأمر بشيء أو النهي عنه لا يكون إلاّ إرشادا إلى ما فيه من المصلحه و المفسده، لا إلى ما في غيره و إن كان من لوازمه.

ص: ٣٣٥

١- ١) في الكفايه- تحقيق مؤسستنا-: الطلب المتعلّق به حينئذ ليس بحقيقي

٢- ٢) كفايه الاصول: ٣/١٦٤.

٣- ٣) كفايه الاصول: ٨/١٦٤.

و بعبارة اخرى: تاره يدلّ الأمر و النهى على ما فى متعلّقه (١) المنبعث عنه الأمر و النهى بنحو دلالة المعلول على علته. و بهذا الاعتبار ربما يتوهم أن الأوامر كلها إرشادية.

و أخرى يكون الإنشاء إظهارا لما فى متعلّقه من المصلحة و المفسده.

و أما لازم الشىء فلا تعلّق للنهى به؛ حتى يدلّ على ما فيه إما ابتداء، أو بالواسطه.

**—قوله [قدّس سرّه]: (بسبب حصول منقصه فى الطبيعه... الخ)**

قوله [قدّس سرّه]: (بسبب حصول منقصه فى الطبيعه... الخ) (٢).

لا يذهب عليك: أنّ الالتزام بنقص فى الطبيعه—من حيث الملاك الملزم بحده بحيث ينقص ثوابها—مشكل، فإنّ انحطاط الملاك اللزومى عن حده، يوجب سقوط الوجوب، و بقاؤه على حده يوجب استحقاق الثواب المرتّب على الطبيعه بما لها من الملاك بحده.

و الالتزام—بأن طبيعه الصلاه مصلحه قائمه بها بنفسها، و هى الملاك الملزم، و لها خصوصيه ملازمه لها دائما، و هى أيضا مشتمله على المصلحه، فهذه المصلحه الملازمه ربما تزيد، و ربما تنقص، و ربما تبقى على حالها، و أما مصلحه نفس الطبيعه—و هى الملاك الملزم—فهى على حالها بحدّها، و الثواب باعتبار مجموع المصلحتين، فلذا ربما يزيد، و ربما ينقص، و ربما يبقى على حاله و إن كان يدفع المحذور، و لكنه—مع منافاته لظاهر العبارة—يشبه الجزاف، و لا موجب له إلاّ ضيق الخناق، و عدم التمكن من دفع محذور الكراهه فى العباده.

ص: ٣٣٦

١- ١) كذا فى الاصل، و الصحيح: متعلّقهما.

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٢/١٦٤.

كما أنّ الالتزام (1) بـرجوع النهى إلى خصوصية الكون في الحَمَام مثلا -فلا نهى عن الصلاة حقيقه-بلا وجه بل ربّما يكون نفس الكون في الحَمَام راجحا، وإنّما لا يلائم الصلاة.

و ربما يبرهن على لزوم رجوع النهى إلى الخصوصية بما محصله:

أن طبيعه الصلاة-بما هي-لا يعقل أن تؤثر في المصلحه و المفسده؛بداهه أنّ الطبيعه لا تقتضى اقتضاءين متباينين،و الإطلاق و إن كان في قبال التقييد، إلاّ- أنه لتسريه الحكم إلى جميع أفراد الطبيعه،لا- أنه دخيل في ترتّب الأثر؛ ليتوهم أنّ المطلق-بما هو مطلق-يغاير المقيّد-بما هو مقيّد-و ذات الطبيعه-بما هي-متّحده مع المقيّد اتحاد اللامتعتين مع المتعتين،و اللابشرط المقسمى مع بشرط شىء.

و فيه:أولا-أن المحال اقتضاء الشىء أثرين متقابلين لا أثرين متباينين غير متقابلين،و ليس كلّ مصلحه مضادّه لمفسده.

و ثانيا-أنّ اتّحاد المطلق و المقيّد في الوجود لا يمنع عن دخل القيد في ترتّب شىء عليه،كشرب السكنجبين الحامض-مثلا-في مكان بارد أو زمان بارد،فإنه من حيث ذاته يؤثّر في دفع الصفراء-مثلا-و من حيث تقيّده بالوقوع في المكان البارد أو الوقت البادر يؤثّر في الحمى مع أنّ شرب السكنجبين من حيث ذاته لا يؤثّر في الحمى،و نفس الكون في المكان البارد أو الوقت البارد لا يؤثّر في الحمى،بل شرب الحامض مقيّدا بهذا القيد الخاصّ يؤثّر ذلك الأثر الخاصّ المجامع مع الأثر الآخر،فافهم و تدبّر.

فالصحيح في تصوّر الكراهه:هو أن طبيعه الصلاة على ما هي عليه من

ص: ٣٣٧

(١-١) كما عن بعض أجله العصر و هو المحقق الشيخ عبد الكريم الحائرى(رحمه الله)في درر الفوائد: ١٣٦/١.

المصلحة بحدّها، لكنّها لتشخصّها بالمكان الخاصّ تحدث فيها حرازه لا- تقام تلك المصلحة اللزوميه أو تلك المرتبه من المصلحة الغير اللزوميه، فهى واجبه أو مندوبه بالفعل، و مكروهه ملاكاً، لا فعلاً حتى يمنع عن التقرب بها، وقد مرّ سابقاً (١): أنّ الحرازه بما هي لا تمنع عن التقرب.

**—قوله [قدّس سرّه]: (لا يصحّ إلّا للإرشاد... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (لا يصحّ إلّا للإرشاد... الخ) (٢).

فإنّ اجتماع الطلب الفعلى و المنع عنه كذلك محال، و حمل النهى على المولى الاقتضائى غير معقول؛ إذ لا يعقل فعليته أبداً، فلا يترقّب منه الفعليه حتى يكون الإنشاء بداعى جعل الداعى الذى يصير فعلياً عند عدم المزاحم للمقتضى؛ إذ لا تصدر الصلاه إلّا عن أمر وجوبى أو ندبى، فلا مجال لفعليه الكراهه عند الغفله عن طلب الفعل المزاحم لها، فإنّ الغفله حينئذ مساوقة لعدم صدور الصلاه، فليس هناك شىء يتّصف بالكراهه الفعليه.

مضافاً إلى أنّ الحكم المولى لا ينبعث إلّا عن مصلحة فى الفعل، أو مفسده فيه، أو مصلحة فى تركه، و المفروض عنده (قدّس سرّه) عدم المصلحة فى ترك الصلاه، و عدم الحرازه و المفسده فى فعلها، بل مجرد نقص المصلحة بواسطه تشخص الطبعه بما لا يلائمها، و حيث لا- ملاك للمولويه، فلا مجال إلّا للإرشاد، لكن النهى إرشاد إلى نقص فى المنهى عنه لا إلى ما لا نقص فيه من الأفراد كما فى المتن، و قد مرّ الوجه فيه (٣).

**—قوله [قدّس سرّه]: (فكذلك فى صورته الملازمه... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (فكذلك فى صورته الملازمه... الخ) (٤).

ص: ٣٣٨

١-١) و ذلك فى التعليقه: ١٦٦ من الجزء الأوّل، و كذا فى التعليقه: ١٧٨ من هذا الجزء.

٢-٢) كفايه الاصول: ١٦٥/٦.

٣-٣) و ذلك فى التعليقه: ٧٣ من هذا الجزء.

٤-٤) كفايه الاصول: ١٥/١٦٥.



فعلية الطلبين و إن لم توجب اجتماع الضدين إلاّ- أنه بناء على شمول الأمر و النهى للفردين المتلازمين توجب اختلاف المتلازمين فى الحكم، و يكون امتثال كلّ منهما مزاحما لامتثال الآخر، كما هو أيضا أحد محاذير اجتماع الأمر و النهى، و فرض الكلام على الامتناع.

**—قوله [قدس سرّه]: (فى القسم الأوّل مطلقا، و فى هذا القسم... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (فى القسم الأوّل مطلقا، و فى هذا القسم... الخ) (١).

إذ لا- بدل على الأوّل للعبادة؛ حتى يتصوّر فيها النقص و الزيادة، و لا موجب على الثانى؛ إذ المفروض جواز اجتماع الحكمين عن ملا-كين مستقلّين و لو لم يكن أحدهما من خصوصيات الآخر، بل كذلك على الامتناع و الملازمه- كما صرّح به (قدس سرّه) آنفا- فلا وجه للتخصيص بخصوص هذين القسمين.

**—قوله [قدس سرّه]: (و مولويا اقتضائيا كذلك... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (و مولويا اقتضائيا كذلك... الخ) (٢).

لا- يخفى عليك أنّ صورته الاتحاد و صورته الملازمه تشتركان فى عدم فعلية الطلبين؛ لاجتماع المتضادين فى الأولى و اختلاف المتلازمين فى الحكم الفعلى فى الثانى، لكنهما يفترقان بإمكان الاقتضائيه فى الثانى؛ لإمكان تحقّق أحد المتلازمين منفردا عن الآخر، فيتّصف بالاستحباب الفعلى ما هو مستحب بذاته كالكون فى المسجد-مثلا-من دون صلاه، ففى مثل الصلاه الملازمه للكون المزبور يكون الكون المزبور مستحبا اقتضائيا، بخلاف الأولى، فإنه لا يمكن افتراق أحدهما عن الآخر، فلا يترقّب الفعلية من استحباب المتّحد مع الواجب؛ حتى يكون بلحاظ حاله فعليا و بلحاظ حاله أخرى اقتضائيا.

نعم الاقتضائيه بوجه آخر معقوله حتى فى صورته الاتحاد بتقريب:

ص: ٣٣٩

١- ١) كفايه الاصول: ١٢/١٦٥.

٢- ٢) كفايه الاصول: ١/١٦٦.

أنَّ الإرادة إذ عرض الملاك الوجوبى تخرج من حدِّ الضعف إلى الشدَّة، مع بقائها بذاتها، فبلحاظ حدِّها إرادته جديده، و بلحاظ ذاتها الموجود فيها ملاكها إرادته اقتضائيه لعدم بقائها بحدِّها، فتأمل فيه.

**—قوله [قدس سره]: [إنَّما يؤكِّد إيجابه... الخ]**

—قوله [قدس سره]: [إنَّما يؤكِّد إيجابه... الخ] (١).

لا- يخفى أنَّ ضم المصلحه الغير الملزمه إلى الملزمه- وإن كانتا متَّحدتين فى الوجود- لا- يعقل أن يوجب اشتداد ملاك الوجوب- بما هو ملاك الوجوب- فلا يعقل تأكُّد الوجوب بما هو، و يشهد له عدم اشتداد العقوبه على مخالفته بواسطه انطباق العنوان الراجح، مع أنَّ الوجوب الشديد يمتاز عن الضعيف بذلك.

**—قوله [قدس سره]: [إلا اقتضائيا بالعرض... الخ]**

—قوله [قدس سره]: [إلا اقتضائيا بالعرض... الخ] (٢).

هذا إذا كان الفعل ملازما للعنوان، لا ما إذا كان العنوان ملازما له، فإنه على الأول يمكن استحباب العنوان فعليا، و عند ملازمته و وجوب ملازمه يصير استحبابه اقتضائيا.

و أما على الثانى فلا انفكاك للعنوان الملازم عن الفعل الملازم له حتى يكون فعليا تاره، و اقتضائيا أخرى.

نعم إذا فرض الغفله عن وجوب الفعل لم يكن مانع عن تأثير ملاك الاستحباب فيه، فبهذه الملا-حظه يمكن القول باقتضائيه الاستحباب؛ إذ يمكن الإنشاء بداعى جعل الداعى الندبى؛ ليصير داعيا فعليا عند عدم الداعى الحتمى و لو للغفله عن البعث اللزومى.

ص: ٣٤٠

١- ١) كفايه الاصول: ٥/١٦٦.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٧/١٦٦.

**—قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة أنّ الكون المنهى عنه...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة أنّ الكون المنهى عنه...الخ) (١).

هذا إذا اريد الكون التحيزى الذى هو من مقوله الأين، كما هو الظاهر.

و أما إذا اريد منه الحركة و السكون-المعدودان من الأكوان الأربعة (٢)- فالاتحاد واضح، إلا أنّ الكون المزبور معنون عنوان الخياطه، و عدم اختلاف العنوان و المعنون فى الحكم بديهى عندهم.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و الحقّ أنه منهى عنه بالنهى السابق الساقط...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و الحقّ أنه منهى عنه بالنهى السابق الساقط...الخ) (٣).

تفصيل القول فى ذلك: أنّ المصلحه المقتضيه للأمر بالخروج، المانعه عن تأثير مفسدته من حيث كونه تصرفا فى مال الغير: إما أن تكون مصلحه نفسه، أو مصلحه مقدميه.

فإن كانت مصلحه نفسه: نظرا إلى أنّ الخروج معنون بعنوان التخلّص عن الغضب الزائد على ما يوازى الخروج، و هو من العناوين الحسنه عقلا المطلوبه شرعا، ففيه:

أوّلا- أنّ التخلّص عن الشىء يقابل الابتلاء به تقريبا، فإن لوحظ أصل الغضب، فهو ما دام فى الدار-سواء اشتغل بالحركات الخروجيه، أم لا-

ص: ٣٤١

(١ - ١) كفايه الاصول: ١٥/١٦٦.

(٢ - ٢) قال أفضل الحكماء و المتكلمين نصير الدين الطوسى (قدّس سرّه) فى تجريد الاعتقاد: (و أنواعه أربعة عند قوم: هى الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق). و قال العلامة الحلى (قدّس سرّه) فى شرح هذه العبارة: (أنواع الكون عند المتكلمين أربعة: الحركة و السكون، و هما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان، و الاجتماع و الافتراق، و هما حالتاه باعتبار انضمامه إلى الغير من الأجسام). كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد: ٢٠٢ المسأله الخامسه فى مقوله الأين.

(٣ - ٣) كفايه الاصول: ١١/١٦٨.

موصوف بالابتلاء بالغضب، لا بالتخلص عنه، وإن لوحظ الغضب الزائد فهو بعد (1) غير مبتلى به. نعم بعد مضي الزمان بمقدار يوازي زمان الخروج يكون إمّا مبتلى به لعدم خروجه، أو متخلصاً عنه لمكان خروجه، فظرف تحقق الخلاص عن الغضب حال انتهاء الحركة الخروجية إلى الكون في خارج الدار، فكيف يكون الحركة الخروجية معنونه بعنوان التخلص؟!!

و ثانياً- لو فرض صدق التخلص على الخروج لم يكن مجدداً في المقام؛ لأنّ الخروج يقابل الدخول، والأوّل عنوان للكون في خارج الدار، والثاني عنوان للكون فيها، فالحركات المعدّة للكون في خارج الدار مقدّمة للخروج الذي هو عنوان للكون في خارج الدار، لا أنها خروج حتى يكون اتصافه بعنوان التخلص موجبا لاتصاف تلك الحركات بذلك العنوان.

و ثالثاً- أنّ التخلص عن الغضب الزائد باعتبار ما يترتب على الغضب من العقوبه، فهو:

إما عنوان لترك الغضب الزائد الذي هو كالعلة لعدم العقاب؛ نظراً إلى استناد عدم المعلول إلى عدم العلة.

و إما معلول لترك الغضب؛ نظراً إلى أنه بترك الغضب خلص عن عقابه، فعلى أيّ حال ليس عنواناً لنفس الحركات المعدّة للخروج المضادّ للدخول بقاء.

لا يقال: يكفينا كون الحركات الخاصّة مقدّمة لترك الغضب الزائد المعنون بعنوان التخلص المحسن.

لأننا نقول: الكلام في كون الحركات الموصوفه بعنوان حسن في نفسه، لا في مقدّميته لعنوان حسن، وإلا فلو فرض مقدّميتها لترك الغضب الزائد فوجب الترك المزبور لحرمة نقيضه مما لا شبهه فيه.

ص: ٣٤٢

(١-١) أي فهو إلى الآن غير مبتلى به.

مع أنّ التدقيق يقضى: بأنّ التخلّص كالاتّلاء، فكما أنّ الاتّلاء بالشىء غير الشىء، بل عنوان ثبوتى ملازم له، كذلك التخلّص غير ترك الشىء، بل ملازم لتركه لا مطلقا، بل عند الاتّلاء بنقيضه فهما عنوانان متضادان.

و منه تعرف: أنّ التخلّص حيث إنه عنوان ثبوتى مضادّ لعنوان الاتّلاء، فلا- يعقل أن يكون عنوانا للترك؛ إذ العنوان الثبوتى لا ينتزع من العدم و العدمى، فتدبّر جيّدا.

و مما ذكرنا ظهر ما فى تقريرات بعض الأعاضم لبحث شيخه العلّامه الأنصارى (قدس سرهما) حيث ذكر (1) أوّلا: أنّ الخروج تخلّص، و ذكر ثانيا: بل لا سبيل إليه إلاّ بالخروج، فإنّ تعنون الخروج بعنوان التخلّص غير مقدّميته له، مع أنّ الكلام فى الأوّل، مضافا إلى ما فى الجميع من المحاذير.

هذا كله بناء على أنّ المصلحه نفسيه.

و إن كانت المصلحه مصلحه مقدّميه: فالكلام تاره فى أصل المقدّميه، و أخرى فى وجوبها هنا:

أما الكلام فى المقدّميه فقد مرّ تفصيلا فى بحث الضدّ (2)، و قد عرفت: أنّ فعل أحد الضدّين ليس مقدّمه لترك الضدّ الآخر، و لا الترك مقدّمه لفعل الضدّ، بل لو قلنا بالتفصيل بين الفعل و الترك- نظرا إلى أنّ ترك الضدّ يمكن أن يكون شرطا لفعل الضدّ، بخلاف فعل الضدّ، فإنه لا- يعقل أن يكون شرطا لترك الضدّ؛ لأنّ الترك لا يحتاج إلى فاعل و قابل؛ حتى يحتاج إلى مصحّح فاعليه الفاعل أو متّمّ قابليه القابل- لما كان هذا التفصيل مجديا هنا؛ لأنّ المفروض مقدّميه الحركات الخروجه لترك الغصب الزائد.

ص: ٣٤٣

١-١) مطارح الأنظار: ١٥٣-١٥٤.

٢-٢) و ذلك فى التعليقه ١٠٦ من هذا الجزء.

بل التحقيق هنا أنّ الحركات الخاصّه- كما مرّ- معدّات للكون في خارج الدار المضادّ للكون فيها، فهي مقدّمه للملازم لترك الغضب، لا لنفس الترك.

فإن قلت: التلازم لا يكون إلا بالعليه و المعلوليه أو المعلوليه لثالث، فنفي عليه ترك الضدّ لفعل ضده، و بالعكس مع نفي سببيه (1) سبب وجود الضد لترك الضد لا يجتمعان، بل لا بد من الالتزام باحدهما تحقيقا للتلازم.

قلت: أو لا- إن المعلوليه لثالث لا تقتضى الاشتراك؛ بحيث يكون المعدّ لأحدهما معدّا للآخر، بل إرادته الكون في خارج الدار- لغلبه مقتضيتها على مقتضى إرادته البقاء- ملازمه لعدم إرادته البقاء، و يكون عدم تأثير أحد المقتضيين شرطا لتأثير المقتضى الآخر، و أما قوّه أحد المقتضيين بالإضافة إلى الآخر فذاتيه له.

و ثانيا- إن التلازم هنا لكون الضدّين لا ثالث لهما، فوجود أحدهما- و لو قهرا- ملازم لعدم الآخر، فوجود أحدهما يستند إلى سببه الطبيعي قهرا، و عدم الآخر إلى عدم سببه.

و ربما يتخيل: أنّ الخروج لا مقدّميه له قبل الدخول؛ ضروره إمكان ترك الغضب بجميع أنحاءه من دون توقّف على الخروج، و له المقدميه بعد الدخول؛ لأنّه يضطرّ في ترك الغضب الزائد إلى ارتكاب مقدار الخروج، فالخروج حيث إنه غضب، فقد طلب تركه قبل الدخول، و حيث إنه مقدّمه بعد الدخول، فقد طلب فعله بعد الدخول.

و فيه: أنّ فرض الخروج فرض المقدّمه، غايه الأمر أن ترك الدخول حيث إنه عدمي، فهو مقدّمه حاصله، و الخروج حيث إنه فعل متأخر، فهو مقدّمه غير حاصله، فوجود المقدّمه أمر، و المقدّميه في حدّ ذاتها أمر آخر.

ص: ٣٤٤

---

(١-١) كأن الكلمه في الأصل (سببته...) و الصحيح ما أثبتناه.

مضافا إلى ما سيجيء (١)- إن شاء الله تعالى- أنّ الخروج الشخصى لا يعقل أن يكون مطلوبا و ممنوعا عنه بمجرد اختلاف زمان الأمر و النهى.

و أما الكلام فى وجوب الخروج-على فرض المقدميه-فحاصله: أنه يمكن تقريب الوجوب بوجهين:

أحدهما-أن الحركة الخروجه ذات مفسده من حيث الغصبيه، و ذات مصلحه من حيث المقدميه لترك الغضب الزائد، فطلب تركها يمكن أن يكون بنحو لا يوجب تفويت المصلحه الأقوى، و هو طلب تركها بترك الدخول، و يمكن أن يكون بنحو يوجب تفويتها، و هو طلب تركه بعد الدخول، فهذا الدوران المحقق قبل الدخول يقتضى طلب ترك الخروج بترك الدخول، و طلب فعله بعد الدخول، و لا يلزم منه أن يكون للخروج نقيضان؛ حتى يقال: إنّ نقيض الواحد و احد، بل نقيض الخروج- و هو الكون الخاص فى الدار- تركه، سواء كان بترك الدخول أو بغيره، فإنّ مقدّمات النقيض لا دخل لها فى المناقضه (٢)، و لا يوجب تعددها تعدد النقيض.

نعم يرد عليه: إنّ ترك الخروج إذا كان مطلوبا فنقيضه- و هو الخروج- يصدر مبغوضا، فلا يعقل أن يقع الخروج مطلوبا مولويا و لو مقدّميا.

و ثانيهما: أنّ الخروج غير محرّم أصلا، و تركه غير مطلوب أبدا و لو بترك الدخول؛ لأنّ المصلحه المقدميه فى الخروج لا بدل لها فى عرض الخروج؛ حتى تؤثر مفسده الخروج فى حرمة، و المصلحه المقدميه فى طلب المقدمه التى هى فى عرضه، بل ترك الدخول مقدمه منحصره فى طول الخروج، و بعد الدخول يكون الخروج مقدمه منحصره لترك الغضب الزائد، فلا يعقل تأثير مفسده الخروج

ص: ٣٤٥

١- (١) أواخر التعليقه هذه عند قوله: (قلت: من يقول بتضادّ الوجوب و الحرمة... إلى آخره).

٢- (٢) فى الأصل: النقاضه.

و فيه: أنّ استيفاء الغرض -الأهمّ و المهمّ- ليس استيفاء خارجيا؛ حتى يتوهم أنه إذا وصلت النوبه إلى استيفاء الغرض الأهمّ من طريق الخروج لم يزاحمه مفسده الخروج، و إلاّ لفات منه الأهمّ و المهمّ معا، بل استيفاء تشريعى بالبعث و الزجر نحو ما يقوم بفعله أو بتركه الغرض.

و من البين: أنّ المولى من أوّل الأمر يتمكّن من استيفاء جميع أغراضه -الأهمّ و المهمّ- بالزجر عن جميع أنحاء الغضب دخولا و خروجا و بقاء، و فى مرحله الاستيفاء التشريعى بالزجر لا دوران أصلا، و الدوران بعد الدخول دوران بعد الاستيفاء، و هو بلا أثر، فإنّ عدم حصول أحد الغرضين حينئذ من ناحيه العبد، لا من ناحيه المولى حتى يقبح منه تفويتها معا بعدم إيجاد المقدمه المنحصره.

و مما ذكرنا: يظهر بالتأمّل حال ما لو كان الخروج مقدمه حقيقه لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق؛ بحيث يتنجز الأمر به حال الخروج، فإنه ربما يتوهم أنه لا دوران من قبل؛ حتى يتمكّن المولى من استيفاء هذا الغرض الأهمّ أيضا بغير الخروج، بل المفروض تنجز الأمر بالأهمّ حال الخروج الذى لا يتمكّن من استيفاء هذا الغرض تكويننا و تشريعا إلا فى هذه الحاله.

بل ربّما يتخيّل: أنّ مقتضى علم المولى بالابتلاء به حال الخروج عدم الزجر عن الخروج من الأوّل، فحال النهى عن الخروج -مع الالتفات إلى لزوم البعث و نحوه رعايه للأهمّ- حال النسخ قبل حضور وقت العمل من حيث عدم إمكان التكليف الجدى، مع الالتفات إلى رفعه حال الامتثال.

وجه ظهور الفساد: أنّ الدوران إنّما يتحقّق بالإضافه إلى غرضين كلاهما محلّ الابتلاء -بحيث يلزم المولى باستيفائهما بعثا أو زجرا- و حيث إن المفروض خروج الأهمّ فعلا -عن محلّ الابتلاء لفرض فعليه الأمر به حال الخروج، فلا مانع بالفعل من استيفاء الغرض المهمّ بالزجر عن الخروج، و بعد استيفاء



الغرض تشريعا لا موقع للدوران، فإن مورده غرضان لم يستوفيا، وإلا فلا دوران بين المستوفى وغيره، وأما تنجز الأمر بالأهم-و لو مع عدم سرايه الوجوب إلى الخروج-فهو أمر آخر نتكلم فيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: بعد سقوط النهي عن الخروج بالدخول، وعدم إمكان التحرز عن مفسدته، بل عدم الموقع لتأثير المفسده حينئذ-فلا مزاحم حينئذ لتأثير المصلحه المقدميه، كما لا منافي-من حيث التضاد-للو جوب لمكان سقوط الحرمة بالعصيان، فلا يكون من قبيل النسخ قبل حضور وقت العمل، فإنه لم يرتفع-هنا- إلا بالعصيان في موطنه، فليس من قبيل جعل الداعي إلى فعل شيء في زمان، و رفعه عن ذلك الشيء بخصوصه في زمان آخر.

قلت: من يقول بتضاد الوجوب و الحرمة لا- يقول به من حيث قيامهما بالمولى في زمان واحد؛ حتى يتوهم هنا أن الحرمة قامت بالمولى في زمان، و الإيجاب به في زمان آخر.

و لا- يقول به أيضا من حيث قيامهما خارجا بالموجود الخارجى، فإنه-مع فساده في نفسه-لا- مجال له هنا، فإنه يقول بسقوط الحرمة بمجرد الدخول، فمتى كانت قائمه بالخروج المترتب على الدخول؟! بل يقول بتضادهما من حيث قيامهما بعنوانين ملحوظين فانيين في المعنون الواحد، فمن حيث فناؤهما في الواحد فكأنه بهذا النظر تعلق الوجوب و الحرمة بذلك الواحد المفنى فيه، فمن حيث متعلقيه ذلك الواحد لحكمين يقول بلزوم اجتماع الضدين.

فالميزان في هذا اللزوم-لو كان عدلا و صوابا، كما عليه المعروف-وحده المعنون بحسب وجوده الشخصى الزمانى، و لا يميز الزمان على الفعل الشخصى مرتين فهذا الخروج الوجدانى الزمانى متعلق للوجوب و الحرمة، و سبق زمان تحقق التحريم على زمان تحقق الإيجاب لا يجدى في رفع التضاد من حيث المتعلق.

مضافا إلى أن سقوط الحرمة لا يقتضى عدم صدور الخروج مبغوضا،

فكيف يصدر محبوبا و مطلوباً؟! أم كيف يصدر إطاعه بعد صدوره بعينه معصيه؟! أم كيف يقع مقرباً مع صدوره مبعداً؟!!

فجميع محاذير اجتماع الأمر و النهى موجوده هنا، فالأقوى-حينئذ- عدم وجوب الخروج لا نفسياً و لا مقديماً، بل يقع مستحقاً عليه العقاب و إن لم يكن للمكلف مناص في مقام الدوران بين الغضب دائماً أو الغضب بمقدار الخروج-عن اختيار الغضب الخروجي؛ دفعا للأفسد بالفاسد، و للأقبح بالقيح، كما سيجيء-إن شاء الله تعالى-بعض الكلام فيه، فتدبر جيداً.

**-قوله [قدس سرّه]: (و إلا لكانت الحرمة معلقه على إرادته المكلف...الخ)**

-قوله [قدس سرّه]: (و إلا لكانت الحرمة معلقه على إرادته المكلف...الخ) (١).

حيث إن الخروج واحد زماناً، و لا يمرّ عليه زمانان، ففرض خروجه عن المبعوضيه غير معقول، بل لا بدّ من فرض حرمة على تقدير، و جوازه على تقدير آخر؛ بأن يقال بحرمة على تقدير إرادته الدخول، و بجوازه على تقدير إرادته نفسه كما هو بعد الدخول.

و هذا التعليق بلا موجب، و مع عدم الموجب غير صحيح، فالمراد من قوله (رحمه الله): (لغيره) هو الدخول، كما أنّ ضمير (له) عائد إلى الخروج، فإنه محلّ الكلام منعا و جوازا.

و أما إرجاع الضميرين في (لغيره) و (له) إلى الدخول-حتى ينتج تعليق حرمة الخروج على إرادته غير الدخول و هو تركه، و جواز الخروج على إرادته الدخول؛ ليكون حاصله تحريم الخروج عند ترك الدخول، و تجويزه عند الدخول-فغير صحيح؛ لأنّ الدخول لا أثر له في الكلام حتى يرجع إليه الضميران، بخلاف الخروج الذي هو محلّ الكلام من حيث الحرمة و الجواز، مع

ص: ٣٤٨

أنه أيضا في نفسه غير سديد؛ إذ لا ريب في أنه عند إرادته الدخول يطلب منه ترك الدخول و الخروج و البقاء جميعا، إنما الكلام في جواز الخروج بعد الدخول، فالصحيح ما ذكرنا.

كما أنّ إرجاع كلامه (قدس سره) إلى لزوم رجوع الإلزام إلى الإباحة أو طلب الحاصل إنما يكون إذا اريد بغير الخروج ترك الخروج.

و عليه فطلب ترك الخروج معلقا على إرادته ترك الخروج يلزم منه المحذور الأوّل، و طلبه معلقا على نفس ترك الخروج يلزم منه المحذور الثاني أيضا بلا موجب من عبارته، و لا موجب له خارجا؛ لعدم توقّف الحرمة قبل الدخول و الجواز بعده على هذا الفرض المحال، بل له فرض ممكن و هو ما ذكرنا، لكنه لا يصار إليه لعدم الدليل عليه.

**—قوله [قدس سره]: (و إن كان العقل يحكم بلزومه... الخ)**

—قوله [قدس سره]: (و إن كان العقل يحكم بلزومه... الخ) (١).

لا- يخفى عليك أنّ شأن القوّه العاقله ليس إلا الإدراك- لا البعث و الزجر- من دون فرق بين العقل النظرى و العملى- كما مرّ في أوّل مقدّمه الواجب (٢)- و حكم العقل العملى- من باب التحسين و التقييح العقليين- لو ثبت هنا لكان الخروج حسنا فعلا، و إن كان قبيحا طبعاً، مع أنّ لازمه جواز إعدام المقدّمه المباحه؛ حيث لا حرمة في ظرف الدوران.

بل الحق: أن الفرار من أصل العقاب أو العقاب الزائد جبليّ للإنسان- بل للحيوان- و لا يدخل تحت كبرى التحسين و التقييح العقليين من وجهين:

أحدهما: أنّ عدم الفرار من الذمّ أو العقاب ليس مورداً لذمّ آخر أو لعقاب آخر.

ص: ٣٤٩

١-١) كفايه الاصول: ٢/١٧١.

٢-٢) التعليقه: ١ عند قوله: (و جعل الموضوع نفس العقل..).

و ثانيهما: أنّ ما يترتب على الإقدام ليس مربوطا بهذا النظام؛ حتى يدخل تحت الأحكام العقلية الماخوذه من تطابق آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع.

**—قوله [قدّس سرّه]: (كسائر الأفعال التوليديه...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (كسائر الأفعال التوليديه...الخ) (١).

لا يخفى أنّ ترك كل فعل على طبع ذلك الفعل، و الخروج ليس توليديا لقيام مطابقه بنفس الفاعل، و ليس مجرد العليه مقتضيا للتوليديه.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و لو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبه...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و لو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبه...الخ) (٢).

قد مرّ: أنّ الخروج لا- نقيض له إلا- تركه، و ترك الدخول- و غيره من أسباب تحقّق النقيض- لا- دخل له في مناقضه (٣) ترك الخروج للخروج.

و أما كونه من باب السالبه بانتفاء الموضوع فمخدوش: بأن موضوع الخروج و تركه من قام به الخروج و تركه، و ترك الخروج بعدم المكلف و إن كان معقولا، إلا أنه في العدم المحمولى لا العدم الرابط، و حيث إنّ الترك مطلوب من المكلف، فالترك في فرض وجود التارك هو المطلوب، و حينئذ لا معنى للسالبه بانتفاء الموضوع.

**—قوله [قدّس سرّه]: (إنّما كان الممنوع كالممتنع...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (إنّما كان الممنوع كالممتنع...الخ) (٤).

ليس الوجه في عدم الوجوب عدم إمكان سرايه الوجوب إلى المقدّمه

ص: ٣٥٠

١- ١) كفايه الاصول: ٩/١٧١.

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٣/١٧١.

٣- ٣) في الأصل: نقاضه.

٤- ٤) كفايه الاصول: ٢/١٧٢.

لكونها محرّمه؛ حتى يجب بأنّ إلزام العقل بها كاف في صحه إيجاب ذبيها، فإنّه لا موهم لذلك، و لو قلنا بعدم وجوب المقدمه- أو بعدم معقوليه وجوبها- لم يكن ذلك مانعا عن إيجاب ذبيها.

بل الوجه: أنّ إيجاد ما يتوقّف على ما ينافر الغرض نقض للغرض، إلا إذا سقط عن الغرضيه، و هو خلاف الفرض، و هذا معنى عدم كونه مقدورا شرعا.

لسقوط متعلّقه عن القدره بالواسطه مع تنجز الأمر به من قبل، فيستحقّ على تركه العقوبه، بل و كذا ما كان موقع فعليته و تنجزه حال الخروج، كما إذا ابتلى بإنقاذ غريق حال الخروج، فإنّ تماميه مقتضى التكليف- مع إبداء المانع عن فعليته بسوء اختياره- يصحّح العقوبه على تركه.

**-قوله [قدّس سرّه]: (لو سلم فالساقط هو الخطاب**

-قوله [قدّس سرّه]: (لو سلم فالساقط هو الخطاب (١)... الخ) (٢).

فإن قلت: لا شبهه في أنّ الأهمّ لو كان فعلا مباشريًا للمولى لأراده قطعاً، و يتبعه إرادته مقدمته جزماً، و لا فرق بين الإراده التكوينيّه و التشريعيّه، إلاّ بتعلّق الاولى بفعل المرید نفسه، و الثانيه بفعل الغير، غايه الأمر أن الشوق: تاره طبعي، و اخرى عقلي، و كذا في الشوق إلى فعل الغير، فمجرد عدم ملاءمه الفعل طبعاً لا ينافي الملاءمه بالعرض، فيشتاقه كذلك.

قلت: الكلام في انبعاث الإراده و الكراهه و البعث و الزجر عن أغراض مولويه، و يستحيل من المولى- بل من كلّ عاقل- نقض غرضه المولوي،

ص: ٣٥١

١- ١) في الكفايه- تحقيق مؤسستنا-:- فالساقط انما هو الخطاب...

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٧٢/٦.

و فرض الإقدام على ما ينافي الغرض فرض سقوط الغرض عن الغرضيه، و المفروض هنا بقاؤه على الغرضيه، فتدبره، فإنه حقيق به.

### —قوله [قدس سرّه]: (مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد...الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد...الخ) (١).

نحن و إن صححنا في بعض الحواشي المتقدمه (٢) لزوم التضادّ، إلا أنه يمكن أن يقال:

إن العبره في التضادّ و إن كانت بفساء عنواني الفعل في معنونهما، و الواحد لا يمرّ عليه زمانان؛ ليرتفع التضادّ بتعدّد الزمان، لكن الزمان الواحد ظرف ذات المتعلق، فذات المتعلق ليس له زمانان، و بما هو متعلّق للوجوب-بفساء عنوانه فيه-له زمان غير الزمان الذي لوحظ متعلّقاً للحرمة، فالواحد بلحاظ زمانين صار متعلّقاً للحكم، و إلاّ فيستحيل صدق المشتقّ مع عدم المبدأ حقيقه، فكيف يعقل صدق الواجب على الفعل أو الحرام مع انقطاع تعلق الحكم به؟! فافهم جيّداً.

### —قوله [قدس سرّه]: (وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً...الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً...الخ) (٣).

هذا وجيه بناء على ما تقدّم منا-في مبحث مقدّمه الواجب (٤)-من أنّ العصيان بديل الإطاعه، فما يكون إطاعه يكون خلافه عصياناً، و هو ترك الفعل في ظرفه مثلاً.

ص: ٣٥٢

١-١ (١) كفايه الاصول: ١٣/١٧٢.

٢-٢ (٢) التعليقه: ١٩٠ المتقدم عند قوله: (قلت: من يقول بتضادّ...إلى آخره).

٣-٣ (٣) كفايه الاصول: ١٧/١٧٢.

٤-٤ (٤) في التعليقه: ٩٣.

و أما بناء على ما سلكه (قدس سره) هناك (١) من تحقّق العصيان بترك أوّل مقدّمه، فالعصيان هنا يتحقّق بنفس الدخول، فلا مانع من وقوع الخروج إبطاه للأمر به.

**—قوله [قدّس سرّه]: (ضروره منافاه حرمه شيء كذلك... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (ضروره منافاه حرمه شيء كذلك... الخ) (٢).

مضافا إلى عدم معقوليه إطلاق النهي عن الخروج بالإضافه إلى تقدير الدخول، فإنّ تقدير الدخول تقدير عدم القدره على ترك الخروج، فكيف يعقل إطلاق النهي لتقدير عدم القدره على متعلّقه؟!

**—قوله [قدّس سرّه]: (لضروره عدم صحه تعلق الطلب و البعث... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (لضروره عدم صحه تعلق الطلب و البعث... الخ) (٣).

تحقيق المقام: أن كلّ ممكن محفوف بضرورتين:

ضروره سابقه في مرتبه العله التامه، و هي مفاد قولهم: إن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

و ضروره لاحقه، و هي الضروره بشرط المحمول؛ لوضوح أنّ الموجود بشرط الوجود ضروري الوجود، و المعدوم بشرط العدم ضروري العدم، و مثله لا- دخل له بالقضيه المتقدّمه، و إلا- لكان مفادها أنّ الشيء ما لم يفرض وجوده لم يوجد، و هو واضح البطلان.

و قولهم: -إن الوجوب بالاختيار أو الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار- ناظر إلى الضروره السابقه، فإنّ الضروره-الناشيه من قبل إعمال القدره

ص: ٣٥٣

١- (١) الكفايه: ١٢٤ عند قوله: (و لا يكاد يحصل...).

٢- (٢) كفايه الاصول: ٢١/١٧٢.

٣- (٣) كفايه الاصول: ٨/١٧٣.

و الإرادة-لا يعقل أن تأبى المقدوريه و المراديه،بل تؤكدهما.

و قولهم:-إنّ التكليف لا- يتعلّق بما هو واجب أو ممتنع-ناظر إلى الضروره اللا-حقه،فإنّ طلب الموجود أو المعدوم طلب الحاصل،و طلب الوجود بالإضافه إلى المعدوم-أو العدم بالإضافه إلى الوجود-طلب النقيض مع فرض تحقّق نقيضيه،و اجتماع النقيضين محال،فلا ربط لإحدى القضيتين بالآخرى.

و بعباره اخرى:البعث و الزجر يؤثّران فى الفعل و الترك بتوسّط القدره و الإراده،فوجبهما بالإراداه المنبعثه عن البعث و الزجر لا يعقل أن يمنع عن تعلّق البعث و الزجر،بل هو عين تأثيرهما،بخلاف البعث و الزجر بعد تأثير القدره و الإراده،فإنه لا موقع بعد لتأثيرهما،فلا يعقل البعث و الزجر،و إن كانت عباره الكتاب تومئ إلى أنّ الإيجاب و الامتناع فى كلتا القضيتين واحده،و أنّ عدم منافاتهما لصدور الفعل و الترك بالاختيار لا ينافى منعهما عن تعلّق التكليف إذا كان هذا الوجوب و الامتناع بسوء الاختيار.

لكنه يمكن تصحيحها:بأنّ كون الخروج اختياريا-و صدوره بصدور مقدّمته الاختياريه،و هى الدخول-لا ينافى عدم صحّه التكليف بتركه فى فرض تحقّق علته التامه؛لأنّ التفكيك بين المعلول و علته التامه محال،لا- لأنّ الخروج حيث تحقّق فطلب تركه-حينئذ-طلب للنقيض بعد فرض تحقّق نقيضه،فالخروج فى آن تحقّق الدخول بعلته حيث لم يتحقّق لم يكن المانع عن تعلّق التكليف بتركه هو الوجوب اللا-حق و الضروره اللا-حقه،بل المانع هى الضروره السابقه المفروضه،بخلاف سائر موارد التكليف،فإنّ التكليف لجعل الداعى و إخراج الممكن من حدّ الإمكان إلى الضروره،لا- لجعل الداعى بعد فرض الضروره السابقه،فإنه لا موقع لجعله بعد فرض الضروره السابقه المقتضيه للفعل أو للترك،فالضروره السابقه المصحّحه للاختياريه:تاره منبعثه عن التكليف،و أخرى مفروضه الحصول،فلا موقع للتكليف،فافهم جيّدا،فإنه دقيق



**—قوله [قدّس سرّه]: (أو مع غلبه ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (أو مع غلبه ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت...الخ) (١).

و من الإجماع على صحه الصلاه حال الخروج فى ضيق الوقت يستكشف غلبه ملاك الأمر بالصلاه على ملاك النهي عن الغضب فى هذه الحال دون غيرها من الأحوال، وإلا لزم صحه الصلاه فى الغضب و لو لا فى حال الخروج بلا إشكال.

إلا أنك قد عرفت: أنه بناء على مسلكه (قدس سره) لا يؤثر ملاك الأمر فى وجوب الفعل، و لا فى صدوره محبوبا منه بعد تأثير ملاك النهي—قبل الانحصار بسوء الاختيار—فى صدور الفعل مبغوضا عليه؛ إذ لا فرق بين الملاك النفسى و الملاك المقدمى إذا كانت المقدمه مقدمه لأمر أهمّ، فكما لا يعقل تأثير الملاك المقدمى فى الأمر بالخروج لصدوره مبغوضا عليه بالنهي السابق، كذلك الملاك النفسى.

لا يقال: تحصيل الغرض الأهمّ من الصلاه لا يمكن مع بقاء الخروج على ما هو عليه من المبغوضيه لاستحاله التقرب بالمبعد، فلا يجدى إلزام العقل—إرشادا—بأخفّ القبيحين، بخلاف ترك الغضب الزائد أو حفظ النفس المحترمه، فإنه لا ينافى بقاء المقدمه على المبغوضيه، و يجدى إلزام العقل—إرشادا إلى اختيار أقلّ القبيحين—فى تحصيل هذا الغرض الأهمّ.

لأننا نقول: إذا امتنع تغيير الشىء عمّا هو عليه كان تحصيل الغرض الأهمّ من مثل الصلاه ممتنعا بسوء الاختيار، و امتناعه لا يوجب إمكان ممتنع آخر،

ص: ٣٥٥

مضافا إلى ما عرفت سابقا مفصّلا (١) من عدم الدوران لعدم الانحصار في مقام استيفاء الغرضين بالبعث و الزجر.

نعم إذا كان عموم المأمور به شموليا كما فيما إذا وجب إكرام كلّ عالم، و حرم إكرام كلّ فاسق، فالمجمع لا بدّل له دائما فغلبه أحد الملاكين توجب سقوط مقتضى الملاك الآخر، بخلاف الصلاة، فإنّ عمومها بدلي، فلا دوران إلّا في صورته الانحصار بغير سوء الاختيار.

فإن قلت: الغلبه بمعنى آخر توجب سقوط النهي و لو مع عدم الانحصار، و هو كون الحركة الصلاتيه في المجمع حسنه بقول مطلق و إن كان سائر أفرادها أحسن، فمعنى الغلبه غلبه الجبهه المقتضيه للحسن على الجبهه المقتضيه للقبح لا غلبه المصلحه و المفسده في مقام البعث و الزجر، فلا حاجه إلى الدوران في الأوّل بخلاف الثاني.

و عليه فالحركة الصلاتيه-المتّحده مع الغصب الخروجي من الأوّل-لا- نهى عنها؛ حيث لا- قبح فيها، و إن كان يتوقف تعنون الخروج القبيح في نفسه بعنوان حسن [على] اتحاده (٢) مع الحركة الصلاتيه.

كما لا ينافي حسنه كونه متوقفا على الدخول القبيح المحرم، و لا مجال لهذا الاحتمال في الملاك المقدمي، فإنّ الإجماع على صحّه الصلاة حال الخروج كفى به كاشفا عن تعنون الخروج بعنوان حسن بالفعل مع قبحه بطبعه، و لا- كاشف مثله هناك، فإنّ المقدميه لفعل الأهمّ لا توجب حسن الخروج بالفعل، بل إرشاد العقل إلى اختيار أقلّ القبيحين و أخفّ المحذورين.

قلت أولا: إنّ المصالح و المفسدات القائمة بالأفعال-التي هي ملاكات

ص: ٣٥٦

١- ١) و ذلك في التعليقه: ١٩٠ عند قوله: (و مما ذكرنا يظهر بالتأمل...).

٢- ٢) في الأصل: باتحاده....

و مناطات للأمر و النهى-غير منحصره فى الجهات الاعتباريه،بل هى عبارته عن خواصّ و آثار واقعيه يجب على الحكيم إيصالها إلى المكلفين بمقتضى الحكمة و العنايه،فمع إمكان استيفاء الغرضين-بعثا و زجرا-لا-بدّ من البعث إلى الصلاه فى خارج الغضب،و الزجر عن الغضب بجميع أنحاء-دخولا و خروجا و بقاء- و مع عدم إمكان استيفائهما معا-كما فى صورته الانحصار لا بسوء الاختيار- يجب استيفاء الأهمّ،فيؤثر غلبه الملاك حينئذ فى البعث نحو الأهمّ،دون الزجر عن الخروج و تحصيل المهمّ.

و ثانيا:إنّ جهات الحسن و القبح كالمصالح و المفاسد الواقعيه،فإنّ حفظ النفس المحترمه و إن كان حسنا عقلا مع التمكن،و تركه قبيح،لكنه إذا لم يكن بالعدوان على الغير ما لم ينحصر فيه لا-بسوء الاختيار،و أما مع الانحصار بسوء الاختيار فيندمّ على تركه،كما يندمّ على العدوان على الغير،و كذلك التخصّص للمولى حسن فى نفسه ما لم يكن بالعدوان على الغير،إلا إذا انحصر لا بسوء الاختيار.

و الفرق بينهما أنّ حفظ النفس بمال الغير يتحقّق فى الخارج،فلا يندمّ على تركه و إن لم يمدح على فعله،لكنّ التخصّص للمولى حيث إنه لا بدّ أن يقع قريبا فلا يتحقّق بهذه الصفه إذا تحقّق بالعدوان على الغير،فيندمّ على تركه أيضا.

و قد مرّ سابقا:أنّ حكم العقل باختيار أخفّ المحذورين ليس من باب التحسين و التقييح العقليين؛حتى يكون نفس هذا الحكم موجبا لاندراجه تحت عنوان حسن بالفعل لخروج أمثاله عن مورد القاعده المذكوره بوجهين قدّمنا الإشاره إليهما،فراجع (1).

كما عرفت:أنّ هذا الحكم الإرشادى من العقل أيضا لا يجدى فى

ص: ٣٥٧

التعدييات، بل فى التوصلات.

نعم يمكن تصحيح الصلاه فى حال الخروج بتقريب.

أن المتحقق من الأجزاء الصلاتية حال الخروج غير متحد مع الكون الغصبى؛ إذ اللازم أن لا يفعل زائدا على الخروج، فالصادر من المكلف ليس إلا التكبير والقراءة والإيماء للركوع والسجود، والتكبير والقراءة من الكيف المسموع الذى لا مساس له بفضاء الغصب، فلا يكون تصرفا عرفيا فى الغصب، ولا يعد خرق الهواء الناشئ من الصوت تصرفا عرفيا فى الهواء الداخلى فى ملك الغير، كما أن الإيماء للركوع والسجود أيضا لا يعد تصرفا فى الغصب، فما هو غصب - وهو الخروج - لا اتحاد له مع شىء من أجزاء الصلاه فى هذه الحال.

بل ربما أمكن أن يقال: بعدم اتحاد أجزاءها - فى غير هذه الحال أيضا - مع الكون الغصبى بدعوى أن الركوع والسجود والقيام والقعود هيئات وأوضاع خاصه من مقوله الوضع، كما أن التكبير والقراءة والأذكار من مقوله الكيف المسموع، والحركات المتخلله بين هذه الهيئات مقدمات للركوع والسجود والقيام والقعود، لا مقومات لها، فما هو من الأجزاء لا اتحاد له مع الغصب وما هو تصرف فى الغصب عرفيا ليس من الأجزاء، وأوضاع المصلّى - نظير كيفه المبصر كسواده واحمراره وبياضه - لا مساس له بالغصب، فكما أن جعل بدنه محمرا وسودا فى الغصب لا يعد تصرفا فى الغصب، كذلك جعل شخصه ذا هيئه خاصه من القيام والقعود والركوع والسجود.

و كون الوضع ذا نسبه إلى الخارج غير كونه بنفسه تصرفا فى الغصب خارجا، فمجرد كون الوضع ذا نسبه إلى الخارج - غير نسبه إلى موضوعه، دون الكيف المبصر، فإنه لا نسبه له إلى غير موضوعه - لا يجدى شيئا بعد عدم عدّه تصرفا فى الغصب عرفيا.

لا يقال: كونه فى الغصب - أيضا - ليس إلا من مقوله الأين، وهى - أيضا -

عرض من أعراض الشخص-لا من أعراض المكان-و ليس له إلا نسبه إليه كسائر الأعراض النسبيه كمقوله الوضع، فإذا لم يكن هذه النسبه محققه للغصبيه فما المحقق لها في مقوله الأين مع اشتراكهما في قيامهما بالشخص قيام العرض بموضوعه، و نسبتها إلى الخارج كما هو شأن الأعراض النسبيه.

لأننا نقول: ليس الغرض أن مقوله الوضع أو كيف لا تقبل التكليف بهما، بل الغرض أنهما لا تعدان تصرفاً في الغضب.

و أما مقوله الأين فحيث إن الجسم بأيتته شاغل للفضاء، فكونه الخاصّ تصرف منه في الفضاء، فيحرم، فنفس كونه في الدار إشغاله لها، و ليس كيفه و لا وضعه إشغالا لها، و لا متّحدا مع ما هو إشغال لها لتباين المقولات ماهيته و هويته؛ لأنّ الحركات الأينية المتخلّله بين الأوضاع مقدّمات للأجزاء الصلاتيه، فلا يضرّ صدق التصرف على تلك الحركات الأينية كصدقه على سكونه.

و توهم: أن الصلاه من مقوله الفعل فلا يعقل أن يكون أجزاءها من مقوله الوضع لتباين المقولات.

مدفوع: بأنّ صدق الفعل العرفي عليها باعتبار صدورها منه-غير كونها من مقوله الفعل اصطلاحاً؛ لأنّ مقوله الفعل-المقابل لمقوله الانفعال-عبارة عن حال التأثير التجديدي للمؤثر، كما أنّ مقوله الانفعال هي حاله التأثير التجديدي، كحالتى النار و الماء فى التأثير فى الحراره و التأثير بها، فما دام النار مشغوله بإيجاد الحراره فى الماء يكون لها حاله التأثير التجديدي، و للماء حاله التأثير، و أما الأثر فهو من مقوله كيف، فليس كلّ فعل عرفي فعلاً مقولياً.

نعم، التحقيق: أنّ أجزاء الصلاه و إن كانت كذلك، إلا أنّ بعضها متقومه شرعاً بما له مساس خارجاً بالغضب كوضع الجبهه على الأرض، فإنّ مماسه الجبهه مقومه للسجده شرعاً، و هي من مقوله الإضافه، فالسجده-بما هي-هيئه وضعيه و إن لم تكن تصرفاً فى الغضب، لكنها بمقومها الشرعى-و هو المماسه-

تصرف في الأرض، وهكذا الاستقرار على الأرض- في القيام و الركوع و التشهد- فإن إثبات الرجل على الأرض و الجلوس عليها معتبر في القيام و الركوع و التشهد، و كون هذا الجزء المقوم تصرفاً في الدار المغصوبه مما لا ينبغي الشبهه فيه.

و من البديهي أنّ كون هذه الخصوصيه من مقوله الإضافه- و هي مباينه لمقوله الوضع- لا يجدى هنا؛ إذ المركب من المقولتين جزء شرعا، فما هو- شرعا- جزء الصلاه قد انطبق على جزئه المقوم عنوان الغصب.

و أمّا توهم: أنّ الغصبيه من مقوله الإضافه بلحاظ تحقّقها بإضافه الأكوان الصلاتيه إلى كراهه المالك، و هذه الحثيه المقوليه قائمه بالأجزاء، لا- متّحده معها لتباين المقولات ماهيه و هويه، فقد رفعناه مفضّلاً في ذيل المقدمه الرابعه من مقدّمات الاستدلال، فراجع (١).

ثم إنك قد عرفت مما تقدّم (٢): أنّ وجه صحّه الصلاه حال الخروج منحصر في عدم اتّحاد الواجب من الأجزاء مع الكون الغصبي.

و ربما يتوهم: صحّه تطبيق العباده على الحركه الخروجه، فإنّ مثل هذه العباده و إن لم يوجب القرب؛ ليقال بأن المبعّد لا يكون مقرباً، لكنها توجب تخفيف العقوبه؛ بمعنى أنّ المولى يأمر بذات العباده لغرض تخفيف العقوبه لا لغرض القرب، و المفروض أن الأمر- من حيث هو- لا- مانع منه؛ حيث لا نهى فعلاً ليلزم التضادّ، و لا يتوقّف خفّه العقوبه على المحبوبيه أيضاً؛ حتى يقال بتضادّها مع المبعوضيه.

و الجواب: أنّ الفعل إذا اتى به بداعي الأمر، و لم يكن هناك مانع، فهو

ص: ٣٦٠

(١-١) في التعليقه: ١٧٠ عند قوله: (و رابعا سلمنا...).

(٢-٢) في نفس هذه التعليقه، عند قوله: (نعم يمكن تصحيح الصلاه...).

موجب للقرب، وحيث إن الأمر بهذا الغرض، فلذا يكون الأمر تعبدياً، فهذا الغرض غرض من المأتمى به بداعى الأمر، لا من المأتمى به فقط.

و هكذا تخفيف العقوبه، فإنه إن كان غرضاً من المأتمى به فقط كان الأمر به توصلياً، فلا بدّ من تخفيف العقوبه و لو لم يأت به بداعى الأمر، و إن كان غرضاً من المأتمى به بداعى الأمر، فمن الواضح أنّ تخفيف العقوبه ليس -ابتداءً- غرضاً مترتباً على المأتمى به بداعى الأمر، بل من حيث اكتسابه مقداراً من القرب عقلاً، فيتدراك به مقدار من العقوبه، و حيث فرض عدم التقرب لمنافاته مع البعد فلا محاله لا موجب لتدارك العقوبه؛ حتى يحصل تخفيف العقوبه.

فإن قلت: لا- برهان على عدم ترتب تخفيف العقوبه على المأتمى به بداعى الأمر من دون ترتب الثواب عليه، و لذا لا شبهه في تخفيف دركات الكفار بسبب الأعمال الخيره، مع أنه لا يحصل لهم القرب من المولى.

قلت: البرهان عليه: أنّ المأتمى به بداعى الأمر -بما هو- لا- مضادّه له مع العقوبه، بل المقابل لها المثوبه، كما أنّ المقابل للبعد هو القرب، فالإتيان بداعى الأمر -بلحاظ لوازمه- يوجب تخفيف البعد و العقوبه، فإذا فرض أنّ استحقاق الثواب بنفس ما يوجب استحقاق العقاب غير معقول، و أنّ التقرب بنفس ما يكون مبعداً غير ممكن، فتخفيف العقوبه و البعد بما لا- يوجب المثوبه و القرب غير معقول.

و لا- يقاس بفعلين: أحدهما فى نفسه يوجب القرب و الثواب، و الآخر بنفسه يوجب البعد و العقاب، فيتدارك مقتضى أحدهما بمقتضى الآخر إما رأساً، و إما بمقدار.

و أما حصول القرب المحض فلا- يعقل للكافر لفرض بعده بكفره، فأعماله الخيره المقتضيه لاستحقاق القرب توجب تخفيف البعد له، فإنّ بعده المفروض لكفره يمنع عن القرب المحض، لا عن خروجه عن مرتبه من البعد

إلى مرتبه أخف من الاولى لوجود مقتضى القرب.

ثم أعلم أنّ هذا كله لو كان طريق استكشاف غلبه ملاك الأمر على ملاك النهي ما ذكرناه (١) من الإجماع على صحه الصلاه في الغضب في حال الخروج بحيث لا يزيد على الخروج بشيء، فإنه فيه الإشكالات المتقدمه، و ينحصر وجه الصحه فيما ذكرنا.

و أما إذا استكشفتنا غلبه ملاك الأمر على ملاك النهي من طريق آخر مطلقا، فالواجب الصلاه التامه في ضيق الوقت، بل في السعه، كما سيجيء (٢) - إن شاء الله تعالى -؛ لأن المفروض عدم صدور الحركه الغصبيه المتّحده مع الصلاه مبغوضه لفرض غلبه الملاك المقتضى للأمر على ملاك النهي، إلا أنك قد عرفت (٣) أنّ الغلبه إنّما تجدى فيما إذا كان عموم ما فيه الملاك شموليا، فإنه لا يمكن تحصيل الغرضين، فلا بدّ من اختيار الأهمّ لو كان في البين.

و أما إذا كان عموم أحدهما شموليا كما في الغضب، و الآخر بديليا كما في الصلاه، فإنه لا يكاد يتحقق الدوران حتى تجدى الأهميه، و عليه فلا تصح الصلاه التامه لا في ضيق الوقت و لا في السعه، بل يصح ما لا يزيد على الخروج بشيء في الضيق؛ حيث لا اتحاد له مع المنهى عنه، و المفروض أنه القدر الميسور من الصلاه الغير المزاحمه بشيء بواسطه الإجماع على القناعه به، و أما مع السعه فلا؛ لفقدان حقيقه الركوع و السجود و الاستقرار المتمكّن منها جميعا لمكان سعه الوقت، إلا إذا فرض أنّ المصلّى تكليفه الإيماء بالركوع و السجود، و كان بحيث لا يطلب منه الاستقرار و لو لم يكن في الدار الغصبيه، و حينئذ له اختيار مثل هذه الصلاه في الغضب؛ حيث إنها لا تنقص عن الصلاه في الخارج.

ص: ٣٦٢

١-١) في أول هذه التعليقه.

٢-٢) في التعليقه: ٢٠٢ الآتيه.

٣-٣) في أوائل هذه التعليقه عند قوله: (نعم إذا كان عموم...).



قوله [قدس سرّه]: (أما مع السعه فالصحه و عدمها...الخ) (١).

أى فى الفرض المزبور، و هو غلبه ملاك الأمر على ملاك النهى مطلقا، كما قدمنا الإشاره إليه مع ما أوردنا عليه (٢).

و تقريب الابتداء على مسأله الضدّ: بملاحظه أنّ أحد الفردين المضادّين خال عن المفسده و المنقصه، و الآخر واجد لها، فلا محاله يكون الفاقد لها أهمّ من الواجد، فالأمر الفعلى يتوجّه نحو الأهمّ، دون المهمّ و لو تخييرا، فإذا كان ضدّه منهيّا عنه فيكون الصلاه فى الغصب—من حيث المضادّه للأهمّ—ممنوعا عنها، إلّا من حيث حرمة الغصب المتّحد معها، بخلاف ما إذا لم يكن الأمر بالأهمّ مقتضيا للنهى عن ضدّه، فإنّ المهمّ ليس بحرام و لا بمأمور به، و يكفى فى التقرب بالمهمّ وجود الملاك.

و يمكن أن يناقش: بأنّ الأهمّيه لا—تكون إلّا—بقوّه الملا—ك، لا—بخلوّه عن المفسده الغير المؤثّره، و ذلك لأنّ الأهمّيه الموجهه للتعيين لا تكون إلّا بقوّه الملاك بحدّ لا يجوز الإخلال به، و إلّا لكان أفضل الأفراد.

و إذا فرض مغلوبيه المفسده و عدم تأثيرها، فليس هناك زياده ملزمه، حتى بهذا النحو من الزياده التى ليست فى الحقيقه قوه الملاك، بل من قبيل المانع عن تأثير المقتضى، فيكون الأثر لما لا مانع له، و المفروض عدم مانعيه المفسده عن تأثير المقتضى.

نعم كون ما فيه المصلحه فقط أفضل الأفراد مما لا شبهه فيه، لكنه لا يجدى هنا.

ص: ٣٦٣

١-١ (١) كفايه الاصول: ٩/١٧٤.

٢-٢ (٢) و ذلك فى التعليقه السابقه.

—قوله [قدس سرّه]: (و بطريق الإنّ يحرز أنّ مدلوله أقوى...الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (و بطريق الإنّ يحرز أنّ مدلوله أقوى...الخ) (١).

لا- من حيث إن قوة السند أو الدلالة دليل على قوة المدلول؛ لأنّ قوّه الكاشف أجنبيه عن قوّه المنكشف، و ليس بالإضافة إلى المدلول و مقتضيه نسبه المعلول إلى العلّه؛ كى تكون الدلالة إنّيّه، بل من حيث إنّ التعبد بالأقوى سندا أو دلالة منبعت عن ملاك و مقتض فعلى-ذاتى، أو عرضى-فلو لم يكن هذا الملاك أقوى لم يعقل التعبد بخصوص الأقوى، بل وجب التعبد بالأضعف من حيث السند أو الدلالة لكون المقتضى للتعبد به أقوى، أو وجب التخيير بينهما لو لم يكن بينهما أقوى.

نعم هذا المعنى على الطريقيه وجيه؛ حيث إن مقتضى الدلالة الالتزاميه فى الطرفين ثبوت المقتضى فيهما، كما مرت الإشارة إليه (٢) فى مقدّمات المسأله، و مقتضى الطريقيه-و انبعاث التعبد بالحكم عن المصلحه الواقعيه الباعثه على الحكم الواقعى-كون تلك المصلحه فى الأقوى دلالة أو سندا أقوى، و إلاّ لم يعقل الانبعاث عن الغرض الأضعف.

و أما على الموضوعيه فالحكم المماثل لم ينبعث عن المصلحه الداعيه إلى الحكم الواقعى، بل عن مصلحه طارئه موجوده فى كلا الطرفين، فالحكمان متزاحمان دائما، لكنه لا- بما هما وجوب الصلاه و حرمة الغصب، بل بما هما وجوب العمل بخبر العادل و الأعدل.

و مما ذكرنا تعرف: أن مقتضى المقدمتين المتقدمتين-أعنى الدلالة الالتزاميه، و بناء الحجيه على الطريقيه-أنه لا يكاد ينتهى الأمر إلى التعارض

ص: ٣٦٤

١- ١) كفايه الاصول: ٣/١٧٥.

٢- ٢) فى التعليقه: ٥٥ من هذا الجزء.

بل هو من باب التواضع، إلا إذا علم بكذب أحد الدليلين، فتدبر جيدا.

**—قوله [قدس سره]: (و ذلك لثبوت المقتضى فى كل واحد...الخ)**

—قوله [قدس سره]: (و ذلك لثبوت المقتضى فى كل واحد...الخ) (١).

قد عرفت فى مقدّمات المسأله (٢) ثبوت المقتضى -بطريقتين- كليّه، و قد عرفت أيضا فعليه الأمر عند عدم فعليه النهى.

لكنه ربما يشكّل: بأنّ عدم فعليه النهى لا يلزم ارتفاع المبغوضيه الفعليه، و مع كونه مبغوضا فعلا كيف يعقل الأمر به؟! و كيف يصدر قريبا؟!

و يندفع: بأنّ منافاه الأمر و مضادته للمبغوضيه إما بنفسه، أو بلحاظ أثره، أو بلحاظ مبدئه، و هو المحبوبيه:

أما بنفسه: فهو مقابل للنهى لا- لغيره، و أما بلحاظ اثره و هو القرب، فهو مقابل للبعد، و المفروض أنّ المبغوض الفعلى لا يصدر مبعّدا، فكيف ينافى صدوره قريبا؟! و أما بلحاظ مبدئه، و هو المحبوبيه الفعليه، فهى مضادّه مع المبغوضيه الفعليه، على ما هو المعروف من تضادّهما كتضادّ الأمر و النهى.

لكنه يمكن دفع المحذور بوجهين: أحدهما: ما تقدّم منا فى مبحث الطلب و الإراده (٣): من خلوّ الأحكام الإلهيه عن الإراده التشريعيه رأسا؛ لما مرّ (٤) منا:

أنّ الإراده الذاتيه فى المبدأ الأعلى ليست إلاّ ابتهاج الذات بذاته و حبّ ذاته لذاته، و من أحبّ شيئا أحبّ آثاره، فيكون ما يترشّح من ذاته محبوبا بالتبع و مرادا بالتبع، فالمراد بالذات- فى مرتبه الذات- نفس الذات، و غيرها مما ينبعث عن ذاته- كجميع مصنوعاته- مراد بالتبع، كما أنّ المعلوم بالذات فى مرتبه الذات

ص: ٣٦٥

١-١) كفايه الاصول: ١٠/١٧٥.

٢-٢) فى نفس التعليقه السابقه.

٣-٣ و ٤) فى التعليقه: ١٦٠ من الجزء الأوّل.

نفس الذات، و غيرها معلوم بالتبع.

فكل ما ينبعث عن ذاته-تعالى-مراد، و غيره غير مراد، فما يدخل فى نظام الوجود الإمكانى داخل فى النظام الشريف الربانى، فهو المراد بالتبع دون غيره، فمثل إنزال الكتب و إرسال الرسل و البعث و الزجر-الموجود كلها فى نظام الوجود-داخل فى المراد بالتبع.

و ما لم يتحقق فى الخارج-مما تعلق به البعث-غير داخل فى المراد بالتبع؛ لعدم دخوله فى النظام الإمكانى؛ حتى يكون داخلا فى النظام الربانى. فتدبره، فإنه دقيق.

و أما فى غير المبدأ الأعلى من المبادئ العالیه-و كذا فى الأنبياء و الأئمة-عليهم السلام-بل فى العلماء المبلغين للأحكام، بل فى كل مولى عرفى يبعث لمصلحه عائده إلى العبد-فلا-إرادته تشريعيه أيضا؛ إذ الفائدة غير عائده إلى الأمر؛ حتى يشترك الفعل المقتضى لتلك الفائدة، و ما لم يرجع الفائدة إلى جوهر ذات الشخص أو إلى قوه من قواه، لا يعقل أن ينبعث من تصورهما شوق إليها.

نعم حيث إن إيصال الفائدة يترتب عليه فائده عائده إلى الموصل ببعثه، فيشتاق الإيصال بالبعث، فالبعث مراد، و الإرادة حينئذ تكوينيه لتعلقها بفعل المرید، دون المراد منه؛ حتى تكون إرادته تشريعيه، فتدبره، فإنه حقيق به.

و على أى حال فلا-إرادته تشريعيه و لا-محبويه نفسانيه بالإضافة إلى طبيعى الفعل فى الأوامر؛ حتى يقال بأن المحبويه المنبعث عنها الأمر تنافى المبعوضيه، بل لا مبعوضيه و لا محبويه، و إنما هناك-بعد المصلحه و المفسده القائمتين بالفعل باعتبار الجهتين الموجودتين فيه-بعث و زجر فقط، و المفروض عدم مضاده المصلحه و المفسده، و عدم وجود ضد الأمر-أى النهى-لسقوطه بواسطه الجهل أو النسيان و شبههما.

ثانيهما: أن ما فيه المفسده و المصلحه فيه جهتان من الملاءمه و المنافره

للطبع، فإذا كانت جهة المنافره أقوى من جهة الملاءمه، و أمكن التحرّز عما ينافر، فلا محاله يتحرّز عما ينافر بالزجر عنه.

و أما إذا لم يمكن التحرّز عمّا ينافر-لمكان الجهل أو النسيان- فلا محاله يستوفى الغرض من حيث كونه ملائما للطبع، و تفويته بلا جهة مزاحمه قبيح، فيحبّه بالفعل، و لا يبغضه بالفعل، و إن كان مبغوضا بالذات، لكونه منافرا بالذات.

نعم بناء على ما ذكرنا: من أنه لا دوران فيما إذا كان العموم فى أحد الطرفين شموليا، و فى الآخر بدليا، لا يتمّ هذا الوجه إلاّ مع استيعاب الجهل أو النسيان أو الاضطرار لا بسوء الاختيار لتمام الوقت، فإنه لا يتمكّن من استيفاء المصلحه بفرد آخر، فلا محاله يستوفى بهذا الفرد، فلا يكون إلاّ محبوبا بالفعل، فافهم جيّدا.

**—قوله [قدّس سرّه]: (دلالتهما على العموم و الاستيعاب مما لا ينكر**

—قوله [قدّس سرّه]: (دلالتهما على العموم و الاستيعاب مما لا ينكر (١)... الخ) (٢).

لا يخفى عليك: أنّ الأداة لمجرّد إفاده السلب، و السلب بما هو لا يدلّ على العموم و الاستيعاب.

و توهم: أنّ نفى الطبيعه بما هو يقتضى انتفاء جميع أفرادها.

مدفوع: بما قدّمناه فى أوائل النواهي (٣) من أنّ العدم بديل الوجود، فقد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعه المهمله التى كان النظر إليها مقصورا بالقصر الذاتى-دون اللحاظى-على ذاتها و ذاتياتها، فالعدم البديل له كذلك، و نتیجه

ص: ٣٦٧

١- ١) فى الكفايه-تحقيق مؤسستنا-: دلالتهما على العموم و الاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر...

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٧٦/١٤.

٣- ٣) و ذلك فى التعليقه: ١٤٩.

القضية-موجبه كانت أو سالبه-جزئيه، و لذا قيل: إنَّ المهمله فى قوّه الجزئيه.

و قد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعه بنحو الكثره، فلها وجودات و لها أعدام هى بديل تلك الوجودات، فوجود مثل هذه الطبيعه بوجود أفرادها جميعا، و عدمها ايضا بعدم أفرادها جميعا.

و قد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعه بنحو السعه؛ أى بنهج الوحده فى الكثره، و حاصله ملاحظه طبيعى الوجود المضاف إلى طبيعى الماهيه؛ أى الوجود بحيث لا يشدّ عنه وجود، فبديله طبيعى العدم الذى لا يشدّ عنه عدم، و لا يعقل لحاظ الوجود مضافا إلى الطبيعه بنحو يتحقّق بفرد ما، و ينتفى بانتفاء جميع الأفراد، و بقيه الكلام فى أوائل النواهي، فراجع.

و هذا بخلاف مثل لفظه (كلّ)-التي هى أداه العموم و الاستيعاب-فإنه و إن كان ربما يقال بلزوم إحراز إطلاق مدخولها بمقدمات الحكمه؛ نظرا إلى أنها فى السعه و الضيق تتبع مدخولها، و إلّا لزم الخلف من تبعيتها فى السعه و الضيق لمدخولها-أو لزوم التجوّز-إن كان مدخولها مقيدا.

لكنه يندفع: بأن الخصوصيات الوارده على مدخولها: تاره تكون من المفردات، و اخرى من الأحوال، فإن كانت من المفردات فلفظ (كلّ) يدلّ على السعه من حيث الأفراد، كما أنه إذا كانت الخصوصيه من أحوال الفرد، فسعه لفظ (كلّ) أجنبيه عنها، و إنما هو شأن الإطلاق المستفاد من مقدمات الحكمه.

و لا-يعقل مع فرض الدلاله على السعه إهمال المدخول لاستحاله سعه المهمل، بل لا بدّ من الإهمال بمعنى اللاتعيين فى حدّ ذاته، و السعه التى هى نحو من التعيين بواسطه مدلول لفظ (كلّ)، فإنّ كلّ تعين لا يرد إلّا على اللامتعيين.

و منه تعرف: أنّ إفاده السعه-بعد استفادتها من مقدمات الحكمه-لغو منافع للحكمه، و هكذا الإطلاق و التقييد، فأنهما لا يردان إلّا على الماهيه المهمله بذاتها، لا بما هى مهمله، و لا بما هى مقيده أو مرسله و بقيه الكلام فى مباحث العامّ

—قوله [قدس سره]: (فهو أجنبي عن المقام فإنه... الخ)

—قوله [قدس سره]: (فهو أجنبي عن المقام فإنه... الخ) (٢).

و عقبه (قدس سره) في فوائده (٣) بأنه لا- دوران في محلّ الكلام، و وجهه أنّ استيفاء كلا الغرضين ممكن هنا بالصلاه في غير الغضب و ترك الغضب بجميع أفرادها، فله التحرّز عن المفسده مطلقا مع جلب المنفعه.

و أما في هامش الكتاب (٤) فقد أفاد وجهها آخر: و هو أنّ الأولويه-إنّما هي بالإضافة إلى المكلف-في مقام اختيار الفعل أو الترك، فإنه يدفع المفسده العائده إليه، و يجلب المنفعه الراجعه إليه.

و أما في مقام جعل الأحكام و بالإضافة إلى الحاكم، فليس هناك مقام جلب المنفعه و لا دفع المفسده، بل المرجح لاختيار الأمر و النهي غلبه حسن الفعل على قبحه أو بالعكس.

لكنك قد عرفت فيما تقدّم: أنّه يصحّ إذا لم يكن للأفعال مصالح و مفاسد واقعيه، بحيث تقتضى الحكمة الإلهيه و العناية الربانيه إيصال تلك المصالح إلى عباده، أو دفع تلك المفاسد عنهم بتوجيه البعث و الزجر إليهم، و حينئذ يدور الأمر بين إيصال المصالح أو دفع المفاسد.

و عليه فينحصر هذا الدوران فيما إذا كان العموم شموليا من الطرفين، لا شموليا من جهه، و بدليا من جهه اخرى، فإنه على الثاني لا دوران حقيقه، بل

ص: ٣٦٩

١- ١) و ذلك في التعليقه: ٢٨٨ عند قوله: (و لو فرض إهمال الطبيعه...).

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٨/١٧٧.

٣- ٣) و ذلك في صفحه: ٣٥٣ من كتاب الفوائد المطبوع في ذيل حاشيته (قدس سره) على فرائد الاصول.

٤- ٤) الكفايه: ١٧٧.

يجب عليه إيصال المصلحه بالبعث إلى الصلاه في غير الغضب، و دفع المفسده بالزجر عن الغضب مطلقا، مضافا إلى ما عرفت سابقا: أن جهات الحسن و القبح أيضا كذلك، فراجع.

و منه تعرف أن ما في فوائده (قدس سره) أبعد عن الإشكال.

**—قوله [قدس سره]: (فيما لو حصل به القطع...الخ)**

—قوله [قدس سره]: (فيما لو حصل به القطع...الخ) (١).

و إلا كانت الأولويه ظنيه.

**—قوله [قدس سره]: (فإنما يجرى فيما لا يكون هناك مجال...الخ)**

—قوله [قدس سره]: (فإنما يجرى فيما لا يكون هناك مجال...الخ) (٢).

إنما لا يجرى أصله البراءة عن الوجوب؛ لأن وجوب الصلاه تعيينا شرعا مما لا شك فيه، و ليس الشك في التعيين و التخيير شرعا؛ إذ وجوب الصلاه شرعا تعييني، و التخيير عقلي، لا أن الوجوب شرعا في غير الغضب معلوم، و الشك في كون الصلاه في الغضب طرف الوجوب تخييرا؛ ليقال: بأن أصل الوجوب معلوم، و التعيينه كلفه زائده، و الناس في سعه منها ما لم يعلموا.

أو يقال: بأن سقوط الوجوب المعلوم بإتيان الصلاه في الغضب غير معلوم، فلا بد من الاحتياط و تحصيل اليقين بالفراغ.

و أيضا ليس الشك في الإطلاق و التقييد بلحاظ أن الصلاه -بما هي- واجبه، أو بما هي غير متّحده مع الغضب؛ لأن الغصبيه لا مانع لها شرعا؛ لأن المفروض وجود المصلحه الداعيه إلى الوجوب في الصلاه حتى في صورته الاتّحاد مع الغضب، و إنما المانع عقليه لتمام الغرضين و تزامم الحكمين عقلا، بل الشك في كيفية الوجوب الفعلي، هل هو بحيث يسع الفرد المتّحد مع الغضب، أم لا؟

ص: ٣٧٠

١-١) كفايه الاصول: ١/١٧٨.

٢-٢) كفايه الاصول: ٢/١٧٨.



و تعيين الحادث بالأصل غير صحيح؛ لأن أصله عدم وجوب يسع هذا الفرد لا تثبت أن الوجوب الحادث لا يسع هذا الفرد، نظير  
أصله عدم وجود الكثر في هذا المكان، فإنه لا يثبت عدم كراهه الماء الموجود إلا بالأصل المثبت.

و منه تعرف: أن أصله عدم الوجوب لا- تجرى؛ حتى تعارض أصله عدم حرمة هذا الفرد من الغضب لانحلال النهي إلى نواه  
متعدده، لكون العموم فيه شموليا أفراديا.

و مما ذكرنا عرفنا: أن المورد ليس داخلا في مسأله الشك في الأجزاء.

و الشروط؛ لعدم الشك في مانعيه الغصبيه شرعا، أو شرطيه عدم الاتحاد مع الغضب، بل التمانع عقلي.

ثم إنه بعد نفى الحرمة الفعلية- بأصله البراءه الشرعيه- لا- مانع من فعليه وجوب الصلاه بحيث تسع هذا الفرد بنحو العموم  
البدلي؛ إذ المفروض وجود المقتضى قطعاً، و القطع بعدم فعليه الحرمة بالأصل الشرعي، و الحرمة الواقعيه لا يعقل أن تكون على  
فرض ثبوتها فعليه لاستحاله اجتماع المتناقضين.

و أما الأصل العقلي النافي للعقوبه فلا يدل على ارتفاع المانع من حيث المضاده. نعم يجدى الأصل العقلي في عدم صدور الفعل  
مبغوضا عليه، فلا- يكون مبيّدا، فلو اكتفينا في الصّحه بملاك الأمر أمكن الحكم بصّحته؛ إذ الجهه المقربه قابله للتأثير؛ حيث إنّ  
الجهه الأخرى غير مبيّده بالفعل.

بل بناء على مسلكتنا من التلازم بين الفعلية و التنجز؛ نظرا إلى أنّ حقيقه البعث و الزجر لا- تكون إلا مع الوصول بنحو من أنحاء  
الوصول؛ حيث إنّ الإنشاء بداعي البعث و الزجر مع عدم الوصول، لا يعقل أن يكون باعثا و زاجرا و إن بلغ من القوه ما بلغ، و مع  
الوصول يكون منجزا، فعدم التنجز يلازم عدم فعليه البعث و الزجر.

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم لو قيل بأنّ المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم لو قيل بأنّ المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره...الخ) (١).

إن كان المراد—أنّ العلم بالحرمة الذاتيه—التابعه للمفسده المحرزه كاف في تأثيرها بما لها من المرتبه؛ قياسا بإحراز الحرمة الفعلية المؤثره فيما لها من المرتبه الشديده المستتبعه لعقاب شديد على مخالفتها—فما ذكره (رحمه الله)—من أنّ أصله البراءه غير جاريه—في محلّه؛ لأنّ المفروض كفايه إحراز الحرمة الذاتيه في التأثير في الفعلية، فكيف يجرى البراءه منها؟!

و الجواب عنه ما أفاده—رحمه الله—في هامش الكتاب (٢): بأنّ إحراز الحرمة الذاتيه بإحراز المفسده إحراز للمقتضى بحسب الواقع، وهو إنما يؤثر مع عدم المانع، مع أنّ المفروض إحراز الوجوب الذاتي بإحراز المصلحه المقتضيه له، ولا يعقل تأثيرهما معا في الفعلية.

و إن كان المراد—أنّ إحراز المفسده إحراز المبعوضيه الذاتيه، و مع احتمال الغلبه يحتمل فعلية المبعوضيه التابعه للغلبه الواقعيه، لا للغلبه المحرزه، كما مرّ سابقا—فما ذكره (رحمه الله)—من عدم جريان أصله البراءه—لا وجه له؛ لعدم المنافاه بين المبعوضيه الفعلية و عدم الحرمة الفعلية، و أصله البراءه تقتضى عدم فعلية الحرمة، لا عدم فعلية المبعوضيه.

بل الصحيح: أنّ أصله البراءه لا تجدى في صحّه العباده؛ نظرا إلى ما قدّمناه (٣): من أنّ المبعوضيه الفعلية تنافى المحبوبيه الفعلية، و ما لم يكن محبوبا بالفعل لا يصدر قريّنا.

ص: ٣٧٢

١-١) كفايه الأصول: ٧/١٧٨.

٢-٢) الكفايه: ١٧٨.

٣-٣) في التعليقه: ٢٠٤ من هذا الجزء.

و الجواب ما قدّمناه مفضّلاً، فإنه لو صحّت العباده في صوره الجهل و النسيان-مع الغلبه المحرزه الموجه لفعليه المبعوضيه-فمع الشكّ في المبعوضيه بالأولويه، والغفله عن المبعوضيه و إن كانت تفارق الالتفات المصحّح للشكّ، لكنّها يناط بها قصد التقرب، لا صدور العمل قريبا، و صلوح الصادر للقريبه:

إما أن يدور مدار عدم المبعوضيه واقعا فلا تصحّ الصلاة مطلقا و لو مع الجهل و النسيان، و إما أن لا يدور مداره فيصحّ الصلاة و لو مع الالتفات و احتمالها.

ثم إنك قد عرفت سابقا (١) وجه مانعيه المبعوضيه عن صلوح الفعل للقريبه: و هو عدم المحبوبيه المضادّه للمبعوضيه، فكيف يكون مأمورا به مع عدم محبوبيته؟! لا من حيث عدم الحسن الفعلي حينئذ (٢)؛ حتى يجاب كما في هامش الكتاب (٣): بأنه لا يجب في صدور العمل قريبا و صيرورته عباديا كونه راجحا بذاته. كيف؟! أو جلّ العبادات يمكن أن لا تكون راجحات بالذات. نعم يعتبر في المقرّبه أن لا يقع منه مبعوضا عليه.

هذا، و قد عرفت (٤) ملا-ك الإشكال و جوابه، و لا- يعتبر أن لا- يقع مبعوضا عليه في القريبه، بل أن لا يكون مبعوضا، و إلا فمعنى صدوره مبعوضا عليه هو تأثيره في البعد و العقوبه.

و قد مرّ أن عدم المقرّبه لا يتوقّف على عدم المبعدي، بل على عدم المحبوبيه أيضا، فراجع ما قدّمناه إشكالا و جوابا.

ص: ٣٧٣

١- ١) نفس التعليقه السابقه.

٢- ٢) لم ترد هذه الكلمه في (ق).

٣- ٣) الكفايه: ١٧٨.

٤- ٤) في أول التعليقه: ٢٠٤ من هذا الجزء.

—قوله [قدس سرّه]: (ما لم يفد القطع...الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (ما لم يفد القطع...الخ) (١).

و لا- يفيد القطع إلا- بإحراز تغليب الحرمة على الوجوب في جميع الموارد، حتى يقطع- بواسطة مشاهدته جميع الجزئيات- أن الحكم مرتّب على الكلّي بما هو كلّي، و حينئذ فلا ثمره عمليه له؛ إذ لا مشكوك حينئذ حتى يجديه الاستقراء القطعي.

نعم بناء على استقراء أكثر الموارد يظنّ بأنّ الحكم مرتّب على الكلّي- بما هو كلّي- فيظنّ بثبوت المشكوك ما لم يتخلف، و لو في مورد واحد، فإنّه كاشف قطعي عن أنّ الحكم غير مرتّب على الكلّي بما هو كلّي، و إلا- لما تخلف في مورد، بخلاف الغلبة، فإنّها لا- ينافيها التخلف، فإنّ مناطها ليس الظنّ بترتب الحكم على الكلّي- بما هو كلّي- بل مجرد تردّد المشكوك بين الدخول في الغالب أو النادر، و أرجحيه الأوّل في نظر العقل.

—قوله [قدس سرّه]: (إنّما تكون لقاعده الإمكان...الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (إنّما تكون لقاعده الإمكان...الخ) (٢).

ليس الغرض مجرد وجود الدليل على الحرمة؛ لأنّ ميزان ترتّب الحكم على الكلّي- بما هو- و عدمه وحده الواسطه في الثبوت و تعدّدها، لا وحده الواسطه في الإثبات و تعدّدها، كما هو واضح.

بل الغرض وجود الدليل على أنّ الواسطه أمر آخر غير ما يتوهم، و هي الحيضيه الثابته بقاعده الإمكان و الاستصحاب، فإنّها المقتضيه للحرمة، لا أنّ الحرمة- بما هي حرمة- غالبه على الوجوب في مورد الدوران، و لا أنّ المفسده المقتضيه للحرمة- بما هي مفسده- غالبه على المصلحه المستدعيه للوجوب بما هي مصلحه.

ص: ٣٧٤

١-١) كفايه الأصول: ١/١٧٩.

٢-٢) كفايه الأصول: ٤/١٧٩.

—قوله [قدّس سرّه]: (فإنّ حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلّا تشريعياً... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (فإنّ حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلّا تشريعياً... الخ) (١).

تسليم عدم الحرمة الذاتية في الوضوء و احتمالها في الصلاة: إن كان من جهة عدم تعقّل الحرمة بالإضافة إلى العبادة؛ حيث لا عبادة إلّا- إذا أتى بها بداعي الأمر، ولا أمر مع النهي في ظرف امتثال النهي، فهو في الصلاة و الوضوء و سائر العبادات على حدّ سواء.

و إن كان من جهة تعقّل الحرمة الذاتية في الصلاة من حيث إنّها عبادة ذاتية؛ لأنها خضوع و إظهار للتذلل و تعظيم له تعالى، و كلّها عناوين حسنة بالذات، فيصحّ إتيانها كذلك حتّى بعد النهي عنها، غاية الأمر أنّها غير مقرّبه؛ لمضادّه القرب مع البعد المتحقّق بمخالفة النهي، فيمكن فرضها في الطهارات، فإنّ النظافة راجحه عقلاً، و لذا جعلت من الراجح بالذات.

و الجواب: أنّ الطهاره المنهية عن تحصيلها ملازمه شرعاً لوقوع الوضوء -مثلاً- قربيّاً، فالتطهير المنهية عنه لا- بدّ من أن يكون بعنوانه مقدوراً في ظرف الامتثال، فلا بدّ من الالتزام بأحد أمرين:

إمّا عدم توقّف الطهاره على قريبه الوضوء حتى يمكن حصولها في ظرف امتثال النهي المبعد مخالفته المضادّ للقريبه (٢)، و هو خلف و خلاف ما اتّفقت عليه الكلمة.

و إمّا عدم كون الحرمة ذاتية؛ كي لا تكون لها مخالفة موجهة للبعد المنافي للقرب.

ص: ٣٧٥

١- ١) كفاية الأصول: ١٧٩/٨.

٢- ٢) لعله (قدس) أراد (حصولها في ظرف ارتكاب النهي المبعد و مخالفته المضادّه للقريبه..).

فالفارق بين التطهير و الصلاة أنّ عنوان التطهير ملازم للقرب، فلا- يعقل تعلّق الحرمة الذاتيه به، و عنوان الصلاة غير ملازم للقرب، بل يجتمع مع القرب و عدمه، و عباديته الذاتيه محفوظه على أيّ حال، و تمام الكلام في محلّه.

و لنا وجه آخر في نفى الرجحان الذاتى-بمعنى الحسن العقلى للطّهارات- تعرّضنا له في مبحث مقدّمه الواجب (1)، فراجع.

**—قوله [قدّس سرّه]: (للقطع بحصول النجاسه...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (للقطع بحصول النجاسه...الخ) (2).

و كون النجاسه مسببه إما من ملاقاته الإناء الأولى أو الثانيه، لا يوجب تردّد الفرد؛ ليقال: إنّ الفرد الحاصل بملاقاه الأولى (3) على تقديره قطعى الارتفاع بملاقاه الإناء الثانيه بشرائطها، و الفرد الحاصل بملاقاه الثاني مشكوك الحدوث، و الأصل عدمه، بل التردّد في السبب، لا في المسبّب، و ليس السبب مشخّصا لمسبّبه حتى يكون النجاسه متشخّصه: تاره بملاقاه الإناء الأولى و اخرى بملاقاه الإناء الثانيه، بل النجاسه الموجوده حال ملاقاته الإناء الثانيه شخص من النجاسه قائم بموضوع شخصى يتردّد أمر سبب هذا الشخص بين الملاقطين، و الأصل بقاؤه.

و أما أصاله عدم تأثير الملاقاه الثانيه فلا- أصل لها إلا إذا رجعت إلى أصاله عدم النجاسه، و المفروض أنّ الأصل بقاء تلك النجاسه المتيقّنه حال ملاقاته الإناء الثانيه، و لا منافاه لما ذكرنا مع ما سيحىء في كلامه (قدّس سرّه):

من العلم إجمالا بنجاسه البدن حال الملاقاه الأولى أو الثانيه، فإنّ الزمان

ص: ٣٧٤

١- ١) في التعليقه: ٦٠.

٢- ٢) كفايه الأصول: ١٧٩/١٢.

٣- ٣) كذا في الأصل.

مشخص، فالنجاسه الحاصله فى زمان غير النجاسه الحاصله فى زمان آخر، ولا يجرى فيه (١) الاستصحاب للقطع بارتفاع الأولى لفرض حصول الطهاره بمجرد ملاقاه الماء الثانى، ولا قطع بحدوث النجاسه بملاقاه الماء الثانى، فلا استصحاب أصلاً.

و التحقيق: أن تردد السبب لا- يوجب تردد الفرد فى المسبب؛ حتى لا- يكون الاستصحاب استصحاب الشخص، لكن التردد بين الحدوث و البقاء يوجب، فالمستصحب طبيعى النجاسه مع قطع النظر عن الحدوث و البقاء، كما بيناه فى الفقه.

**—قوله [قدس سرّه]: (ضروره أنه يوجب أيضا اختلاف المضاف بها... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (ضروره أنه يوجب أيضا اختلاف المضاف بها... الخ) (٢).

أما تأثير الإضافه فى الحسن و القبح عقلاً: فإن اريد سببيتها لحسن عنوان الإكرام فهو غير معقول؛ إذ بعد ما لم يكن عنوان الإكرام حسناً بذاته لا يعقل أن ينقلب عمّا هو عليه، فيصير حسناً.

و إن اريد سببيتها لاندرج الإكرام تحت عنوان حسن فهو معقول؛ لأنها محققه لموضوع العنوان الحسن فى نفسه، لكنه ليس تعدد الإضافه فى عرض (٣) تعدد العنوان، بل من أسباب تعدد العنوان، و لا موجب لتعداد أسباب تعدد العنوان هنا.

و إن اريد أن الإضافه مقومه العنوان الحسن (٤) —بمعنى أن إكرام العالم

ص: ٣٧٧

١- ١) الصحيح ظاهر: و لا يجرى فيها...

٢- ٢) كفايه الأصول: ٢٠/١٧٩.

٣- ٣) فى الأصل: فى عرض...

٤- ٤) فى الأصل: المحسن..

بعنوانه حسن-فهو أيضا واضح الفساد؛ إذ ليس هذا العنوان من العناوين الحسنه و إن اندرج تحت عنوان حسن، هذا كله مضافا إلى ما مرّ منّا في مقدّمه الواجب (١): من أنّ التحسين و التقبيح العقليين موردهما القضايا المشهوره -المعدوده من الصناعات الخمس في علم الميزان كقضيّه حسن العدل، و قبح الظلم- من القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع، فإنّ أوّل موجبات حفظ النظام و إبقاء النوع الذى هو فى ذمّه العقلاء، بناؤهم على مدح فاعل بعض الأفعال، و ذمّ فاعل بعضها الآخر، فلا منافاه بين الحسن الذاتى عند العقلاء-بما هم عقلاء-و عدم المحبوبيه الذاتيه عند الشارع-بما هو شارع الأحكام المولويه (٢)-فالجهه الموجهه لمدح العقلاء غير الجهه الموجهه لإيجاب الشارع مولويا؛ مثلا الصلاه بما هى تعظيم حسن عند العقلاء، فإنه عدل فى العبوديه؛ حيث إنّ تعظيم العبد لمولاه كليه من مقتضيات الرقيّه و رسوم العبوديه، فالجرى على وفقها عدل ينحفظ به النظام، إلا أنّها غير محبوبه للشارع بلحاظ انحفاظ النظام بها، بل من جهه استكمال المكلف بها؛ حيث إنّها من المعدّات لزوال ذمائم الأخلاق المعبّر عنه بأنّها تنهى عن الفحشاء و المنكر.

و ممّا مرّ تعرف: أنّ دخل الإضافه فى الحسن و القبح العقليين أجنبى عن دخله فيما هو ملاك التكليف الشرعى و مناط الحكم المولوى.

هذا كله فى تأثير الإضافه فى الحسن و القبح عقلا.

و أما تأثير الإضافه فى المصلحه و المفسده فمختصر القول فيه:

أنّ الإضافه بنفسها ليست مقتضيه لشيء من المصالح الواقعيه و المفسدات الواقعيه، و لا جزء مقوم للمقتضى، بل شأنها شأن الشرط الذى هو دخيل فى

ص: ٣٧٨

١-١) فى التعليقه: ٥٢.

٢-٢) فى الأصل: الولويه..



فعلية المقتضى من المقتضى، فيكون الإكرام في نفسه مقتضيا للمصلحة و المفسده.

و الإضافة إلى العالم دخيله في فعلية المصلحة، و الإضافة إلى الفاسق دخيله في فعلية المفسده، و من الواضح أنّ العنوان الواحد- بما هو- لا يقتضى اقتضاءين متباينين عند المشهور.

فإن قلت: الإ-كرام- بما هو- مقتض للمصلحة، و إضافته إلى العالم دخيله في فعلية المصلحة، و إضافته إلى الفاسق مانعه عن فعلية المصلحة.

قلت: أولاً- إنّ الكلام في تحقّق المصلحة و المفسده، لا مجرد عدم المصلحة، فإنّ عدم المصلحة لا يؤثّر في الحرمة، بل في عدم الوجوب.

و ثانياً- إنّ وجود المصلحة و المفسده مفروض في مورد البحث، و إنّما الكلام في تأثيرهما معا أو عدم التأثير إلا- من الغالب، ففرض مانعيه الإضافة عن تحقّق المصلحة أو المفسده خلف.

و ثالثاً- إن المانع اصطلاحاً ما يقتضى ضدّ ما يقتضيه المقتضى الآخر، فلا بدّ من الالتزام باقتضاء نفس الإضافة ضدّ ما يقتضيه طبيعه الإكرام، أو ضدّ ما يقتضيه الإضافة الأخرى، و قد عرفت أنه غير معقول.

و أما الالتزام بأنّ الإضافة توجب اندراج المضاف تحت عنوان ذى مصلحة تاره، أو تحت عنوان ذى مفسده اخرى، فيوجب الخروج عن محلّ الكلام؛ لما عرفت من أنّ الكلام في كون تعدّد الإضافة في عرض تعدّد العنوان، لا من أسبابه، فراجع.

**-قوله [قدّس سرّه]: (مثل أكرم العلماء، و لا تكرم الفسّاق... الخ)**

قوله [قدّس سرّه]: (مثل أكرم العلماء، و لا تكرم الفسّاق... الخ) (١).

الصحيح مثل (أكرم العالم) بنحو العموم البدلي، و إلاّ فلو كان العموم

ص: ٣٧٩

شموليا- كالمثال المذكور في المتن- لكان خارجا عن محلّ الكلام؛ لأنّ الاجتماع آمري لا مأموري؛ حيث لا يتمكّن من امثالهما معا.

تمّ بحمد الله تعالى.

ص: ٣٨٠

—قوله [قدس سرّه]: (لا يخفى أنّ عدّه المسأله...الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (لا يخفى أنّ عدّه المسأله...الخ) (١).

فإن قلت: كما لا موهم لمنافاه الحرمه لترتب الأثر فى المعاملات، ولذا جعل النزاع لفظيا، لا عقليا فيها، كذلك لا موهم لعدم لعدم المنافاه بين الحرمه و المقرّبه فى العبادات، فكيف يعقل أن يكون النزاع فيها عقليا؟!

قلت: يمكن أن يكون الموهم تعدّد مورد الأمر و النهى بالإطلاق و التقييد - كما حكاه فى الفصول (٢) - فلا يكون المقرّب مبعّدا.

و التحقيق: أنّ المجوّز للاجتماع إن كان تعدّد المورد و لو مفهوما، فيمكن أن يقال - كما قيل - بأنّ ذات المطلق محفوظه فى المقيد، فلا - تعدّد حتى فى عالم الذهن، و إن كان عدم التضادّ و التماثل كليّه فى الأحكام، فيصحّ الاجتماع لو لم يكن محذور آخر.

و أما حديث التقرب بالمبعّد فقد عرفت حاله سابقا (٣) لاّ تحاد الملاك هنا و هناك؛ لأنّ المقرّب به نفس طبيعه الصلاه، لا بما هى متقيده بكذا؛ حتى لا يعقل التقرب بالمبعوض.

و أما اتّصاف ذات المطلق بمصلحه، و بما هى مقيده بمفسده، فلا - مانع منه؛ إذ ليست ذات المصلحه و المفسده دائما متضادّتين؛ حتى يقال: لا يعقل اقتضاء طبيعه واحده أثيرين متباينين، بل يمكن أن يكون شرب (السكنجين) مطلقا دافعا للصفراء، و باعتبار تقيده بمكان أو زمان مورثا للحمى، و الأوّل مصلحه

ص: ٣٨١

١- ١) كفايه الأصول: ١٦/١٨٠.

٢- ٢) الفصول: ١٢٥.

٣- ٣) كما فى التعليقه: ١٧٢ عند قوله: (و أما التقرب بالمبعّد...).

للمزاج، والثاني مفسده له، فلا مانع من المحبوبيه من الجبهه الأولى، و المبعوضيه من الجبهه الثانيه، فتدبر.

**—قوله [قدّس سرّه]: (لإمكان أن يكون البحث معه...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (لإمكان أن يكون البحث معه...الخ) (١).

إلا أنّ البحث عن مقام الإثبات بعد عدم الفراغ (٢) عن مقام الثبوت بلا وجه، كما مرّ في مقدّمه الواجب.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و معه لا وجه لتخصيص العنوان...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و معه لا وجه لتخصيص العنوان...الخ) (٣).

لأنّ المعلول تابع للعلّه سعه و ضيقا، فتسليم عموم المناط مع القول بعدم اقتضائه لتعميم العنوان—كما في التقارير— (٤) لا وجه له.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و اختصاص عموم ملاكه...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و اختصاص عموم ملاكه...الخ) (٥).

وجه التوهم: أنّ ملاك البحث و إن كان عامّا إلاّ أنه كذلك بالنسبه إلى العبادات؛ حيث إنّ الصّحّه—بمعنى موافقه الأمر—لا تجماع طلب الترك—سواء كان لزوميا، أو لا—لتضادّ الأحكام الخمسه.

و أمّا في المعاملات فالصّحّه بمعنى ترتّب الأثر، و بهذا المعنى لا تنافى الكراهه.

و يندفع: بأنّ عدم العموم للمعاملات لا يقتضى التخصيص بالتحريمى، مع العموم بالإضافه إلى العبادات؛ لأنّ التحفّظ على عموم العنوان السارى فى

ص: ٣٨٢

١-١) كفايه الأصول: ٢٠/١٨٠.

٢-٢) كذا فى الأصل، و المراد: مع عدم الفراغ...

٣-٣) كفايه الأصول: ٢/١٨١.

٤-٤) مطارح الأنظار آخر الصفحه: ١٥٧ عند قوله: (الثانى: ظاهر النهى...).

٥-٥) كفايه الأصول: ٢/١٨١.

جميع الأقسام ممكن بملاحظه النهى مطلقا، أى غير مقيد بمرتبته خاصه لا بملاحظته بجميع مراتبه؛ حتى لا يعقل سريانه فى جميع موارد من العبادات و المعاملات، فتدبر.

### —قوله [قدس سره]: (فيعم الغيرى إذا كان أصليا... الخ)

—قوله [قدس سره]: (فيعم الغيرى إذا كان أصليا... الخ) (١).

يمكن أن يشكل بأن التكليف المقدمى -بعثا كان أو زجرا- لا يوجب القرب و البعد، بل هما مترتبان على موافقه التكليف النفسى و مخالفته، فالنهى المقدمى و ان كان لا يجمع الأمر لتضادهما، إلا أن مجرد النهى عن شىء لا يسقطه عن الصلوح للتقرب به إذا لم تكن مخالفته مبعده، إلا أن يقال بأن مقدميته للمبعد كافيته فى المنع عن التقرب به كما لا يبعد.

### —قوله [قدس سره]: (و التبعى منه من مقوله المعنى... الخ)

—قوله [قدس سره]: (و التبعى منه من مقوله المعنى... الخ) (٢).

لا يقال: إن التبعى -بالمعنى المتقدم منه (قدس سره) فى مقدمه الواجب- (٣) ملاكه ارتكازيه الإراده فى قبال تفصيليتها، فالأصلى كالتبعى من مقوله المعنى، و لا- تتقوم الأصاله بالدلاله، و أميا الأصلية و التبعيه فى مرحله الدلاله فشمول النهى لكلا القسمين واضح.

لأننا نقول: الإراده التفصيليه يمكن أن تكون مدلولا عليها، فتدخل فى محل النزاع، بخلاف الإراده الارتكازيه.

### —قوله [قدس سره]: (من غير دخل لاستحقاق العقوبه... الخ)

—قوله [قدس سره]: (من غير دخل لاستحقاق العقوبه... الخ) (٤).

هذا يصح تعليلا للشمول للنفسى و الغيرى، لا للأصلى و التبعى كما لا

ص: ٣٨٣

١-١) كفايه الأصول: ٤/١٨١.

٢-٢) كفايه الأصول: ٦/١٨١.

٣-٣) الكفايه: ١٢٢-١٢٣.

٤-٤) كفايه الأصول: ٨/١٨١.

يخفى، إلا- أن يرجع التعليل إلى صدر الكلام، أو يكون في قبال من يجعل الغيرى تبعيا مطلقا، و النفسى أصليا مطلقا كالمحقق القمى (١) (رحمه الله).

**—قوله [قدس سرّه]: (و المراد بالعباده هاهنا... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (و المراد بالعباده هاهنا... الخ) (٢).

احتراز عن العباده فى غير مقام فرض تعلق النهى، فإنه لا بأس بأن تفسّر بما لا يحصل الغرض منه إلا إذا اتى به بداعى الأمر من دون تعليق، كما ذكر فى القسم الثانى منها (٣) فى المتن.

ثم إن تفسير العباده بالمعنى الثانى يوجب خروج التوضيلى إذا اتى به بداعى الأمر، فإنه أيضا عباده، إلا أنّ الأثر المرغوب منه لا يتوقف على إتيانه عباده، بخلاف التعبدى، فإنّ الغرض منه لا يتحقق إلا إذا اتى به بداعى عنوانه الحسن أو بداعى الأمر، و عليه فالمراد بالعباده هى العباده بالمعنى الأخصّ، لا الأعمّ.

و يمكن أن يقال: إنّ المنافى للمبغوضيه بالذات هو التقرب، لا الغرض الملازم له، فالعباده بالمعنى الأعمّ داخله فى محلّ البحث ملاكا.

إلا أن يقال: إنّ الغرض الباعث على الأمر هو الأثر الذى بلحاظه تتّصف العباده بالصحة و الفساد-وجودا و عدما-، و القرب ليس من الأغراض الباعثه على الأمر، و حيثه منافاه المبغوضيه للتقرب حيثه تعليليه لفساد العباده، فلا تنافى عدم المنافاه بالذات بين المبغوضيه و الغرض الملازم للقرب.

ص: ٣٨٤

١-١) القوانين: ١٠٢-١٠٣ المقدمه السابعه من مقدمات اقتضاء الأمر بالشىء إيجاب مقدماته.

٢-٢) كفايه الأصول: ١١/١٨١.

٣-٣) أى من العباده حيث قال (رحمه الله) فى الكفايه: (و أمّا العبادات فما كان منها عباده ذاتيه كالسجود... و ما كان منها عباده لاعتبار قصد القربه فيه...): ١٨٩.

**—قوله [قدّس سرّه]: (ما يكون بنفسه و بعنوانه عباده...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (ما يكون بنفسه و بعنوانه عباده...الخ) (١).

قد سبق في مباحث الأوامر (٢): أن ما يوجب القرب و الثواب لا بدّ فيه من جهتين: بإحداهما يكون حسنا بالذات أو معنونا بعنوان ينتهى إلى ما بالذات، و بالأخرى يكون مرتبطا بالمولى كى يستحقّ من قبله المدح و القرب.

فبعض العناوين بنفسها حسن و مرتبط بمن يتعلّق به بلا- حاجه إلى رابط، كعنوان التخصّص و التخشع و التعظيم، فإنها عناوين حسنه، و بنفسها قابله للإضافه إلى من يخضع له أو يخشع له أو يعظّمه.

و بعض العناوين لا- يكون حسنا، و لا- قابلا للارتباط بنفسه، كإكرام زيد، فإنه مربوط بزيد لا بالمولى، و إنّما يكون ارتباطه إلى المولى من طريق دعوه الأمر، فإذا أكرمه بداعى الأمر انطبق عليه عنوان الإطاعه و الانقياد، و نحوهما من العناوين الحسنه بالذات و المضافه بنفسها، و المقابله بين قسمى العباده فى المتن (٣) بهذه الملاحظه، و تخصيص القسم الثانى بما لا يعمّ التوصلى لما ذكرناه فى الحاشيه المتقدّمه.

**—قوله [قدّس سرّه]: (بل من قبيل شرح الاسم كما تبّهنا عليه)**

—قوله [قدّس سرّه]: (بل من قبيل شرح الاسم كما تبّهنا عليه (٤)...الخ) (٥).

قد مرّ فى مقدّمه الواجب المناقشه فيه، فراجع (٤).

ص: ٣٨٥

١-١) كفايه الأصول: ١٢/١٨١.

٢-٢) و ذلك فى التعليقه: ١٦٦ من الجزء الأوّل. و ٥٩ من ج ٢.

٣-٣) الكفايه: ١٨٩.

٤-٤) الكفايه: ٩٥.

٥-٥) كفايه الأصول: ٦/١٨٢.

٦-٦) التعليقه: ١٨.

—قوله [قدس سرّه]: (و المعامله بالمعنى الأعم... الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (و المعامله بالمعنى الأعم... الخ) (١).

يمكن أن يقال: بعدم عموم ملاك اقتضاء النهى للفساد في غير المعاملات بالمعنى الأخصّ، فإنّ مبغوضيه التسبّب إلى الملكية—  
مثلا—يمكن أن تكون مستلزمه لمبغوضيه المسبّب و عدم حصوله شرعا، إمّا عقلا أو عرفا.

بخلاف الغسل، فإنّ مبغوضيته لا تستلزم عدم حصول الطهاره بوجه، لكن ظاهر كلام الشيخ (قدس سرّه) المحكّي عن مبسوطه  
دخول المعاملات بالمعنى الأعمّ في محلّ النزاع.

فإن قلت: لا فرق بين الملكية و الطهاره، فإنّهما إن كانتا من الموضوعات الواقعيه المترتبه على أسبابها—و قد كشف الشارع عنها—  
فلا—تلازم حرمه أسبابها عدم ترتّب مسبباتها الواقعيه، و إن كانتا من الاعتبارات الشرعيه—كما هو كذلك برهانا حتى في مثل  
الطهاره، بل نصّ شيخنا الأستاذ—قدس سرّه—عليه في الثانيه (٢) في حواشيه على براءه الكتاب—فالتلازم بين حرمه السبب و عدم  
إيجاد الاعتبار إن كان صحيحا في الملكية، فهو صحيح في الطهاره، و إلا فلا.

قلت: يمكن الفرق بينهما، بناء على أنّهما معا من الاعتبارات، فإنّ الملكية تسيبيه غير مترتبه على ذات السبب قهرا، فيمكن أن  
يتوهم: أن التسبّب القصدى حيث إنه متقوم باعتبار الشارع—نظرا إلى أنّ إيجاد الملكية تسيبي من المالك، و مباشرى من الشارع—  
فلا معنى لمبغوضيه هذا الفعل التسيبي المنوط بتحقيقه بفعل الشارع و إيجاده المباشرى من الشارع، بخلاف الطهاره، فإنّها مترتبه  
على نفس الغسل، لا على التسبّب به إلى إيجاد اعتبار الشارع؛

ص: ٣٨٦

١-١ (١) كفايه الأصول: ١٤/١٨٢.

٢-٢ (٢) الكفايه: ٣٣٧.



لتنافى المبغوضيه مع إيجاد ما يتقوّم به المبغوض، و سيجىء تحقيق الكلام (١) فيما بعد إن شاء الله تعالى.

### —قوله [قدّس سرّه]: (وصفان اعتباريان ينتزعان... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (وصفان اعتباريان ينتزعان... الخ) (٢).

حيث إنّ الموافقه و المطابقه لا- تتصوّر إلّا- بين شيئين، فلا- محاله لا- يعقل أن تكون مجعوله و لو بالتبع، بل تنتزع من المأتى به خارجا بالإضافه إلى المأمور به، فهى من الأوصاف المجعوله بجعل الفعل تكوينا، لا من أوصاف المأمور به؛ كى تكون مجعوله بجعل الطلب تشريعا.

### —قوله [قدّس سرّه]: (إلّا أنّه ليس بأمر اعتبارى ينتزع، كما توهم... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (إلّا أنّه ليس بأمر اعتبارى ينتزع، كما توهم... الخ) (٣).

لا- يخفى أنّ الصحّه-بمعنى إسقاط القضاء- إذا كانت من أوصاف الفعل، فلا محاله تكون من الأمور الاعتباريه الانتزاعيه؛ إذ لا نعى بالأمر الانتزاعى إلّا ما لا مطابق له بالذات، بل كان له منشأ الانتزاع، و مجرد استقلال العقل بسقوط الأمر بالإعاده و القضاء لا ينافى انتزاعيه المسقطيه للأمر بهما عن الفعل؛ إذ لا حكم مجعول من العقل، بل شأن القوه العاقله إدراك عدم الأمر بالإعاده و عدم الأمر بالقضاء بإدراك عدم الخلل الموجب لهما.

و هكذا الأمر فى استحقاق المثوبه، فإنّ الفعل متّصف بالسببيه لاستحقاق المثوبه، و منشأ هذا الاتّصاف و إن كان بناء العقلاء على مدح الفاعل، فيكون أصل الاستحقاق العقلانى مجعولا عقلائيا، لكن سببيه المأتى [به] لهذا الأمر المجعول مجعوله تبعيه تكوينيه قهريه (٤)، لا أنها من اللوازم المجعوله حتى بناء

ص: ٣٨٧

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ٢٤١ من هذا الجزء عند قوله: (نعم حرمه الأثر...).

٢- ٢) كفايه الأصول: ١٦/١٨٣.

٣- ٣) كفايه الأصول: ٢١/١٨٣.

٤- ٤) فى الأصل: مجعول تبعى تكوينى قهرى..

العقلاء، كما سيجيء- إن شاء الله تعالى- فى لوازم المجعول التشريعى، فتدبر.

نعم ليست الصحه بهذا المعنى من الأمور المجعوله تشريعا و لو تبعا؛ لما عرفت فى الصحه بمعنى موافقه الأمر: من عدم اتصاف الفعل فى مرحله تعلق الطلب- بها، بل يتصف بها المأتى به.

إلا- أننا ذكرنا فى مبحث الإجزاء (١): أن اتصاف المأتى به بالمسقطيه- للأمر بالإعاده أو القضاء- بنوع من المسامحه؛ لعدم عليه المأتى به لسقوط الأمر بالإعاده أو القضاء، بل المأتى به حيث إنه موافق للمأمور به بحدّه، فلا- خلل حتى يؤمر بالإعاده و القضاء؛ حيث لا- يعقل التدارك إلا مع خلل فى المتدارك، فعدم الخلل من لوازم إتيان المأمور به بحدّه، فعدم الأمر بالقضاء مستند بالدقه إلى عدم علته، لا إلى المأتى به إلا بالعرض و المجاز.

**-قوله [قدس سرّه]: (و فى غيره فالسقوط ربما يكون مجعولا... الخ)**

قوله [قدس سرّه]: (و فى غيره فالسقوط ربما يكون مجعولا... الخ) (٢).

لا- يخفى عليك: أن القضاء كالإعاده، ليس من العناوين الجعليه - كالملكيه و الزوجيه- حتى يكون إسقاطه كإثباته جعليا، بل المعقول إيجاب القضاء و عدمه، فالمجعول هو الوجوب و عدمه، فقوله: (أسقطت القضاء) ليس كإسقاط الحق من الأمور المجعوله المتسبب إليها بأسبابها الإنشائية، بل راجع إلى عدم إيجاب القضاء لمصلحه التسهيل و التخفيف الراجحه على المصلحه المقتضيه للتكليف بالقضاء.

و إرادته جعل بالإضافه إلى الإيجاب و عدمه توجب الخروج عن محلّ البحث؛ إذ الكلام فى الصحه و الفساد الموصوف بهما الفعل، و عدم اتصاف الفعل

ص: ٣٨٨

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ١٩٥ من الجزء الأوّل.

٢- ٢) كفايه الأصول: ١/١٨٤.

بهما في غاية الوضوح؛ إذ ليس وجوب القضاء و عدمه حكمن للمأمور به الاضطرارى و الظاهرى، بل الوجوب و عدمه حكمان للقضاء.

و أما الصّحّه بمعنى مسقطيه المأتى به للأمر بالإعاده و القضاء، فربما يتخيل: أنّها (١) حيث لا- تكون عقليه فهى جعليه بتبع إنشاء عدم وجوب الإعاده و القضاء.

و يندفع: بأنّ العله لعدم الأمر بالقضاء هى مصلحه التسهيل المانعه عن اقتضاء بقيه المصلحه للمبدل للقضاء، و هى واقعيه لا جعليه، و عنوان العليه لعدم الأمر بالقضاء كعنوان معلوليه عدم الأمر بالقضاء، و إن كان كلّ منهما ينتزع عند إنشاء عدم الأمر بالقضاء، إلا- أنّهما مجعولان بالجعل التكوينى التابع للجعل التشريعى، كما فى عليه مصلح الأحكام لها، فإنّ عنوانى العليه و المعلوليه هناك و إن كانا منتزعين عند جعل الأحكام إلا أنّهما غير مجعولين تشريعا و لو تبعاً، كما أشرنا إلى تفصيله فى مبحث الاحكام الوضعيه.

**—قوله [قدس سرّه]: (و أما الصّحّه فى المعاملات فهى تكون مجعوله...الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (و أما الصّحّه فى المعاملات فهى تكون مجعوله...الخ) (٢).

لا ريب فى أن الاعتبار المترتبه على العقود و الإيقاعات امور مجعوله شرعا أو عرفاً، و معنى صحتّها ترتب تلك الآثار عليها، إلاّ أنّه ليس المجعول إلا- نفس الأثر، دون ترتبه على مؤثره، فإنه عقلى، و لا- يقاس بترتب الحكم على موضوعه، فإنّ إيجاب الشىء تعلقى، فتعلقه عين ترتبه، بخلاف المعلول بالإضافه إلى علته، فإنّ نفسه شرعى، إلا- أنّ ترتبه على علته قهرى، و كذا عنوان العليه كعنوان المعلوليه، و إن توقّف انتزاعهما على تحقّق الاعتبار الشرعى، لكن قد

ص: ٣٨٩

١- ١) فى الأصل: من أنّها...

٢- ٢) كفايه الأصول: ٧/١٨٤.

عرفت أنهما من اللوازم التكوينية للمجعول التشريعي.

ثم لا يخفى عليك أنه ليس للصحة -حينئذ- مرتبتان بنحو الكلية و الجزئية؛ إذ ليست الملكية -و غيرها من الأمور الاعتبارية- كالأحكام التكليفية؛ حتى يتصف موضوعاتها بها قبل تحقق مصاديقها في الخارج، بل البيع ما لم يتحقق في الخارج لا يتحقق هناك اعتبار الملكية من الشارع أو العرف، و لا يتصف العقد بالسببه لاعتبار الملكية، فقول الشارع -مثلا-: (البيع نافذ) ليس إنشاء للملكية و لا للسببه؛ بداهه عدم تحقق الملكية فعلا بهذا الكلام، كما لا يتحقق العلية ما لم يتحقق المعلول، بل إخبار بالاعتبار عند تحقق البيع الإنشائي في الخارج.

و توضيح الفرق بينهما: أن الإيجاب -مثلا- -تسببي من الحاكم، فيصح أن ينشئ بداعي جعل الداعي، بالإضافة إلى عنوان خاص، فيصير بعثا حقيقيا عند تحقق عنوان موضوعه، بخلاف اعتبار الملكية، فإنه مباشرى من شخص المعتمر، و هو إما محقق أو لا.

لا يقال: كما يمكن اعتبار مملوكه الكلى الذمى، و اعتبار مالكيه طبعى الفقير للزكاه، فلا مانع من اعتبار مالكيه كلى من حاز لما حاز، أو كلى المتعاقدين لما تعاقدوا عليه.

لأننا نقول: و إن كان الاعتبار خفيف المثونه، لكنّه يحتاج إلى الأثر المصحح، و إلا - كان لغوا، و لا - أثر للاعتبار الفعلى هنا أصلا، بخلاف المثالين، فإنه يصح ترتيب آثار الملك على الكلى المملوك في ذمه الغير، و كذا يضمن الزكاه لطبعى الفقير من أتلفها، إلى غير ذلك من الآثار، بخلاف اعتبار الملك الفعلى لكلى من حاز قبل تحقق الحيازه، أو لكلى المتعاقدين قبل تحقق العقد، فقله -عليه السلام-: «من حاز ملك» [\(1\)](#) إخبار بتحقق الاعتبار عند تحقق العنوان فى

ص: ٣٩٠

(١-١) لم نعثر على مصدره بمقدار فحصنا فى الكتب الحديثيه.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و أمّا فى العباده (1) فكذلك لعدم الأمر بها... الخ) (2).**

—قوله [قدّس سرّه]: (و أمّا فى العباده (1) فكذلك لعدم الأمر بها... الخ) (2).

لا يخفى: أنّ الكلام فى تأسيس الأصل فى فساد العباده المنهى عنها، لا فى فساد العباده مطلقاً، فتفصيل القول فى صور الشكّ فى الفساد خال من السداد، و لذا ضرب [عليه] خطّ المحو على ما فى بعض نسخ الكتاب، و حيث إنّ الصحّه و الفساد—هنا—من حيث موافقه الأمر و عدمها، فلا شكّ فى الفساد؛ إذ لا أمر قطعاً للفراغ عن تعلق النهى بالعباده، و عن عدم اجتماعه مع الأمر بها، فكيف يشكّ فى الصحّه و الفساد بهذا المعنى حتى يؤسّس الأصل فى مقام الشكّ؟!

كما أنّ الصحّه—بمعنى موافقه المأتى به للمأمور به من حيث الملاك—قطعيه الثبوت؛ لأنّ المفروض تعلق النهى بالعباده لا ببعض العباده، فالمنهى عنه مستجمع لجميع الأجزاء و الشرائط الدخيله فى الملاك، و إنّما المشكوك منافاه التقرب—المعتبر فى العباده—مع المبغوضيه الفعلية، و مع عدم استقلال العقل بالمنافاه أو بعدمها لا أصل يقتضى أحد الأمرين.

نعم الأصل فى المسأله الفرعيه الفساد؛ لاشتغال الذمّه بالعباده المقرّبه، و مع الشكّ فى صدورها قربه لا قطع بفراغ الذمّه، فيجب تحصيل الفرد الغير المبعوض بالفعل.

هذا بناء على أنّ المسأله عقليه.

و أما بناء على كونها لفظيه فالنزاع فى ظهور النهى فى الإرشاد إلى المانع، فمع الشكّ لا أصل فى المسأله الأصوليه.

ص: ٣٩١

١-١) فى الكفايه—تحقيق مؤسستنا—: و أمّا العباده..

٢-٢) كفايه الأصول: ١٧/١٨٤.

و أمّا في المسأله الفرعيه-فحيث إنّ المفروض حينئذ عدم منافاه الحرمه المولويه للعباديه،و عدم الحجّه على المانعيه،و وجود الإطلاق،و لذا لو لم يكن نهى لما شككنا في فساد العباده-فالأصل حينئذ هو الصحّه دون الفساد،فتدبّر.

**—قوله [قدّس سرّه]:(الثامن: أنّ متعلّق النهى إمّا أن يكون...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]:(الثامن: أنّ متعلّق النهى إمّا أن يكون...الخ) (١).

لا يخفى عليك:أن الجزء أو الشرط أو ما اتّحد مع العباده إن كان بنفسه عباده،فالنهى عنه نهى عن العباده،و لا مجال للبحث عن كلّ واحد منها؛إذ لا فرق بين عباده و عباده.

و حديث فساد المركّب بفساد الجزء،و فساد المشروط بفساد الشرط،لا ربط له بدلاله النهى على فساد العباده،و لا بفساد العباده المنهى عنها،فالبحث عن تعلّق النهى بجزء العباده و شرطها و نحوها (٢)على أىّ حال أجنبيّ عن المقام.

كما أنّ البحث عن المنهى عنه لجزئه أو لشرطه أو لوصفه-سواء كان حرمه الجزء و الشرط و الوصف واسطه في العروض،أو واسطه في الثبوت-من حيث اقتضاء الفساد خال عن السداد.

أمّا إذا كان المحرّم نفس الجزء و الشرط و الوصف-و نسب الحرمه إلى المركّب و المشروط و الموصوف بالعرض-فواضح؛حيث لا- حرمه لها حقيقه،بل بالعرض و المجاز،و حرمه نفس الجزء و الشرط و الوصف إذا كانت عباده ممّا لا مجال للبحث عنها؛إذ لا فرق بين عباده و عباده.

و أما إذا كان المركّب و المشروط و الموصوف محرّما حقيقه لفرض سريان الحرمه حقيقه إليها من الجزء و الشرط و الوصف،فبعد هذا الفرض تكون العباده

ص: ٣٩٢

١-١) كفايه الأصول:١٨٤/١٨.

٢-٢) كذا في الأصل.

محرمه حقيقه، و لا دخل لسبب الحرمة-نفيًا و إثباتًا-كى يتكلم فيه.

فالذى ينبغى التكلم فيه هو سريان الحرمة من الجزء و الشرط و الوصف إلى العباده، فيكون من مبادئ هذه المسأله، و حيث لم يبحث عنه مستقلاً، فلذا يبحث عنه فى مقدمات هذه المسأله، إلا أنّ ظاهر العناوين ربما ياباه.

**-قوله [قدس سرّه]: (بلحاظ أنّ جزء العباده عباده...الخ)**

-قوله [قدس سرّه]: (بلحاظ أنّ جزء العباده عباده...الخ) (١).

لا- موجب له، سواء كانت العباده ما كان حسنا بذاته، أو ما لو أمر به لكان أمره عباديًا؛ إذ لا يجب أن يكون جميع أجزاء العباده معنونا بعنوان حسن بذاته، بل يكفى كون المركب-بما هو مركب-معنونا بعنوان حسن، كما أنه لا- أمر عبادى بكلّ جزء، بل بالمركب، فليس الجزء عباده بأيّ معنى كان.

بل الوجه فى بطلان المركب: أنّ التقرب بالمبغوض-أو بما يشتمل على المبغوض-غير ممكن عقلا، و إن لم يكن الجزء-بما هو- داخلا فى محلّ النزاع.

و هكذا الأمر بالمشروط-إذا كان شرطه حراما-فإنه لا وجه لسرايه الحرمة، و لا لكون الشرط عباده كليّه، بل الوجه فى البطلان أنّ التقرب بالمتقيد بالمبغوض كالتقرب بالمبغوض، و كذا الأمر بالمتقيد بالمبغوض كالأمر به.

**-قوله [قدس سرّه]: (و أما القسم الرابع فالنهي عن الوصف...الخ)**

-قوله [قدس سرّه]: (و أما القسم الرابع فالنهي عن الوصف...الخ) (٢).

لا- ريب فى أنّ الجهر و الإخفات شدّه و ضعف فى الكيف المسموع، فإن كان التشكيك معقولا فى الذاتيات، كانت الماهيه النوعيه-بما هى-شديده تاره، و ضعيفه اخرى، فالنهي عن الشديده أو الضعيفه نهى عن العباده.

و كذلك لو قلنا بعدم معقوليه التشكيك فى الذاتيات، و قلنا: إنّ المراتب

ص: ٣٩٣

١-١) كفايه الأصول: ١/١٨٥.

٢-٢) كفايه الأصول: ٩/١٨٥.

أنواع متباينه، فإنّ النهى حينئذ متعلّق بالماهيه النوعيه؛ بناء على اتحاد الجنس و الفصل فى الوجود، كما هو التحقيق.

و أما بناء على التعدّد فالنهي -حينئذ- عما ينضمّ إلى العباده فى الوجود، لا عن العباده، فإنّها نفس القراءه، و ليس الكلام فى عدم سرايه الحرمه، بل فى دخوله فى محلّ النزاع، و هو النهى عن العباده.

نعم التحقيق: كون النهى متعلّقاً بالعباده؛ لأنّ الأعراض بسائط، و لا تعدّد لجنسها و فصلها فى الوجود، و إنّما يتمّ ذلك فى الأنواع الجوهريه، بل التحقيق أنّ الشدّه و الضعف دائماً فى الوجود، فالوجود الخاصّ -الذى هو من العبادات- منهى عنه، و لا تعدّد بوجه من الوجوه، و إنّما يتصوّر التعدّد فى الوجود إذا كان الجهر و الإخفات كقيمتين عرضيتين قائمتين بالكيف المسموع، فإنّ العرض و موضوعه متعدّدان فى الوجود على المشهور، و العباده نفس القراءه الممتازه و جوداً عن إحدى الكيفيتين، فليس النهى عن إحداهما نهياً عن القراءه كى يكون نهياً عن العباده.

إلاّ أنّه باطل على جميع التقادير: سواء قلنا: إنّ الشدّه و الضعف فى الوجود أو فى الماهيه، و سواء قلنا: بأنّ الشديده و الضعيفه نوعان أو نوع واحد، و من الواضح أنّ الشدّه فى السواد -مثلاً- شدّه فى نفس السواد، فكيف تكون أمراً آخر ما وراء السواد قائماً به؟!

**-قوله [قدّس سرّه]: (لاستحاله كون القراءه... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (لاستحاله كون القراءه... الخ) (1).

سياق الكلام يقتضى البحث عن دخول النهى عن الجزء و الشرط و الوصف اللازم فى محلّ النزاع، لا- فى بيان حكمه، و هذا البرهان متكفّل لحكم العباده التى نهى عن وصفها اللازم، مع أنّ مقتضاه عدم الأمر بالقراءه، لا النهى

ص: ٣٩٤



عنها حتى يدخل في مسأله العباده المنهية عنها، و تحقيق الحال ما تقدم آنفا.

و منه يتضح حال ما افيد في القسم الخامس حتى بناء على الامتناع، فإن الكلام في دخوله في محل النزاع، لا- في فساد العباده؛ لا تحادها مع المنهية عنه وجودا، و عدم كون النهي عن الغصب نهيا عن العباده بديهي، فتأمل.

**—قوله [قدس سره]: (و لا يكاد يمكن اجتماع الصّحّه بمعنى موافقه الأمر...الخ)**

—قوله [قدس سره]: (و لا يكاد يمكن اجتماع الصّحّه بمعنى موافقه الأمر...الخ) (١).

لا يخفى عليك: أنّ عدم الصّحّه بهذا المعنى بديهي بعد امتناع اجتماع الحكمين، بل المناسب في تحرير الاستدلال أن يقال:

إنّ صحّه العباده- و تأثيرها أثرها- ليست إلا بمعنى وقوعها قريبا من المكلف، و لا يعقل التقرب بما هو مبغوض المولى فعلا، و إن لم نقل بالحاجه إلى الأمر في وقوع العباده قريبا؛ حتى يعمّ العبادات الذاتيه، فإنّ صحّتها و وقوعها مقربه لا يتوقف على الأمر بها، لكنّها تتوقف على عدم مبغوضيتها؛ إذ المبعّد- بما هو مبعّد- لا يكون مقربا.

**—قوله [قدس سره]: (لا ضير في اتّصاف ما يقع عباده...الخ)**

—قوله [قدس سره]: (لا ضير في اتّصاف ما يقع عباده...الخ) (٢).

هذا و إن كان مصححا لتعلق النهي بالعباده؛ إلا أنّ الالتزام بحرمتها و إن لم يقصد بها القربه بنحو من الأنحاء في غايه الإشكال.

مضافا إلى أنّ مثلها فاسد و إن لم يتعلّق به النهي، فلا وجه للبحث عن اقتضاء النهي للفساد إلاّ بلحاظ صحّه إتيانه عباده مع قطع النظر عن النهي؛ إذ لا يتوقف التقرب على إحراز الأمر و ملاكه، فمع النهي لا يمكن التقرب به و لو رجاء.

ص: ٣٩٥

١-١) كفايه الأصول: ٨/١٨٦.

٢-٢) كفايه الأصول: ١٦/١٨٦.

أو يقال: إنَّ البحثَ جهتيّ كالبحث عن اقتضاء النهي لفساد المعامله، مع أنها-بمقتضى الأصل، و في حدّ ذاتها-محكومَه بالفساد.

و أمّا دفع الإشكال الأول: بأنّ إتيان العمل لله-بطور لام الصلّه، لا الغايه-ممكّن و يتحقّق به العباديه و إن لم يكن هناك أمر و لا ملاكّه، بل كان مبغوضا فعلا، فلا ينافي عدم مبغوضيه ذات العمل تعليما أو بداع آخر.

فمدفوع: بأنّه يتّجه بالإضافه إلى العبادات الذاتيه، فإن العمل لله -بنحو لام الصلّه-معناه العمل الإلهي، و لا يعقل ذلك الا في المحسّنات الذاتيه، و مفروض الكلام في غيرها.

**-قوله [قدّس سرّه]: (هذا فيما إذا لم يكن ذاتا عباده كالسجود...الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (هذا فيما إذا لم يكن ذاتا عباده كالسجود...الخ) (١).

قد عرفت في أوائل المبحث (٢) و في غيره (٣): أنّ المراد بالعباده الذاتيه ما كان حسنا بذاته، من دون حاجه-في إضافته إلى المولى-إلى أمر و نحوه كالسجود، فإنّ التخصّص للمولى بالركوع و السجود أمر معقول، مع عدم الأمر منه، بل مع النهي عنه، غايه الأمر أنه مع النهي لا يحصل به القرب.

فإن قلت: ملاك الأمر و النهي حسن المتعلّق و قبحه، و لا يعقل أن يكون الحسن بالذات قبيحا بالعرض أو بالذات، فإنّ الذاتى لا يتخلّف.

قلت: ليس المراد بالحسن ذاتا أنّ الفعل علّه تامّه للحسن، أو العنوان الحسن من ذاتيّاته و مقوّماته، بل المراد من الذاتى هنا أنّ الفعل لذاته-لا-لانطباق عنوان آخر عليه-يكون حسنا، و هو على قسمين: فتاره: يكون الفعل علّه تامّه للحسن، و اخرى: مقتضيا له، فالأوّل كالعدل و الإحسان، و الثانى

ص: ٣٩٦

١-١) كفايه الأصول: ١٩/١٨٦.

٢-٢) في التعليقه: ٢٢٤ من هذا الجزء.

٣-٣) كما في التعليقتين: ١٦٦، ج ١. و ٥٩ ج ٢.

كالصدق.

هذا على المشهور.

و أمّا على التحقيق: فالشئ: إمّا أن يكون بعنوانه حسنا؛ بمعنى أن الموضوع بحكم العقل العملى بالحسن نفسه (1) مع قطع النظر عن عنوان آخر، و هو الحسن بالذات.

و إمّا لا يكون بعنوانه حسنا، سواء كان لو خلى و طبعه انطبق عليه عنوان حسن كالصدق، فإنه لو خلى و طبعه حسن، فإنه عدل، أو لم يكن لو خلى و طبعه كذلك، بل كان فى نفسه إما قبيحا أو لا حسنا و لا قبيحا، فالأول كالكذب، فإنه لو خلى و طبعه ينطبق عليه عنوان الإغراء بالجهل المنتهى إلى الظلم، و أمّا لو عرضه عنوان إنجاء المؤمن كان حسنا؛ لأنه عدل و إحسان حينئذ، و الثانى كشرب الماء، فإنه فى حدّ ذاته لا ينطبق عليه عنوان حسن أو قبيح.

و هذا المسلك أحسن مما سلكه المشهور من عنوان العليّة التامّة و الاقتضاء؛ بداهه أنّه لا تأثير و لا تأثر للعناوين، بل الحسن و القبح- اللذان هما من صفات الفعل الاختيارى- عباره عن حكم العقل العملى المأخوذ من القضايا المشهوره- المعدوده من الصناعات الخمس فى علم الميزان-، و موضوع هذا الحكم بنفسه- من غير ملاحظه شئ آخر- هو العنوان الحسن لذاته، و ما ينطبق عليه هذا الموضوع العنوانى حسن بالعرض، و كلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهى إلى ما بالذات.

نعم بعض الموضوعات لو خلى و طبعه ينطبق عليه ذلك العنوان، فيعتبر عنه بأنه حسن بذاته، و بعضها ليس كذلك، بل فى حدّ ذاته لا ينطبق عليه شئ.

ص: ٣٩٧

(١-١) كذا فى الأصل.

فالمراد من العباده الذاتيه هنا هو الذاتى بالمعنى الثانى، فلا ينافى قبحه بالعرض، فمثل التخصُّع-للمولى بالركوع و السجود-مما ينطبق عليه عنوان الإحسان للمولى و عنوان العدل؛ حيث إنّ من شأن العبد أن يكون خاضعا لمولاه، إلا أنه ما لم ينه عنه المولى- لكونه فى مكان لا- يليق به، أو فى زمان لا- يليق به، أو فى حال كذلك-و إلا- انطبق عليه عنوان الإساءه إلى المولى و هتك حرمة، و إن كان عنوان التخصُّع محفوظا فى هذه الحال، كمحفوظيه عنوان الكذب مع عروض عنوان الإنجاء عليه، بخلاف عنوان العدل و الظلم، فإنّ أحدهما لا يعقل أن يكون معروضا للآخر و محفوظا مع طرف الآخر.

**—قوله [قدّس سرّه]: (بل إنّما يكون المتّصف بها ما هو من أفعال القلب... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (بل إنّما يكون المتّصف بها ما هو من أفعال القلب... الخ) (١).

فعل القلب و إن كان معقولا- كما أوضحناه فى محلّه، و المآثم القلبيه أيضا كذلك- إلا أنه قد ذكرنا فى بحث التجزى (٢): أنّ عنوان التجزى و هتك الحرمة من وجوه الفعل و عناوينه، و أنّ العبد بفعل ما أحرز أنه مبعوض المولى يكون هاتكا لحرمة، و إلا فمجرد العزم عليه عزم على هتك حرمة.

كذلك البناء على فعل ما لم يعلم أنه من الدّين بعنوان أنه منه و إن كان فعلا نفسيا و إثما قلبيا، إلا أنه بناء على التصرّف فى سلطان المولى- حيث إنّ تشريع الأحكام من شئون سلطانه، فيفعل ما لم يعلم أنه من الدّين بعنوان أنه منه- يكون هاتكا لحرمة مولاه و متصرّفا فى سلطانه.

فإن قلت: مقام التشريع-الذى هو من شئون سلطانه تعالى-مقام جعل

ص: ٣٩٨

١- (١) كفايه الأصول: ٤/١٨٧.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٣: ١٠، فى تعليقه على عبارته الكفايه: (الحقّ أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحّه مؤاخذه... الخ): ٢٥٩.

الحكم، لا مقام العمل حتى يكون العمل معنونا به، و يكون تصرفاً في سلطانه تعالى.

قلت: تشريعه-تعالى- هو بعثه و زجره، و هو عبارته عن التسبب إلى إيجاد الفعل أو الترك في الخارج، فالإيجاد التسبيبي منه-تعالى- تشريع منه-تعالى-، و التصرف في هذا السلطان بالإضافة إلى غير شخص المتصرف هو أمره للغير بعنوان أنه منه-تعالى-، فيكون أمره الخارجى-و هو إيجاد التسبيبي- تشريعاً منه و تصرفاً في سلطانه تعالى.

و أما بالإضافة إلى فعل نفسه فلا يتصور بعد البناء على التصرف في سلطانه-تعالى- إلا إيجاد المباشري بعنوان أنه منه-تعالى- بالتسبيب، فمصدق التشريع بالإضافة إلى الغير و بالإضافة إلى نفسه مختلف.

نعم تحريم الفعل المأتى به بعنوان التشريع ذاتاً و تشريعاً غير معقول، لا لاجتماع المثليين، بل لأن الالتزام بالحرمة الذاتيه-زياده على الحرمة التشريعيه- إنما يكون تصحيحاً لتحريم العباده-بما هي عباده- حيث لا يعقل إلا تشريعاً، و فى نفس هذا الفرض لا يعقل قطع النظر عن عنوان التشريع؛ بدعوى أنه حرام و لو لم يكن التشريع حراماً.

هذا إذا اريد من الحرمة الذاتيه تحريم الفعل بذاته، لا بعنوان التشريع و لو فى حال التشريع.

و أما إذا اريد منها الحرمة الناشئه عن غير المفسده العامه لكل تشريع، -و لو مثل مفسده التشريع الخاص الصادر عن الحائض مثلاً- فلا إشكال وجيه، و إن كان يندفع بما سيأتى (1)- إن شاء الله تعالى-، مضافاً إلى أن ظاهر النواهي تحريم الفعل-بما هو- لا بعنوان التشريع.

ص: ٣٩٩

(١-١) فى التعليقه: ٢٤٠ الآتيه.

نعم فى العباده الذاتيه يمكن تعقل الحرمة الذاتيه و التشريعيه، فإنها-بما هى-محرمه ذاتا، و بعنوان أنها مطلوبه محرمه تشريعا، فتأكد الحرمة لوجود الملاكين و استحاله اجتماع المثليين؛ لأن الزجر عن التشريع و الزجر عن العباده الذاتيه كلاهما قابلان (١) للفعليه منفكاً أحدهما عن الآخر، فعند إتيان العباده الذاتيه بعنوان المطلوبيه ينتزع العقل من الخطابين زجرا فعليا بالإضافة إلى المجمع من دون لزوم اجتماع المثليين، بخلاف ما إذا لم يتحقق العباديه إلا- بالتشريع، فإن النهى عن العباده حينئذ لا- فعليه له أصلا؛ لأن مورده دائما لا- يتحقق إلا- بالتشريع المنهى عنه بالفعل، فلا- تترقب الفعليه منهما معا حتى ينتزع منهما نهى فعلى فى المورد، فصح دعوى لزوم محذور اجتماع المثليين فى مثل المقام، لا فى مثل العباده الذاتيه، فتدبر.

**—قوله [قدس سره]: (لدلالته على الحرمة التشريعيه... الخ)**

—قوله [قدس سره]: (لدلالته على الحرمة التشريعيه... الخ) (٢).

لا- باعتبار أن الحرمة التشريعيه فى نفسها تلازم عدم الأمر، فإن الحكم لا يحقق موضوعه الملازم لعدم الأمر، و لا باعتبار حرمة التشريع الخاص، فإنه أيضا كذلك، بل بلحاظ أن حرمة إتيان الحائض لأصل الصلاه اليوميه رأسا تشريعا لا يعقل إلا إذا كانت الصلاه اليوميه تشريعا منها، فتدل الحرمة التشريعيه- بهذه الملازمه- على خروج موردها عن تحت الإطلاقات.

نعم، هذا خلاف ظاهر الدليل من حيث تعلق الحكم بذات الصلاه بعنوانها لا بعنوان التشريع.

و هنا وجه آخر للدلاله على الفساد: و هو أن النهى يدل على خروجه عن تحت الإطلاقات و العمومات، لا لمكان امتناع اجتماع الأمر و النهى كى يكون

ص: ٤٠٠

١- ١) فى الأصل: كلاهما قابل...

٢- ٢) كفايه الأصول: ٧/١٨٧.

التقييد عقلياً، بل النهى مسوق لأجل إخراج هذه الموارد عن تحت الإطلاقات و العمومات، فلا يكون فى البين ما يمكن التقرب به- من الأمر و ملا-كه-بلا- حاحه إلى المبعوضيه الفعلية- و لو من جهه الحرمة التشريعيه-فى المنع عن التقرب؛ لأنه إنما يتوقف على ذلك مع وجود ما يصلح للتقرب به.

نعم، هذه الدعوى إخراج للنهى عن ظاهره- و هو التحريم- و دلالة على الحرمة التشريعيه ليست إلا بالملازمه، و إلا فالنهى متعلق بنفس الفعل بعنوانه- لا بعنوان آخر- لكنه لا بأس بصرف الظهور فى هذه الموارد، فيكون كالأمر عقيب الحظر، فإنه لمجرد الإذن هناك، كما أنه لمجرد رفع الإذن هنا.

**-قوله [قدس سره]: (أو بمضمونها- بما هو فعل- بالتسبب أو بالتسبب... الخ)**

-قوله [قدس سره]: (أو بمضمونها- بما هو فعل- بالتسبب أو بالتسبب... الخ) (١).

لا يخفى أن المعقول فى كل معاملة حقيقه امور ثلاثة:

أحدها: العقد الإنشائي- مثلاً- و هو ذات السبب.

و ثانيها: التسبب به إلى الملكيه- مثلاً- و هو الفعل التوليدى: فإنّ إيجاد الملكيه ليس من الأفعال التى تتحقق بمباشره المكلف؛ إذ ليس المبدأ فيه عرضاً من أعراضه القائم به كنفس العقد اللفظى القائم به.

و بعباره اخرى: ليس المبدأ قائماً به حقيقه- و بلا واسطه فى العروض-، بل فعل يتولد من فعل آخر قائم به حقيقه بالمباشره، و هذا الفعل قد يعبر عنه بالمسبب؛ لأنّ العقد آله هذا الإيجاد.

و ثالثها: نفس الملكيه، و قد يعبر عنها بالأثر و بالمسبب أيضاً، و قد مرّ غير مرّه: أنّ الإيجاد و الوجود متّحداً بالذات مختلفان بالاعتبار، فمن حيث قيامه بالمكلف قيام صدور إيجاد، و من حيث قيامه بالماهيه قيام حلول و اتحاد وجود.

ص: ٤٠١

(١-١) كفايه الأصول: ١٥/١٨٧.

و لا يتعقل غير هذه الأمور الثلاثة، فما أفاده (قدس سره) في القسم الثاني:

إن اريد به إيجاد الملكية فهو و إن كان فعلا تسبيبيًا، إلا أنه عين التسبب إلى وجود الملكية، فلا معنى لجعله مقابلًا له.

و إن اريد به وجود الملكية فهو و ان كان في قبال التسبب إليه اعتبارًا، إلا أنه -بهذا الاعتبار- ليس فعلا لا مباشره و لا تسبيبا؛ إذ الملكية -باعتبار صدورها من المكلف- فعل له، لا باعتبار وجودها في نفسه كما هو واضح.

و كيف كان فحرمة معامله بالمعنى الأول -أعنى ذات السبب بما هو عمل من الأعمال- لا ربط لها بفسادها من حيث إنها سبب مؤثر، بل في الحقيقة لا نهى عن معامله بما هي معامله.

و أما حرمة التسبب إلى الملكية فربما يقال بملازمتها للفساد عرفًا -و ان لم تكن ملازمة بينهما عقلا- إلا أنه لا وجه للتلازم العرفي بين المبعوضيه الحقيقيه و التأثير، كما أنّ الظاهر الحقيقي حرام، و مع ذلك يؤثر أثره.

نعم، بعد ارتكاز هذه الملازمه في أذهان أهل العرف -و لو غفله و خطأ عن عدم الملازمه الواقعيه- يصح تنزيل النواهي الظاهره في الحرمة على فساد معامله، إلا أنّ الإشكال في أصل الملازمه.

و أما توهم: أنّ التأثير إن كان جعليا فلا معنى لمبعوضيه السبب أو التسبب و جعل الأثر.

فمدفوع: بأنّ ثبوت المفسده في ذات السبب أو التسبب لا ينافي ثبوت المصلحه -في جعل الأثر- عند وجود هذا الفعل المبعوض.

نعم حرمة الأثر مع نفوذ السبب في غايه الإشكال؛ إذ الأثر -و هو الملكية- ليس من الآثار الواقعيه المترتبه على مقتضياتها و أسبابها قهرا؛ حتى لا ينافي



مبغوضيتها تأثير الأسباب (١)، كما لا- تنافى بين الآثار التكوينية للأسباب التكوينية و مبغوضيتها سببا و مسببا، بل الملكية- كما أوضحنا حالها مرارا- من الاعتبارات الشرعية فى الملكية الشرعيه، و من العرفيه فى العرفيه.

و من الواضح: أنّ اعتبار كلّ معنى من المعانى من الأفعال المباشره للمعتبر، و من الأفعال التسيبيه لموجد سبب الاعتبار، فإذا كان نفس اعتبار الملكية ذا مفسده و مبغوضا للمعتبر، فلا- محاله لا- يعقل إيجاد منه، إلا أنه على هذا المسلك ليست المبغوضيه مبغوضيه تشريعيه، بل تكوينيه؛ لأنّ متعلقها فعل المولى- لا فعل المكلف- فلا ربط لها بحرمة المعامله على المكلف، فما يعقل أن يكون مبغوضا من المكلف هو فعله المباشرى أو التسيبي، و العقد اللفظى فعله المباشرى، و إيجاد الملكية- و التسبب إلى اعتبارها من الشارع بسبب العقد اللفظى مثلا- فعله التسيبي.

و أما نفس وجود الملكية- التى حقيقتها عين اعتبار الشارع- فليس بهذا الاعتبار من أفعال المكلف قطعا.

فإن قلت: التسبب إلى الملكية متقوم باعتبار الشارع للملكيه، فإذا كان نفس التسبب إلى الملكية مبغوضا، فكيف يحققه الشارع باعتباره؟! فالتسبب أيضا غير نافذ.

قلت: هذه شبهه فى جميع التكوينيات المبغوضه شرعا، مع أنه- تعالى- منتهى سلسله الموجودات جميعا، و إلاّ لأمكن أن يكون ممكن غير منته إلى الواجب، فينسّد باب إثبات الصانع.

و قد مرّ فى باب الطلب و الإراده (٢) عدم المنافاه بين المبغوضيه تشريعا

ص: ٤٠٣

١- ١) فى الأصل: حتى لا ينافى مبغوضيتها و تأثير الأسباب..

٢- ٢) و ذلك فى التعليقه: ١٥١ من الجزء الأوّل.

و المراديه تكويننا،فراجع.

و التحقيق-فى مجامعه صحّحه المعامله مع مبعوضيه أثرها-أن يقال:إنّ معنى التمليك الحقيقى جعل الشخص و الشىء طرفاً لاعتبار الملكيه،فبمجرد وجود العله التامه للطرفيه توجد الطرفيه (١)،و إن كانت الطرفيه-فى نفسها- مبعوضه؛إذ بعد فرض تماميه علّتها لا يعقل تخلفها عنها.

و لا منافاه بين كون السبب التام-و هو العقد بشرائطه-ذا مصلحه موجه لكون الشخص طرفاً لاعتبار الملكيه شرعاً،و بين كون المسبب-و هو كونه طرفاً فى نفسه-ذا مفسده،و حيث إنّ تركه مقدور-بترك التسبب إليه- يمكن طلب تركه شرعاً،و إلا لوجب أن يكون الخصوصيه الموجهه للحرمة مانعه من تأثير العقد،و مشروطاً بعدمها،مع أنّه ليس كذلك،و أنّ العقد بشرائطه موجود،و أنه ليس فى البين إلا المبعوضيه الصرفه.

**-قوله [قدّس سرّه]:(و إنما يقتضى الفساد فيما إذا كان...الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]:(و إنما يقتضى الفساد فيما إذا كان...الخ) (٢).

لا- يخفى:أنّ تحريم الثمن أو المثلثن ليس من محلّ النزاع،بل لا- بدّ من دعوى دلالة النهى عن أكل الثمن أو المثلثن على فساد المعامله بالالزام،أو فرض تحريم المعامله توطئه للزجر عن أكل الثمن أو المثلثن،فيقال:لا- تبع كلبا و لا- خنزيراً،فإنّ ثمنهما سحت،فإنّ حرمة التصرف فى الثمن أو المثلثن-مع فرض عدم الحجر-كاشفه عن عدم صحّحه المعامله.

ص: ٤٠٤

---

١- ١) إذ المعقول-[من]تعلّق الحرمة به-صيروره الشخص طرفاً لاعتبار الشارع،لا نفس اعتبار الشارع.منه عفى عنه.  
٢- ٢) كفايه الأصول:١٨٧/١٦.

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي...الخ) (١).

الأمر الإرشادي هو البعث بداعي إظهار النصح و إراءه رشد العبد و خيره فيما تعلق به، فبتفاوت بتفاوت المتعلق من حيث كونه عباده أو معاملة أو غيرهما:

فإن كان عباده نفسه فرشده و خيره هو القرب و الثواب المترتب عليها.

و إن كان جزء أو شرطاً كان إراءه لجزئته و عدم تحقّق المركّب بدونها، و إظهارها لشرطية و عدم تحقّق المشروط بدونها.

و إن كان معاملة فالأمر المترقب منها نفوذها و صحّتها، فيكون الرشد و الخير—الذي كان البعث إظهاراً له—هو النفوذ و الصحّ.

و إن كان من الأمور الخارجيه ذوات المنافع و المضارّ، فالإرشاد إليها إرشاد إلى تحقّقها.

و منه اتّضح: وجه عدم ظهور الأمر و النهي في الإرشاد إلى الصحّ و الفساد في غير المعاملات بالمعنى الأخصّ، فإنّ النفوذ و عدمه هو الأثر المترقب من المعاملة—بما هي معاملة—دون غيرها، فتدبّر.

نعم، حيث إنّ الصحّ مجرد ترتّب الأثر—و إن لم يكن عين النفوذ—و أثر الغسل—مثلاً—هي الطهاره، صحّ أن يكون النهي عن الغسل بالمضاف—مثلاً—إرشاداً إلى عدم ترتّب أثره عليه، و هو الطهاره، و تخصيصه—حينئذ—بالمعاملات—بالمعنى الأخصّ—بلا وجه.

—قوله [قدّس سرّه]: (و لا يخفى أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصيه...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (و لا يخفى أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصيه...الخ) (٢).

بيانه: أنّ المعصيه كما تصدق على مخالفته الحكم التكليفي، كذلك على

ص: ٤٠٥

١-١) كفايه الأصول: ١٩/١٨٧.

٢-٢) كفايه الأصول: ١٠/١٨٨.

الفعل الغير المأذون فيه بإذن وضعي؛ إذ التسبب إلى ما لم يأذن به الله-تعالى- تصرف في سلطانه-تعالى- كما أنّ إنفاذ ما لم يأذن به السيد تصرف في سلطانه، وهو المراد من عصيانه، فالمقابل له بين معصيه السيد و معصيه الله-تعالى- بملاحظه أنّ التزويج- بما هو تزويج- حيث إنّ لم ينفذه السيد لعدم إذنه به، فهو عصيان له، و حيث إنّ أنفذه الشارع بذاته، فهو غير عاص له تعالى.

و منه يظهر: أنّ كون الإذن منه-تعالى- وضعياً، و من السيد تكليفاً لا- يوجب التفكيك؛ إذ المقابل بين العصيان للسيد و عدم العصيان لله-تعالى- و إن كان منشؤه مخالفه الإذن التكليفي للسيد، و عدم مخالفه الإذن الوضعي لله تعالى.

و مما يؤيد ذلك قول السائل في روايه اخرى (١)-متحده مع المذكوره في المتن (٢) من حيث السائل و المسئول- ما لفظه: «فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً، فقال الإمام-عليه السلام-: أتى شيئاً حلالاً، و ليس بعاص لله و رسوله -صلى الله عليه و آله-».

فيظهر منه أنّ قوله: (يقولون: أصل النكاح فاسد) مع قوله هنا: (في أصل النكاح كان عاصياً) بمعنى واحد، و أما قوله-عليه السلام-: «أتى شيئاً حلالاً» و نحوه فالمراد من الحليه و الجواز هو المعنى اللغوي المناسب للوضع و التكليف، و يؤيده قوله: «و لا- يحلّ إجازة السيد له» فإنّ معنى الحلّ هنا قطعاً هو النفوذ؛ أي لا ينفذه (٣) إجازة السيد له، لا أنّه يحرمه (٤)، أو يحرم الإجازة عليه.

ص: ٤٠٦

---

١ - ١) الوسائل ١٤: ٥٢٣- ٥٢٤ كتاب النكاح/الباب: ٢٤ ان العبد إذا تزوج بغير إذن مولاه كان العقد موقوفاً على الإجازة منه.../الحديث: ٢.

٢- ٢) الكفايه: ١٨٨، و الروايه هي الأولى من الباب: ٢٤ من كتاب النكاح في الوسائل ١٤: ٥٢٣.

٣- ٣) فاعل الفعل (ينفذه) هو (إجازة السيد)، و ضمير الغيبه في الفعل يعود على النكاح.

٤- ٤) فاعل الفعل (يحرمه): إمّا هو الإمام (ع)، أو قوله (ع)، و ضمير الغيبه في الفعل يعود على (النكاح).

و فى روايه ثالثه (١) فى مملوك تزوج بغير إذن مولاه: «أعاص لله؟ قال -عليه السلام- عاص لمولاه. قلت: هو حرام؟ قال -عليه السلام-: ما أزعم أنه حرام... الخ».

و لو كان المراد بالمعصيه فعل الحرام لم يكن وجه للسؤال عن الحرمة بعد نفي كونه فاعلا للحرام، فهذه الروايه أظهر من غيرها من حيث إرادته أنه لم يفعل ما لم ينفذه -تعالى- بل فعل ما لم ينفذه السيد، و لا بأس بالسؤال عن الحرمة بعد النفوذ؛ لما ذكرنا مرارا من عدم الملازمه بين الحرمة و عدم النفوذ، فيه إشاره إلى عدم الملازمه عرفا أيضا، كما لا ملازمه عقلا، فتأمل.

**-قوله [قدس سرّه]: (و التحقيق: أنه فى المعاملات كذلك... الخ)**

-قوله [قدس سرّه]: (و التحقيق: أنه فى المعاملات كذلك... الخ) (٢).

إذا كان صحّ شىء و نفوذه لازم وجوده، فلا -محاله يكون النهى عنه كاشفا عن صحّته؛ إذ المفروض أنه لا -وجود له إلاّ صحيحا، فلا بدّ من كونه مقدورا فى ظرف الامتثال، فالبيع الحقيقى حيث إنّ نفوذه لازم وجوده، فلا محاله يكون النهى عنه كاشفا عن صحّته، و حيث إنّ ذات العقد الإنشائى لا -يكون ملازما للنفوذ، فمقدوريّته بذاته لا ربط لها بمقدوريّته من حيث هو مؤثر فعلى.

نعم، التحقيق -كما مرّ مرارا-: أنّ إيجاد الملكيه -الذى هو معنى التمليك بالحمل الشائع- متّحد مع وجود الملكيه بالذات، و يختلفان بالاعتبار، فأمر الملكيه دائر بين الوجود و العدم، لا أنّ إيجاد الملكيه يتّصف بالصّحّه؛ لأنّ وجود الملكيه

ص: ٤٠٧

١ - ١) الوسائل ١٤: ٥٢٢/ كتاب النكاح/ الباب: ٢٢ فى أنه لا -يجوز للعبد أن يتزوج، و لا -يتصرّف فى ماله، إلاّ -بإذن مولاه حتى المكاتب.

٢ - ٢) كفايه الأصول: ٣/ ١٨٩.

ليس أثرا له؛ كى (١) يتّصف بلحاظه بالصّحّه دائما؛ لأنّ (٢) الشىء لا يكون أثرا لنفسه.

و أما الأحكام المترتبه على الملكيه المعبر عنها بآثارها، فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى موضوعه، لا نسبة المسبب إلى سببه؛ ليتّصف بلحاظه بالنفوذ و الصّحّه.

و منه يعلم: أنّ النهى عن إيجاد الملكيه و إن دلّ عقلا على مقدوريته و إمكان تحقّقه بحقيقته، لكنه لا يدلّ على صحّته حيث لا صحّحه له، و النهى عن السبب و إن دلّ على مقدوريته، إلّا أنّ وجوده لا يلازم نفوذه، فقول أبى حنيفه ساقط على جميع التقادير.

و أما العباده-سواء كانت ذاتيه، أو بمعنى ما لو امر به لكان مما لا يسقط إلّا بقصد القربه-فحيث إن تأثيرها فى القرب ليس لازم وجودها؛ إذ لا يعقل المقرّبيه مع المبعوضيه، فلا محاله لا يكشف النهى عنها عن صحّتها مع إمكان تعلق النهى بها.

و أما العباده-بمعنى المأتى به بداعى الأمر-فلا يعقل أصل تعلق النهى بها إلّا بناء على جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و لو بعنوان واحد.

و مما ذكرنا ظهر: أنّ العباده بمعنى ما لو تعلق الأمر به لكان أمره عباديا -لا يسقط إلّا إذا قصد به القربه-كالعباده الذاتيه من حيث المقدوريه، كما أنّ العباده الذاتيه مثل العباده بهذا المعنى فى عدم كون المقرّبيه من لوازم وجودها، فما يترأى فى العبارة-من الفرق بينهما من حيث المقدوريه-لا وجه له، و لعلّه أشار إليه بقوله-قدّس سرّه-:فافهم.

نعم، العباده-بالمعنى المتقوم بقصد القربه-غير مقدوره مع النهى، فلا يعقل النهى عنها، و هى خارجه عن محلّ النزاع، كما تقدّم سابقا.

ص: ٤٠٨

١-١) تعليل للمنفى، و هو كون وجود الملكيه أثرا لإيجادها.

٢-٢) تعليل للمنفى، و هو عدم كون وجود الملكيه أثرا لإيجادها.

—قوله [قدس سره]: (إنّ المفهوم إنّما هو حكم غير مذکور... الخ) (١).

—قوله [قدس سره]: (إنّ المفهوم إنّما هو حكم غير مذکور... الخ) (١).

إن ارید بكون الحكم غير مذکور كونه بشخصه غير مذکور، فكلّ موضوع أيضا بشخصه غير مذکور و إن جعل الموضوع نفس (زيد) فى قولنا:

إن جاء ك زيد فأكرمه؛ بدهاه تشخّص كلّ قضیه بموضوعها و محمولها.

و إن ارید بكون الحكم غير مذکور كون سنخ الحكم غير مذکور، فلا يعمّ المفاهيم جميعا لخروج مفهوم الموافقه؛ إذ الحكم فى طرف المنطوق و المفهوم واحد سنخا.

فالأولى أن يكون الاعتبار بالموضوع سنخا؛ حتى يعمّ المفاهيم المخالفه و الموافقه، سواء كان الحكم بسنخه مذكورا كما فى مفهوم الموافقه، أو غير مذکور كما فى مفهوم المخالفه؛ حيث إن الحكم فيها مخالف للحكم المذكور.

و المراد بالموضوع فى مفهوم المخالفه هى الحيثية التى انيط بها الحكم فى المنطوق، كالمجىء (٢) فى الشرطيه، و الوصف فى الوصفيه، و الغايه فى المغيابه، و هكذا، فإنّ عدم المجىء - و عدم الوصف و ما عدا الغايه - غير مذکور، لكنه تكلف بعيد خصوصا فى بعض القيود الراجعه إلى الحكم.

و التحقيق: أنّ تعدّد القضيه حقيقه بمغايرتها مع الاخرى موضوعا أو محمولا - أو هما معا، و الاعتبار فى المنطوقيه و المفهوميه بمذكوريه قضيه مغايره

١-١) كفايه الأصول: ٩/١٩٣.

٢-٢) كذا فى الاصل. و لعل مراده (كالشرط فى الشرطيه) فهو - قدس سره - ناظر الى الجملة الشرطيه التى ذكرها آنفا.

لاخرى فى شخص الكلام و بعدم مذكورتها، لا بعدم مذكورتها سنخا، و إلا لخرج المفهوم عن كونه مفهوما بالتصريح به فى كلام آخر، بل حقيقه هذه القضيّه المتّحده فى كلامين منطوق فى شخص هذا الكلام، و مفهوم فى شخص ذلك الكلام الآخر.

فالعبره فى تغاير القضيتين حقيقه بمجرد المغايره نوعا و ماهيه-موضوعا أو محمولا-لكنّ العبره فى المذكوريه و عدمها بالذكر و عدمه فى شخص الكلام.

و المراد أنّ القضيّه التابعه لقضيّه اخرى-من حيث كونها غير مذكوره- مفهوم، و إن كانت-من حيث مذكورتها فى موارد آخر- منطوقا.

### —قوله [قدّس سرّه]: (و إن كان بصفات المدلول أشبه...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (و إن كان بصفات المدلول أشبه...الخ) (١).

الدلاله بالمعنى الفاعلى قائمه باللفظ، و بالمعنى المفعولى قائمه بالمعنى، و معناها انفهام المعنى من اللفظ، فإن كان أولا و بالأصله كان المدلول من المدليل المنطوقيه، و إن كان ثانيا و بالتبع كان من المدليل المفهوميه، فليس كلّ معنى تبعى لمعنى مفهوما، بل التابع فى الانفهام، فخرج (٢) مثل وجوب المقدمه

(أ) يحتتمل فى الأصل: واقعیه...

ص: ٤١٠

(١-١) كفايه الأصول: ١/١٩٤.

(٢-٢) قولنا: (بل التابع فى الانفهام فخرج...الخ). لا- يخفى أن التبعيه فى الانفهام لا تكون إلا لملازمه واقعه أ بين المعنيين: إمّا عقلا- أو جعللا، و إلا لكانت التبعيه بين الانفهامين و الانتقالين بلا موجب، و عليه فكما أنّ لازم العليّه المنحصره عقلا الانتفاء عند الانتفاء، كذلك لازم وجوب ذى المقدمه وجوب المقدمه برهانا أو وجدانا، فلا بدّ أن تكون دلالة اللفظ الحاكي عن وجوب ذى المقدمه على وجوب المقدمه بعد ثبوت الملازمه داخله فى المفهوم، كما أنّ دلالة الجملة المتضمّنه للعليّه المنحصره على الانتفاء عند الانتفاء داخله فيه، و مجرد كون الملازمه عقليّه لا يخرجها عن أقسام الدلاله اللفظيه، و إلا فما-



كما إنّ الانفهام التبعي إن كان من كلام واحد كان المدلول مفهوماً، وإن كان من كلامين كأقلّ الحمل المنفهم من الآيتين كان منطوقاً، إلا أن يصطلح على تسميه مطلق ما يفهم تبعاً مفهوماً، ولا مشأحه فى الاصطلاح.

و مما ذكرنا ظهر: أنّ الدلالة بالمعنى المفعولى ليست إلا المدلولية، و إلا فلا يعقل لها معنى آخر، فلا فرق بين أن يكون المنطوقيه و المفهوميه من أوصاف الدلالة أو المدلول بما هو مدلول، لا بذاته، فإنه غير معقول.

و لو اريد من المدلول هذا الوصف العوانى فالمنطوقيه و المفهوميه-أولاً و بالذات-من أوصاف المبدأ، و ثانياً و بالعرض من أوصاف الوصف، لا العكس.

و أما الدلالة بالمعنى الفاعلى، فمعناها عليه اللفظ لانفهام المعنى، و لا يكون ذلك إلا بقالبه اللفظ للمعنى، و من الواضح أنّ اللفظ ليس قالباً إلا للمعنى المنطوقى، لا أنه قالب-أولاً و بالذات-للمعنى المنطوقى، و ثانياً و بالتبع للمعنى المفهومى، فإنه غير معقول، بل الموجب لانفهام المعنى المنطوقى نفس

(أ) كذا فى الأصل، و الظاهر أن صحيح العبارة هكذا: لا من تلك الجهة...

(٢)

-الفرق بين المقامين؟! و يندفع: بأن الحيشه التى بها يتحقق الانفهام التبعي إن كانت من المداليل اللفظيه المنطوقيه، كان الانفهام التبعي من المداليل اللفظيه و المفهوميه، و إلا فلا، و الحيشه التى تقتضى الانتفاء عند الانتفاء هى حيشه انحصار العله التى تتكفلها الجملة الشرطيه وضعاً أو إطلاقاً، بخلاف مسأله و جوب المقدمه، فإن الصيغه الداله على و جوب ذى المقدمه، لا تتكفل إلا و جوبه، لا تلك الجهة أ المقتضيه لوجوب المقدمه، فدلاله اللفظ عليه كدلاله اللفظ على ذات العله التى هى فى الواقع منحصره، لا بالوضع و الإطلاق، فكما لا يكون ذلك مفهوماً كذلك الدلاله على و جوب المقدمه، بل دلاله التزاميه عقليه محضه، فتدبره، فإنه حقيق به. [منه قدس سرّه].

اللفظ، ولا نفهم المعنى المفهومى نفس ان فهم المعنى المنطوقى الخاص، فتدبر.

نعم يمكن أن يقال: إن دلالة اللفظ على نفس معناه، و دلالة معناه الخاص على لازمه- حيث إن ان فهم المعنى الخاص هو الموجب لان فهم اللازم- يتصفان بالمنطوقيه و المفهوميه.

فالدال على قسمين: منطوق و هو اللفظ، و مفهوم و هو المعنى، و باعتبارهما يقال: إن المعنى منطوقى، و مفهومى، و إلا فالمعنى لا ينطق به، بل اللفظ، لكنه خلاف ظاهر الاصوليين، فما ذكرناه- من أن المنطوقيه و المفهوميه من أوصاف الدلالة بالمعنى المفعولى- لعله أنسب، فتدبر جيدا.

**—قوله [قدس سره]: (الجملة الشرطيه هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء... الخ)**

—قوله [قدس سره]: (الجملة الشرطيه هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء... الخ) (١).

قد أشرنا فى البحث عن الواجب المشروط (٢) إلى أن شأن أداه الشرط - كما يشهد به الوجدان، و ملاحظه مرادفها بالفارسيه - ليس إلا- جعل متلوها واقعا موقع الفرض و التقدير، و لذا قيل: إن كلمه (لو) حرف الامتناع؛ لأن مدخولها الماضى، و فرض وجود شىء فى الماضى لا- يكون إلا- إذا كان الواقع عدمه، فلذا يكون المفروض محالاً و حيث رتب على المحال شىء أيضا فى الماضى، فهو أيضا محال؛ لأنه إن كان المرتب عليه علته المنحصره فلم توجد، و إن لم تكن علته المنحصره- و كانت له عله اخرى- فهى أيضا لم توجد، و لذا رتب عدمه على عدم المفروض وجوده.

ص: ٤١٢

١- ١) كفايه الأصول: ٧/١٩٤.

٢- ٢) و ذلك فى أوائل التعليقه: ٢٠.

و منه علم: أنّ الالتزام بأنّ أداه (لو) للامتناع ليس التزاما بالمفهوم و بالعلية المنحصره لمدخولها.

و بالجملة: أدوات الشرط لمجرد جعل مدخولها واقعا موقع الفرض و التقدير، و أنّ التعليق و الترتب يستفاد من تفریع التالي على المقدم و الجزاء على الشرط، كما يدلّ عليه (الفاء) الذى هو للترتيب: سواء كان الترتب زمانيا كما فى (جاء زيد فجاء عمرو) مثلا، أو كان الترتب بنحو العلية كما فى (تحركت اليد، فتحرّك المفتاح)، أو بالطبع كما فى (وجد الواحد، فوجد الاثنان)، إلى غير ذلك من أنحاء الترتب.

و ربما لا- يكون النظر إلى الترتب الخارجى بنحو من أنحاءه، بل الترتب كان بمجرد اعتبار العقل، كما فى قولنا: إن كان النهار موجودا فالشمس طالعه، و إن كان هذا ضاحكا فهو إنسان، و نحوهما، فإنه لا ترتب خارجا، بل فى الحقيقة المقدم فى هذه القضايا مترتب على التالي، كما لا ترتب أيضا بالإضافة إلى وجودهما الفرضى؛ إذ ليس فرض الإنسانيه مقتضيا لفرض الضاحكيه؛ لإمكان فرض الكاتبيه و غيرها، بل للعقل أن يضع الضاحك أولا، ثم يضع الإنسانيه ثانيا.

و الحاصل: أن الفاء للترتيب، إلا- أن الترتيب: تاره بلحاظ ما فى الخارج، و اخرى بوضع العقل و اعتباره، فلا دلالة لمطلق الترتيب على اللزوم فضلا عن الترتيب بنحو العلية، فضلا عن العلية المنحصره.

كما أنّ إسناد هذه المعانى إلى أداه الشرط غفله عن أنّ شأنها جعل متلوها واقعا موقع الفرض و التقدير فقط، و قد ظهر حال الجملة بتمامها، فإنّ غايه مفادها: ترتيب أمر على أمر مفروض الثبوت، بلا دلالة على لزوم بينهما، أو على ترتب بنحو العلية فضلا عن المنحصره.

—قوله [قدّس سرّه]: (أو منع دلالتها على الترتيب...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (أو منع دلالتها على الترتيب...الخ) (١).

أى الترتّب الخارجى و لو بغير العليّه، كما فى الترتّب الزمانى أو بالطبع و نحوهما، و ذلك لأنّ المتضايين لا ترتّب بينهما، و مع ذلك يصحّ قولنا: إن كانت السماء فوقنا فالأرض تحتنا، لا مطلق الترتّب، و لو بفرض العقل و اعتباره، فإنّه مما لا يقبل الإنكار.

—قوله [قدّس سرّه]: (و دعوى كونها اتفقيه...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (و دعوى كونها اتفقيه...الخ) (٢).

يمكن أن يقال: إنّ الشرطيه لا- تلازم اللزوم لشهاده الوجدان على أنّ الشرطيه الاتفقيه كاللزوميه من دون عنايه، و الوجه فيه ما تقدّم: من أنّ شأن الأداه جعل متعلّقها و مدخولها واقعا موقع الفرض و التقدير، و أنّ الشرطيه ليست إلّا لمصاحبه المقدم مع التالى بلا دلالة على لزوم أو اتفاق، و الترتّب المستفاد من الجملة أعمّ من الترتّب الخارجى و من الترتّب فى ظرف عقد القضيّه بفرض العقل و اعتباره، فضلا عن الترتّب بنحو العليّه.

—قوله [قدّس سرّه]: (إن قلت: نعم، و لكنّه قضيه الإطلاق...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (إن قلت: نعم، و لكنّه قضيه الإطلاق...الخ) (٣).

بيانه: كما أنّ الترتّب المطلق هو الترتّب بنحو العليّه، فإنّه الترتّب بالطبع و بلا عنايه، كذلك الترتّب المطلق-دون مطلق الترتّب-هو ترتّب التالى على مقدّمه لا- غير، كما أنّ الوجوب المطلق هو الوجوب لا- للغير، فكما أنّه كونه للغير أمر وجودى ينبغى التنبيه عليه، كذلك الترتّب على الغير يحتاج إلى التنبيه، بخلاف الترتّب على المقدم لا على الغير، فاخصاص الترتّب به ليس إلّا عدم

ص: ٤١٤

١-١) كفايه الأصول: ١٥/١٩٤.

٢-٢) كفايه الأصول: ١٨/١٩٤.

٣-٣) كفايه الأصول: ١٥/١٩٥.

ترتبه على ما ينبغي التقييد به لو كان مترتبا عليه.

—قوله [قدس سره]: (كما يظهر وجهه بالتأمل... الخ)

—قوله [قدس سره]: (كما يظهر وجهه بالتأمل... الخ) (١).

إذ ملاحظه العلية و اللزوم و الترتب بنحو الإطلاق المقتضى لشرطيه المقدم فقط، لا تكون إلا بالنظر الاستقلالي، فيوجب انقلاب المعنى الحرفي اسميا، و هو منقوض بالوجوب الإطلاقي في قبال المشروط، و في استفاده الوجوب من الطلب الجامع بمقدمات الحكمه، و حله على مسلكه (قدس سره) بملاحظه المعنى الحرفي الواسع أو الضيق بتبع المعنى الاسمي، فملاحظه العله و المعلول على نحو لا ينفك أحدهما عن الآخر ملاحظه العلية المنحصره بالتبع.

—قوله [قدس سره]: (ضروره أن كل واحد من أنحاء اللزوم... الخ)

—قوله [قدس سره]: (ضروره أن كل واحد من أنحاء اللزوم... الخ) (٢).

لا يخفى: أن عدم ترتب التالي على غير المقدم لا يوجب أن يكون سنخ المترتب على غيره مباينا معه من حيث الترتب أو اللزوم.

بخلاف عدم كون الوجوب للغير، فإن الوجوب المنبعث عن وجوب الغير سنخ من الوجوب، و مقابل للوجوب الغير المنبعث عن وجوب آخر، فليس عدم الترتب على غير المقدم أو الترتب عليه من خصوصيات الترتب على المقدم كى يختلف أنحاء الترتب.

نعم، لو كان الشك في أن المقدم تمام المترتب عليه أو بعضه كان مقتضى الإطلاق أنه تمامه، و أنه لا- دخل لغيره في ترتبه عليه، لا أنه إذا شك في أنه مترتب على غيره أيضا بحيث لا يلزم منه خلل في ترتبه على المقدم يحكم بعدمه، فنحن -أيضا- نقول بعدم اقتضاء الإطلاق للعليه المنحصره، لكنه لا من أجل كون

ص: ٤١٥

١- ١) كفايه الأصول: ١٨/١٩٥.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣/١٩٦.

الانحصار و عدمه من شئون العلية و حيثياتها كالتاميه و النقص، أو كالعليه بنحو الاقتضاء أو الشرطيه أو الإعداد، بل من أجل أن الانحصار و عدمه ليسا من شئون العلية أصلاً؛ حتى يكون الإطلاق مقتضياً لإثبات خصوصيه أو نفيها، بل حيثيه العلية أجنيه عن حيثيه الانحصار و عدمه، و إنما هما من شئون العله، و الكلام فى الإطلاق من حيث السببيه، لا الإطلاق من حيث وحده السبب و تعدده، كما سيأتى (١) إن شاء الله تعالى.

نعم هنا وجه آخر لاستفاده الانحصار: و هو أن مقتضى الترتب العلى على المقدم بعنوانه أن يكون بعنوانه الخاص به عله، و لو لم تكن العله منحصره لزم استناد التالى إلى الجامع بينهما، و هو خلاف ظاهر الترتب على المقدم بعنوانه، فتدبر.

### —قوله [قدس سره]: (إلا أن المعلوم ندره

—قوله [قدس سره]: (إلا أن المعلوم ندره (٢)... الخ) (٣).

لأن القدر المسلم من القضية الشرطيه إفاده العلية و صلاحيه الشىء للتأثير من دون دخل شىء—وجوداً أو عدماً—فى عليته الذاتيه، و أما ترتب المعلول بالفعل على العله، فهو أمر آخر قد يتفق سوق الإطلاق بلحاظه، فتدبر.

### —قوله [قدس سره]: (لا تفاوت فيه

—قوله [قدس سره]: (لا تفاوت فيه (٤) ثبوتاً... الخ) (٥).

فكون العله ذات عدل (٦) ليس ككون الواجب ذا عدل، فإن سنخ

ص: ٤١٦

١-١) و ذلك فى التعليقه: ٢٦٨.

٢-٢) فى الكفايه—تحقيق مؤسستنا—: إلا أنه من المعلوم...

٣-٣) كفايه الأصول: ٨/١٩٦.

٤-٤) فى الكفايه—تحقيق مؤسستنا—: لا تفاوت الحال فيه...

٥-٥) كفايه الأصول: ١٩/١٩٦.

٦-٦) قولنا: (فكون العله ذات عدل... الخ). الفرق بين الإطلاق هنا و الإطلاق فى الواجب التعينى و التخيرى أن يكون المولى

فى مقام—

الوجوب التخيري سنخ مابين للوجوب التعيني، كما يشهد له اختلافهما في

(أ) المراد من هذا التعبير- وما يأتي في هذه التعليقه من نظائره- هو مقام البيان الجدّي لعلّيه المقدم للتالي أو مقام البيان الجدّي للوجوب...، وهو ما يقابل مقام الإهمال و الإجمال.

(٤)

-بيان جد أ العليّه للمقدم لا يقتضى بيان العدل له إذا كان له عدل، فإنّ عليّه المقدم جدّا لا تتفاوت بالإضافه إلى كونه ذا عدل، أو لا، وهذا بخلاف جدّ الوجوب الحقيقي، فإنّ التعيني و التخيري سنخان متباينان، لا أنّ حقيقه الوجوب فيهما واحده، و التفاوت في المتعلّق من حيث كونه معيّنًا أو مردّدًا؛ لما مرّ في موضعه من استحاله تعلّق الوجوب بالمردّد، بل استحاله سائر الطرق، إلاّ الالتزام بأنّ الوجوب التعيني وجوب غير مشوب بجواز الترك إلى بدل، و التخيري وجوب مشوب بجواز الترك إلى بدل، فلا محاله إذا كان المولى في مقام جدّ الوجوب -لا الإهمال- يجب عليه بيان كونه مشوبا بجواز الترك إلى البدل بذكر عدل الواجب، و حيث لم يبين له عدلا، كان معيّنًا لكونه تعينًا. و ربّما يدعى الإطلاق المحقق للمفهوم بتقريب آخر: هو أنّ الشرط إذا كان جعليًا-لا عقليًا محققًا للموضوع- فهو مقيد لإطلاق الأمر، و لهذا المقيد إطلاق و تقييد، فإذا كان له ضميمة تقتضى العطف بالواو، أو بدل و عدل يقتضى العطف بأو، فلا- بدّ من التنبيه عليه بالعطف بأحد الوجهين، و حيث لا عطف بوجه يعلم أنّ القيد مطلق من حيث الضميمة و من حيث البدل، فيستفاد من الإطلاق الاستقلال في العليّه و انحصارها. و فيه: أنّ الإطلاق لا يكون إلاّ مع انحفاظ ذات المطلق، فالإطلاق من حيث الضميمة معقول، و أمّا الإطلاق من حيث البدل فلا؛ إذ لا يكون بدله إلاّ في ظرف عدمه، فلا يعقل إطلاق القيد في ظرف عدم نفسه، و قياسه بالواجب التعيني و التخيري مع الفارق، فإنّ الإطلاق المعين للوجوب التعيني ليس في الواجب من حيث كونه ذا بدل، بل الإطلاق في الوجوب من حيث عدم كونه مشوبا بجواز الترك إلى البدل كما قدّمناه. و أما إطلاق الأمر من حيث قيد آخر فلا يجدي؛ لأنّ هذا الأمر المقيد لا يتوقّف وجوده على شيء بعد وجود شرطه، و الكلام في وجوده بوجود شيء آخر، مع عدم ما فرض قيدته له، فتدبر جيّدًا. [منه قدّس سرّه].

ص: ٤١٧

الآثار، بخلاف كون العلة واحده أو متعدده، فإن سنخ العلية في كل منهما غير مباين مع عليه الآخر.

نعم، إذا اريد الإطلاق من حيث الوحده و التعدد؛ بأن كان المولى في مقام بيان كل ما له العلية، فاقصر على خصوص المجيء - مثلا - كشف عن انحصاره فيها، وإلا كان ناقضا لغرضه، لكنه لا دخل له بالإطلاق من حيث الشرطية، كما كان الإطلاق من حيث تعيين الوجوب مقتضيا له.

**—قوله [قدس سره]: (و ليس فيما أفاده ما يثبت...الخ)**

—قوله [قدس سره]: (و ليس فيما أفاده ما يثبت...الخ) (١).

إلا - أن يكون مراده (رحمه الله) من قوله: (و ليس بممتنع...الخ) عدم الامتناع القياسي - دون الواقعي أو الاحتمالي - فالمراد إمكانه القياسي بالإضافة إلى مفاد الشرطية، فإنها لا تأبى عن تعقيب الشرط بشرط آخر.

**—قوله [قدس سره]: (أنّ المفهوم إنما)**

—قوله [قدس سره]: (أنّ المفهوم إنما (٢) هو انتفاء سنخ الحكم...الخ) (٣).

إن اريد أن مفاد (أكرم) - مثلا - إثبات طبيعه الوجوب - بحيث لا - يشدّ عنها فرد منها - فهو و إن كان لا يزمه انتفاء سنخ الحكم عقلا، إلا أن ظاهر الأمر بالإكرام في الشرطية و غيرها على حدّ سواء، و ليس النزاع في المفهوم و عدمه في أن المنشأ سنخ الحكم أو شخصه، بل في إفاده العلية المنحصره و عدمها.

و إن اريد إثبات طبيعه الوجوب بمعنى وجودها الناقض للعدم، و إن تشخص بلوازم الوجود، فمن الواضح أن الوجود نقيض العدم، و كلّ وجود بديل عدم نفسه، لا العدم المطلق، فانتفاؤه انتفاء نفسه، لا انتفاء سنخ الوجوب.

ص: ٤١٨

١- ١) كفايه الأصول: ١/١٩٨.

٢- ٢) في الكفايه - تحقيق مؤسستنا - : أن المفهوم هو انتفاء...

٣- ٣) كفايه الأصول: ١٢/١٩٨.



و بالجمله: انتفاء ناقض العدم لا يوجب بقاء العدم المطلق على حاله، بل عدم ما هو بديل له، فليس تعليق الوجود بهذا المعنى أيضا مقتضيا لانتفاء نسخ الحكم.

بل التحقيق: أنّ المعلق على العلة المنحصرة نفس وجوب الإكرام المنشأ في شخص هذه القضية، لكنه لا- بما هو متشخص بلوازمه، فإنّ انتفاء بانتفاء موضوعه، وإنّ شخص علة- وإن لم تكن منحصرة- عقلية، لا- يحتاج إلى إفاده انحصار علة بأداه أو غيرها، بل بما هو وجوب، فإذا كانت علة الوجود- بما هو وجوب- منحصرة في المجيء- مثلا- استحال أن يكون للوجوب فرد آخر بعلة أخرى.

فالمعلق على المجيء ليس الوجود بحيث لا يشدّ عنه وجود، ولا الوجود بمعنى ناقض العدم المطلق، ولا الوجود الشخصي بما هو شخصي، بل بما هو وجود الوجود، فيدلّ على أنّ الوجود لو كان له فرد كانت علة المجيء، وإلا لزم الخلف.

**—قوله [قدّس سرّه]: (ارتفاع مطلق الوجود فيه من فوائد... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (ارتفاع مطلق الوجود فيه من فوائد... الخ) (١).

بل من فوائد انحصار العلة، وإلا فكون شيء علة للوجوب- بما هو وجوب، لا بما هو شخص من الوجود- لا يقتضي عدم إمكان قيام غيره مقامه.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و لعلّ العرف يساعد... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و لعلّ العرف يساعد... الخ) (٢).

اعلم أنّ الوجه الأوّل والثاني مشتركان في التصرف في الخصوصية المستفاده من منطوق القضية المستتبعه للمفهوم، والثاني يمتاز عن الأوّل بزياده

ص: ٤١٩

١- ١) كفايه الأصول: ١١/٢٠٠.

٢- ٢) كفايه الأصول: ١٦/٢٠١.

رفع اليد عن الانحصار بالكليه، بخلاف الأول، فإن الحصر إضافي فيه.

و أما الظهور في السببيه المستقله لكلّ منهما، بعنوانه، فهو محفوظ فيهما بخلاف الوجهين الآخرين.

و مما ذكرنا ظهر: أنه لا ترجيح للوجه الثاني على الأول بتوهم أنه لا تصرف فيه في المنطوق دون الأول- فإن الثاني ما لم يتصرف في منطوقه لا- يعقل رفع اليد عن لزمه، بل لعلّ الترجيح للأول، فإن رفع اليد عن إطلاق الحصر أهون من رفع اليد عن أصل الحصر، فتدبر.

**—قوله [قدس سرّه]: (بملاحظه أنّ الأمور المتعدده... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (بملاحظه أنّ الأمور المتعدده... الخ) (١).

قد عرفت في مبحث الواجب التخييري (٢) ما في تطبيق قاعده عدم صدور الواحد عن المتعدّد على أمثال المقام مما كان الواحد فيه نوعياً، وقد ذكرنا:

أنّ مورد القاعده و عكسها الواحد الشخصى، و يتننا هناك—أيضا—أنّ البرهان على عدم صدور الواحد عن الكثير مورده صدور الواحد الشخصى عن الكثير بالشخص، و أنّ مسأله المناسبه و السنخيه أجنبيه عن لزوم الانتهاء إلى جامع ماهوى.

**—قوله [قدس سرّه]: (و إن كان بناء العرف و الأذهان... الخ)**

—قوله [قدس سرّه]: (و إن كان بناء العرف و الأذهان... الخ) (٣).

لا- يخفى عليك: أنّ ظاهر القضيّه الشرطيه و إن كان سببيه الشرط بعنوانه الخاصّ—سواء قلنا بالمفهوم و قيّدناه، أم لم نقل بالمفهوم—لكنه لا- محيص عن جعل الجامع بين الشرطين سببا بعد الاطلاع على استحاله تأثيرهما بعنوانهما أثرا واحدا، فالوجه الرابع و إن كان يرفع التعارض كسائر الوجوه، لكنّه لا تستغنى

ص: ٤٢٠

١- ١) كفايه الأصول: ١٧/٢٠١.

٢- ٢) و ذلك في التعليقه: ١٣٧ من هذا الجزء.

٣- ٣) كفايه الأصول: ٢٢/٢٠١.

تلك الوجوه عنه، بخلاف هذا الوجه، فإنه يستغنى به عنها.

نعم، لو قلنا بعدم استقلال كلّ منهما للسبب، و كانا جزئى السبب، فلا حاجة إلى الوجه الرابع.

و أما عدم القول بالمفهوم فلا يجدى.

و أمّا ما أفاده (1) (قدس سره) - فى (2) أنّ الجامع يكون شرطاً بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم - فإن أراد (قدس سره) أنّه لا تصل النوبه إلى الالتزام بالجامع إلاّ بعد الفراغ عن الثبوت عند الثبوت فى كلّ منهما، و مع الالتزام بالمفهوم مطلقاً فى كلّ منهما - بمعنى عدم الالتزام بالثبوت عند الثبوت فى كلّ منهما - فلا يجب الالتزام بتأثير الجامع.

فيندفع: بأنّ الالتزام (3) بالمفهوم و إن كان التزاماً بالمحال - من حيث إنّهُ التزم بالنقيضين - لكنّه من حيث الالتزام بالثبوت عند الثبوت فى كليهما التزم بمحال آخر، و هو تأثير المتباينين أثراً واحداً.

و إن أراد - أنّ الالتزام بالجامع بعد عدم الالتزام بالمفهوم، فإنّه محال - فهو (4) غير مختصّ بهذا الوجه، بل سائر وجوه التصرف - أيضاً - إنّما يلتزم بها من

ص: ٤٢١

١ - ١) الكفايه: ٢٠١.

٢ - ٢) الأصحّ فى العبارة: و أما ما أفاده (قدس سره) من أنّ....

٣ - ٣) قولنا: (فيندفع بأنّ الالتزام... الخ). توضيحه: أنّ كلّ قضيه شرطيه فى ذاتها منطوق و مفهوم، و فى كلّ منهما محذور: ففى المنطوق محذور تأثير المؤثرين المتباينين أثراً واحداً، و فى المفهوم الجمع بين النقيضين. و الالتزام بالجامع يدفع المحذورين: أما الأوّل فواضح، و أما الثانى فلرجوع المفهومين إلى مفهوم واحد، و هو انتفاء الحكم بانتفاء الجامع، و الجامع لا ينتفى بانتفاء أحد مصاديقه. (ق. ط).

٤ - ٤) قولنا: (فإنه محال فهو... الخ): أى الالتزام بالمفهوم، و المرتّب على أمر محال محال أيضاً، فلا يعقل الالتزام بالجامع على هذا -

أجل أنّ الالتزام بظاهر القضايا جميعاً محال.

و الظاهر إرادته الشقّ الأول، كما يومئ إليه اقتترانه ببقاء إطلاق الشرط في كلّ منهما على حاله، فظاهره أنّه كما لا مجال للجامع مع كون كلّ منهما جزء العلة، كذلك لا مجال مع الالتزام بالمفهوم.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و أما رفع اليد عن المفهوم... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و أما رفع اليد عن المفهوم... الخ) (١).

ضرب عليه خطّ المحو في النسخة المصحّحة، و لعلّه أنسب، و ذلك لأنّ رفع اليد عن مفهوم أحدهما لا يجدي؛ لأنّ مفهوم الآخر ينفي هذا المنطوق، فيجب التصرّف في مفهومه و منطوقه، و ليس التصرّف في منطوقه بمجرد تقييد علته بوجود العلة الاخرى، فإنّه مناف لظهور الآخر في كونه تمام السبب، فإنّ كون هذا جزء السبب يستدعي أن يكون الآخر أيضاً كذلك، بل لا بدّ من حمل الشرط فيما لا مفهوم له على مجرد المعرفيه؛ لئلا يلزم منه التصرّف في الآخر بوجه من الوجوه، و هو في قوه طرح إحدى القضيتين مفهوماً و منطوقاً، و لبعده جدّاً لعلّه ضرب عليه الخطّ.

(٤)

—التقدير المحال. و يندفع: بأنّ الالتزام بالجامع سبب لرفع محذور المفهوم، لا أنّه مرتّب عليه أو على عدمه، كما أنّ سائر الوجوه أيضاً لدفع هذا المحذور، لا أنّها مرتّبة على وجوده أو عدمه. فافهم. (ق. ط).

ص: ٤٢٢

١ - ١) هذه العبارة جزء من فقره حذفت في حقائق الاصول، و كذا في الكفايه، التي حققتها مؤسستنا، و قد وردت في كفايه الاصول - حاشيه المحقق المشكيني (رحمه الله) - و موضعها في آخر الأمر الثاني بعد قوله: (فافهم)، و هي هكذا: (و أما رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين و بقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لأن يصار إليه إلاّ بدليل آخر، إلاّ أن يكون ما ابقى على المفهوم أظهر، فتدبر جيداً). كفايه الاصول - حاشيه الحجّه المشكيني (رحمه الله) -: ٣١٤/١.

—قوله [قدّس سرّه]: (محكوما بحكمين متماثلين، و هو واضح الاستحاله...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (محكوما بحكمين متماثلين، و هو واضح الاستحاله...الخ) (١).

قد مرّ مرارا: أنّ تعلق الحكمين المتماثلين أو المتضادين ليس من التماثل و التضادّ المستحيل اجتماعهما كما عرفت وجهه سابقا بالبرهان، و قد عرفت الوجه في استحاله تعلق وجوبين بطبيعه واحده، فراجع أوائل مقدّمه الواجب (٢).

—قوله [قدّس سرّه]: (بل على مجرّد الثبوت...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (بل على مجرّد الثبوت...الخ) (٣).

هذا إنّما يصحّ في الجملة الخبريه، و إلاّ فالإنشاء بداعي البعث الجدّي لا يعقل أن يكون إثباتا للبعث الأوّل، بل وجود آخر من البعث.

—قوله [قدّس سرّه]: (أو الالتزام بكون متعلق الجزاء...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (أو الالتزام بكون متعلق الجزاء...الخ) (٤).

هذا بناء على (٥) خروج الكليين المتصادقين على واحد من محلّ النزاع.

و أما بناء على دخول ذلك— كما صرّح به بعض المحقّقين (٦)—لوحده

ص: ٤٢٣

١- (١) كفايه الأصول: ١٣/٢٠٢.

٢- (٢) التعليقه: ٦.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٥/٢٠٢.

٤- (٤) كفايه الأصول: ١٥/٢٠٢.

٥- (٥) قولنا: (هذا بناء على...الخ). هذا الوجه إنّما يناسب القول بتداخل المسبّبات، و هو كفايه فعل واحد عن واجبات متعدّده، و إن كان نتيجه أنّ الإيجابيات صارت بمنزله إيجاب واحد، و الأسباب المتكثّره عادت بمنزله سبب واحد. و بالجملة: الكلام فعلا في حدوث وجوب واحد؛ ليكون الأسباب متداخله بحسب الأثر، و بعد الفراغ عن تعدّد الأثر يتكلّم في كفايه فعل واحد و عدمها. (ق. ط.).

٦- (٦) و هو المحقّق الشيخ محمد تقى الأصفهاني (رحمه الله) صاحب هدايه المسترشدين: ١٦٧-١٦٩ و ذلك عند قوله (رحمه الله): (... إذ محلّ البحث ما إذا كان الظاهر نوعا واحدا أو نوعين متصادقين و لو في بعض المصاديق..).

الملاك، و هو محذور اجتماع الحكمين المتماثلين في واحد ذى عنوانين، فلا يجدى الالتزام المزبور.

و عدم لزوم الاجتماع في مرحلة التصادق و الامتثال لا- ينافى الاجتماع في مرحلة التعلق و التكليف، و إلا- لم يلزم اجتماع في حقيقه واحده بلحاظ مرحلة الامتثال أيضا، و التفاوت في مرحلة التعلق بين ذى عنوانين و بين عنوان واحد -بناء على جواز اجتماع الحكمين- لا يجدى إلا على هذا المبني، لا مطلقا كما هو المهم.

**—قوله [قدس سره]: (بل غايته أن انطباقهما عليه...الخ)**

قوله [قدس سره]: (بل غايته أن انطباقهما عليه...الخ) (١).

فإن اتحاد المآتي به مع المأمور به في الوجود يوجب اتصافه بصفته بالعرض، و هو معنى صحه انتزاع صفته له.

و قد عرفت- في مبحث اجتماع الأمر و النهي (٢)- أن صفة الوجوب و نحوه مما لا يعقل عروضها للموجود الخارجي، لا بالذات و لا بالعرض، فإن الوجود مسقط للوجوب، فكيف يتصف به؟! فراجع، و لعل قوله (رحمه الله): (فافهم) إشاره إليه أو إلى ما تقدم.

**—قوله [قدس سره]: (و تأكد وجوبه عند الآخر...الخ)**

قوله [قدس سره]: (و تأكد وجوبه عند الآخر...الخ) (٣).

بتقريب أن لازم حدوث إرادته اخرى تأكد الاولى، كما في جميع الأعراض القابلة للاشتداد، و هذا أحسن الوجوه من حيث إبقاء كل سبب على سببته، و الالتزام بتعدد المسبب، غايه الأمر أن المسبب حيث إنه من المقولات التي تجرى فيها الحركة و الاشتداد، كان لازم حدوث مرتبه اخرى في موضوع الاولى

ص: ٤٢٤

١- ١) كفايه الأصول: ٩/٢٠٣.

٢- ٢) في التعليقه: ١٦٧ عند قوله: (فاتضح من جميع ما ذكرنا...).

٣- ٣) كفايه الأصول: ١٣/٢٠٣.

تأكدها، وانقلاب المرتبه الضعيفه إلى مرتبه شديده.

و التحقيق: أن ظاهر القضيه الشرطيه لو كان حدوث وجود آخر، لما كان إمكان الاشتداد مجديا في حفظ ظهورهما؛ لأن الشيء لا يتبدل وجوده في مراتبه الضعيفه و الشديده، بل وجود واحد مستمرّ بناء على أصله الوجود، وقد ذكرنا في بعض المباحث السابقه-قضاء ضروره الوجدان بأنّ الشيء في مراتب تحولاته و استكمالاته موجود واحد-لا موجودات-إلا إذا لوحظ الموجود بالعرض و هي الماهيه.

و معنى قبول المقوله للحركه و الاشتداد إمكان خروج الموجود الواحد عن حدّ إلى حدّ آخر، لا أنّ حدوث وجود آخر يوجب انقلاب الموجود الأوّل، و إلاّ لم يعقل اجتماع الأمثال في أمثال هذه المقولات، مع أنّ عدم قبول الموضوع لإرادتين-مثلا-كعدم قبوله لبياضين، لا أنّ اجتماعهما يوجب حدوث مرتبه أكيدته.

هذا كلّه بالإضافة إلى الإراده و الكراهه.

و أما البعث و الزجر فلا- تجرى فيهما الحركه و الاشتداد أصلا؛ لاختصاصهما ببعض المقولات، لا بالاعتبارات كما أشرنا إليه سابقا.

**—قوله [قدّس سرّه]: (نعم، لو لم يكن ظهور الجمله الشرطيه...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم، لو لم يكن ظهور الجمله الشرطيه...الخ) (1).

لا- يخفى عليك: أن متعلّق الجزاء نفس الماهيه المهمله، و الوحده و التعدّد خارجان عنها، فهي بالنسبه إلى الوحده و التعدّد لا اقتضاء، بخلاف أداه الشرط، فإنّها ظاهره في السببيه المطلقه، و لا تعارض بين المقتضى و اللاقتضاء، لكن الماهيه و إن كانت في حدّ ذاتها كذلك، إلاّ أنّها لا بدّ من أن تلاحظ على نهج

ص: ٤٢٥

الوحده أو التعدّد هنا؛ إذ الحكم لا- يعقل تعلّقه بالمهمل، فهناك ظهوران متعارضان، خصوصا إذا كان ظهور الأداة في السببيه المطلقة بالإطلاق لا بالوضع.

فالوجه في القول بعدم التداخل: أنّ العرف إذا القى إليه القضيتان، فكأنّه يرى مقام الإثبات مقترنا بمقام الشوت، و يحكم بمقتضى تعدّد السبب بتعدّد متعلّق الجزاء من غير التفات إلى أنّ مقتضى إطلاق المتعلّق خلافه، وهذا المقدار من الظهور العرفى كاف في المقام.

و ربما يقال: بأنّ إطلاق السبب-بضميمه حكم العقل بعدم معقوليه تعلّق الوجوبين بوجود واحد من الطبيعه-يقتضى تعدّد الوجود و رفع اليد عن إطلاق متعلّق الجزاء، لا أنه يرفع اليد عن إطلاق المتعلّق بإطلاق السبب؛ حتى يقال:

ما المرجح لأحد الإطالقين على الآخر؟

و لا يمكن رفع اليد عن إطلاق السبب بظهور المتعلّق-إطلاقا-في الوحده؛ إذ مع رفع اليد عن إطلاق السبب لا وجوب بالسبب الثانى، فلا حكم حتى يقال: بأنّ متعلّقه مطلق أو مقيد.

و فيه: أنّه لا- تعين لإحدى الشرطيتين للسابقه، و للاخرى للاحقه؛ حتى لا يكون مجال للحكم البالغ مرتبه الفعلية في الثانيه؛ لأنّ السبب المتعلّق عليه الحكم لا تأثير له، بل كلّ من السببين-المرتبّ عليهما الحكم في القضيتين-متقيد بعدم سبق سبب آخر عليه، و كلّ منهما قابل للسبق، فهو قابل لفعلية الحكم المرتبّ عليه، فيصحّ تعيين متعلّقه إطلاقا و تقييدا، و إلا لم يصحّ تعيين متعلّق كلّ منهما إطلاقا و تقييدا.

مع أنّ الوجه الثالث-من وجوه التصرف-لا يقتضى رفع اليد عن إطلاق السبب، و لا عن إطلاق متعلّق الجزاء؛ حتى يرد المحذور المذكور، و بلوغ الحكم لمرتبّه شديده من البعث الفعلى، لا ينافى تعيين متعلّقه إطلاقا و تقييدا،



بل التحقيق: أنّ الوحده التي يقتضيها إطلاق المتعلق وقرينه الحكمه -الموجبه لصلوح المتعلق لتعلق الحكم به- هي وحده المتعلق من حيث المطلوبيه بالطلب المتعلق به؛ بمعنى أنّ البعث المتعلق بالإكرام-مثلا- يقتضى وجودا واحدا من الإكرام، ولا يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر، بل هو بالإضافة إلى وجود آخر بوجوب آخر لا-اقتضاء، والبعث الآخر مقتض لوجود آخر بنفسه، فإنّ الإيجاد الآخر يقتضى وجودا آخر.

و منه علم: أنّ مطلوبيه وجود آخر ليس من باب تقييد المتعلق بالآخر؛ ضروره أنّ كلّ قضيه ليست ناظره إلى قضيه اخرى؛ حتى يكون مفادها البعث إلى إكرام آخر، بل كلّ قضيه مفادها التحريك إلى وجود واحد من الإكرام، فنفس التحريك تحريك آخر فيقتضى حركه اخرى لتلازم التحريك و الحركه.

فإن قلت: إطلاق الدليلين للبعث نحو وجود واحد من الطبيعه بلحاظ شمول كلّ واحد منهما للأفراد البديله-إما بنحو التخيير العقلي، أو التخيير الشرعى- يقتضى اجتماع المثليين فى كل واحد من الأفراد البديله، فيكون كالبعثين التعيينيين نحو واحد معين.

قلت: لا شبهه فى ارتفاع المنافاه (1) بتقييد الوجود الواحد من الطبيعه

(أ) فى (ط): يندفع..

ص: ٤٢٧

١- ١) قولنا: (لا شبهه فى ارتفاع المنافاه... إلخ). و التحقيق: أنّ الإشكال المذكور مندفع أ عن التخيير العقلي لتعلق الحكم بوجود الطبيعه بنحو الوحده و اللابشرطيه عن الخصوصيات البديله، و تجوز تطبيقه على الأفراد البديله بحكم العقل الذى ليس من قبيل البعث و الزجر، بل مجرد الإذعان بقبول الانطباق على كلّ فرد و حصول الامثال به.

بالآخر بأن يقال: إن بليت فتوضاً، وإن نمت فتوضاً وضوء آخر، مع أنّ هذا التقييد لا يوجب تعيين متعلق البعث في مقام التعلق، فإنّ كلّ واحد من الإطالقيين له الشمول بالإضافة إلى كلّ واحد من الأفراد البديليين، ولا يتعين بهذا التقييد فرد من الأفراد البديليين لأحدهما دون الآخر، وإنّما يتعين لأحدهما في مقام الامتثال، وهو مقام فعلية التطبيق، فيكون فعلية التطبيق لمتعلق البعث الآخر بفرد آخر.

وإذا لم يتضح دائرة المتعلق في مرحله وجود البعث - وهو مقام التعلق - فوجود هذا القيد و عدمه من هذه الجهة على حدّ سواء، وإنّما يفيد التقييد لمقام الامتثال و فعلية التطبيق، و كما أنّ التقييد اللفظي يفيد هذه الفائدة لمقام الامتثال، فكذلك فعلية بعث آخر تقتضى عقلا - فعلية انبعاث آخر بفرد آخر، وإنّما يتعارض الإطالقان إذا كان لمتعلقهما نحو من التعيين بحيث يكون الواحد منبعثا عن

(١)

- و أمّا بناء على التخيير الشرعي، فنقول: إنّ الأفراد البديليين - المقدره الوجود الممكنه الصدور - لا تقبل الزيادة و النقص، و نسبه الدليلين إليها نسبه واحده من دون اختصاص لمقدار منها بأحدهما، و مقدار آخر بالآخر، فلا معنى أصلا للتقييد بالآخر إلاّ بإرجاع الآخريه إلى مرحله التطبيق، و مع إرجاعه إلى مرحله التطبيق و إن كان التقييد به لفظا أوليا معقولا، إلاّ أنه يدفع محذور استحاله التقييد، و استحاله صدور معلول واحد عن علتين مستقلتين، لا محذور اجتماع المثليين في مرحله التعلق مع فرض وحده الأفراد البديليين. و منه تعرف أنّ التقييد بالآخر في نفسه محال، لا أنه لا دليل عليه، و مثل المثال المذكور في الحاشيه إنّما يصح وجدانا، و يقبل التقييد بالآخر؛ لأنّ الحكم مرتّب فيه على وجود الطبيعه بنحو الوحده، لا على الأفراد البديليين؛ ليكون معقوله التقييد فيه دليلا على ما نحن فيه، كما أنّه لا - يتعين في مثله صرف التقييد إلى مرحله التطبيق. نعم الإشكال يندفع: بأنّ تعارض الإطالقيين على التخيير الشرعي لا - يوجب التعارض بقول مطلق؛ إذ لا - ملزم عقلا و لا لفظا للقول بالتخيير الشرعي هنا؛ حتى يرد هذا المحذور، فتدبر جيّدا. منه عفى عنه.

ص: ٤٢٨

—قوله [قدس سرّه]: (لا مجرد كون الأسباب الشرعيه معرفّات...الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (لا مجرد كون الأسباب الشرعيه معرفّات...الخ) (١).

لأنّ فعلية المعرفيه (٢) تستدعي معرفّا برأسه كالسببيه؛ إذ المعرفّ ما يوجب الكشف التصديقي دون التصوّري، ولا يعقل تعدّد الكشف التصديقي بالنسبه إلى شيء واحد بخلاف الكشف التصوّري، فإنّه يتعدّد مع وحده المكشوف بالعرض، لا المكشوف بالذات؛ لتشخص الكشف و تقوّمه بالمكشوف في مرتبته،

ص: ٤٢٩

١-١) كفايه الأصول: ١/٢٠٥.

٢-٢) قولنا: (لأنّ فعلية المعرفّيه...الخ). لا يخفى عليك أن المعرفّ هنا ما يكون بوجوده كاشفا عن موجود آخر، وليس المراد منه ما هو المرسوم في علم الميزان: من تعريف الشيء من حيث ماهيته بماهية اخرى: جنسيه، أو فصليه، أو هما معا، أو بماهية تلزم ماهية الشيء، فحيث إن المقام هناك مقام التحديد، فلا بدّ فيه من صدق المعرفّ على المعرفّ. و أمّا فيما نحن فيه فلا يعتبر إلا الانتقال من موجود إلى موجود آخر، فلا موجب للصدق حتى يقال: إن المعرفّ بمعنى لازم الحكم أو معلوله يستحيل صدقه على ملزوم الحكم أو علته - أي ملاكه أو موضوعه -؛ إمّا للزوم الخلف و اجتماع المتقابلين لفرض لزوم صدق اللازم على الملزوم و المعلول على العله، و إمّا لأنّ الحكم متأخر عن علته، فلا يعقل أن تكون علته معرفّه له مع تأخر المعرفّ عن المعرفّ. و قد عرفت فساد المبني، و هو لزوم الصدق، مع أنّ المحذور الثاني مندفع: بأن العلم بالشيء و إن كان متأخرا بالذات عن المعلوم بالذات، إلا أنّ سببه من حيث وجوده العلمي دائما متقدّم على المعرفّ و المكشوف بوجوده العلمي، و إن كان تاره -بوجوده العيني- متقدّما عليه كالانتقال من العله إلى المعلول، و اخرى متأخرا عنه كالانتقال من المعلول إلى العله، و ثالثه له المعيه معه وجودا كالمعلولين لعله واحده، و تقدّم سبب الانتقال على المنتقل إليه -وجودا و علما- لا ينافي تأخر نفس الانتقال عن ذات المنتقل إليه. فافهم، فإنّه حقيق به. [منه قدس سرّه].

و لمكان التضاييف بين المعرّف و المعرّف بالذات.

و أما حمل المعرّف على الشأني-حتى يصحّ توارد المتعدّد منه على معرّف واحد-فهو خلف؛ إذ الفرار من السببيّه إلى المعرّفيه لئلا يلزم خلاف الظاهر من حمل السبب على الشأني عند سبق سبب آخر.

و التحقيق: أنّ حقيقه التعليق على المعرّف و الكاشف لا معنى لها، بل واقع التعليق على المنكشف، و لعلّه في جميع القضايا واحد.

و فعليه الترتّب المستفاد من الجمله لا- تقتضى إلا- فعليه المترتب عليه، لا- تعدّده؛ لأنّ المفروض أنّ تعدّد المترتب لفرض تعدّد المترتب عليه حقيقه، و لذا لم يستشكل هذا القائل في عدم تعدّد البعث إذا لم يكن هناك سبب متعدّد، كما إذا قال مرّتين: توضّأ- مثلاً- فإنّه يحمل الثاني على التأكيد، فإذا لم يكن في الكلام دليل على تعدّد السبب،-لفرض كون المذكور بعنوان الشرط معرّفًا لكونه من لوازم سبب الحكم حقيقه، و فرض إمكان تعدّد اللوازم (1) لملزوم واحد-فلا موجب

ص: ٤٣٠

١ - ١) قولنا: (و فرض إمكان تعدّد اللوازم... الخ). تحقيقه: أنّ كاشفيه موجود عن موجود آخر لا- تخلو عن أحد وجوه ثلاثه: أحدها: كشف العله و الملزوم عن وجود معلولها و لازمه. ثانيها: كشف المعلول و اللازم عن وجود العله و الملزوم. ثالثها: كشف أحد المتلازمين عن الآخر كمعلولين لعلّه واحده و المتضاييفين اللذين هما متكافئان في جميع المراتب. و الأول هو مبنى تعدّد المسبّب بتعدّد السبب، و المفروض هنا تصوّر طريق آخر لا يستلزم تعدّد المسبّب، و هو إما تعدّد اللوازم الذي لا يقتضى تعدّد الملزوم، أو تعدّد الملازمات لملزوم واحد، فنقول: ذلك و إن كان معقولاً و لا يقتضى تعدّد المسبّب، إلا أنّ تطبيقه على المسمّى بالأسباب الشرعيه غير صحيح. أما اللوازم فإنّها و إن كانت لملزوم واحد، لكنّها-سواء كانت من اللازم المساوي لمزومه، أو اللازم الأعم- لا ينفكّ مزومها عنها، و إن كان اللازم الأعمّ ينفكّ عنه لوجود ملزوم آخر، و لازم

لتعدّد المسبّب.

لا- يقال: ظاهر القضية حيثئذ ترتيب الحكم على الشرط بما هو لازم فعلى لما هو سبب الحكم، لا- بما هو هو، أو بما هو لازم بذاته؛ لئلا ينافى عدم ترتّب الحكم فعلا.

لأننا نقول: اللزوم فعلى- أيضا- فإنّ اللازم الثانى- أيضا- له فعليه اللزوم، لكنه مع عين ذلك الملزوم، لا أنّ لزومه شأنى، وليس فى البين لفظ المعرّف والكاشف حتى يستظهر منه الفعلية، ولعلّه وجه ابتناء المسأله على المعرّفية و المؤثريه، فتدبّر.

**—قوله [قدّس سرّه]: (مع أنّ الأسباب الشرعيه حالها... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (مع أنّ الأسباب الشرعيه حالها... الخ) (١).

لا يخفى عليك: أنّ نفى العلية عن العلل الشرعيه و جعلها معرّفات: إن اريد منه نفى الاقتضاء و التأثير- كما هو ظاهر لفظ السبب- فهو حق؛ بداهه أن التكاليف و الاعتبارات الشرعيه كلّها قائمه بالشارع قيام الفعل بفاعله، لا أنّها قائمه بشىء قيام المقتضى بالمقتضى، حتى يمكن جعل ما يسمّى عللا و أسبابا مقتضيات لها.

(١)

—هذا المعنى أنّ تحقّق الحكم و علته الواقعيه المستكشفه بوجود أوّل لازم، يستدعى تحقّق جميع اللوازم بمقتضى عدم انفكاكه عنها، مع أنه وجدانا لا تحقّق لجميع الأسباب الشرعيه عند تحقّق المسبّب، فليس بحيث إذا وجب الموضوع بوجود النوم يجب وجود البول و الريح و غيرها من الأسباب، فيعلم أنّها ليست من قبيل اللوازم لوجوب الموضوع، و لا لعلته الحقيقيه الواقعيه، و إلاّ لما انفكّ الوجوب و علته عن لوازمهما. و أمّا الملازمات فحيث إنّها متضايقات، فمقتضى التضايقات هو التكافؤ فى القوّه و الفعلية، فمع وجود الحكم المضايقات لتلك الأسباب يجب وجود تلك الأشياء المسماة بالأسباب، مع أنه ليس كذلك وجدانا، فيعلم منه عدم تضايقاتها معه. [منه قدّس سرّه].

ص: ٤٣١

و إن ارید نفی العلیه بقول مطلق -حتى الشرطیه الراجعه إلى تصحیح فاعلیه الفاعل، و تتمیم قابلیه القابل -فلا وجه له؛ إذ كما أن القدره و الإراده و الشعور مصححه لفاعلیه الفاعل، و مخرجه لها من القوه إلى الفعل، كذلك الجهات الموجبه لا تصاف الفعل بالمصلحه و الدخيله فی ترتب فائدته علیه، متممه لقابلیه الفعل لتعلق الإراده به، و لا مانع من كون المسمى بالسبب و العله فی الشرع من هذا القبیل، و ليس إلى منعه سبیل.

**—قوله [قدس سره]: (إلا توهم عدم صحه التعلق... الخ)**

—قوله [قدس سره]: (إلا توهم عدم صحه التعلق... الخ) (١).

و ربما یوجه: بأن الظاهر تعليق الحكم على صرف وجود السبب، و هو المقابل للعدم الكلی؛ أى ناقض العدم المطلق الذى لا ینطبق إلا على أول الوجودات.

و قد عرفت -فیما مرّ- أن كل وجود ناقض لعدم نفسه؛ لأنه نقيضه، فلا ینطبق على خصوص أول الوجود، و ترتیب الحكم على أول الوجودات بعنوانه و إن كان ممكنا، إلا -أنه خلاف الظاهر؛ لأن الظاهر ترتیب الحكم على مجرد وجود الطبیعه، لا على الوجود المقيّد أو وجود الطبیعه المقيّده.

و إن ارید معناه الاصطلاحی؛ بمعنى عدم أخذ المميزات لأنحاء الوجودات فی سببیه السبب، و ملاحظتها بما هی وجود، و من الواضح أن صرف الشیء لا یتثنى و لا یتعدّد.

ففيه: أن أنحاء الوجودات متشخصه متعینة بأنفسها، و ما یسمى مشخصا عند الجمهور لازم التشخص عند التحقیق.

فالسبب: إن كان مجرد وجود السبب فلا محاله یتعدّد بتعدّد الوجود بنفسه، و إن كان صرف الوجود -بحیث لا یشدّ عنه وجود- فهو واحد لا تعدّد فيه، إلا

ص: ٤٣٢

أن تعليق الحكم عليه محال (١)؛ إذ لا يعقل تحقّقه في الخارج، فلا يعقل تحقّق وجود النار-مثلا- بحيث لا يشدّ عنه نار، وإن أمكن لحاظه، بل المعقول منه الثابت في الخارج من الوجود الصّيرف، هو وجود المبدأ و فيضه المسمّى بالوجود المنبسط، فإنّه الذي لا يتخلّل فيه غيره، كما يعرفه الأوحديّ من أهل المعرفة.

—قوله [قدّس سرّه]: (و أمّا ما لا يكون قابلا لذلك...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (و أمّا ما لا يكون قابلا لذلك...الخ) (٢).

لا- كلام فيما إذا كان حكم المتعلّق قابلا- للشدّه، و أمّا إذا لم يكن قابلا لها فتداخل الأسباب فيه محلّ الإشكال عند اجتماع الأسباب، فإنّ غايه ما يقال في تعقّل تأثيرها هو استناد الأثر إلى الجامع و إلغاء خصوصيات الوجودات.

و هو كلام خال عن التحصيل؛ لما مرّ آنفا: أنّ الوجود الحقيقي عين التشخيص و التعيّن، و قطع النظر عن اللوازم و اللواحق لا يوجب اتحاد المتعدّد في حدّ هويته العينيه، فليس في الخارج موجود له وحده عينيه يستند إليه أثر واحد عيني، و إن كان الجامع المفهومي منتزعا عن كلا الوجودين، لكنه موجود بنحو الكثرة لا بنحو الوحده.

و ما تقرّر في محلّه (٣) عند أهله- من وحده الوجود وحده شخصيه، لا نوعيه- فهو بملاحظه الموجودات كلّها، و في هذه الملاحظه إذا كان النظر مقصورا على الوجود- من حيث هو- فالعالم كلّه من حيث الوجود واحد؛ إذ التعدّد من كلّ شيء إنّما هو بتخلّل غيره فيه، و لا تخلّل للعدم المقابل للوجود في الوجود، كما لا تخلّل للماهيه فيه، و لا شيء بعد الوجود إلاّ العدم و الماهيه.

و أمّا وجود فردين من النار-مثلا- فلا يجري فيه هذا البيان لتخلّل غير

ص: ٤٣٣

١-١) مضافا إلى أنّ مجرد وجوده يكفي في ترتّب الأثر و لو لم يكن صرف الوجود. منه عفى عنه.

٢-٢) كفايه الأصول: ٦/٢٠٦.

٣-٣) الأسفار ٧١: ٧١-٧٣ عند قوله: (و مما يجب أن يعلم...).

النار بين نار و نار، و عدم لحاظ الموجود المتخلم بينهما لا يوجب الاتحاد واقعا إلا بإلغاء الحدود و ملاحظه الوجود بما هو وجود، و فى هذه الملاحظه لا نار و لا إحراق و لا تأثير و لا تأثر، فتدبره، فإنه فى غايه الغموض و الدقه.

و أما استناد الواحد إلى الواحد بالاجتماع فقد تقرّر فى مقرّه (١) أنه فاسد؛ إذ الواحد-حينئذ-اعتباريه لا حقيقيه، فلا تؤثر أثرا حقيقيا عينيا، و عليه الصوره المطلقه للهولى لا تجدى؛ لما ذكر فى محله: من أنّ وحدتها العموميه محفوظه بواحد بالعدد، و هو الجوهر القدسى المفارق، فهو العله، و الصوره شرطه، و بقيه الكلام فى محله.

هذا كله فى تداخل الأسباب بمعنى الاستناد إلى الجامع، و أمّا تداخل الأسباب بمعنى صيروره السببين عند الاجتماع جزءى سبب، فهو فاسد؛ لأنّ المسبب: إن كان بسيطا، فلا- يعقل عليه المركب للبسيط الحقيقى، كما برهن عليه فى محله (٢)، و إن كان مركبا فكلّ من السببين سبب تامّ لجزء من المسبب، و إن كان الاجتماع شرطا فى تأثيره أحيانا لكون المسبب واحدا بالاجتماع، و كلّ ذلك واضح للخبير، و التفصيل خارج عن وضع التعليقه.

و التحقيق- فى الأسباب الشرعيه المجتمعه على مسبب (٣) واحد- هو أنّ معنى سببيه الأسباب الشرعيه أنّ السبب- و هو الإيجاب و التحريم مثلا، أو اعتبار الملكيه و الزوجيه و نحوهما من الاعتبارات الشرعيه بملاحظه ما يسمّى

ص: ٤٣٤

١ - ١) الأسفار ٢٠٩: ٢- / ٢١٢ الفصل: ١٤ فى أنّ المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيره؟ من المرحله السادسه فى العله و المعلول.

٢ - ٢) الأسفار ١٩٤: ٢- / ٢٠١ الفصل: ١١ فى أنه هل يجوز أن يكون للشئ البسيط عله مركبه؟ من المرحله السادسه فى العله و المعلول.

٣ - ٣) فى الأصل: على سبب واحد.



سببا شرعا-ذو مصلحة تدعو الشارع إلى الإيجاب-مثلا-أو اعتبار الملكيه -مثلا-فإذا كانت المصلحه-في كل من السببين-مغايره لما في الآخر فلا محاله يشتدّ الداعى،و إن لم تكن مغايره-كفردين من نوع واحد-فلا؛ إذ لا توجد في المسبب مصلحتان بإضافته إلى السببين؛حتى يشتدّ الداعى و المسبب؛مثلا:

إذا عقد الموكل و الوكيل على ملكيه شىء لشخص واحد دفعه،فاعتبار الملك له شرعا-لمكان العقد عليه-ذو مصلحة،لا أنه توجد في الاعتبار مصلحتان؛حتى يشتدّ الداعى إلى اعتبار الملكيه،أو اعتبار الملكيه القويّه.

فالفرق بين الأسباب الشرعيه و العقليه:أنّ الأسباب الشرعيه ليست بالإضافة إلى مسبباتها كالمقتضيات بالنسبه إلى مقتضياتها؛حتى لا-يعقل قيام الواحد الحقيقي بمتعدّد أو بالمركّب،بل الاعتبار الشرعى و الحكم التكليفى فعل واحد قائم بالشارع،و دخل الأسباب الشرعيه فى مسبباتها على الوجه المذكور؛ بمعنى أنّ اعتبار الملكيه لمن عقد له ذو مصلحة،و لا يتعدّد من عقد له بالحمل الشائع بتعدّد العقد له،فلا معنى لتعدّد الاعتبار،و لا زياده المصلحه الموجه لاعتبار ملكيه شديده مثلا.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و عليّته فيما إذا استفيدت...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و عليّته فيما إذا استفيدت...الخ) (١).

يمكن تقريب اقتضاء الوصف-حيثئذ-بما تقدّم فى الشرط (٢):من أنّ عليه الوصف بعنوانه تقتضى الانحصار؛ إذ مع تعدّد العلّه لا يكون بعنوانه علّه، بل بعنوان جامع،و هو خلاف الظاهر.

لا يقال:هذا إذا علم العلّيه،و إلا فلا.

لأننا نقول:يمكن أن يقال-بعد إحراز أنّ الأصل فى القيد أن يكون

ص: ٤٣٥

١- (١) كفايه الأصول: ١١/٢٠٦.

٢- (٢) راجع التعليقه: ٢٥٣، و ٢٥٧.

احترازيًا-: إنَّ معنى قيديه شيء لموضوع الحكم حقيقه، أنَّ ذات الموضوع غير قابله لتعلّق الحكم بها إلا- بعد اتّصافها بهذا الوصف، فالوصف متمم قابليه القابل، وهو معنى الشرط حقيقه، وحيث إنَّ الظاهر دخله بعنوانه الخاصّ، وإنَّ المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب، لا- بما هو شخص من الوجوب، فلا محاله ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل في موضوعيه الموضوع لسنخ الحكم.

و منه ظهر ما في الإ-يراد الآتى، فإنه ليس الانتفاء عند الانتفاء لقرينه خاصّه، بل لعين ما مرّ في الشرط (١): من أنّ إناطه الحكم بشيء بعنوانه-وصفا كان أو غيره-تقتضى الانحصار.

نعم، الكلام في البرهان على اقتضاء تعدّد العلّه للجامع، إلاّ أنه مسلّم بين أهل التحقيق، وإن كان خلاف ما يقتضيه النظر الدقيق.

**-قوله [قدّس سرّه]: (كما أنه لا يلزم في حمل المطلق... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (كما أنه لا يلزم في حمل المطلق... الخ) (٢).

ظاهره أن المقيّد هو الوجوب في القضيه، لا- مطلق الوجوب، مع أنّ مقتضى حمل المطلق على المقيّد عدم وجوب المطلق مطلقا، فليس مفاد المطلق -بعد الحمل- مثل ما إذا ورد المقيّد بلا- ورود المطلق، فإنّ وجوب المقيّد شخصا -بناء على عدم المفهوم- لا ينافى وجوب المطلق بوجوب آخر بدليل آخر.

فالفارق: أنّ المعارضه بين المطلق و المقيّد ليس من ناحيه مجرّد التقييد، بل بلحاظ استفاده وحده التكليف من الخارج-سواء كان الإطلاق بنحو العموم البدلى أو العموم الشمولى-فإنّ الغرض من الوحده كون المولى بصدد سنخ

ص: ٤٣٦

(١-١) التعليقه: ٢٥٧.

(٢-٢) كفايه الأصول: ١٩/٢٠٦.

حكم واحد، سواء انحلّ إلى أشخاص متعدّده لأشخاص (١) موضوع واحد سنخا، أو لا- كما في العموم البدلى، بل يجرى في الوضعيات- أيضا- كما إذا علم أنه بصدد إنفاذ سبب واحد سنخا، فالتعارض عرضى بناء على عدم المفهوم، و ذاتى بناء على المفهوم.

و بالجمله: مساوقه تقييد المطلق للقول بالمفهوم أمر، و كون التقييد من ناحيه القول بالمفهوم أمر آخر؛ لما عرفت: من أنّ غايه ما يقتضيه القول بالمفهوم، كون التعارض بين المطلق و المقيد ذاتيا، و أما أرجحيه ظهور المقيد فى التقييد من ظهور المطلق فى الإطلاق، فلا ربط لها بظهور المقيد فى تقييد سنخ الحكم.

### —قوله [قدّس سرّه]: (أن لا يكون واردا مورد الغالب... الخ)

قوله [قدّس سرّه]: (أن لا يكون واردا مورد الغالب... الخ) (٢).

ملازمه القيد غالبا لا توجب صرف ظهوره فى التقييد، و لعلّه أشار (رحمه الله) إليه بقوله: (فافهم).

و يمكن أن يكون إشاره إلى أنّ مجرد دلالة القيد على الخصوصيه و الدخل لا يقتضى المفهوم ما لم يفهم منه الانحصار، كما نبّه عليه آنفا (٣)، و قد نبّهنا أيضا على ما يتعلّق به (٤).

و أمّا توهم: أنّ الغلبه توجب انصراف المطلق إلى الغالب، فالتقييد به كالتقييد بالوصف المساوى الذى لا مفهوم له، فمندفع:

أولا- بأنّ الغلبه الخارجيه لا توجب الانصراف.

و ثانيا- بأن الانصراف لا يجعله كالوصف المساوى؛ لا مكان ثبوت

ص: ٤٣٧

١- (١) (لأشخاص) كذا، و لعلها: لموضوع.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٧/٢٠٧.

٣- (٣) الكفايه: ٢٠٦.

٤- (٤) كما فى التعليقه: ٢٥٧، ٢٥٣، و ٢٧٣.

الموصوف في الفرد النادر هنا.

و ثالثاً- أنّ الالتزام بالانصراف مخالف لما عليه المشهور في الوارد مورد الغالب؛ حيث لا يقيّدون به المطلق كما في مورد الآية (١).

—قوله [قدّس سرّه]: (استفاده العليّه المنحصره منه...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (استفاده العليّه المنحصره منه...الخ) (٢).

مع كونه علّه مستقلّه، لا- مجرد الاستقلال في العليّه؛ لأنّه لا- ينافي قيام غيره مقامه، و لا مجرد انحصار العلّه فيه؛ لأنّه لا ينافي دخاله الموضوع، كما في مفهوم الشرط مثلاً.

—قوله [قدّس سرّه]: (فيجری فيما كان الوصف مساويا...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (فيجری فيما كان الوصف مساويا...الخ) (٣).

بل لا- يجرى في خصوص المساوي لتلازم الوصف و الموصوف، فلا بقاء للموضوع مع عدم الوصف؛ ليقال بانتفاء سنخ الحكم لأجل المفهوم، و لا بقاء للوصف مع عدم الموصوف؛ حتى يقال بثبوت الحكم من أجل استفاده العليّه.

نعم، في الأعمّ و الأخصّ نقول به؛ لثبوت الموضوع مع عدم الوصف في أحدهما، و عليّه الوصف و لو مع عدم الموصوف في الآخر، فافهم، و تدبّر.

—قوله [قدّس سرّه]: (معلّلاً بعدم الموضوع...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (معلّلاً بعدم الموضوع...الخ) (٤).

التعليل به بلحاظ الاقتضاء من حيث المفهوم، و لا تفصيل من المعلّل (٥) من هذه الجهه، كما أنّ تصحيحه باستقلال الوصف في العليّه، و إن كان مورده

ص: ٤٣٨

١- (١) و هي قوله تعالى: وَ رَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمُ النِّسَاء ٢٣:٤.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٤/٢٠٧.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٥/٢٠٧.

٤- (٤) كفايه الأصول: ١٨/٢٠٧.

٥- (٥) و هو الشيخ الأعظم-رحمه الله-على ما نسب إليه في التقريرات-مطرح الأنظار: ١٨٢- عند قوله: (ثمّ إنّ الوصف قد يكون مساويا...الخ).

الأخص من وجه على الوجه المذكور، إلا أنه ليس في عبارته ما يوجب اختصاصه به، فراجع التقريرات (١).

### —قوله [قدس سره]: (و التحقيق: أنه إذا كانت الغايه... الخ)

—قوله [قدس سره]: (و التحقيق: أنه إذا كانت الغايه... الخ) (٢).

قد مرّ سابقاً (٣): أنّ الثابت في مقام الإيجاب—مثلاً—طبيعته الوجوب، وإن تشخّصت بالوجود و لوازمه، و انتفاء طبيعته في ضمن فرد لا— يقتضى بوجه انتفاءها مطلقاً، كما أنّ إثباتها لموضوع أو لموصوف بوصف لا— يقتضى انتفاءها عند انتفاء الموضوع أو الوصف؛ لا يمكن ثبوتها لموضوع آخر أو بوصف آخر، فلا— بدّ من استناد انتفائها مطلقاً إلى خصوصية أخرى كالعليه المنحصره، كما في مفهوم الشرط بالتقريب المتقدم، فإنّ علّه الوجوب— بما هو وجوب، لا بما هو متشخّص بالوجود و لوازمه— إذا انحصرت في شيء فلا— محاله لا— يعقل ثبوت الوجوب— بما هو وجوب— لشيء آخر، و كالتاليه هنا، فإنّ طبيعته الوجوب إذا كانت محدوده بحدّ، فلا محاله تنتفي عند حصول الحدّ و الغايه، و إلاّ لم تكن الغايه غايه للوجوب بما هو وجوب، بل بما هو شخص من الوجوب.

و منه تبيّن الفرق بين كون الحدّ حدّاً للوجوب و كونه حدّاً للواجب، فإنّ كونه حدّاً للواجب لا يوجب إلاّ كون الموضوع شيئاً خاصاً، فلا يزيد على الوصف.

### —قوله [قدس سره]: (و الأظهر خروجها لكونها من حدوده... الخ)

—قوله [قدس سره]: (و الأظهر خروجها لكونها من حدوده... الخ) (٤).

مبدأ الشيء و منتهاه: تاره بمعنى أوّله و آخره، و اخرى بمعنى ما يبتدئ

ص: ٤٣٩

١-١) مطارح الأنظار: ١٨٢.

٢-٢) كفايه الأصول: ٦/٢٠٨.

٣-٣) في التعليقه: ١٢٧ عند قوله: (فالتحقيق حينئذ تعلق...)، و في التعليقه: ١٣٠.

٤-٤) كفايه الأصول: ٨/٢٠٩.

من عنده و ما ينتهى عنده الشىء، و دخول الأوّلين كخروج الآخرين من الشىء واضح.

و الكلام فى أنّ مدخول (حتى) و (إلى) هو المنتهى بالمعنى الأوّل أو الثانى، و كون الحدّ المصطلح خارجا عن حقيقه الشىء لا يقتضى أن يكون مدخولهما حدّا اصطلاحيا.

نعم أكثر الموارد -و لعلّه الأظهر- كون مدخولهما ما ينتهى عنده الشىء دون آخره.

### -قوله [قدّس سرّه]: (بكون)

-قوله [قدّس سرّه]: (بكون (١) المراد من مثله انه لا يكون... الخ) (٢).

الظاهر من هذا التركيب و أمثاله إثبات صلاتيه الهيئه الواقعيه المقرونه بالطهاره، لا إثبات صلاتيه الطهاره أو صلاتيه كلّ مقرون بالطهاره، فهو نظير:

(لا- علم إلّا- بالعمل)، فإنّ مفاده إثبات أنّ العلم المقرون بالعمل هو العلم حقيقه، لا أنّ العمل علم، أو كلّ مقرون به علم، فلا نقض بمجرد وجود الطهاره مع فقد غيرها، و لا حاجه إلى دعوى إرادته نفي إمكان المستثنى منه بدون المستثنى، فلا يفيد إلّا إمكانه معه، لا- ثبوته فعلا- كما فى هامش الكتاب (٣) من شيخنا العلامة (قدّس سرّه)- فإنّه إن لوحظ اقتران الهيئه التركيبيه الواقعيه بالطهاره، فهى صلاه فعلا لا إمكانا، و إن لوحظ نفس الطهاره أو كلّ مقرون بها، فهى ليست بصلاه إمكانا.

ص: ٤٤٠

١- ١) فى (ط): (يكون)، و هى موافقه لنسخه الكفايه طبع مؤسستنا، لكنّ الصحيح هو ما أثبتناه فى المتن، و هو الموافق للأصل و لنسختي الكفايه: حاشيه المشكينى (رحمه الله) و حقائق الاصول.

٢- ٢) كفايه الأصول: ١/٢١٠.

٣- ٣) الكفايه: ٢١٠ هامش: ١.

—قوله [قدّس سرّه]: (بأنّ المراد من الإله واجب الوجود

—قوله [قدّس سرّه]: (بأنّ المراد من الإله واجب الوجود (١)...الخ) (٢).

كما أنّ نفس هذه الملازمه تثبت الفعلية لو قدر الخبر ممكناً؛ إذ ما لا يمتنع أن يكون فرداً للواجب بالذات يجب وجوده حيث لا وجه امتناعه، فلا يقاس بغيره؛ حيث لا يلازم الإمكان (٣) فعلية الوجود، بل يجتمع مع عدمه لعدم العلة، بل مع امتناعه فعلاً؛ للامتناع الوقوعي المجامع مع الإمكان الذاتى.

و أما ما يقال: من أنّ الإله بمعنى الخالق، وأنه -تعالى- حيث إنّه الخالق لما عداه دون غيره فعلاً، يلزم أن لا يكون لغيره الخالق إمكانيّاً أيضاً؛ لأنّ المخلوق لا يمكن أن يكون خالقاً.

فغير وجهه، فإنّ الكلام هنا فى أنّ نفى الفعلية يلازم نفى الإمكان أم لا، و أمّا نفى الإمكان من جهة التضاييف بين الخالق و المخلوق، و أنه -تعالى- إذا كان خالقاً فغيره مخلوق له، و المخلوق لا يمكن أن يكون خالقاً، فهو أجنبي عما نحن فيه، فإنّ العبارة مرّبه من عقد سلبي، و هو نفى الخالق عن غيره -تعالى- و من عقد إيجابى، و هو إثبات الخالق له -تعالى-.

و أما إثبات مخلوقه غيره -تعالى- فهو خارج عن العبارة، و عليه فنفى الخالق فعلاً لا يكون دليلاً على نفيها إمكانيّاً؛ إذ المفروض أنّها لم تكن فكانت، فلتكن فى غيره -تعالى- كذلك.

نعم الخالق بمعنى المبدئى الذاتى الراجع إلى تخصّص المعلول فى مرتبه ذات علته، فنفى الفعلية يستلزم نفى الإمكان؛ لأنّ الذات الواحدية -بما هى -

ص: ٤٤١

١-١) فى الكفايه -تحقيق مؤسستنا-: من الإله هو واجب الوجود....

٢-٢) كفايه الأصول: ١٣/٢١٠.

٣-٣) فى الأصل: ...لا يلازم الإمكان مع فعلية الوجود.

إذا لم تكن بالفعل كذلك، فيمتنع أن تنقلب عما هي عليه.

هذا و الظاهر أنّ المراد من (الإله) هو المعبود من (أله) بمعنى (عبد)، فهو بمعنى المصدر المبني للمفعول، و أنّ التوحيد المراد ليس التوحيد في وجوب الوجود، و لا في الصانعيه و الخالقيه، بل في المعبوديه في قبال المشركين في العباده، فإنّ مشركى العرب كانوا عبده الأصنام، لا أنّهم كانوا يعتقدون وجوب وجودها أو خالقيتها.

و عليه فنقول: إذا اريد المعبوديه (1) - التي هي من الصفات الفعلية المضايفه للعابديه - فنفي الفعلية لا يستلزم نفي الإمكان، كما عرفت في الخالقيه، فكما لم تكن فيه - تعالى - فكانت، فليكن في غيره - تعالى - كذلك، و تقييد المعبود بكونه حقاً لا يفيد؛ إذ مع عدم العباده ليس هناك معبود بالحق حقيقة لتقومه من حيث التضاييف بالعابديه، فكما أنّ نفي الفعلية فيه - تعالى - لا يكشف عن عدم الإمكان، فكذلك في غيره - تعالى -.

نعم، الإله بمعنى المستحق للعباده - و إن لم يعبد بالفعل - راجع إلى الصفات الذاتيه الراجعه إلى نفس الذات، فإنّ استحقاق العباده من أجل المبدئيه و الفيضيه، فيستحقّ العلّه انقياد المعلول لها و تخضّعه لها، فنفي فعلية هذا المعنى في غيره - تعالى - لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضياً لذلك، و يستحيل أن ينقلب عما هو عليه.

ص: ٤٤٢

١ - ١) لا - يخفى أنه ليس الغرض من أنّ المعبوديه من الصفات الفعلية أنّها كخالقيه من الصفات المنتزعه عن مقام فعله الإطلاقي، كعلمه الفعلي و مشيئته الفعلية، بل الفعلية في قبال الإمكان؛ أي من الصفات المنسوبه إليه بالفعل، و إن كان المبدأ قائماً بالعابد، و تصحيح انتزاع عنوانين متضايفين من الطرفين، كقيام العلم بالعالم المصحح لانتزاع وصفين متضايفين باعتبار صدق المعلوم على المعلوم الخارجى بالعرض. منه عفى عنه.



—قوله [قدّس سرّه]: (نعم لو كانت الدلاله فى طرفه...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (نعم لو كانت الدلاله فى طرفه...الخ) (١).

لا يخفى أن الإخراج إنّما يستفاد من أداه الاستثناء، وأنّ الهيئه التركيبه هنا لا تفيد زياده على مفرداتها، إلاّ أنّ الإخراج ليس عين معنى سلب المجيء عن زيد-مثلا-بل لازمه ذلك، كما أنّ عدم الوجوب بعدم المجيء لازم العليه المنحصره، لا عين معناها؛ إذ العليه هى المدخلية، و لازم المدخلية على وجه يخصّ بشيء عدم المعلول بعده، لا أنّ العليه متقومه بالوجود عند الوجود و العدم عند العدم؛ ضروره أنّ العليه من المفاهيم الثبوتيه، فتوهم- أنّ ما يسمّى مفهوما عند القوم منطوق على القول به-غفله بينه.

—قوله [قدّس سرّه]: (و التحقيق: أنه لا يفيد إلا فى ما اقتضاه المقام...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (و التحقيق: أنه لا يفيد إلا فى ما اقتضاه المقام...الخ) (٢).

يمكن تقريب إفادته للحصر: بأنّ المعروف بين أهل الميزان-و لعلّه كذلك عند غيرهم أيضا- أنّ المعتبر فى طرف الموضوع هو الذات، و فى طرف المحمول هو المفهوم، حتى فى الأوصاف العنوانيه المجعوله موضوعات فى القضايا، فالقائم-مثلا-و إن كان مفهوما كليّا-لم يؤخذ فيه ما يوجب اختصاصه بشخص خاصّ- إلاّ- أنّ جعله موضوع القضيّه حقيقه، لا- بعنوان تقديم الخبر، فاعتباره موضوعا اعتباره ذاتا، فهو-بما هو- ذات واحده، لا- يعقل أن تعرضه خصوصيات متباينه كخصوصيه الزيديه، و العمرويه، و البكريه، بل لا- يكون الواحد إلاّ- معروضا لخصوصيه واحده، فاعتبار المعنى الكلى ذاتا بجعله موضوعا، و فرض المحمول أمرا غير قابل للسعه و الشمول هو المقتضى للحصر دائما، لا تقديم الخبر، و لا تعريف المسند إليه بمعنى إدخال اللام عليه، فتأمل.

ص: ٤٤٣

١- (١) كفايه الأصول: ٣/٢١١.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢/٢١٢.

—قوله [قدّس سرّه]: [فإنّها تعاريف لفظيه...الخ]

—قوله [قدّس سرّه]: [فإنّها تعاريف لفظيه...الخ] (١).

قد مرّ في مبحث مقدّمه الواجب تفصيل القول في عدم مساوقه التعريف اللفظي لما يقع في جواب (ما) الشارحه، فراجع ما هناك (٢).

—قوله [قدّس سرّه]: [باختلاف كيفية تعلق الأحكام به...الخ]

—قوله [قدّس سرّه]: [باختلاف كيفية تعلق الأحكام به...الخ] (٣).

أى باعتبار موضوعيته للحكم يلاحظ على نحوين، لا أنّ النحويين يتحقّقان بتعلّق الحكم به لاستحاله اختلاف المتقدّم بالطبع من ناحيه المتأخّر بالطبع.

بيانه: أنّ مصاديق العام لها مفاهيم متقّومه بالكثرة بالذات، فلها وحده مفهوميه، وكثره ذاتيه، وهذا المعنى الكذائي محفوظ، وإن ورد عليه اعتبارات مختلفه:

فقد يرتّب الحكم عليه بلحاظ تلك الكثره الذاتيه، كما في الكلّ الأفرادى، فجهه الوحده، وإن كانت محفوظه، فهى ملغاه بحسب الاعتبار في مقام الموضوعيه للحكم.

وقد يرتّب الحكم عليه بلحاظ تلك الوحده، كما في الكلّ المجموعى، فالكثره وإن كانت محفوظه، كيف؟! او المفهوم متقّوم بها—لكنّها ملغاه في مرحله

١-١) كفايه الأصول: ٤/٢١٥.

٢-٢) التعليقه: ١٨.

٣-٣) كفايه الأصول: ٢/٢١٦.

موضوعيه المعنى لحكم واحد حقيقى، كيف؟! و يستحيل تعلق حكم وحدانى بالحقيقه بموضوعات متعدده.

و فى الشقّ الأوّل، و إن كان الإنشاء واحداً إلاّ أنّه حيث كان بداعى جعل الداعى بالإضافه إلى كلّ فرد من أفراد العامّ، فهو مع وحدته مصداق للبعث الجدىّ بالإضافه إلى كلّ فرد فرد.

و اما مع قطع النظر عن الموضوعيه للحكم، فلا معنى للأصالة و التبعية، فإنّ نسبه الوحده من جهه و الكثره من جهه إلى المعنى على حدّ سواء، ليس إحداهما أصلاً بالإضافه إلى الأخرى.

و هكذا الأمر بالنسبه إلى الاستيعاب و البديله، فإنّ وحده المفهوم و الكثره بالذات المقومتين للعامّ محفوظتان، غايه الأمر أنّ الكثره ملحوظه بنحو الشمول و الاستيعاب؛ بحيث يكون الكثير بتمامه: إما موضوعاً للحكم، أو جزء موضوع الحكم، أو بنحو يكون كلّ واحد من الكثرات على البدل موضوعاً للحكم، و إلاّ فالعامّ المتقوم بوحده مفهوميّه، و كثره ذاتيه أمر جامع بين أنحاء العموم.

**—قوله [قدّس سرّه]: (لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق...الخ) (١).

فإن قلت: استغراق العشره بلحاظ الواحد، فإنّ كلّ مرتبه من مراتب الأعداد مؤلّفه من الآحاد، و الواحد ينطبق على كلّ واحد، فالعشره توجب استغراق الواحد إلى هذا الحدّ، و عدم انطباق العشره—بما هي—على الواحد غير ضائر؛ لأنّ مفهوم (كلّ عالم) لا ينطبق على كلّ عالم، بل مدخول الأداة بلحاظ السعه المستفاده منها، فاللازم انطباق ذات ما له الاستغراق و الشمول، لا بما هو مستغرق، و إلاّ فليس له إلاّ مطابق واحد.

ص: ٤٤٥

(١-١) كفايه الأصول: ١٠/٢١٦.

قلت: الفرق أنّ مراتب الأعداد و إن تألفت من الآحاد، إلا أنّ الواحد ليس مادّه لفظ العشره؛ كى يكون له الشمول، بل العشره له مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتى مفهوم الواحد. بخلاف (الرجل) الواقع بعد (كلّ)، فإنه صالح للانطباق على كلّ رجل فى حدّ ذاته، و بواسطة الأداة صار ذا شمول و استغراق؛ بحيث لا يشدّ عنه فرد، و لعلّه -قدس سره- أشار إلى ما ذكر بقوله: (فافهم) (١).

### —قوله [قدس سره]: (ربما عدّ من الألفاظ الداله على العموم... الخ)

—قوله [قدس سره]: (ربما عدّ من الألفاظ الداله على العموم... الخ) (٢).

بيانه: أنّ الدالّ على العموم: إما أن يكون أداه مثل (كلّ)، أو وقوع النكره فى سياق النفى أو النهى، أو كونه محلّى باللام جمعا كان أو مفردا.

أمّا لفظه (كلّ) و شبهها فربما يقال: إنّ سعتها و شمولها حيث إنّه تابع لسعه المدخول و ضيقه -إن مطلقا فمطلقا، و إن مقيدا فمقيدا (٣)- فلا بدّ من أن يحرز إطلاق مدخولها بمقدّمات الحكمه، فإنّ المفروض أنّ لفظه (كلّ) بمعناها لا اقتضاء بالإضافه إلى إطلاق مدخوله و تقييده، و إلاّ لزم الخلف من تبعيه سعتها لسعه المدخول و ضيقه، أو لزوم التجوّز فيها إن كان مدخولها مقيدا.

و الجواب عنه: أنّ الخصوصيات اللاحقه لمدخولها: تاره تكون مفرده له، و اخرى تكون من أحوال الفرد، فإن كانت مفرده له فلفظه (الكلّ) تدلّ على السعه من جهه المفردات؛ لأنّ العموم بلحاظ الأفراد، كما أنّه إذا كانت من أحوال الفرد، فسعه لفظه (كلّ) أجنبيه عنها، و إنما هو شأن الإطلاق المستفاد

ص: ٤٤٦

١-١ (١) الكفايه: ٢١٦.

٢-٢ (٢) كفايه الأصول: ٥/٢١٧.

٣-٣ (٣) الأصح: (إن مطلقا فمطلق، و إن مقيدا فمقيد)، و قد تقدّم نظيره.

و لو فرض إهمال الطبيعه من الجهتين و الحثيتين معا لكان إيراد لفظه (كل) على المدخول لغوا، بل محالاً؛ لعدم معقوله الإهمال و السعه معا، بل لا بد من الإهمال بمعنى و السعه بمعنى آخر، فالإهمال بمعنى اللاتعيين في حد ذات المدخول، و السعه بمعنى التعيين من حيث الشمول، و لا- منافاه، فإن كل تعين لا يرد إلا على اللاتعيين، و إلا فالتعينات متقابلة، لا يرد أحدها على الآخر؛ إذ المقابل لا- يقبل المقابل، بل المطلق أيضا كذلك، فإن الإطلاق و التقييد لا يردان إلا على الماهية المهملة بذاتها، لا بما هي مهملة؛ لاستحاله انحفاظ إهمالها حال تعيينها.

فالغرض من إحراز الإطلاق إن كان الإطلاق بلحاظ الأحوال، فهو أجنبي عن العموم الملحوظ بالنسبة إلى الأفراد، و لا ينافي العموم من حيث الأفراد مع الإهمال من حيث الأحوال، كما لا ينافي الإطلاق و التقييد من تلك الحثية.

و إن اريد بلحاظ المفردات، فشان الأداء إفاده التوسعه من هذه الجهة، و إلا كان لغوا أو محالاً، بل إحرازه بمقدمات الحكمة يغنى عن إيراد أداء العموم؛ إذ المفروض الإطلاق من كل خصوصيه يشك في دخلها، فلا يبقى جهه إهمال و شك حتى ينفي بأداء العموم.

لا يقال: غايه ما يقتضيه الأداء أن مدخولها غير مهمل، و أن المتكلم ليس في مقام الإهمال من حيث المفردات، أما أن المدخول طبيعه و سيعه أو حصه و سيعه، فلا بد من مقدمات الحكمة الدالّه على إرادته الطبيعه الغير المتحصصه بحصه منها.

لأننا نقول: تارة يكون الشك في وجود القيد و عدمه في الكلام؛ ليكون الطبيعه حصه به، و اخرى في إرادته الحصه جدًا و إن لم يذكر في الكلام قيدها، فإن كان الأول فبناء العقلاء في مثله على عدمه، كما في الشك في وجود القرينه، و إن كان الثاني فنفس ظهور كلامه في إرادته المدخول بنحو الشمول- بطور تعدد الدال و المدلول- حجه على إرادته العموم لا الخصوص، و إن أمكن هذه الاستفادة بنحو آخر في مقام آخر؛ كما إذا لم يكن أداء الشمول، و كان المولى في مقام بيان مرامه بشخص كلامه، فتدبر جيدا، فإنه حقيق به.

و أما وقوع النكره في سياق النفي أو النهي فمجمل القول فيه: أن السلب كالإيجاب لا- ينافي الإهمال كمنافاه التوسعه معه، و القضيه حينئذ- سالبه كانت أو موجهه- في قوه الجزئيه، فلا بد في استفاده كون المدخول مطلقا من إثبات مقدمات الحكمه.

إلا- أنه بعد إحراز كون الطبيعه مطلقه لا- فرق بين الموجه و السالبه؛ بتوهم أن انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع أفرادها، و ثبوتها بثبوت فرد ما، و ذلك لما قدمناه في أوائل النواهي (1): أن الثبوت و النفي هنا غير متقابلين، بل لوحظت الطبيعه في طرف الثبوت مهمله، و في طرف النفي مرسله، و نقيض كل وجود عدمه البديل له، و لا يكون بديلا له إلا إذا لوحظا بالإضافة إلى شيء واحد، فراجع ما قدمناه.

ما الجمع المحلى باللام، و الفرد المحلى باللام: فحيث لم يثبت دلالة اللام على الاستغراق، فلا دلالة لهما على العموم إلا بمقدمات الحكمه المقتضيه للإطلاق.

و أما الفرق بينهما بتوهم: أن الجمع المحلى له الاستغراق في مراتب الجمع،

ص: ٤٤٨

(١- ١) و ذلك في التعليقه: ١٤٩.

و المفرد له الاستغراق بلحاظ الواحد؛ نظير التشبيه، فإن الاستغراق فيها بلحاظ مصاديق التشبيه.

فمدفوع: بأن مفاد الجمع أمر وحداني، و هو متقوم بالاثنين فما زاد، فهو متعين من هذه الحيشه، و مبهم من حيث الزيادة، فتارة: يتعلق الغرض بالاستغراق من حيث مراتبه المتعينه بتعين الثلاثه و الأربعة إلى آخر مراتب الأعداد، كما إذا قيل: أكرم كل جماعه جماعه.

و اخرى: يتعلق الغرض بالاستغراق من حيث عدم وقوفه على حدّ في قبال الوقوف على حدّ خاصّ، كما إذا قيل: (أكرم كلّ الجماعه) في قبال بعضهم، نظير (أكرم كلّ العشره) في قبال بعضها.

و عليه فاستغراق الجمع يوجب عدم الوقوف على حدّ خاصّ، و ذهابه إلى آخر الآحاد، لا إلى آخر المراتب، غايه الأمر أنّ عدم الاستغراق فيه يوجب الاقتصار على الثلاثه، كما أنّ عدم الاستغراق في الفرد يوجب الاقتصار على الواحد؛ لأنّهما المتيقّن من مفادهما، و لأجل ما ذكر لا ترى فرقا بين (أكرم كلّ عالم)، و (أكرم العلماء) -بناء على استفاده العموم- لأنّ الأول يقتضى الشمول بالإضافة إلى كلّ واحد، و الثانى يقتضى الشمول بالإضافة إلى كلّ جماعه.

**-قوله [قدّس سرّه]: (استعماله)**

-قوله [قدّس سرّه]: (استعماله (1) في العموم قاعده... الخ) (2).

أى من باب ضرب القاعده و إتمام الحجّه؛ ليكون للمكلف حجّه على الباقي عند ورود المخصّص؛ بتقريب:

أنّ الحجّه متقومه بالكشف النوعى عن الإبراده الجدّيه، -لا- بنفسها- فله أن يجعل الإنشاء بالإضافة إلى تمام أفراد العامّ بداعى إعطاء الحجّه، و يكون له

ص: ٤٤٩

١- ١) في الكفايه- تحقيق مؤسّسنا-: استعماله معه في العموم....

٢- ٢) كفايه الأصول: ١٦/٢١٨.

من الأثر ما للإنشاء بداعى البعث الحقيقى؛ لكونه -باعتبار كاشفيته عن الإراده الجديه و حجيه الظهور عند العرف- حاملا للبعد على الفعل، فإذا ورد كاشف أقوى سقط الأضعف عن الحجّيه بمقدار المزاحمه.

نعم، لو لم يكن إنشاءات الشارع متقوّمه بالإراداه التشريعيه -كما يتناه فى مبحث الطلب و الإراده- (١) فلا بدّ أن يكون الحجّيه بلحاظ كاشفيه الإنشاء عن كونه بداعى البعث الجدّى و الإنشاء الواحد المتعلّق بموضوع متعدّد؛ حيث إنه بداعى البعث الحقيقى، فيكون منشأ لانتزاع البعث حقيقه بالإضافة إلى كلّ واحد.

و أما لو لم يكن بعثا حقيقيا بالإضافة إلى بعض الأفراد، مع كونه متعلّقا به فى مرحله الإنشاء، فلازمه صدور الواحد عن داعيين بلا جهه جامعته تكون هو الداعى، و الحجّيه و إن كانت جهه جامعته -لترتّبها على الكاشف عن البعث لا على المنكشف- لكنه بعد ورود المخصّص و انكشاف كون الداعى جعل القاعده -لا جعل الداعى-، و الباعث لا يترتّب عليه الحجّيه و لا الباعثيه:

أما عدم ترتّب البعث فلأنه لم ينشأ هذا الواحد بداعى البعث، و أما عدم ترتّب الحجّيه لأنّ (٢) الحجّيه متقوّمه بالكاشف عن البعث، و قد انكشف أنّه لم ينشأ بداعى البعث فى شىء من أفرادها، و لا -ينقلب الإنشاء بداعى من الدواعى؛ بحيث يكون قبل المخصّص حجّه و قاعده، و بعده بعثا و تحريكا.

مضافا إلى أنّ الظاهر من الإنشاء كونه بداعى البعث، لا بداعى جعل القاعده و الحجّه، فيدور الأمر بعد ورود المخصّص بين مخالفه أحد ظهورين: إما الظهور الاستعمالى برفع اليد عنه، مع حفظ ظهوره فى كونه بداعى البعث

ص: ٤٥٠

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ١٥١ من الجزء الأوّل.

٢- ٢) أى (فلان... بتقدير فاء رابطه لجواب (أما).



الجدى بالإضافة إلى ما استعمل فيه، و هو الخصوص.

و إما الظهور من حيث الداعى - و هو كون الإنشاء بداعى البعث - برفع اليد عنه، و حمل الإنشاء على كونه بداعى ضرب القاعده و إعطاء الحجّه، و لا مرجح لأحدهما على الآخر.

و يمكن أن يقال: إنَّ المخصّص المنفصل إما أن يرد قبل وقت الحاجه أو بعدها:

فإذا ورد قبلها: فالإنشاء و إن كان بداعى البعث جدًا، إلاَّ أنّه بالإضافة إلى موضوعه الذى يحدّده و يعينه بكلامين منفصلين، فإنه لو علم أنّ عاده هذا المتكلم إفاده مرامه الخصوصى بكلامين، لم يكن ظهور كلامه فى العموم دليلًا على مرامه.

و إذا ورد بعدها: فالإنشاء بداعى البعث الجدّى بالإضافة إلى الجميع، غايه الأمر أنّ البعث المزبور منبعث فى بعض أفراد العامّ عن المصالح الواقعيه الأوليه، و فى بعضها الآخر عن المصالح الثانويه؛ بحيث ينتهى أمدّها بقيام المخصّص.

و لا يخفى عليك: أنّ ما ذكرناه فى الشقّ الأول لا يقتضى كاشفيه الكلام عن المراد الجدّى نوعًا - كالمخصّص المتّصل - ليرتبّ عليه سرايه إجمال المخصّص المنفصل إلى العامّ كإجمال المتّصل، بل مقتضاه عدم حجّيه مثل هذا الكاشف النوعى من مثل هذا المتكلم، إلاَّ إذا لم يرد بعده كاشف أقوى - الذى هو حجّه أقوى - و حيث إنّ المجمل لا حجّيه له إلاَّ بمقدار كشفه، ففى ما عداه لا مزاحم لحجّيه ذلك الكاشف العمومى الذى لم يتعبّه كاشف حجّه.

و أمّا فى المتّصل فلا - ظهور، و لا - كاشف عن المراد المستعمل فيه؛ ليكون كاشفا عن المراد الجدّى حتى يتّبع إلاّ - أن يزاحمه كاشف أقوى.

—قوله [قدّس سرّه]: (لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم... الخ) (١).

يمكن أن يقال: إن معنى ظهور العامّ في العموم قالبية اللفظ للمعنى العامّ، و له مرتبتان:

إحدهما: الظهور الذاتي الوضعي، و هو كون اللفظ -بذاته و ضعا- قالبيا للمعنى، و هذا الظهور محفوظ و لو مع القطع باستعماله في الخصوص؛ لصدق كون اللفظ بذاته قالبيا للعموم، و لا ينسلخ عن هذا الشأن إلا بعد هجر المعنى الحقيقي.

و ثانيتهما: الظهور الفعلي الاستعمالي، و هو كون اللفظ -بالاستعمال المساوق للفعله- قالبيا للمعنى، و هذا إنّما يقطع به ما لم يكن هناك ما يصلح لكون اللفظ قالبيا لغيره، و وجود المخصّي ص قطعاً يصلح للكشف عن ذلك -و لو بقرينه مختفيه- لا أنّه يصلح لجعل اللفظ قالبيا، فإنّه شأن القرينه المتّصله.

و فيه: أنّ مقتضى أصاله الحقيقه حمل المستعمل فيه على ما هو ظاهر فيه بذاته، و صلاحية المخصّي ص المنفصل ليست إلاّ عليّته لإحداث احتمال الاستعمال في خلاف ما وضع له، و هو لا يكون حجّه في قبال أصاله الحقيقه.

—قوله [قدّس سرّه]: (لا يخفى أنّ دلالته على كلّ فرد... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (لا يخفى أنّ دلالته على كلّ فرد... الخ) (٢).

يمكن تقريب ما في التقريرات (٣) بإرادته الدلالات التضمّنيه بالنسبه إلى أفراد العامّ، فإنها غير منوطه و لا مربوطه بغيرها. نعم تلك الدلالات بجملتها تابعه للدلاله المطابقية بالإضافه إلى العامّ -بما هو عامّ- و هذه التبعيه لا تضرّ

ص: ٤٥٢

١-١ (١) كفايه الأصول: ٣/٢١٩.

١-٢ (٢) كفايه الأصول: ١/٢٢٠.

١-٣ (٣) مطارح الأنظار: ١٩٢.

بالمقصود؛ لأنَّ المخصَّص -أوَّلا و بالذات- لا يزاحم إلاَّ الدلالة التضمينية بإضافه إلى الفرد الخارج بالتخصيص، فتسقط الدلالة المطابقية بتبع سقوط الدلالة التضمينية في مقام الإثبات، وإن كان بالعكس في مقام الثبوت، فإنَّه حيث استعمل العام في خصوص هذه المرتبه لم تكن دلالة المطابقه على العموم، فلم تكن دلالة التضمين على الخارج.

لكن حيث إن المزاحم الأقوى كانت مزاحمته -أوَّلا و بالذات- للدلالة التضمينية، كانت الدلالة المطابقية تابعه لها في السقوط في مرحله الكشف، لا- في مرتبه الواقع، و حيث إنَّ المزاحم -أوَّلا- و بالذات- لخصوص دلاله تضمينية من بين سائر الدلالات التضمينية، لم يكن لسائر الدلالات مزاحم و مانع عن ثبوتها، فيكشف عن ثبوت الدلالة المطابقية بالنسبه إلى ما يحوى هذه الدلالات الغير المزاحمه.

فالتبعيه في مقام الثبوت للدلالة التضمينية بإضافه إلى الدلالة المطابقية، لا- تنافي انعكاس الأمر في مرحله الإثبات من حيث السقوط و عدمه.

فإن قلت: غايه ما ذكر عدم المانع من ثبوت الدلالات التضمينية الكاشفه عن الدلالة المطابقية ثبوتها، و الكلام في ثبوت المقتضى لها.

قلت: بعد القطع باستعمال العام في المعنى، فإذا جمع بين العام و المخصَّص الواردين من متكلّم واحد- أو كالأحد- كشف عن استعماله في معنى لا- مزاحم لمدلولاته التضمينية بهذا المقدار، فيكشف عن خصوص معنى من بين سائر المراتب المناسبه للموضوع له، و المدلولات المطابقية و ان كانت في العرض -و نسبه العام إلى كل واحد على السواء- إلاَّ أنَّ المدلولات التضمينية في الطول، فلا يصحَّ أن يقال: كما لا مانع من ثبوت هذا المقدار من المدلولات التضمينية، كذلك من ثبوت أقل من ذلك، فإنَّ عدم المانع من البعض لا ينافي عدم المانع من الكل، فلا يعارضه، فتدبره، فإنَّه حقيق به.

—قوله [قدّس سرّه]: (إلّا أنه يوجب اختصاص حجّيه العامّ...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (إلّا أنه يوجب اختصاص حجّيه العامّ...الخ) (١).

يمكن أن يقال:—بعد استقرار ظهور العامّ في العموم و عدم تعنونه بعنوان وجودى أو عدمى بورود المخصّص؛ لاستحاله انقلاب الواقع عما هو عليه— يدور أمر الجواز و عدمه مدار فعلية التكليف بالخاصّ عند الشك؛ كى يتحقّق التعارض الموجب لتقديم الخاصّ على العام؛ حيث لا معنى لحجّيه الخاصّ مع عدم فعلية التكليف به، فلا معنى لتقديمه على غيره.

و لا يخفى أنّ مرتبه فعلية التكليف و إن كانت مغايره لمرتبه تنجزه—فى الأحكام النفسيه الحقيقيه المقابله للأحكام الطريقيه—عند شيخنا و استاذنا العلامة—رفع الله مقامه— كما أوضحناه فى محلّه، إلّا أنّ الذى يقوى—فى النظر القاصر—خلافه فى الجملة؛ لما ذكرنا فى محلّه (٢)، و مرّت الإشارة إليه غير مرّه:

أنّ حقيقه البعث و الزجر جعل ما يمكن أن يكون باعثا و داعيا أو زاجرا و ناهيا؛ بحيث لو انقاده له المأمور حصل البعث و الانبعاث و الزجر و الانزجار الحقيقيان حتى لا ينافى دخل اختيار العبد فى انبعاثه و انزجاره ببعث المولى و زجره.

و من الواضح: أنّ البعث و الزجر قبل وصولهما إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول لا يمكن اتصافهما بحقيقه الباعثيه و الزاجريه و إن كان العبد فى كمال الانقياد لمولاه.

و لا—فرق—بحسب هذا الملاك—بين الحكم و موضوعه—مفهوما و مصداقا—؛ إذ لا يعقل محرّكيه البعث نحو ما لم يعلم بنفسه، أو لا يعلم انطباقه على ما بيده، كما لا يعقل محرّكيه البعث الغير المعلوم بنحو من أنحاءه، و الإراده و الكراهه

ص: ٤٥٤

١-١ (١) كفايه الأصول: ٧/٢٢١.

٢-٢ (٢) كما فى التعليقه: ٢٠.

الواقعتان و إن كانتا موجودتين في مرحلة النفس -و ان لم يعلم بهما المراد منه- إلا أنّهما ما لم تبلغا إليه لا توجبان بعثا و زجرا، و لا تتصفان بالإرادة و الكراهة التشريعتين، كما مرّ مرارا.

و على هذا المبنى يصحّ التمسك بالعامّ في المصداق المرّد؛ إذ انطباق عنوان العامّ معلوم، فيكون العامّ حجّجه فيه، و انطباق عنوان الخاصّ غير معلوم، فلا- يكون المخيّص حجّجه فيه، و العبرة في المعارضه و التقديم بصوره فعلية مدلولي الدليلين، لا- بمجرد صدور الإنشاءين المتناقضين، فمجرد ورود المخيّص لا يوجب اختصاص حجّجه العامّ بما عدا المعنون بعنوان الخاصّ، غاية الأمر أنّ حكم العامّ بالنسبه إلى العالم العادل الواقعي حكم واقعي، و بالإضافة إلى الفاسق الواقعي المشكوك فسقه حكم ظاهري، لا كالأحكام الظاهرية الأخر؛ حيث لم يؤخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي، بل بمعنى أنّه رتب حكم فعلى على موضوع محكوم بحكم مخالف واقعي.

و الجواب عنه: بأنّ المخيّص كاشف نوعي عن عدم وجوب إكرام العالم الفاسق، و لازمه قصر حكم العامّ على بعض مدلوله، فهنا كاشفان نوعيان لا- يرتبط حجّجه أحدهما بالآخر، و قصر حكم العامّ لا يدور مدار انطباق عنوان المخيّص على شخص في الخارج؛ حتى يتوهم عدمه مع عدم الانطباق، بل لازم وجود هذا الكاشف الأقوى اختصاص الحكم العمومي ببعض أفراده، و حيث إنه أقوى فيكون حجّجه رافعه لحجّجه العامّ بالإضافة إلى بعض مدلوله.

و ربما يتوهم التمسك بالعامّ في المشتبه؛ بتوهم إطلاقه الأحوال لمشكوك العدالة و الفسق، و لا منافاه بين كون الفاسق الواقعي حكمه مخالفا لحكم المشكوك (1)، فإنّ الأوّل حكم واقعي، و الثاني حكم ظاهري، فلا منافاه بينهما.

ص: ٤٥٥

١-١) العبارة ينقصها ذكر العدل الثاني، فتمامها هكذا: (...مخالف لحكم المشكوك أو موافق له)، -

وفيه: أن الإطلاق ليس جمعا بين القيود؛ ليكون أثره ترتب الحكم على المشكوك-بما هو مشكوك-ليكون حكما ظاهريا اخذ في موضوعه الشك، بل الإطلاق لتوسعه الحكم بالنسبه إلى جميع أفراد الموضوع من دون دخل حال من الأحوال، وملاحظه ذات المشكوك غير ملاحظته بما هو مشكوك، والتعيين اللابشرطى القسمى مغاير للتعيين بشرط شيء كما هو واضح.

**—قوله [قدس سره]: (و السرّ في ذلك أنّ الكلام الملقى من السيد...الخ)**

—قوله [قدس سره]: (و السرّ في ذلك أنّ الكلام الملقى من السيد...الخ) (1).

لا- يخفى عليك: أنّ العامّ ليس حكمه حكما جهتيا من حيث عنوان العالم-مثلا-فقط، بل حكم فعلى تامّ الحكميه؛ بمعنى أنّ العالم-و إن كان معنونا بأيّ عنوان-محكوم بوجود الإكرام، فيكشف عن عدم المنافاه-لصفه من صفاته و عنوان من عناوينه-لحكمه.

و شأن المخصّص ص إثبات منافاه عنوان الخاصّ لحكم العامّ، و المخصّص اللفظى يمتاز عن اللبى بكشفه عن وجود المنافى بين أفراد العامّ أيضا؛ إذ لولاه و لو لا الابتلاء به، كان قيام المولى مقام البيان-لفظا-لغوا.

بخلاف اللبى، فإنّه ليس له هذا الشأن، كما هو غنى عن مزيد بيان، إلا أنّ مجرد عدم كشف المخصّص ص اللبى عن وجود المنافى بين أفراد العامّ لا- يصحّ التمسّك بالعام؛ إذ المانع-و هو مجرد التردّد بين الدخول و الخروج، مع عدم دلالة العامّ على دخول المشتبه-مشارك بين العامّ المخصّص ص بالمخصّص اللفظى و اللبى، و مجرد عدم قيام المولى مقام بيان المنافاه و وجود المنافى، لا يجدى شيئا؛

(1)

—و الأقرب فى تصحيحها جعل كلمه (فى) بدلا من كلمه (بين).

ص: ٤٥٦

١- (١) كفايه الأصول: ٩/٢٢٢.

لصحة اكتفائه في إثبات المنافاه بالمخصص اللبّي، و في عدم صحه الاستدلال بالعامّ بثبوت التردّد المانع عن الاستدلال.

و توهم: أنه لا- تردّد؛ حيث لا- عنوان في حكم العقل، بل الخصوصيه علمه للخروج-لا- عنوان للخارج-و الخارج هي الأشخاص، فمرجع الشكّ إلى الشكّ في خروج هذا الفرد؛ للشكّ في العله المخرجه لسائر الأفراد.

مدفوع: بأنّ الحثيه التعليليه في الأحكام العقلية حثيه تقييده و عنوان لموضوعاتها، كما مرّ الوجه فيه في مبحث مقدّمه الواجب (١).

و يمكن أن يقال: كما أنّ العامّ يدلّ على عدم المنافاه، كذلك على عدم المنافي في أفرادها، و المخصّص اللفظي يدلّ على وجود المنافي، كما يدلّ على المنافاه، و حيث يقدّم على العامّ، فلا يكون حجّه في المشتبه، بخلاف المخصّص اللبّي، فإنّه يدلّ على المنافاه فقط، فلا مزاحم للعامّ في دلالته على عدم المنافي.

لا- يقال: دلالة العامّ على عدم المنافي متقوّمه بدلالته على عدم المنافاه، فإذا اختلّت دلالته على عدم المنافاه بورود المخصّص اللبّي، فقد اختلّت دلالته على عدم المنافي.

لأننا نقول: دلالة العامّ على عدم المنافي و إن كانت ملازمه لدلالته على عدم المنافاه، لكن عدم الدلالة على عدم المنافاه لا يلازم عدم الدلالة على عدم المنافي؛ لأنّ المنافي لفعليه حكم العامّ وجود المنافي في أفرادها، لا ثبوت المنافاه فقط لعنوان من عناوينه لحكمه مع عدم المنافي، كما أنّ الدلالة على المنافاه غير ملازمه للدلالة على المنافي، فلا- يسقط العامّ في دلالته إلّا بمقدار المزاحمه، فتدبر.

ص: ٤٥٧

١- ١) و ذلك في التعليقه: ٦٥.

—قوله [قدّس سرّه]: (لما كان غير معنون بعنوان خاصّ... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (لما كان غير معنون بعنوان خاصّ... الخ) (١).

لما أشرنا إليه سابقاً: أن الواقع لا ينقلب عما هو عليه، فما هو الموضوع لحكم العامّ—بحسب الظهور المنعقد له—يستحيل أن ينقلب عما هو عليه بسبب ورود كاشف أقوى، بل يسقط عن الحجّيه في المقدار المزاحم.

لا يقال: يكشف المخصّص عن أنّ الموضوع الحقيقي للحكم ما عدا الخاصّ، لا أنه يوجب انقلاب الظهور ليقال: إنّه محال.

لأنّنا نقول: ليس للموضوعيه للبعث الحقيقي—الموجود بوجود منشأ انتزاعه—مقام إلّا—مقام تعلق البعث الإنشائي بشيء، و جعل الداعي إلى غير ما تعلق به البعث الإنشائي محال؛ لأنه مصداق جعل الداعي، و المفروض تعلقه بهذا العنوان، فصيورورته داعياً إلى غير ما تعلق به خلف محال، فليس شأن المخصّص إلّا إخراج بعض أفراد العامّ، و قصر الحكم على باقى الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنونا بعنوان وجودى أو عدمى.

و يشهد له—مضافاً إلى البرهان—أنّ المخصّص إذا كان مثل (لا تكرم زيدا العالم) لا يوجب إلّا قصر الحكم على ما عداه، لا على المعنون بعنوان (ما عدا زيدا) أو شبهه.

و ربما يدعى: لزوم التنويع لمكان تباين الحكمين المقتضى لتباين الموضوعين، و أنّ قسم الشيء لا يغيره فى حكمه، إلّا بأخذه معنونا بعنوان وجودى أو عدمى؛ حتى يكون الباقي تحت العامّ قسيماً للخارج المغاير له فى الحكم، و أنّ المناقضه أو المضادّه بين العامّ و الخاصّ، لا ترتفع إلّا بذلك، و أنّه لو لا

ص: ٤٥٨

١-١) كفايه الأصول: ١٠/٢٢٣.



ذلك لم يكن وجه للمنع عن التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه.

و يندفع الأول- بأنّ تباين الموضوعين بذاتهما كاف في تباين الحكمين، كما عرفت في إخراج (زيد) عن حكم العام، فلا حاجة إلى تباينهما عنوانا؛ فضلا عن كون العنوانين متقابلين.

و يندفع الثاني- بما قدّمناه في مبحث اجتماع الأمر و النهي (١)، و في أوّل مسأله النهي عن العباده (٢): من إمكان اشتمال ذات المطلق على مصلحه مقتضيه للأمر بها، و اشتمالها- بما هي متقيده بقيد و متخصّصه بخصوصيه- على مفسده مقتضيه للنهي عنها، فلا- مانع حينئذ من أن يكون نفس إكرام العالم- بما هو- ذا مصلحه مقتضيه للأمر به، و أن يكون إكرام العالم الفاسق- بما هو- ذا مفسده مقتضيه للنهي عنه، فمع غلبه المفسده يحرم إكرام العالم الفاسق فعلا، كما أنّ إكرام ما عدا الفاسق- بسبب وجود المقتضى و عدم المانع- يكون واجبا فعليا، لا أنّ إكرام العالم الغير الفاسق- بما هو- مقتضى للأمر به؛ حتى يكون بما هو كذلك واجبا؛ ليكون موضوعا لحكمين متقابلين و قسيمين.

و يندفع الثالث- بأنّ تباين الموضوعين بذاتهما يكفي في رفع المناقضه و المضاده، و لا حاجة فيه إلى التباين بالعنوان.

و يندفع الرابع- بما مرّ في الحاشيه المتقدمه: من أنّ مجرد التردّد بين الداخل و الخارج كاف في المنع عن التمسك بالعام، فتدبّر جيدا.

**—قوله [قدّس سرّه]: (إلا أنّ أصله عدم تحقّق الانتساب... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (إلا أنّ أصله عدم تحقّق الانتساب... الخ) (٣).

ص: ٤٥٩

١-١) كما في أواخر التعليقه: ١٨٢ من هذا الجزء.

٢-٢) و ذلك في التعليقه: ٢١٦ من هذا الجزء.

٣-٣) كفايه الأصول: ١٥/٢٢٣.

فإن قلت: الحاجه إلى الأصل إنما هو للفراغ عن حكم الخاصّ، لا- للإدخال تحت العموم؛ لصدق عنوان العام بلا- حاجه إلى الأصل، و عنوان الخاصّ لا ينتفى بالأصل المذكور؛ إذ الانتساب و كون المرأه من قریش لا يكون موضوعا بوجوده المحمولی، بل بوجوده الرابط، فنفي كونه المحمولی ليس نفيا لعنوان الخاصّ؛ حتى ينفي به حكمه، بل ملازم له؛ بداهه عدم إمكان الكون الرابط مع نفي الكون المحمولی عقلا، فالأصل بالنسبه إلى عنوان الخاصّ مثبت.

قلت: ليس الغرض من الأصل- هنا و فى أمثاله- نفي عنوان الخاصّ به بدوا، بل إحراز عنوان مضادّ لعنوان الخاصّ من العناوين الداخلة تحت العموم، فينفي حكم الخاصّ بمضادّه هذا العنوان المحرز المحكوم بخلاف حكمه، فما هو المترتب على الأصل- بلا- واسطه شىء- هو حكم العامّ الثابت له بأى عنوان غير العنوان الخارج، و ثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع المضادّ للعنوان الخارج يوجب نفي ضده، و هو حكم الخاصّ.

لا يقال: يمكن نفي عنوان الخاصّ- أيضا- فإنّ نقيض الوجود الرابط عدمه، لا العدم الرابط، و الوجود الرابط مسبوق بالعدم و إن لم يكن مسبوقا بالعدم الرابط.

لأننا نقول: حيث إنّ اللازم نفي عنوان الخاصّ عن المرأه حتى ينفي حكمه عنها، فاللازم أن يصدق عليها أنّها ليست بقرشيه- مثلا- و إلاّ فعدم وجود المرأه القرشيه لا يجدى فى حكم هذه المرأه نفيا و إثباتا.

لا يقال: فكذا عدم الانتساب، فإنّ ذات القيد و إن كان قابلا للاستصحاب، إلاّ أنّ التقيد به لا وجدانى و لا تعبدي؛ إذ التقيد به ليس على وفق الأصل.

لأننا نقول: التقييد - بمعنى ارتباط العدم به - غير لازم، و بمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقن، فيستصحب، و إضافة عدم الانتساب إلى المرأه الموجوده لانزمه في ظرف ترتب الحكم، و هو ظرف التعييد الاستصحابي، لا - ظرف اليقين؛ حتى ينافي كونه من باب السالبه بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين، فتدبره، فإنه حقيق به.

نعم، التحقيق: أن ما أفاده (قدس سره) من كفايه إحراز العنوان الباقي تحت العام في إثبات حكمه لا يخلو عن محذور؛ لأن العناوين الباقية ليست دخيله في موضوع الحكم العمومي بوجه من الوجوه، فلا - معنى للتعييد بأحدها ليكون تعييدا بالحكم العمومي؛ حتى ينفي حكم الخاص بالمضاده.

و يمكن نفي حكم الخاص من وجه آخر: و هو أن العام - كما مر سابقا - يدل بالمطابقه على وجوب إكرام العلماء، و بالالتزام على عدم منافاه عنوان من عناوينه لحكمه، فهو بالالتزام ينفي كل حكم مابين لحكم العام عن كل عنوان يفرض فيه، و من العناوين المبانيه للعنوان الخارج المبانيه له في الحكم، عنوان أحرز بالأصل المحكوم بنقيض حكم الخاص التزاما، فينفي به حكم الخاص من باب المناقضه، لا من باب المضاده، و بنحو الالتزام، لا بالمطابقه، فافهم جيدا.

**— قوله [قدس سره]: (و أما صحه الصوم في السفر بنذره... الخ)**

— قوله [قدس سره]: (و أما صحه الصوم في السفر بنذره... الخ) (١).

إن كان إشكال نذر الصوم و الإحرام مجرد عدم القدره على إتيانهما قريبا - حتى بعد النذر - لكون أمره توصليا.

فالجواب عنه: بأحد الأوجه المسطوره في المتن من كفايه الرجحان

ص: ٤٦١

(١ - ١) كفايه الأصول: ٤/٢٢٥.

الذاتى، أو ملازمه النذر لعنوان راجح، أو كفايه الرجحان بعد النذر؛ لأنّ اللازم رجحانه حال العمل؛ حتى يكون الوفاء مقدورا، على إشكال فى الأخير إذا اريد وجوب الوفاء المرتب على النذر من الرجحان الطارئ.

و إن كان هو الإشكال المتقدم فى حرمه العباده ذاتا، فلا محيص عنه إلا بما يؤول إليه الجواب الأوّل.

بيان الإشكال: أنّ المنذور: إن كان نفس العمل فلازمه الوفاء بمجرد العمل بلا قربه، و هو فاسد، و إن كان العمل القربى فتصححه بالرجحان الآتى من قبل النذر-لملازمه النذر خارجا لعنوان راجح-غير صحيح؛ إذ الالتزام الجدى بالراجح من قبل تعلق الالتزام به-و لو فى ظرف العمل-محال؛ لتقدّم الشئ على نفسه.

و بيان الدفع: ما تقدّم نظيره فى مسأله النهى عن العباده: من كون المتعلق عباده ذاتيه، و إنّما لم يؤمر بها: إما لمانع عن نفس الأمر، بحيث يرتفع بإقدام الناذر، أو لمفسده فى المنذور ترتفع بمجرد تعلق النذر الخارجى، فالمنذور عمل عبادى بنفسه كالتعظيم، فإنه بذاته إجلال للمولى، و حسن فى نفسه، و إن كان مبغوضا له أحيانا بالعرض، و عند ارتفاع المبغوضيه يترتب على فعله القرب و لو لم يؤمر به، كما هو شأن العباده الذاتيه.

و مما ذكرنا: ظهر أن تسليم حرمه الصوم و الإحرام ذاتا-لا تشريعا-لا ينافى العباده ذاتا، و لزوم تعلق النذر بالراجح فعلا وجوبا أو ندبا لا دليل عليه، بل اللازم أن يكون العمل قابلا، لأن يكون لله، و هو بذاته قابل، و وجوب الوفاء -بعد تعلق النذر به خارجا-لا مانع منه؛ لارتفاع الحرمة به؛ للدليل على ارتفاعها به.

فإن قلت: العنوان الملازم حيث إنه ليس بمعلول للنذر-بل ملازم له،

و يقارنه فى الوجود-فلا مانع من تعلّق الالتزام الجدّى به، و لا منافاه بين التقدّم و التأخّر الطبيعيين (١) و المقارنه الوجوديه.

قلت: المصلحه الملازمه للنذر-المقتضيه للرجحان الملازم و العنوان الراجح-ليس لها علّه سوى النذر، و المعلول بلا علّه محال، و الملازمه لا- تكون إلاّ- بعليّه و معلوليّه، أو المعلوليّه لثالث، و حيث لا- علّه غير النذر، فهو العلمّه، و العلمّه متقدّمه طبعاً على معلولها، فكيف تتأخّر عنه طبعاً لتعلّقها به؟!!

إلاّ- أن يقال: بأنّ الرجحان الملازم يحدث بنفس الصيغه الإنشائيّه، لا بالالتزام الجدّى، فالصيغه سبب للرجحان و آله للالتزام الجدّى، فهما معلولان لها، و لهما المعيه الطبيعيه من هذه الحثيه، و إن كان الالتزام الجدّى-من حيث تعلّقه بالراجح-متأخراً عنه طبعاً، فتدبّر جيّداً.

**—قوله [قدّس سرّه]: (فلا مجال لغير واحد ممّا استدلّ به... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (فلا مجال لغير واحد ممّا استدلّ به... الخ) (٢).

كالاستدلال بعدم الظنّ فعلا- قبل الفحص، فإنّه مبنى على اعتبار الظهور من باب الظنّ الفعلى، مع أنّه من باب الظنّ النوعى، فإنّه شأن الظهور بما هو ظهور، مع أنّه ربما لا يظنّ فعلاً بإرادته العموم بعد الفحص أيضاً.

و كالاستدلال بأنّ أصاله الظهور حجّه فى حقّ المشافه، فلا بدّ من تحصيل العلم أو الظنّ بإرادته العموم فى حقّه؛ كى يثبت فى حقّ غيره بدليل الاشتراك، و لا يظنّ و لا يعلم بإرادته إلاّ بعد الفحص، مع أنّ الظهور حجّه مطلقاً- كما

ص: ٤٤٣

١- ١) فى الأصل: (الطبيعيين).

٢- ٢) كفايه الأصول: ١٥/٢٢٦.

سيأتي (١) إن شاء الله تعالى-، و لا- دليل على حجّيه الظنّ الخارجى، مع أنّ الكلام فى العمل بالعامّ، لا العمل بالظنّ الخارجى بالعموم، مع أنّه مبنّى على كشف الظفر بالمخصّص عن استعمال العامّ فى الخصوص؛ إذ لو استعمل فى العموم، فالقطع بالمخصّص لا- يكشف عن عدم إرادته العموم من المشافه، كما أنّ القطع بعدمه لا- يكشف عن عدم إرادته الخصوص، فلعلّه كان مراداً، و استعمل فى العموم ضرباً للقاعده، إلى غير ذلك مما يرد عليه (٢).

و كالاستدلال بالعلم الإجمالى بصدور المخصّصات، فإنه يوجب جواز العمل بالعمومات قبل الفحص بعد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال الموجب للانحلال، مع أنّ الكلام فى العمل بالعامّ بعد الفحص مطلقاً.

### —قوله [قدّس سرّه]: (فيما اذا كان فى معرض التخصيص... الخ)

قوله [قدّس سرّه]: (فيما اذا كان فى معرض التخصيص... الخ) (٣).

فنفس المعرضيه هو الوجه فى بناء العقلاء على عدم العمل بالعامّ إلاّ بعد الفحص.

فإن قلت: إذا كان المخصّص كاشفاً عن استعمال العامّ فى الخصوص و عدم إرادته العموم، كانت المعرضيه- نوعاً- موجبه لاختلال كشف العامّ عن إرادته العموم.

و إذا لم يكن كاشفاً، بل كان العامّ مستعملاً فى العموم، و اريد منه

ص: ٤٦٤

---

١ - ١) فى الجزء ٣: ١٧٢ تعليقه ٧٥ و ذلك فى تعليقه على قول الآخوند (رحمه الله): (كما أنّ الظاهر عدم اختصاص... الخ). الكفايه ٢٨١.

٢ - ٢) كاشراى المشافه و غيره فى عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص. [منه قدّس سرّه].

٣ - ٣) كفايه الأصول: ١٦/٢٢٦.

الخصوص واقعا، فبملا حظّه المخصّص: إما لا كاشفيه له نوعا عن إرادته العموم، أو لا يكون حجّه لورود كاشف أقوى، فهو تاره من حيث المعرضيه لا كاشفيه له نوعا، أو من حيث (1) ورود كاشف أقوى على خلافه ليس عليه مدار العمل.

و أما إذا استعمل فى العموم، و كان العموم مرادا جدّيا أيضا- كما ذكرنا سابقا- فلا وجه لعدم الاعتناء بأصالة الظهور؛ إذ ليس الأخذ بالمخصّص من باب الاختلال فى الكشف، و لا من باب ورود حجّه أقوى، بل من باب انتهاء أمد حكم العامّ.

قلت: إذا كان صدور المخصّص واقعا موجبا لانتهاه أمد الحكم العمومى الظاهرى- المنبعث عن مصلحه وراء مصلحه الواقع- فالوجه واضح؛ حيث إنّ العامّ فى معرض صدور المخصّص و عدم إرادته مضمونه فعلا.

و إذا كان وروده موجبا لانتهاه أمد الحكم العمومى، فالوجه فيه ما هو الوجه فى وجوب الفحص عقلا فى باب البراهه (2): من أنّ الصادر حيث لا يعلم عادة إلّا بالفحص عنه، فيجب تحصيلا للمصلحه الواقعيه اللازمه الاستيفاء، فهو من حيث إنه سدّ على نفسه باب وصوله العادى- بعدم الفحص الذى هو سبيل عادى له- فقد فوّت على نفسه المصلحه، أو أوقع نفسه فى المفسده، فالمصلحه الظاهريه باقيه ما لم يرد عادة، فعدم وروده العادى كالعدم، لا- يكون غايه لبقاء المصلحه، فلا- مصلحه حينئذ و إن لم يرد حقيقه، فتدبّر جيدا. و تتمّه الكلام فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ص: ٤٦٥

١- ١) كذا فى الأصل، و الموافق للسياق. و اخرى من حيث...

٢- ٢) و ذلك فى المجلّد ٤ من نهايه الدرايه تعليقه ١٢٥ على قول المصنف (رحمه الله): (و أما البراهه العقليه، فلا- يجوز إجراؤها... الخ). الكفايه: ٣٧٤.

—قوله [قدّس سرّه]: (بل حاله حال احتمال قرينه المجاز... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (بل حاله حال احتمال قرينه المجاز... الخ) (١).

إن قلت: إذا كانت أصله عدم القرينه أصلاً مستقلاً في قبال أصله الظهور—صحّ الفرق؛ حيث إنّ الشكّ في المخيّص المتّصل شكّ في القرينه—دون المنفصل—و إلّا—فلا—فرق لاستواء نسبه أصله الظهور إلى المتّصل و المنفصل، بل المنفصل أولى بعدم الفحص عنه للقطع فيه باستقرار الظهور في العموم.

قلت: الفارق غلبه المعرضيه للتخصيص بالمنفصل و لا غلبه للاحتفاف بالمتّصل، فلا يبقى إلا احتمال احتفافه بالتخصيص، و الظهور حجّجه على عدمه.

نعم في رجوع أصله عدم القرينه إلى أصله الظهور إشكال قوى تعرّضنا له في مبحث حجّيه الظواهر في الجزء الثاني من الكتاب (٢).

و مما ذكرنا يظهر الفرق—أيضاً—بناء على استعمال العامّ المخيّص في الخصوص، و كشف المنفصل عن احتفافه بالمتّصل؛ إذ الغالب صدور المخصّص على خلاف العامّ المنفصل.

فهذه المعرضيه—الناشئه من تلك الغلبه—وجه عدم العمل بالعامّ قبل الفحص، و لا غلبه في الاحتفاف بالمتّصل.

و بالجملة: الغلبه في الكاشف، لا في نفس المنكشف، فتدبّر.

ص: ٤٦٦

١- ١) كفايه الأصول: ١٠/٢٢٧.

٢- ٢) المجلد ٣ من نهايه الدرايه تعليقه ٨٣ على قول المصنف (رحمه الله): (لا—أنه يبني عليه بعد البناء على عدمها... الخ). الكفايه: ٢٨٦.



—قوله [قدّس سرّه]: (حيث إنّه (١) —ها هنا— عمّا يزاحم الحجّه (٢) بخلافه هناك... الخ) (٣).

هذا مبتن على تماميه (٤) المقتضى هنا، فيكون البحث عن المانع و المعارض و امتيازه عن غيره؛ لكون هذا المقتضى الخاصّ في معرض المانع، فيكون حال

ص: ٤٦٧

١ - ١) الضمير في (إنّه) يعود على (الفحص).

٢ - ٢) في (ط): (الحجّيه)، و هي موافقه لنسخه المحقّق المشكيني (رحمه الله) و لحقائق الأ-صول للفقيه السيد الحكيم (رحمه الله)، كما أنها موافقه لنسخه حفيد المؤلف العلامه الشيخ عبد الرضا الكفائي، و هي نسخه مطبوعه في زمان المؤلف، و مصحّحه من قبل نجله المرحوم المحقّق الشيخ محمد آقازاده (رحمه الله) على اساس النسخه التي درّسها الآخوند (قدّس سرّه) عدّه مرّات. و ما أثبتناه في المتن موافق لنسخه الأصل و لنسخه الكفايه التي بخطّ المؤلف (قدّس سرّه)، و هي المعتمده أوّلا في الكفايه التي حققتها مؤسّستنا، و التي اعتمداها في تخريج نصوص الكفايه الوارده في نهايه الدرايه (ج ١-٢) التي بين أيديكم.

٣ - ٣) كفايه الأ-صول: ١٣/٢٢٧.

٤ - ٤) قولنا: (هذا مبتنّ على تماميه... الخ). بيانه: أنّ التقابل بين المقتضى في مقام الإثبات هنا و المقتضى في مقام الإثبات في الأ-صول العمليه، و بين المقتضى في مقام الثبوت هنا و هناك، لا- بين المقتضى إثباتا في طرف، و المقتضى ثبوتا في طرف آخر. فنقول: المقتضى في مقام الإثبات هنا بناء العقلاء، و لا- معنى لبناءين بنحو العموم و الخصوص؛ حتى يتصوّر البحث عن المانع، و كذا المقتضى إثباتا في الاصول العمليه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و لا يعقل حكمان من العقل في هذا المورد عموما و خصوصا، فلا- فرق من حيث عدم تماميه المقتضى الإثباتي هناك و هنا، بل يمكن دعوى العكس بما قرّبناه في مبحث البراءة: من أنّ مقتضى حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان أنّ المولى لا- يصحّ منه الاحتجاج بمخالفه الحكم الواقعي الغير الواصل، كما أنّ العبد لا يصحّ منه الإقدام على العمل قبل الفحص عن حكم-

الدلالة حال السند، فكما أنّ مجيء المعارض فيه يؤكّد الحجّيه، و يكون من باب تقديم أقوى الحجّتين على أضعفهما، كذلك فيها.

و التحقيق خلافه؛ إذ دليل الحجّيه فى السند هو العموم و الإطلاق فيكون المقتضى فى مقام الإثبات تاماً، و دليل ترجيح الأعدل - مثلاً - دليل الحجّيه الفعلية فى ذى المزيه.

بخلاف الدلالة، فإنّ دليل اعتبارها بناء العقلاء، و لا معنى لبناء بنحو

(أ) و ذلك فى المجلد ٤ من نهايه الدرايه تعليقه ٢٥ على قول المصنف (رحمه الله): (أما العقل فقد استقلّ بقبح العقوبه... الخ). الكفايه: ٣٤٣، لكنّ النصّ فى الكفايه - طبع مؤسّستنا - هكذا: (أما العقل فإنّه قد...).

(ب) كذا فى الأصل.

(٤)

-مولاه الذى لا- يعلم بلا- فحص عاده، فإنّه ظلم على المولى. و تمام الكلام فى محلّه أ. و أمّا المقتضى فى مقام الثبوت هنا و هناك، فيقال: تاره إنّ الظهور كاشف نوعى عن المراد، و هو المقتضى لبناء العقلاء على اتّباعه، و المخصّص المنفصل ظهور آخر و كاشف أقوى، فهو بمنزله المانع، و اخرى بأنّه إذا علم من حال المتكلّم أنّ بناءه على بيان مراده فى مثل العمومات بظاهرين منفصلين، فليس للظهور العمومى وحده كاشفيه نوعيه عن مراده الجدىّ إلاّ بعد الفحص عن ظهور آخر ينافيه حتى يستقرّ كشفه عن المراد، و الملا-ك كاشفيتها عن المراد، لا- مجرّد الظهور الاستعمالى. كما أنه يمكن أن يقال: فى الا-صول العمليه: تاره إنّ المقتضى لحكم العقل بقبح العقاب عدم ما لو بحث عنه لظفر به، فالمقتضى غير تامّ. و اخرى ما مرّ آنفاً: و هو أنه هنا حكمان من العقل بالنسبه إلى المولى و العبد، و لكلّ منهما موضوع تامّ، فعدم وصول الحجّيه مقتضى لحكمه بقبح العقاب من المولى على مخالفه خصوص الواقع، و كون الحجّيه - بحيث لا- تعلم عاده إلاّ بالبحث عنها - مقتضى لحكم العقل بإيجاب الفحص على العبد، و إلاّ لكان ظالماً على مولاه ب عدم مبالاته بأمره و نهيه. [منه قدّس سرّه].

ص: ٤٦٨

العموم و الخصوص؛ إذ البناء العملى هو عملهم على طبق الظهور، و هو إما على طبقه مطلقاً، أو بعد الفحص عما ينافيه.

نعم، المقتضى -بمعنى الباعث على بناء العقلاء بالذات- هو الظهور، و فعليته تتبع عدم المانع، و لعلّ مثله ممكن الجريان فى الأصول العمليه؛ حيث إنّ عدم قيام الحجّج على الواقع مقتضى لحكم العقل بقبح العقاب، إلا أنّ كون الحجّج بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، مانع عن الفعلية، فالفحص إنّما هو لتحقيق عدم المانع، لا لإثبات المقتضى.

و أما أنّ المقتضى نفس عدم الحجّج فواضح، و لذا لو لم يكن حجّجه فى الواقع حقيقه كان مقتضى حكم العقل ثابتاً، لا أنه يتقوم وجود المقتضى بوجود الحجّج الواقعيه، و كونها بحيث لم يظفر بها لو تفحص عنها، فتأمل.

مع أنّ المراد من العبارة -كما هو الظاهر- تماميه المقتضى فى مقام الإثبات.

**-قوله [قدّس سرّه]: (على تقييده به فافهم... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (على تقييده به فافهم... الخ) (١).

لا يخفى أن التقييد دليل على تماميه المقتضى فى مقام الإثبات، فالفحص إنّما هو عن المانع، لا عمّا يتقوم بعدمه المقتضى، إلا أن يجعل كاشفاً عن عدم إرادته الإطلاق، و استعمال المطلق فى المقيد.

**-قوله [قدّس سرّه]: (فلا ريب فى عدم صحّته تكليف المعدوم... الخ)**

-قوله [قدّس سرّه]: (فلا ريب فى عدم صحّته تكليف المعدوم... الخ) (٢).

التكليف -سواء كان بمعنى الإرادة و الكراهه النفسيتين، أو البعث

ص: ٤٦٩

١- ١) كفايه الأصول: ١٧/٢٢٧.

٢- ٢) كفايه الأصول: ١١/٢٢٨.

و الزجر الحقيقيين-يمكن تعلّقه بالمعدوم، بناء على مبناه-قدّس سرّه-من صحّحه تعلّق الإرادة و البعث حقيقه بأمر استقبالي، فإنّ إرادة شيء فعلا- ممن يوجد استقبالا، كإرادته ما لم يمكن فعلا، بل يمكن تحقّقه استقبالا؛ إذ المراد منه كالمراد ليس موضوعا للإرادة- كي يتوهم أنّه من باب العرض بلا موضوع- بل موضوعها النفس، و المراد منه كالمراد تتقوّم به الإرادة الخاصّه في مرتبه وجودها، لا في مرتبه وجودهما.

و هكذا البعث؛ فإنّه فعل قائم بالفاعل، و له تعلّق في مرتبه وجوده الاعتباري بالمبعوث و المبعوث إليه، و ليس كالتحريك الخارجي المماسّ بالمحرّك و المتحرّك.

و منه ظهر: أنّ الإرادة و البعث ليسا كالملكيه، فإنّ الملكيه عرض قائم بالمالك و المملوك، لا بالمملك، بخلاف الإرادة-مثلا- فإنّها عرض قائم بالمريد، لا بالمراد و المراد منه، فتجويز تعلّق الإرادة بالمعدوم لا يوجب جواز تعلّق الملكيه بالمعدوم.

و أمّا على ما سلكناه- و مرّ مرارا- من أنّ حقيقه البعث و الزجر جعل ما يمكن أن يكون باعنا أو زاجرا- بحيث لو انقاد العبد لمولاه انبعث فعلا ببعثه، و انزجر بزجره- فلا محاله لا يعقل تعلّقه بالمعدوم فعلا- و إن كان يوجد استقبالا- إذ لا طرف للبعث فعلا حتى يمكن انبعثه فعلا، فلا بعث إلا إنشاء.

و كذا الأمر في الإرادة، فإنّها ليست مجرد الشوق؛ كي يعقل تعلّقه بمن سيوجد، بل الشوق المحرّك نحو البعث في التشريع، و نحو الفعل في التكويني، و قد عرفت حال البعث.

و أمّا الملكيه فالأمر فيها على خلاف التكليف، كما سيأتي (1) إن شاء الله

ص: ٤٧٠

(١-١) و ذلك في التعليقه الآتية.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و نظيره من غير الطلب إنشاء التمليك...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و نظيره من غير الطلب إنشاء التمليك...الخ) (١).

الأمر في الوقف و إن كان كذلك، لكنه لا لعدم قبول المعدوم للملك، بل لعدم قبول عين واحده لملكه الموجود و المعدوم بالاستقلال، و إلاّ فالملكه قابله للتعلّق بالمعدوم مالكا و مملوكا، فإنّ الملكه الحقيقيه و إن كانت من المقولات المحتاجه إلى موضوع موجود، إلاّ أنّ الملكه الشرعيه و العرفيه اعتبار ذلك المعنى -لا نفسه- كما أوضحنه في مبحث الوضع (٢)، و في مبحث مقدمه الواجب (٣)، و لذا تتعلّق بالكلّي، مع أنّ العرض الحقيقي لا يعقل تعلّقه بغير الموجود في الخارج.

و عليه فلا مانع من اعتبارها للمعدوم فعلا، أو اعتبار ملك المعدوم فعلا إذا دعت المصلحه إلى اعتبارها.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و توهم صحّه التزام التعميم في خطابه تعالى...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و توهم صحّه التزام التعميم في خطابه تعالى...الخ) (٤).

لا يخفى: أنّ الإفهام و الانفهام غير مقومين لحقيقه مخاطبه، كما في الخطاب إلى جماد حاضر، فإنه إلقاء للكلام على الحاضر، لا الغائب عن مجلس إلقاء الكلام.

كما أنّ الإسماع و الاستماع -بالجارحه الخاصّه- غير مقومين للمخاطبه، و إلاّ لما صحّت مخاطبه معه -تعالى-، بل مطلق الإسماع غير لازم، كما في

ص: ٤٧١

١- ١) كفايه الأصول: ١٨/٢٢٨.

٢- ٢) و ذلك في التعليقه: ١٥ من الجزء الأوّل.

٣- ٣) و ذلك في التعليقه: ١٦.

٤- ٤) كفايه الأصول: ١٣/٢٣٠.

كما أن الحضور في مجلس الخطاب-بما هو حضور للجسم في مكان الخطاب-غير لازم؛لصحة مخاطبه-حقيقه-مع النبيّ-صلى الله عليه وآله- و الامام-عليه السلام-عن بعد؛لاستماعهما عن بعد كاستماعهما عن قرب، لا مجرد علمهما-عليهما السلام-به،بل يمكن أن يقال بإحاطتهما بالمتكلم و كلامه،و هو كلام آخر.

فالميزان للخطاب الحقيقي-بما هو خطاب،لا بما هو تفهيم مثلا-اجتماع الطرفين بنحو منه:إما بأن يجمعهما مكان واحد،أو ما هو كالمكان الواحد لمكان الاستماع-و لو عن بعد-فيصحّ إلقاء الكلام عليه كما عرفت،أو بأن يكون أحدهما محيطا بالآخر،سواء كان المتكلم محيطا،كالبارئ-تعالى شأنه-عند خطابه لعباده،و إن لم يلتفت المخاطب إلى الخطاب،فإنّ التفاته مقوم للتفهم لا للخطاب،كما في الخطاب إلى الحاضر الغافل أو إلى الجماد،أو كان المخاطب محيطا بالمتكلم،كما في خطاب العباد إياه تعالى.

و الخطاب اللفظي و إن كان متصرّما إلا أنّ وجوده الشخصي التدرّجي يمتنع إلقاءه على المعدوم حال وجوده،لا على الغائب عن محضر النبيّ-صلى الله عليه وآله-إذا كان-صلى الله عليه وآله و سلم-لسانه في الخطاب،و كان مثله مثل الشجره بالإضافة إلى موسى-عليه السلام-؛إذ لا-مانع من إلقاء الخطاب منه-تعالى-إلى من أحاط-تعالى-به و إن لم يسمع،و لم يفهم،فإنّ إلقاء الخطاب على الأصمّ و الجماد و الغافل لا ينافي حقيقه الخطاب و إن كان منافيا للإفهام.

نعم،وجود المخاطب-بنحو وجوده الشخصي الخارجى المقصود منه في الخطاب اللفظي-مقوم للمخاطبه،و إحاطته-تعالى-بالمعدوم بنحو آخر،و ليس كإحاطته بالموجود،و تلك الإحاطه تصحّح نحو آخر من الخطاب،لا بوجوده

الشخصى التدريجى، فإنّ المعانى المكتسبه بكسوه الألفاظ لها نشآت آخر من الثبوت، غير هذه النشأه التصريميه الزمانيه، فإنّ طبيعه الألفاظ -كسائر الطبائع- لها نشآت من البروز و الظهور، و لا كلام فيها، إنّما الكلام فى وجوده التدريجى الزمانى.

**—قوله [قدّس سرّه]: (هذا لو قلنا بأنّ الخطاب..-إلى قوله:- بلسانه...الخ**

—قوله [قدّس سرّه]: (هذا لو قلنا بأنّ الخطاب..-إلى قوله:- بلسانه...الخ (١) (٢).

إنّما يكون الخطاب الشخصى (٣) منه -تعالى- بلسان النبى -صلّى الله

ص: ٤٧٣

١- ١) المناسب هنا حذف (إلخ)، و أثبتناه لورودها فى الأصل.

٢- ٢) كفايه الأصول: ١٨/٢٣٠.

٣- ٣) قولنا: (إنّما يكون الخطاب الشخصى... إلخ). توضيحه: أنّ الخطاب الإلهى ليس ابتداء إلى الناس بلا واسطه، فلا محاله يكون الخطاب الإلهى على قسمين: إما أن يكون إلى الناس بآئيه النبى -صلّى الله عليه و آله- حين الوحي، فيكون الملقى إليه الكلام هم الناس، و إن كان الملقى فيه الكلام قلبه المقدّس -صلّى الله عليه و آله-، و هذا لا يتصوّر إلاّ أن يكون النبى -صلّى الله عليه و آله- حال نزول الوحي إليه مخاطبا للناس بنحو يكون آله لخطابه، كالشجره لموسى -عليه السلام- فإنّ الشجره و إن القى فيها الكلام، لكنّها لم يلق إليها الكلام، بل إلى موسى -عليه السلام- فموسى -عليه السلام- هو المخاطب حقيقه، و الشجره آله الخطاب، و هذا المعنى و إن كان معقولا - فى حقّ النبى -صلّى الله عليه و آله- لكنه لا نظنّ بوقوعه مرّه واحده. و إما ان يكون الخطاب إليه بمعنى أنه -صلّى الله عليه و آله- القى إليه الكلام و ان كان المضمون متعلّقا بغيره، بل الخطاب الإيقاعى -أيضا- إلى غيره. و هذا هو الصحيح. و حينئذ فيلغو النزاع فى الخطابات القرآنيه؛ إذ الخطاب الحقيقى دائما إليه -صلّى الله عليه و آله- لا إلى المشافهين، و الخطاب الإيقاعى الملقى إليه -صلّى الله عليه و آله- لا يكون منوطا بوجود المخاطب فضلا عن حضوره. -

عليه و آله-إذا كان مثله-صلى الله عليه و آله-مثل الشجره (١).

و من الواضح أنّ النبى-صلى الله عليه و آله-حين خطابه مع الناس بالخطابات القرآنيه لم يكن إلّا قارئاً للقرآن، و حاكياً عنه لا آله لخطابه تعالى حقيقه-و إن أمكن ذلك.

و أمّا الشقّ الأخير، فحيث إنّ متلوّ الأداه لا-ينطبق على خصوص المخاطب الحقيقى، فلا بدّ من جعل الأداه للخطاب الإيقاعى، و عمومته للكُلّ-حينئذ-بلا مانع.

(٣)

و أما دعوى: أنّ التكاليف-فى مقام الإثبات-بنحو القضايا الحقيقيه، و موضوعاتها مقدّره الوجوب، و الخطاب إلى الغائب، و المعدوم لا يقتضى أزيد من تنزيل المعدوم منزله الموجود، و هو مفروض فى القضايا الحقيقيه، فلا معنى لهذا النزاع فى القضايا الحقيقيه، و إنّما يصحّ فى القضايا الخارجيه. فمدفوعه. بأنّ ملاك القضيه الحقيقيه ترتيب الحكم على الأفراد المقدّره الوجود، لا على الأفراد المفروضه الحضور، و ملاك الخطاب هو الحضور الذى ليس هو من مقتضيات القضايا الحقيقيه، فافهم. [منه قدّس سرّه].

ص: ٤٧٤

١- ١) توجد فى الأصل هنا عبارته اشير إلى كونها زائده، و أثبتناها فى الهامش لاحتمال إرادتها لوجود تصحيح عليها، و العبارة هى: (و كذا لو كان الخطاب إلى الناس بنحو الإلقاء على قلبه-صلى الله عليه و آله-فحكايته-صلى الله عليه و آله-حكايه خطابه-تعالى-إليهم، و أمّا لو كان الخطاب منه-صلى الله عليه و آله-حاكياً عمّا نزل على قلبه المقدّس «بلا خطاب منه-تعالى-حقيقه إلّا إليه-صلى الله عليه و آله-، بل ما يجرى على لسانه-حينئذ-حكايه ما نزل به الروح الأمين على قلبه المقدّس»، و إن كان ربما ينسب هذا إليه-تعالى-لغلبه العنصر الربوبى فى أفعاله-صلى الله عليه و آله-، ولكنه معنى آخر غير ما نحن فيه). ما بين القوسين الصغيرين هو التصحيح الذى يحتمل تأخره.



—قوله [قدس سرّه]: (لا يوجب صحّحه الإطلاق (١) مع إرادته... الخ) (٢).

إلا أن يكون قدرا متيقّنا في مقام التخاطب، كما هو كذلك غالبا، فيصحّ الإطلاق مع إرادته المقيّد بناء على مبناه (قدس سرّه).

(أ) الصحيح: (قوله)؛ لأنّ العبارة من متن الكفاية. و هكذا فيما بعد من الهوامش.

ص: ٤٧٥

١ - ١) قولنا أ: (لا- يوجب صحّحه الإطلاق... الخ). لا- بأس بتوضيح المقصود من الثمرتين ليندفع عنهما بعض الإيرادات، فنقول: ملاك الثمره الاولى: عدم حجّيه الظاهر، إلا لمن قصد إفهامه، فإذا كان الخطاب مختصّا بالمشافهين، فهم مقصودون بالإفهام، وإلا لكان إلقاء الخطاب المتضمّن للتكليف إليهم بلا- فائده، بخلاف من لم يخاطب، فإنّه لا موجب لأن يكون مقصودا إفهامه، فلا يكون الظاهر المتضمّن لتكليف المشافه حجّيه إلا على المشافه، فلا حجّيه لغير المشافه على تكليف المشافه، حتى يتنقّح به موضوع قاعده الاشتراك؛ إذ مجرّد وجود ظاهر متضمّن لتكليف المشافه لا يكون طريقا لغير المشافه إلى ما للمشافه من التكليف إلا بعد كونه حجّيه. و ملاك الثمره الثانيه: اختلاف الحاضر و الغائب- مثلا- في العنوان، فإنّ الخطاب إن كان عامّا دلّ على عدم دخل العنوان، وإن كان مختصّا بالمشافه المعنون بعنوان مفقود في غيره لم يكن طريق إلى ثبوت الحكم للمشافه- حتى مع فقدته للعنوان- حتى يتنقّح موضوع قاعده الاشتراك. و مورد افتراق الثمره الأولى عن الثانيه، ما إذا فرض عدم الاختلاف في الصنف، فإنّ الظهور موجود، لكنه غير حجّيه، و مورد افتراق الثمره الثانيه عن الأولى ما إذا قلنا بحجّيه الظاهر مطلقا، و كان الاختلاف في الصنف موجودا، فإنّه و إن كان الظاهر حجّيه، لكنه لا ظهور، و مورد اجتماع الثمرتين ما إذا قلنا باختصاص حجّيه الظاهر بالمشافه، و باختصاص المشافه بعنوان، فإنّه لا ظهور و لا حجّيه، فتدبّر جيّدا. [منه قدس سرّه].

٢- ٢) كفايه الأصول: ١٦/٢٣١.

—قوله [قدّس سرّه]: (و إن صحّ فيما لا يتطرّق...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (و إن صحّ فيما لا يتطرّق...الخ) (١).

إلا بنحو الإطلاق الفرضي التقديرى، و تحصيله فى غاية الإشكال.

—قوله [قدّس سرّه]: (لا فيما إذا شكّ فى أنه كيف اريد؟ فافهم...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (لا فيما إذا شكّ فى أنه كيف اريد؟ فافهم...الخ) (٢).

لا يقال: المراد من الضمير (٣) -بناء على الدوران بين أصاله العموم و عدم

(أ)؟؟؟ و الصحيح ما أثبتناه لعود الضمير على الكنايه و الحقيقه الادعائيه.

ص: ٤٧٦

١- ١) كفايه الأصول: ١٧/٢٣١.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٩/٢٣٣.

٣- ٣) قولنا: (لا- يقال: المراد من الضمير...الخ). لا- يخفى عليك: أنّ الغرض من عقد هذا البحث هو أنّ الأمر دائر بين خلاف الأصل فى طرف العامّ، و خلاف الأصل فى طرف الضمير- سواء كان بنحو التجوّز فى الكلمه أو بنحو آخر- فلا فرق بين استعمال العامّ فى الخصوص و بين استعماله فى العموم و إرادته البعض جدّاً، فإنّ الأوّل خلاف أصاله الحقيقه، و الثانى خلاف الأصل المؤسّس فى باب المحاورات على مطابقه الإراده الاستعماليه للإرادته الجدّيه، و لذا كانت الكنايه و الحقيقه الادعائيه خلاف الأصل مع أنّ الاستعمال فيهما أ فى الموضوع له، و منه تعرف أنه لا يمكن حفظ العامّ من المخالفه للأصل مطلقاً إلاّ بالاستخدام. ثمّ إنّ الضمير دائماً مستعمل فى مفهومه المبهم، لا- فى المرجع- لا فيما هو مرجعه بالحمل الأولى، و لا بالحمل الشائع- فتوهم أنّ المستعمل فيه الضمير هى المطلقات و اريدت خصوصيه المرجعيه بدالّ آخر- و هو الحكم عليها بالردّ- فى غاية السخافه، لأنّ الحكم قرينه على الرجوع، لا دالّ على ما هو قيد لما استعمل فيه الضمير؛ حتى يكون بابّه باب تعدّد الدالّ و المدلول، فافهم جيداً. [منه قدّس سرّه].

الاستخدام-هو البعض قطعاً: إما باستعمال العامّ في الخصوص، أو بالاستخدام، فالمراد هو البعض، والشكّ في أنه كيف اريد؟ بخلاف الدوران بين أصله العموم والإسناد إلى ما هو له، فإنّ المراد: هو البعض تاره، والكُلّ اخرى؛ إذ لو استعمل العامّ في الخصوص-و كان الإسناد إلى من هو له-كان المراد من الضمير هو البعض، وإذا كان الإسناد إلى الكُلّ توسّعا كان المراد من الضمير هو الكُلّ، فالمراد من الضمير مختلف.

لأننا نقول: العبره بالمراد الجدّي، ولا شكّ في أنّه البعض على أيّ حال، والمراد الاستعمالي إنّما يكون حجّه على المراد الجدّي إذا لم يعلم خلافه.

ولا يخفى: أنّ ما ذكر في جانب أصله الظهور-من حيث الإسناد، أو من حيث عدم الاستخدام-غير جار في أصله العموم، فإنّ تعيّن بعض أفراد العموم للمرجعيه حقيقه لا يوجب تعيّن إرادته البعض من حيث حكم العامّ المرتّب عليه بنفسه، كما هو ظاهر لمن تأمل، ولعلّه أشار إلى بعض ما ذكرنا بقوله (رحمه الله): (فافهم).

**—قوله [قدّس سرّه]: (قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم...الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم...الخ) (١).

لا- يخفى أنّ المفهوم، و ان كان (٢) معني لازماً لمعنى عقلا- كما في الموافق، أو عرفاً كما في المخالف، والتفكيك بين اللّازم و الملزوم، و إن كان محالاً-عقلا كما في

ص: ٤٧٧

١- ١) كفايه الأصول: ١٦/٢٣٣.

٢- ٢) قولنا: (لا- يخفى أنّ المفهوم و إن كان...الخ). لا- باس بتوضيح المقام، فنقول الفرق بين مفهوم المخالفه و الموافقه في مرحله الاستلزام أن-

-المنطوق في الأول: مشتمل على حيثيه، تلك الحيثية لازمها عقلا معنى من المعانى، كاشتماله على العلية المنحصره التي لازمها الانتفاء عند الانتفاء، فلا- يتوسط بين ذاك اللازم العقلي و الملزوم الكلامي اللفظي شيء. و المنطوق في الثاني مشتمل على ملاك الحكم فقط، و ليس هو بنفسه مستلزما لثبوت الحكم بالمساواه، و لا- بالأولويه لموضوع إلا بتوسط أمر خارج، و هو كون الموضوع الآخر ذا ملاك مساو أو ذا ملاك أقوى، فيلزمه ترتب الحكم المماثل، أو بوجه أولى. و حكم العرف في مثل تحريم (الأف) بتحريم الضرب بالفحوى، لا بما هم أهل المحاوره، بل بما هم عقلاء مدركون لأقوائيه الملاك، فيحكمون بأولويه الضرب بالحرمة. ثم إن مفهوم الموافقه بالمساواه يتحقق بأحد أمرين: إما بأن يقال: الخمر حرام، فإنه مسكر، أو يقال: الخمر حرام لإسكاره. و ربما يفصل بين التعبيرين: فيجعل الأول مقتضيا للمفهوم بالمساواه، دون الثاني؛ نظرا إلى أن العنوان الدال على الملاك في الأول واسطه في العروض، و في الثاني واسطه في الثبوت؛ لكون الأول موضوعا للحكم، فيسرى الحكم إلى جميع أفراده، دون الثاني، فإنه حيثيه تعليليه للحكم و من الدواعى إلى جعله، فلعله يكون لموضوعه خصوصيه مقتضيه لتلك الحيثيه. و يندفع: بأن وسائط الثبوت في المقام إما هو السبب الفاعلي للحكم، أو شرط تأثير المصلحه و المفسده، أو نفس تلك المصلحه و المفسده اللتين هما علّه غائيه للحكم. و من الواضح أن السبب الجاعل للحكم هو الشارع، فهو أجنبي عما نحن فيه. و الشرط بمعنى مصحح فاعليه الفاعل- من تصوّره، و تصديقه، و قدرته، و إرادته- لا يتفاوت في لزومه مورد عن مورد. و الشرط بمعنى قابليه القابل لتعلق الحكم به أمر معقول يختلف الموارد بالإضافة إليه، و من الواضح أن مجرد وجود الشرط بهذا المعنى في مورد لا يقتضى سرايه الحكم إليه، بل اللازم وجود ذات القابل التي هي بمنزله المقتضى لتلك المصلحه المنوطه فعليتها بالشرط. و أما العلّه الغائيه- فمع فرض ترتبها على مورد آخر- فلا محاله يترتب عليها معلولها؛ بداهه أن المعلول لا ينفك عن علته التامه، و المفروض أن الإسكار- بما هو- علّه غائيه، أو لازم مساو-

الأول محلّ الوفاق-إلا أنّ ظهور اللفظ في لازم معناه تابع لمقدار ظهوره في معناه

(أ)الصحيح:متنافيه....

(٢)

-لها، لا هو بضميمه شيء آخر، فالغرض من إخراج الواسطه في الثبوت هنا إن كان مثل الشرط - كما مرّ فهو صحيح، وإن كان مثل العله الغائيه فهو غير صحيح؛ إذ الحكم كما يسرى بسريان موضوعه، كذلك يسرى بسريان علته، وفرض الضميمه للغايه - لو أضافها إلى الخمر خلف؛ إذ الظاهر أن غير الخمر مسكر أيضا، وأن الإسكار في غير الخمر موجود، وإضافه العنوان إلى المعنون كما لا تقتضى أن يكون العنوان عنوانا مساويا لا يتعداه، كذلك إضافه الغايه إلى ذبيها لا تقتضى أن يكون الغايه لازما مساويا لذيها بحيث لا تتعداه، ومن الواضح أنّ لسان (لا تشرب الخمر لإسكاره) لسان العله الغائيه، لا لسان الإناطه و الشرطيه، فيفارق مثل قوله: (لا- تشرب الخمر إذا أسكر). مضافا إلى أنّ مفهوم المساواه-بحسب الاصطلاح- لا يكون إلا لمثل قوله: (لا تشرب الخمر لإسكاره)؛ حيث إن لازم كونه عله حرمه الفقاع-أيضا- لوجود الملا-ك المساوي لملاك الخمر فيه، وأما مثل قوله: (لا تشرب الخمر، فإنّه مسكر) فمقتضاه من حيث تحريم الخمر للاندراج تحت عنوان المسكر تحريم هذا العنوان، و تحريم هذا العنوان الملا-كى ليس تحريما بعنوان وجود الملاك فيه، بل هو تحريم عنوان مأخوذ من الملاك، وأما انطباق حرمه العنوان على الفقاع وغيره فليس من باب المفهوم؛ لوضوح أنّ انطباق الحكم المرتب على الطبيعى، أو العنوان الكلى على مصاديقه و معنواته ليس من المفهوم، بل عين تطبيق المنطوق. ثم إنّ المعارضه-المبحوث عنها هنا- لا بدّ من تمخّضها بين العامّ و المفهوم-بما هو-، فلا محاله لا- تعارض بالذات بين المنطوق و العامّ حتى يخرج عن عنوان تعارض العموم و الخصوص، بل يتعارض المنطوق و العامّ بالعرض بملاحظه اشتمال المنطوق على خصوصيه مستلزمه لما ينافى العموم، و حيث إنّ تلك الخصوصيه ليست منافية أ مع العامّ بتعارض العامّ و الخاصّ، فلا موجب لتقديم المنطوق بقول مطلق، بل لا بدّ من إثبات مرجح له، و حيث إنّ المفهوم تابع للمنطوق ثبوتا و سقوطا، فلا- يمكن تقديمه على العامّ بلا تقديم منشئه، كما لا يمكن تقديم العامّ عليه و إلغاء المفهوم بلا تصرّف في منشئه؛ للزوم التفكيك بين الملزوم و لازمه، و هو محال بعد فرض الملازمه.-

ص: ٤٧٩

سعه و ضيقا، ضعفا و قوه، فربّ عامّ يكون أقوى ظهورا من ظهور القضية في معنى لازمه العقلي أو العرفي ذلك، فمجرد الملازمه و استحاله التفكيك غير مجديه.

—قوله [قدّس سرّه]: (ضروره أنّ تعدّد المستثنى منه... إلخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (ضروره أنّ تعدّد المستثنى منه... إلخ) (١).

لا يخفى أنّ أداه الاستثناء (٢) إذا كانت موضوعه للإخراجات الخاصّه فلا

(أ) هامش التعليقه: ٢٥٥.

(٢)

و لعلّ وجه تقديم مفهوم الموافقه—بقول مطلق—على العامّ: أنّ غايه ما يقتضيه المنطوق كون خصوصيه خاصّه ملاكا للحكم، و هذا بنفسه ليس منافيا للعموم حتى يتصرّف فيه، و أما كون الشيء الفلاني ذا ملاك أقوى، فهو بالحكم أولى، فهو ليس لازما لكون الخصوصيه المزبوره ملاكا حتى يتعارض المنطوق و العموم بالعرض، و إذا كان المنطوق المتضمّن للملاك غير معارض للعامّ—و لو بالعرض—لعدم الملازمه بين كون شيء ملاكا و كون الشيء الفلاني ذا ملاك أقوى، فلا موجب للتصرّف فيه، و مع عدم التصرّف فيه و بقاء ظهوره في كون الخصوصيه ملاكا لا يعقل التفكيك بينه و بين الحكم بوجه أولى فيما فيه ملاك أقوى. و قريب منه المفهوم بالمساواه فإنّ غايه ما يقتضيه المنطوق أنّ الإسكار مثلا ملاك الحرمة، و لا يقتضى هذا وجود الملاك في الفقاع المقتضى لسريان الحكم بسريان ملاكه و علته، فتدبّر جيّدا. و ربما يدعى و جوب تقديم المفهوم المخالف على العموم، و أنّه حاكم و معيّن لدائرته العموم و مصبّه بتقريب: أنّ اقتضاء القضية الشرطيه—مثلا—للمفهوم من ناحيه إطلاق الشرط، و أنّه لا ضميمه له و لا—عدل له، و إلّا—لزم العطف عليه بالواو في الأول، و ب(أو) في الثاني، و العامّ لا يقتضى إثبات الضميمه، و لا إثبات العدل و البدل، و قد مرّ في بعض الهوامش المتعلّقه بمفهوم الشرط ما يتعلق بهذا التقريب من النقض و الإبرام، فراجع أ. [منه قدّس سرّه].

ص: ٤٨٠

(١-١) كفايه الأصول: ١/٢٣٥.

(٢-٢) قولنا: (لا يخفى أنّ أداه الاستثناء... إلخ).

محاله يتعدّد الإخراج بتعدّد أحد الطرفين؛ بداهه كونه أمرا نسبيا يتعدّد بتعدّد الطرف، فلو لا لحاظ الوحده فى الجمل المتعدّده، أو فى المستثنيات المتعدّده، لم يكن الإخراج واحدا، وشمولها حينئذ للمتعدّد-بما هو متعدّد-موجب للاستعمال فى أزيد من معنى واحد، ولا جامع مفهومي بناء على خصوصيه الموضوع له.

و أما صحّه إخراج المتعدّد فلا تجدى؛ إذ الخارج:

إن كان متعدّدا بالذات و واحدا مفهوما- كما إذا قال: إلّا- النحويين مثلا- فلا إشكال؛ لأنّ الخارج-بما هو ملحوظ من حيث الخروج- واحد.

و إن كان متعدّدا مفهوما فلا محاله لا يصحّ إلّا بالعطف، و هو فى حكم تعدّد أداه الاستثناء.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و السرّ أنّ الدوران فى الحقيقه بين أصاله العموم... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و السرّ أنّ الدوران فى الحقيقه بين أصاله العموم... الخ) (١).

التنافى بالذات إنّما هو بين مدلولى الدليلين، إلّا أنّه حيث لا عبره

(٢)

—ربما يفصّل: بين ما إذا تكثّر عقد الوضع و ما إذا لم يتكرّر، فالأوّل مثل قوله: أكرم العلماء و أضف الشعراء إلّا الفساق، و الثانى مثل قوله: أكرم العلماء و أضفهم و أطعمهم إلّا الفساق. ففى الثانى لا بدّ من أن يرجع إلى عقد الوضع، فيرجع إلى الأوّل أوّلا، و إلى ما بعده ثانيا و بالتبع. و أما فى الأوّل فحيث إن عقد الوضع المذكور فى الجمله الأخيره، فقد اخذ الاستثناء محلّه، و غيره محتاج إلى دليل مفقود هنا. و يندفع: بأنّه خلط بين أداه الاستثناء الوصفيه و الاستثنائيه، فإنّ الأولى حيث إنها وصفيه، و الضمير المتصل غير قابل للتوصيف، فلا- بدّ من رجوعها إلى المذكور فى صدر الكلام، مع أنّ الكلام فى الاستثنائيه الراجعه إلى المفهوم التركيبى، لا الإفرادى. و أما ما ذكر فى الأوّل فمصادره، و غايته أنّ الأخيره متيقّنه، و أن غيرها يحتاج إلى دليل. [منه قدّس سرّه].

ص: ٤٨١

بالمدلول-بما هو مدلول-إلا بلحاظ دليل اعتبارهما،فلذا يجب ملاحظه دليل اعتبارهما.

و منه ظهر أنه لا وجه لتخصيصه بخصوص الخبر،فتدبر.

### —قوله [قدّس سرّه]: (مع قوّه احتمال أن يكون المراد...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (مع قوّه احتمال أن يكون المراد...الخ) (١).

هذا لو صحّ فإنّما يصحّ في مثل قولهم -عليهم السلام-: «لا نقول ما يخالف قول ربّنا»، لا في مثل قولهم -عليهم السلام-: «لا تقبلوا علينا ما يخالف قول ربّنا و سنّه نبينا-صلّى الله عليه و آله-»، و ما امر فيه بضرب المخالف على الجدار، و أشباه ذلك، فإنّه لا يمكن الأمر بعدم قبول المخالف ثبوتا-لا إثباتا- أو طرحه على الجدار، بل ظاهر قولهم -عليهم السلام-: «ما خالف قول ربّنا لم أقله، و ما خالف كتاب الله فهو زخرف، و باطل» (٢) صدور المخالف، و لا يكون إلاّ المخالف في مقام الإثبات.

فالأوجه منع صدق المخالفه على المتنافيين من حيث العموم و الخصوص؛ للقطع بصدورها و إباء هذه الأخبار عن التخصيص، خصوصا فيما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بموافقته الكتاب، فإنّ معارضه الخبرين بنحو العموم و الخصوص، ليست من المخالفه الموجهه لتخيّر السائل الموجه للسؤال عن العلاج.

### —قوله [قدّس سرّه]: (فيما إذا كان العامّ واردا...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (فيما إذا كان العامّ واردا...الخ) (٣).

و لم يكن كاشفا عن اقتران العامّ بالخاصّ، و إلاّ لم يكن من باب تأخير

ص: ٤٨٢

١- ١) كفايه الأصول: ٣/٢٣٧.

٢- ٢) المذكور في هذه التعليقه هي مضامين لأحاديث تجدها في الوسائل ١٨:٧٨-٨٩ من كتاب القضاء/أبواب صفات القاضى/الباب التاسع في وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه.

٣- ٣) كفايه الأصول: ١٧/٢٣٧.



البيان عن وقت الحاجة، نعم اقتران جميع العمومات بالقرائن الداله على إرادته الخصوصيات بعيد.

### —قوله [قدس سرّه]: (وإلا لكان الخاص—أيضا—مخصّصا له... الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (وإلا لكان الخاص—أيضا—مخصّصا له... الخ) (١).

إذ الحكم العمومي هو المراد الجدّي لمصلحه اقتضته، و لا دلالة للعامّ على كون مضمونه مرادا جدّيا منبعثا عن المصالح الواقعيه الأوليه، فما عن شيخنا العلامة الأنصاري في بعض تحريراته (٢):—من كون مقتضى الأصل المؤسّس في باب الألفاظ كون المضمون مرادا جدّيا—لا—يجدى في حمل المضمون على كونه حكما واقعيًا؛ إذ المسلّم كونه مرادا جدّيا، لا كونه منبعثا عن المصالح الأوليه، و لا يكون بلحاظ انتهاء أمد الحكم الفعلي بوروده ناسخا، فإنّ ارتفاع موضوع (٣)

ص: ٤٨٣

١- (١) كفايه الأصول: ١٧/٢٣٧.

٢- (٢) كما في رسائله (فرائد الاصول)—نشر مكتبه جعفرى التبريزى بطهران—: ٧٠-٧١.

٣- (٣) قولنا: (فإنّ ارتفاع موضوع... الخ). و ذلك لأنّ انتهاء أمد المصلحه بوصول الخاصّ و إن كان يشبه النسخ، فيتوهم كونه ناسخا حيث لا فرق بين أنحاء المصالح و أطوار أمدها و انتهائها، إلا أنّ الفرق بين ما نحن فيه و غيره: هو أنّ الناسخ كاشف عن انتهاء أمد المصلحه في المنسوخ، و الخاصّ هنا بوصوله موجب لانتهاء أمدها، لا كاشف عن انتهاء أمدها واقعا، و لذا لا يكون قيام الدليل الاجتهادى على خلاف الأصل العملى ناسخا للحكم الظاهرى، و ما نحن فيه—من حيث فرض امتداد المصلحه الثانويه العرضيه إلى وصول الخاصّ—يشبه الحكم الظاهرى، لا من حيث ترتبه على المشكوك —بما هو مشكوك— ليكون قاعده مضروبه للثالث. ثمّ إنّه ربما يدعى: أنّ دوران الأمر بين النسخ و التخصيص، و تعين الثانى عند وروده قبل حضور وقت العمل مترتب على عدم تعقّل النسخ قبل حضور وقت العمل، و هو مبنى على الخلط بين مفاد القضييه الحقيقيه و الخارجيه، فإنّ القضييه الحقيقيه لا بشرط فى صحه جعلها وجود موضوعها فى الخارج، فلا معنى لورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل أو بعده.—

و- الجواب: أنّ القضية الحقيقية و إن لم تكن منوطه بوجود موضوعها خارجا، لكنّها حيث كانت متكفّله لإنشاء الحكم بداعى جعل الداعى، فلا محاله يترقّب منه الدعوه عند وجود موضوعه، و ما كان بهذا الداعى يستحيل منه جعل آخر- و لو بنحو القضية الحقيقيه- بحيث يكون مقتضاه عدم فعلية الحكم، سواء كان العمل موقّتا بوقت مخصوص، كصوم شهر رمضان، أو كان وقته حين فعلية موضوعه باستجماعه لشرائط فعلية الحكم، فلا مانع من كون الناسخ و المنسوخ متقارنين زمانا فى مقام جعلهما بنحو القضية الحقيقيه، و إنّما الممنوع كون الناسخ بمضمونه مقتضيا لرفع الحكم فى وقته المقرّر له أو عند فعلية موضوعه. ثم إنّ الوجه عند دوران الأمر بين التخصيص و النسخ هو الأول؛ لأنّ ظاهر الخاصّ، مثل قوله: (لا تكرم العالم الفاسق)، هو حرمة إكرام العالم الفاسق فى الشرع، و أنه حكم إلهى فى شريعته الإسلام، لا أنّ مدلوله أنه حكم شرعى من هذا الحين، و إن كان فعليته من الحين، و حيث أنّه أظهر من (أكرم العلماء)، فلذا يقدم عليه، و يخصّصه. و أما تقديمه عليه: أما من جهة عدم جريان أصاله عدم النسخ فى نفسه فيبقى أصاله العموم وحدها، فيخصّصها الخاصّ، و أما من جهة حكومه أصاله العموم على أصاله عدم النسخ، ففيه بحث: أما عدم جريان أصاله عدم النسخ فى نفسه، فلأنّ العامّ له ظهور فى شمول الحكم لأفراده فقط، و ليس استمراره قيّدا له ملحوظا بلحاظه؛ لأنّه متأخّر عن ثبوت الحكم لموضوعه، فكيف يعقل أن يؤخذ قيّدا للثابت لموضوعه؟! و فيه: أن شمول الحكم فى القضية الحقيقيه الكليّه لجميع الأفراد- المحقّقه الوجود و المقدّره الوجود- كاف فى ثبوت الحكم فى الأزمنه المتأخّره؛ لأنّ من جمله الأفراد المقدّره الوجود هى الأفراد المقدّره الوجود فى الأزمنه المتأخّره، فنفس ثبوت الحكم لجميع الأفراد المقدّره الوجود كاف لبقاء الحكم فى الأزمنه المتأخّره، من دون حاجه إلى أصل لفظى آخر. و أمّا بالإضافه إلى الأفراد التى يمرّ عليها الزمان المتقدّم و المتأخّر، فشمول الحكم لها و ان كان لا يجدى فيه بقائه إلى الزمان المتأخّر، إلّا أنّ ملاحظه الأفراد مطلقه غير مقيّده بما هى فى الزمان-

و أما حمل العبارة على عدم كونه بيانا للحكم الواقعي، بل لإنشائه و إظهاره ضربا للقاعده، فيكون المخصّص مبيّنا للمراد الجدّي منه، فلا نسخ حيث لا حكم حقيقه بالإضافة إلى تمام أفراد العامّ، فقد عرفت ما في هذا المبنى سابقا، فراجع.

(٣)

-الخاصّ، و ترتيب الحكم عليها يوجب سريان الحكم إلى الأفراد في جميع أطوارها، و منه تبين صحّحه كون أصاله عدم النسخ أصلا لفظيا مدلولاً عليه بنفس الدليل المتكفّل لحكم الأفراد. و أما حكومه أصاله العموم على أصاله عدم النسخ، فتقريبه: أنّ الشكّ في ناسخيه الخاصّ و مخصّصيته ناش عن الشكّ في تقيّد موضوع وجوب الإكرام-مثلا-بغير الفاسق، و مع أصاله الإطلاق في العامّ و الحكم بعدم تقييده يرتفع الشكّ المزبور، و لا يجرى الأصل المذكور. و فيه: أمّا على فرض الناسخيه بالإضافة إلى الأفراد المقدره في الأزمنه المتأخّره، فقد عرفت أنّ مجرد أصاله العموم كاف في شمول الحكم لها، فلا اثنييه حتى يتصوّر هناك حاكم و محكوم. و أما بالإضافة إلى الأفراد التي يمرّ عليها الزمانان فقد عرفت: أنّ مرجع أصاله عدم النسخ إلى إطلاق الموضوع من حيث الزمان الذي يمرّ عليه، و هذا غير إطلاقه من حيث تقيّده بغير الفاسق، فهنا إطلاقان، و في قباهما ما هو صالح لتقييد كلّ من الإطلاقيين على السويه، فلا بدّ من مخصّص و مرجّح لتعيّن التقييد لأحدهما بالخصوص. لا يقال: تقييد الإطلاق من حيث الفسق يوجب خروج الفاسق من الأوّل، فلا يبقى مجال لأصاله عدم النسخ في مورد الخاصّ. لأننا نقول: عدم شمول الحكم للفاسق من الأوّل لا يوجب مخالفه الظهور من حيث الاستمرار، بل عدم الاستمرار بعدم موضوعه، فظهوره الإطلاقي في استمرار الحكم الثابت للموضوع محفوظ، فتقييد كلّ واحد من الإطلاقيين يلازم سلامه الآخر و انحفاظه في نفسه، فلا بدّ من معيّن، فتدبّر. [منه قدّس سرّه].

ص: ٤٨٥

—قوله [قدّس سرّه]: (فلا باس به مطلقا و لو كان قبل حضور وقت العمل...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (فلا باس به مطلقا و لو كان قبل حضور وقت العمل...الخ) (١).

إشكال النسخ قبل حضور وقت العمل: تاره من حيث ان الفعل فى زمانه إن كان ذا مصلحه فلما ذا نهى عنه؟ و إن كان ذا مفسده فلما ذا أمر به؟

و هذا يمكن دفعه: بعدم لزوم المصلحه فى الفعل، بل المصلحه فى التكليف، و لا مانع من أن يكون البعث فى زمان ذا مصلحه، و الزجر فى زمان آخر ذا مصلحه، بل يمكن القول بأنّ الفعل مطلقا ذا مصلحه، إلاّ أنّه فى البعث إليه مصلحه فى زمان، دون زمان.

و اخرى من حيث إنّ البعث لجعل الداعى فى ظرف العمل، و جعله مع رفعه من الملتفت محال، و لو مع اختلاف زمان البعث و الزجر. و المتداول فى كتب الأصول و إن كان الأوّل، إلاّ أنّ المهمّ هو الثانى، و لا محاله يجب الالتزام بعدم كون البعث بعثا حقيقيا، بل إنشائى بغير داعى جعل الداعى من سائر الدواعى.

و منه يعلم: أنّ النسخ قبل حضور وقت العمل لا رفع و لا دفع؛ حيث لا بعث حقيقه و لا إراده و لو فى زمان ما.

—قوله [قدّس سرّه]: (بالمعنى المستلزم لتغير إرادته - تعالى -...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (بالمعنى المستلزم لتغير إرادته - تعالى -...الخ) (٢).

قد أسمعناك فى مبحث الطلب و الإراده (٣): أنه لا أثر للإرادته التشريعيه فى صفاته التى [هى] عين ذاته، فلا مجرى لإشكال البداء بذلك المعنى.

و أما إرادته البعث و الزجر فلا تستلزم تغير الإراده لتعدّد المراد، و ليس

ص: ٤٨٦

١- ١) كفايه الأصول: ٩/٢٣٩.

٢- ٢) كفايه الأصول: ١٠/٢٣٩.

٣- ٣) و ذلك فى أواخر التعليقه: ٢٥٦ عند قوله: (إذا عرفت ما تلونا عليك...).

كإرادته الفعل في زمان و إرادته خلافه في ذاك الزمان.

و ليعلم أنّ الأشياء الخارجيه كما هي من مراتب علمه-تعالى-بالعرض كذلك من مراتب إرادته الفعلية،فهى إرادته و مراده،و تغيّر الإراده بهذا المعنى دائمي في الأمور التدريجيّه، كتغيّر العلم بهذا المعنى.

و أمّا إرادته الذاتيه، كعلمه الذاتى، فتغيّر المرادات-كتغيّر المعلومات- لا يوجب تغيّرها؛ إذ المعلوم بالذات و المراد بالذات في مرتبه ذاته نفس ذاته -تعالى-و غيره معلوم و مراد بالتبع، فالعلم واحد و الإراده واحده و إن تعدّد المعلوم و المراد بالعرض، فتعدّدتهما و تغيّرهما لا يوجبان (١)التعدّد و التغيّر في العلم و الإراده،فليس لازم البداء تغيّر العلم و الإراده؛ بملاحظه أنّ حقيقته ظهور ما خفى أولًا، بل العلم و الإراده فيه-تعالى-حيث إنّهما واحد، فلزامه كون موت زيد-مثلا-معلوما و مجهولا و مرادا و غير مراد، لا تغيّر العلم و الإراده، فافهم، فإنه دقيق.

**—قوله [قدّس سرّه]: (بعالم لوح المحو و الإثبات... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (بعالم لوح المحو و الإثبات... الخ) (٢).

و هو عالم مثال الكلّ، و منزلته من عالم اللوح المحفوظ منزله الخيال من القوّه العقليه، و فيه صور ما في عالم اللوح المحفوظ بنحو الجزئيه، كما أنّ في عالم اللوح المحفوظ-الذى هو عالم النفس الكلّيه-صور دقائق المعانى بنحو العقليه التفصيليه، كما أنّ ما فوقه عالم العقل الكلّى، و فيه صور عقليه إجماليه، فهذا عالم الجمع العقلى، و ما تقدّمه عالم الفرق العقلى، و ما تقدّمه عالم المثال الجزئى.

و لبراءه عالم النفس الكلّيه عن شوب الجزئيه و التجدّد و التصرّم، سمى عالم اللوح المحفوظ، و لشوب عالم المثال بالتجدّد و الانصرام سمى عالم لوح

ص: ٤٨٧

١-١) فى الأصل: لا يوجب..

٢-٢) كفايه الأصول: ٢١/٢٣٩.

المحو والإثبات، وحيث إنّ عالم طبيعه مظهر عالم المثال و ظلّه، فإذا اتّصل نفس من النفوس القدسيه بعالم المثال، فوجد ما يقتضى موت زيد حال اتّصال نفسه به، فلذا يخبر بأنه يموت مع عدم اطلاعه على ثبوت ما يقتضى الحياه فيما بعد؛ لكونه تدريجيا تجدديا، بخلاف ما إذا اتصل بعالم اللوح المحفوظ، فإنّ ذلك العالم عالم الصور العقليه التفصيليه، ولا تجدد ولا تدرج في العوالم العقليه، فإنّها عين الفعليه، فلا محاله يطلع على نفس ما هو الواقع لا ما يقتضى الوقوع مع إمكان المانع.

فهذه نبذه من الفرق بين العوالم، والله العالم.

**—قوله [قدّس سرّه]: (كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء—صلى الله عليه وآله—...الخ)**

قوله [قدّس سرّه]: (كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء—صلى الله عليه وآله—...الخ) (١).

كيف وهو—صلى الله عليه وآله—فى قوس الصعود متّصل بعالم العقل الكلى، ومقامه مقام العقل الأوّل، وهو فوق عالم النفس الكليه—عالم اللوح المحفوظ—وإن كانت العبارة تشعر بأن عالم اللوح المحفوظ غاية ارتفاعه و صعوده فى سيره الاستكمالى، و تمام الكلام فى محله، فراجع.

**—قوله [قدّس سرّه]: (وإنما نسب إليه—تعالى—البداء...الخ)**

قوله [قدّس سرّه]: (وإنما نسب إليه—تعالى—البداء...الخ) (٢).

بعد ما عرفت: أنّ الأشياء الخارجيه بجبروتها و ملكوتها و ناسوتها من مراتب علمه—تعالى—بالعرض؛ حيث إن العلم هو الحضور، و لا حضور أقوى من حضور المعلول للعلّه، يمكن أن يقال:

إنّ المقتضى لموت (زيد) حيث وجد فى الخارج فى عالم من العوالم، فقد

ص: ٤٨٨

١-١ (١) كفايه الأصول: ٥/٢٤٠.

١-٢ (٢) كفايه الأصول: ١٣/٢٤٠.

وجد المقتضى بوجود مقتضيه ثبوتاً مناسباً له، لا ثبوتاً مناسباً لنفسه، وهذا هو العلم والمعلوم أولاً.

ثم وجدت علّة الحياه، ومنعت عن مقتضى الموت، فوجدت الحياه، فالحياه علم ومعلوم ثانياً، على خلاف الأوّل، فبدا وظهر في مرتبه من مراتب علمه - تعالى - ما ظهر خلافه أولاً بحسب هذه المرتبه.

وهذا وجه دقيق لا يعرفه إلاّ أهل التحقيق، فافهم، أو ذره لأهله، فكلّ موقّف لما خلق له.

**—قوله [قدّس سرّه]: (فيما دار الأمر بينهما فى المخصّص... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (فيما دار الأمر بينهما فى المخصّص... الخ) (١).

غرضه (رحمه الله): أنّ احتمال النسخيه والمخصّصيه: تاره فى شىء واحد، و هو ذات المخصّص، و اخرى فى العامّ و الخاصّ، فيدور الأمر بين ناسخيه العامّ للخاصّ المتقدّم، و مخصّصيه الخاصّ للعامّ المتأخّر.

إلاّ أنّ الفرق المذكور فى الأوّل مبنى على استعمال العامّ فى الخصوص -بناء على التخصيص- وإلاّ -فالحكم العمومى ثابت للخاصّ إلى زمان ورود دليله، كما أشار إليه فى بعض الحواشى المتقدّمه آنفاً على هذا البحث، فراجع (٢).

ص: ٤٨٩

١-١) كفايه الأصول: ١٨/٢٤٠.

٢-٢) الكفايه: ٢٣٨ هامش: ١.

—قوله [قدس سرّه]: (و لا ريب أنها موضوعه لمفاهيمها—بما هي هي—مبهمه مهمله...الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (و لا ريب أنها موضوعه لمفاهيمها—بما هي هي—مبهمه مهمله...الخ) (١).

اعلم أنّ كلّ ماهيّة من الماهيّات إذا لوحظت و كان النظر مقصورا عليها بذاتها و ذاتياتها—من دون نظر إلى الخارج عن ذاتها—فهي الماهية المهملة التي ليست من حيث هي إلّا—هي، و إذا نظر إلى الخارج عن ذاتها ففي هذه الملاحظة لا يخلو حال الماهية عن أحد امور ثلاثه:

أحدها: أن تلاحظ بالإضافة إلى الخارج عن ذاتها مقترنه به بنحو من الأنحاء، و هي الماهية بشرط شيء.

و ثانيها: أن تلاحظ بالإضافة إليه مقترنه بعدمه و هي الماهية بشرط لا.

و ثالثها: أن تلاحظ بالإضافة إليه لا مقترنه به و لا مقترنه بعدمه، و هي الماهية لا بشرط.

و حيث إنّ الماهية يمكن اعتبار أحد هذه الاعتبارات و القيود معها بلا—تعيّن لأحدها، فهي أيضا لا—بشرط—من حيث قيد الشرط شيء، و قيد الشرط لا، و قيد اللابشرط، فاللابشرط حتى عن قيد اللابشرطيه هو اللابشرط المقسمي، و اللابشرط بالنسبة إلى القيود التي يمكن اعتبار اقترانها و عدم اقترانها، هو اللابشرط القسمي.

و من هذا البيان ظهر: أنّ المعنى الذي لوحظ بالنسبة إلى القيد الخارج عن ذاته لا بشرط، هو اللابشرط القسمي دون المقسمي، و أنّ اللابشرط المقسمي هو اللابشرط من حيث اعتبار اللابشرطيه و اعتبار الشرطائيه



و اعتبار البشرطشئ ء ،لا اللابشرط من كلّ حيثه .

و أيضا اللابشرط المقسمى -على التحقيق- ليس هو المعبر عنه فى التعبيرات بالماهيـه-من حيث هي-؛ إذ الماهيـه-من حيث هي- هي الماهيه الملحوظه بذاتها-بلا- نظر إلى الخارج عنها-، و اللابشرط المقسمى هي الماهيه اللابشرط من حيث الاعبارات الثلاثه، لا من حيث كلّ قيد، فضلا عن ذات الماهيه التي كان النظر مقصورا عليها بلا نظر إلى الخارج عن ذاتها.

هذا هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه فى الماهيه و اعتباراتها، و إن اشتبه الأمر فيها على غير واحد حتى [من] أهل الفن.

و مما ذكرنا ظهر: أن مفاهيم الألفاظ نفس معانيها، من دون اعتبار أمر زائد على ذواتها أصلا، لا- اللابشرط المقسمى و لا القسمى؛ لزياده اعتبار فى الأخير لتسريه الوضع إلى المعنى بجميع أطواره- لا أخذه فى الموضوع له-، و لا بشرطيه الأول من حيث الاعبارات الثلاثه، لا من حيث ذوات القيود الخارجيه الطارئه، مع أنه لا تعين لها إلاّ التعينات الثلاثه، فتدبر.

**-قوله [قدس سرّه]: (و كذا المفهوم اللابشرط القسمى، فإنّه كلّى عقلى... الخ)**

-قوله [قدس سرّه]: (و كذا المفهوم اللابشرط القسمى، فإنّه كلّى عقلى... الخ) (١).

كون اللابشرط القسمى موطنه الذهن واضح؛ إذ الماهيه بحسب الخارج:

إما توجد مقترنه بالكتابه، أو مقترنه بعدمها، فعدم اعتبار الكتابه و عدمها إذا اعتبر فى الماهيه كانت الماهيه-مقيده بهذا الاعتبار الذى لا وعاء له إلاّ الذهن- ذهنيه، إلاّ أنّ توصيفها بالكلّى العقلى مسامحه وقعت منه (قدس سره) و من غيره أيضا؛ إذ الكلّى العقلى فى قبال الكلّى الطبيعى و المنطقى، لا مطلق الأمر الذهنى، كيف؟! و ذهنيته ملاك جزئيتها، و هو واضح.

ص: ٤٩١

١- ١) كفايه الأصول: ٢٤٤/٤.

و أما ما فى كلام غير واحد-من أنّ الفرق بين اللابشرط المقسمى و القسمى بمجرّد الاعتبار-فهو مبنى على مرادفه اللابشرط المقسمى مع الماهيه من حيث هى،فإنه لا- يزيد القسمى على الماهيه إلاّ بمجرّد الاعتبار،و كأنهم لاحظوا فى ذلك لا بشرطيه الماهيه (1) ذاتا،لا لا بشرطيتها اعتبارا.

و قد عرفت:أن المراد باللابشرط المقسمى هو اللابشرط من حيث خصوص اعتبارات الماهيه:من البشريته،و البشريته،و اللابشرطيه؛إذ بمجرّد النظر إلى الخارج عن ذات الماهيه خرجت الماهيه عن لحاظها من حيث هى،و عن مرتبه تقرّرها الماهوى،و باعتبار عدم تقيدها بخصوص أحد الاعتبارات الثلاثه،كانت اللابشرط بالإضافه إلى جميع تلك الاعتبارات،فتكون مقسما لها بجميع اعتباراتها.

و التحقيق-الذى ينبغى و يليق كما عليه أهله:-هو أنّ الماهيه بلا- نظر إلاّ إلى ذاتها و ذاتياتها،ماهييه من حيث هى،فهى فى هذه الملاحظه غير واجده إلاّ لذاتها و ذاتياتها،و الألفاظ و إن كانت موضوعه لنفس المعنى الذى هو غير واجد إلاّ لذاته و ذاتياته،إلاّ أنه-بهذه الملاحظه التى هى عين عدم لحاظ شىء معه-لا يحكم به و لا عليه إلاّ فى الحدود.

و أما فيما إذا حكم عليها بأمر خارج عن ذاته،فلا محاله يخرج عن حدّ الماهيه-من حيث هى-أعنى مرتبه التقرّر الماهوى-فيكون المحكوم عليه الماهيه-بأحد الاعتبارات الثلاثه-و مقسمها،و هى الماهيه المقيسه إلى الخارج عن ذاتها بلا اعتبار،فلا تحقّق لها إلاّ تحقّق المتعين بأحد الاعتبارات،و لا يحكم عليها بالحمل المتعارف إلاّ متعيّنه بأحدها،و إلاّ فالماهيه من حيث قبولها لأحد تلك الاعتبارات لا حكم لها إلاّ بنحو العلميه،فالموضوع فى الحمل المتعارف

ص: ٤٩٢

١- (١) الظاهر انها بحسب الأصل:للماهيه.

الماهيه بأحد الاعتبارات، و كما أنّ المتقيّد به الماهيه-فى الماهيه بشرط شىء، و بشرط لا-نفس المعنى المعتبر-لا بما هو معتبر و لا اعتباره-و إلاّ كانت الماهيه مطلقا ذهنيه.

كذلك اللابشرط القسمى فإنّ قيد الماهيه هو عدم لحاظ الكتابه و عدمها، لا لحاظ عدم اللحاظ، فهذه الاعتبارات مصحّحه لموضوعيه الموضوع على الوجه المطلوب، لا- أنّها مأخوذه فيه، كما مرّ نظيره فى مبحث المشتقّ (1): من أنّ اعتبار الإجمال و التفصيل اعتبار مصحّح للحمل، لا أنه مأخوذ فى المحمول.

و بالجملة: المحمول على الماهيه: إما أن يكون ذاتها و ذاتياتها، فحينئذ لا مجال للإطلاق و التقييد؛ إذ الشىء لا ينسلخ عن نفسه بعروض العوارض و عدمه؛ حتى يجب لحاظها مقتيده به أو بعدمه أو مطلقه.

و إما أن يكون أمرا آخر غير ذاتها و ذاتياتها، فيمكن أن يترتب عليها باعتبار وجود شىء أو عدمه، أو لا، و حيث لا إهمال فى الواقعيات فيستحيل الحكم عليها جدّا بلا تعيّن لها بأحد التعيّنات الثلاثه.

و ما يقال:- إنّ المهمله فى قوه الجزئيه-فالمراد منه المهمله فى مقام الإثبات-لا فى مقام الثبوت-و من المحمولات الوارده على المعنى كونه موضوعا له، فلا بدّ من أن يلاحظ بنحو من أنحاء التعيّن، إلاّ أنّ التعيّن الإطلاقى اللابشرطى القسمى لتسريه الوضع إلى المعنى بجميع أطواره، لا- لاعتباره فى الموضوع له، فلا- منافاه بين كون الماهيه فى مرحله الوضع ملحوظه بنحو اللابشرط القسمى، و كون ذات المعنى موضوعا له.

كما أنه كذلك فى قوله: (أعتق رقبه)، فإنّ الرقبه و إن لوحظت مرسله مطلقه لتسريه الحكم إلى جميع أفراد موضوعه، إلاّ أنّ ذات المحكوم بالوجوب

ص: ٤٩٣

عتق طبيعه الرقبه لا- عتق أيه رقبه، كذلك الموضوع له نفس المعنى، لا- المعنى المطلق- بما هو مطلق- وإن وجب لحاظه مطلقا تسريه للوضع. ولأجل ذلك يصح جعل اللفظ بمعناه موضوعا للحكم حتى في الحمل الذاتى الذى يكون النظر فيه إلى المعنى من دون إطلاق و تقييد، فإن إطلاقه في حال صيرورته موضوعا له لا دخل لإطلاقه في مرحله الحكم عليه بالمحمول الذاتى أو الخارج عن ذاته.

و مما ذكرنا تعرف ما فى المتن، بل ما فى غيره، حتى بعض كلمات بعض أهل فنّ الحكمه، والله- تعالى- ولىّ الرشد و العصمه.

### —قوله [قدس سرّه]: (بما هي متعينه بالتعيين الذهني... الخ)

قوله [قدس سرّه]: (بما هي متعينه بالتعيين الذهني... الخ) (١).

بناء على التعيين الذهني، وإن كان يرد عليه ما أورده (قدس سرّه) إلا أنّ في الفصول تبعا للسيد الشريف إرادته التعيين الجنسى.

بيانه: أنّ كلّ معنى طبيعى، فهو بنفسه متعين و ممتاز عن غيره، وهذا وصف ذاتى له، فاللفظ ربما يوضع لذات المتعين و الممتاز كالأسد، و اخرى للمتعين و الممتاز بما هو كذلك كاسامه.

لا يقال: صفة الامتياز أمر اعتبارى لا يتقيد به المعنى إلا بالاعتبار، و المعنى المتقيد بمثله لا وعاء له إلا الذهن.

لأننا نقول: صفة الامتياز و ان كانت اعتباريه، و ليس لها ما بحذاء فى الخارج، إلا أنّ الموضوع له ذات المعنى المتقيد بنفس المعنى، و اعتباره فى استعماله و الحكم عليه مصحح للاستعمال و الحكم عليه، لا- مقوم للموضوع حتى يكون أمرا ذهنيا، و إلاّ فجميع المعانى- حتى ما له مطابق فى الخارج- لا رابط لبعضها ببعض فى حدّ مفهوميتها إلا الاعتبار و اللحاظ؛ بداهه أن المفاهيم  
مثار

ص: ٤٩٤

الكثرة و المغايره، و لا يعقل أن يكون مفهوم- بما هو مفهوم-جهه جامعه لمفاهيم متباينه، فتدبره، فإنه دقيق.

### —قوله [قدس سره]: (و أنت خير بأنه لا تعين في تعريف الجنس...الخ)

—قوله [قدس سره]: (و أنت خير بأنه لا تعين في تعريف الجنس...الخ) (١).

إلا أن يراد التعين الجنسي المتقدم آنفا.

و تحقيق المقام: أن اللام أداه التعريف و التعيين-بمعنى أنها وضعت للدلالة على أن مدخولها-واقع موقع التعيين: إما جنسا، أو استغراقا، أو عهدا بأقسامه: ذكرا، و خارجا، و ذهنا على حد سائر الأدوات الموضوعه لربط خاص، كحرف الابتداء الموضوع لربط مدخوله بما قبله ربط المبتدأ به بالمبتدأ من عنده، و هكذا.

و المراد من الإشارة إلى مدخوله كون المدخول واقعا موقع التعين و المعروفيه بنحو من الأنحاء المتقدمه، لا كون المدخول مشارا إليه ذهنا بمعنى كونه ملحوظا بما هو ملحوظ.

### —قوله [قدس سره]: (و لا إشكال في أن المفهوم منها في الأول...الخ)

—قوله [قدس سره]: (و لا إشكال في أن المفهوم منها في الأول...الخ) (٢).

الظاهر عدم الفرق بين النكره الواقعه في حيز الإخبار عنها، أو البعث إليها؛ إذ بعد ما عرفت-في مبحث الواجب التخييري (٣) و غيره- أن الفرد المرّد غير معقول-بالبرهان المذكور هناك-و الموضوع له لا يتفاوت بين ما وقع في حيز الطلب و غيره نقول:

ص: ٤٩٥

١-١ (١) كفايه الأصول: ٥/٢٤٥.

١-٢ (٢) كفايه الأصول: ٥/٢٤٦.

١-٣ (٣) في التعليقه: ١٣٩.

إنَّ الطبيعه قد تلاحظ بنفسها فهي الكلى، و قد تلاحظ ب قيد يوجب تشخيصها، و عدم صدقها على كثيرين، فهي الجزئي، و قد تلاحظ ب قيد يضيق دائره الطبيعى و لا يشخصه، فهي الحصه.

و النكره من الثالث، فإن طبيعه الرجل ملحوظه فيها بنحو عدم التعين و التقيّد بما يعينه، بعد ما كانت فى ذاتها لا متعينه بقيد و لا غير متعينه به.

و المراد من عدم التعين هو عدم التعين بقيد فى مرحله الإسناد-إخبارا أو إنشاء-فالرجل فى (جاءنى رجل) و إن كان معينا فى الواقع، إلا أنه غير معين فى مرحله الإسناد، فيكون كالرجل فى (جئنى برجل) من حيث عدم التعين فى مرحله الطلب.

و مما ذكر يظهر: أنّ النكره غير مقيدّه بالوحده مفهومًا، كما هو صريح عبارته (١)-قدّس سرّه-فيما بعد، بل هى الطبيعه الغير المتعينه بمعين بالحمل الشائع، لا هذا المعنى بالحمل الأوّلى.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و عليه لا يستلزم التقييد تجوّزا... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و عليه لا يستلزم التقييد تجوّزا... الخ) (٢).

و ربما يتوهم: أنه لا يعقل التجوّز؛ لأنّ المطلق عين المقيد، فإن القيود من أطواره و شئونه، و لا يخفى أنّ هذا شأن الوجود و حقّه- لا- الماهيه- فإنّ ما به الامتياز فى حقيقه الوجود عين ما به الاشتراك- كما برهن عليه فى محلّه- (٣) فمراتب الوجود الحقيقى ليست عين الحقيقه المطلقه، إلا أنّ الحقيقه المطلقه عين المراتب.

و هذا بخلاف الماهيه، فإنّ الماهيات متباينات، و كلّ ماهيه بنفسها تسلب

ص: ٤٩٦

١- (١) الكفايه: ٢٤٧.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٥/٢٤٧.

٣- (٣) الأسفار ١: ٦٨ عند قوله: (و بالجمله: الموجود العينى..).

عن غيرها بالحمل الذاتى، ولا- اتّحاد لماهيه مع ماهيه إلاّ فى الوجود الخارجى، و نحن نقول بموجبه، إلاّ أنّ المنافى للتجوّز هى العينيه و الاتّحاد مفهوما، لا الاتّحاد وجودا، فتدبّر جيّدا.

**—قوله [قدّس سرّه]: (فإنّ الفرض أنه بصدد بيان تمامه، و قد بينه... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (فإنّ الفرض أنه بصدد بيان تمامه، و قد بينه... الخ) (١).

فإنّ الواجب على المولى -إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقه- هو بيان ذات موضوع حكمه بتمامه، و ما هو بالحمل الشائع تمام، لا- بيان أنه تمام موضوع حكمه، و كونه قدرا متيقّنا-فى مقام المحاوره- يوجب إحراز تمام الموضوع، و إن لم يحرز أنه تمامه، فالعبد ليس له نفى الخصوصيه الزائده المحتمله لعدم لزوم الإخلال بالعرض لو كان المميّن فى مقام التخاطب تمام موضوع حكمه.

و فائده تبيّن (٢) ذات التمام و جوب الاقتصار عليه و عدم التعدّى عنه لعدم الموجب حيث لا إطلاق، بل يمكن القول بعدم إرادته المطلق؛ إذ مع علم المولى بتيقّن الخاصّ المانع عن الإطلاق لو أراد المطلق و جب عليه نصب القرينه المانعه عن كون المتيقّن تمام موضوع حكمه، و إلاّ لأخلّ بغرضه.

و منه يعلم الدليل على أنه تمام موضوع حكمه أيضا.

و الفرق بين القدر المتيقّن فى مرحله المحاوره و التقييد: أنّ الأوّل شىء لا مجال معه للإطلاق، مع بقاء احتمال مراديه الباقى على حاله، بخلاف الثانى، فإنّه يضيق دائره المراد، و بيان لكون الباقى غير مراد. نعم تشخيص الموضوع مشكل.

ص: ٤٩٧

١-١ (١) كفايه الأصول: ١/٢٤٨.

١-٢ (٢) الأوفق بالسياق: تبين.

—قوله [قدّس سرّه]: (و لو لم يكن عن جدّ، بل قاعده... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (و لو لم يكن عن جدّ، بل قاعده... الخ) (١).

قد مرّ مرارا: أنّ مجرّد الإيراد الاستعماليه غير مجديه، فلا بدّ أن يراد من الجدّ كون المطلق مرادا واقعيا؛ أى منبعثا عن المصالح الواقعيه الأوليه.

و إن كان يظهر هنا من المقابله بين البيانين ما يقوى ورود الإيراد؛ ضروره أنّ تأخير بيان ما يحتاج إليه فعلا—سواء كان حكما منبعثا عن المصلحه الواقعيه، أو الظاهريه—عن وقت الحاجه إليه قبيح، فتدبّر.

و ربما يجاب عن إشكال الظفر بالمقيّد: بأنّ انثلام الكشف عن كونه فى مقام البيان من جهه لا يوجب انثلامه من جهات آخر، إلاّ أنه يجدى فى الجهات العرضيه، لا الطوليّه إلاّ بالتدقيق.

—قوله [قدّس سرّه]: (و ذلك لما جرت عليه سيره أهل المحاورات... الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (و ذلك لما جرت عليه سيره أهل المحاورات... الخ) (٢).

فيكون حال المقدمه الاولى كالثانيه، فكما أنّ بناء العرف على عدم التقييد لو لم يكن فى الكلام قيد، كذلك على كونه واردا مورد البيان (٣) ما لم يتبين

ص: ٤٩٨

١-١) كفايه الأصول: ٤/٢٤٨.

٢-٢) كفايه الأصول: ١٢/٢٤٨.

٣-٣) قولنا: (كذلك على كونه واردا مورد البيان... الخ): توضيح المقام: أنّ الأصول المعموله فى باب المحاورات. تاره ترتبط بالظهور الوضعى، و اخرى بالظهور الإطلاقى، فأصالة عدم النقل ترتبط ببقاء الظهور الوضعى، و أصالة الحقيقه ترتبط بفعليه الظهور الوضعى، و أصالة مطابقيه المراد الاستعمالى للمراد الجدّى ترتبط بمطابقه الظهور الفعلى الاستعمالى للمراد الجدّى فى قبال الكنايه مثلا، و أما أصالة البيان فهى ترتبط بالظهور الإطلاقى، و حيث إنه فى قبال الإهمال فمفادها أنه فى مقام بيان تمام موضوع حكمه، لا مطابقه مقام الإثبات لمقام الثبوت؛ إذ الكلام فى تحقّق مقام الإثبات، و أنه أى مقدار إطلاقا و تقييدا.



أنه بداع آخر.

لا يقال: لعلّ الأوّل لأصاله عدم المانع مع إحراز المقتضى.

لأننا نقول: عدم القرينه هنا جزء المقتضى للإطلاق، وليس كالقرينه المانعه عن الظهور في غير المطلق.

**—قوله [قدّس سرّه]: (و اورد عليه: بأنّ التقييد ليس تصرّفا... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (و اورد عليه: بأنّ التقييد ليس تصرّفا... الخ) (١).

لا- يخفى عليك: أنّ ما افيد في الإيراد من تخيل وروده (٢) مقام البيان مستدرّك؛ إذ الذي يختلّ بالظفر بالمقيّد هو عدم بيان القيد، لا ورود الكلام مورد

(٣)

—و منه تبين أنه لا وجه لما في المتن من دعوى جريان سيره أهل المحاوره على التمسك بالإطلاق إذا لم يكن ما يوجب صرف وجهه إلى غيره؛ إذ الكلام بعد في تحقيق وجه للكلام، فكيف جعل الوجه مفروغا عنه؟! بل الظاهر أنّ ما نحن فيه عكس موارد الكنايه، فإنّ المراد الاستعمالي هناك محقّق، ويشكّ في أنه مراد جدّي، أم لا، وفيما نحن فيه المراد الجدّي محقّق، وهو إما مقيّد أو مطلق، لكنه يشكّ في أنه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّي، أم بصدد أمر آخر. و كما أنّ العقلاء يحكمون هناك بمطابقه الجدّ للاستعمال، فإنّ غير الجدّ يحتاج إلى التنبيه عليه، وجدّ الشيء كأنه لا يزيد على الشيء، فكذلك يحكمون هنا بأنّ المولى الذي مراده محقّق فهو بالجلّه و الطبع—أى لو خلى و نفسه—يقوم بصدد إظهاره، و كونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه، فينتج أنّ المراد الاستعمالي غير مهمل، بل إما مطلق أو مقيّد، فبضميمه عدم التقييد يثبت الإطلاق، خصوصا إذا كان المورد مقام الحاجه، و لو بمعنى حاجه السائل إلى فهم حكم المسأله، كما هي عادة الرواه المتصدّين لضبط الأحكام عن الإمام—عليه السلام— و يؤكّده ظهور الصيغه في الوجوب الفعلي، و لا- يتعلّق إلا بموضوعه التام، و هو إما مطلق أو مقيّد بلا كلام. [منه قدّس سرّه].

ص: ٤٩٩

١- (١) كفايه الأصول: ٥/٢٥٠.

٢- (٢) لعل في ساقطه و العبارة هكذا (وروده في مقام).

فالوجه فى تقريبه أن يقال: إنَّ المقيّد: إما أن يكون وارداً قبل الحاجه، أو بعدها، فإن كان قبلها فلا- ريب فى كونه بيانا للقيد بنفسه؛ إذ البيان اللازم هو الأعمّ من البيان حال إلقاء الكلام أو بعده إلى زمان إنفاذ المرام.

نعم لو فرض قيام المولى بصدد بيان تمام مرامه بشخص كلامه، كان اللازم هو البيان فى شخص المقام، إلاّ أنّه من باب لزوم ما لا يلزم.

و إن كان بعدها فالمقيّد و إن لم يصلح أن يكون بيانا بنفسه؛ إذ اللازم هو البيان فى مقام البيان- و لو بالمعنى الأعمّ- لا البيان إلى الأبد، إلاّ أنّه يصلح لأن يكون كاشفاً عن اقتران المطلق ببيان القيد، و مع وجود ما يصلح للكشف عنه لا معنى للقطع بعدم بيان القيد، كما لا وجه لدعوى بناء العقلاء على عدمه حتى مع وجود ما يمكن أن يكون كاشفاً عنه، فالأمر دائر بين ورود المطلق مورد الإطلاق قاعده و قانوناً، و وروده مقترناً بالقيد، و لا- معيّن لأحدهما، فلا- إطلاق؛ لما عرفت مراراً: أنّ عدم القيد جزء مقتضى الإطلاق، لا أنه مانع كالقرينه المنفصله عن الظهور المستقرّ.

هذه غايه تقريب الإيراد.

و يندفع: بأنّ وجود القيد واقعا فى مقام البيان لا- يمنع من انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق، و المقيّد لا- يعقل أن يكون بيانا للقيد؛ حيث إنّه ليس فى مقام البيان، و صلاحيته للكشف ليست إلاّ بمعنى سببيه المقيّد لاحتمال وجود القيد فى مقام البيان، و لا فرق فى بناء العقلاء على عدمه بين أسباب احتمال وجوده.

**—قوله [قدّس سرّه]: (سيق فى مقام الإهمال على خلاف... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (سيق فى مقام الإهمال على خلاف... الخ) (١).

ص: ٥٠٠

هذا إذا كان المقيّد وارداً قبل الحاجه، وإلاّ فلا. يعقل حملة على الإهمال، بل إما على الإطلاق قاعده، أو على إرادته المقيّد حقيقه، ولعلّه (قدس سرّه) أشار إليه بقوله: (فافهم).

### —قوله [قدس سرّه]: (و لعلّ وجه التقيّد

—قوله [قدس سرّه]: (و لعلّ وجه التقيّد (١) كون... الخ) (٢)

هذا إذا كان الحكم ثابتاً للمطلق حقيقه إلى زمان ورود المقيّد، فإنّه لا حكم قبله إلاّ حكم المطلق، كما لا حكم بعده إلاّ حكم المقيّد، فلا ينافى وحده التكليف المبني عليها التقيّد.

و أما لو لم يكن كذلك فلا محاله يجب التصرف في أحد الحكمين دائماً:

إما بحمل إيجاب المقيّد على الإرشاد لبيان أفضل الأفراد؛ بدهاه عدم إمكان التحفّظ على وجوبه حقيقه و وجوب المطلق حقيقه، كما لا. يعقل تعلق البعث الجديّ بنفس الرقبه من حيث إنّها جزء المطلوب، فإنّ تعلق وجوبين بالمقيّد -تاره به بما هو، و اخرى بذات المقيّد من حيث إنه جزء المطلوب كذلك- يستلزم تعلق بعثين بالواحد، و هو محال، و الوجوب التخييري شرعاً بين كلّى و فرده غير معقول، فلا. بدّ من التحفّظ على وجوب المطلق تعييناً -كما هو ظاهره- و حمل التكليف المتعلق بالمقيّد على الإرشاد إلى أفضل الأفراد.

و إما بحمل وجوب المقيّد على الوجوب التعيني و حمل التكليف المتعلق بالمطلق على الإنشاء بداعي التشريع أو غيره من الدواعى؛ لاستحاله البعثين، كما هو المفروض من أنّ المأمور به واحد، و هو إما المطلق أو المقيّد.

### —قوله [قدس سرّه]: (بحسب مراتب المحبويه... الخ)

—قوله [قدس سرّه]: (بحسب مراتب المحبويه... الخ) (٣).

ص: ٥٠١

١- ١) في الكفايه -تحقيق مؤسستنا-: وجه التقيّد..

٢- ٢) كفايه الأصول: ٢/٢٥٠.

٣- ٣) كفايه الأصول: ٣/٢٥١.

و لعلّ الوجه فيه-بعد اشتراك الواجب و المستحبّ في وحده الوجوب و الاستحباب، و عدم إمكان إبقاء الوجوبين كالندين على حالهما-أنّ صرف الوجوبين إلى الوجوب الملاكى-فىكون ما فيه الملاكى أكد واجبا فعليا بوجوب أشدّ-يلازم الحمل على التقييد، بخلاف صرف الاستحبابين إلى الاستحباب الملاكى؛ لأنّ معناه كفايه المطلق؛ حيث إنّ فيه ملاكى الاستحباب، و ليس كالواجب حتى لا يكون له بدّ من المقيّد لما فيه من الملاكى الذى يعاقب على ترك استيفائه، مضافا إلى كثره الاستحباب الملاكى فى الشرع، كما فى المستحبات المتزاحمه الشاغله لليوم و الليله، بخلاف الواجب فإنّ الملاكى منه فى غايه القله.

#### —قوله [قدّس سرّه]: (بعد فرض كونهما متنافيين...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (بعد فرض كونهما متنافيين...الخ) (١).

من حيث وحده التكليف المتعلّق إما بالمطلق أو بالمقيّد.

و أما لو لم يعلم الاتّحاد-الموجب للتنافى من هذه الحيثيه مع التنافى من حيث اجتماع الوجوبين أو التحريمين فى المقيّد، كما أشرنا إليه آنفا-فبين المثبتين و المنفيين فرق، و هو احتمال إرادته فرد آخر فى المثبت، دون المنفى؛ إذ الترك لا يتعدّد.

و كذا بينهما فرق آخر: من حيث حمل الوجوب و الحرمة على المراتب، فإنّ الحمل على المراتب كالتقييد عملا فى الأوّل، دون الثانى؛ لحصول مصلحه المطلق فى المقيّد الذى لا بدّ من إتيانه، بخلاف مفسدته، فإنّها لا تترك بمجرد ترك المقيّد.

#### —قوله [قدّس سرّه]: (من استظهار اتّحاد التكليف...الخ)

—قوله [قدّس سرّه]: (من استظهار اتّحاد التكليف...الخ) (٢).

نعم بين وجوبهما و حرمتهما، و بين عدم وجوبهما و عدم حرمتهما فى استظهار

ص: ٥٠٢

١- ١) كفايه الأصول: ٧/٢٥١.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٨/٢٥١.

الاتّحاد و لزوم التصرّف-فرق، و هو:

أنّ وجوب المطلق أو تحريمه لا- يجتمع عقلا مع وجوب المقيّد أو حرّمته، فلا بدّ من التصرّف، بخلاف عدم وجوبهما أو عدم حرّمتهما، فإنه لا بدّ من استفادته من الخارج، و هو أنه في مقام نفى الوجوب أو الحرّمه عن واحد.

و منه ظهر حال الحكم الوضعي، فإنّ نفوذ المطلق لا ينافي نفوذ المقيّد بوجه، إلّا بالتقريب المزبور، أو أن يقال:

إنّ أخذ القيد ظاهر في دخله في النفوذ، فيقع التنافي و لو لم يعلم من الخارج أنه بصدد إنفاذ سبب واحد، لكنّه مبنيّ على مفهوم الوصف، كما قرّبناه سابقا بهذا التقريب.

نعم بناء على أنّ عدم الحكم مجعول بمعنى التسبب الإنشائي إلى إبقاء العدم على حاله، و كذا الإنفاذ إذا كان اعتباريا، فجعلهما في المطلق و المقيّد محال؛ إذ بعد إبقاء العدم في المطلق لا مجال له في المقيّد، و كذا الإنفاذ الاعتباري.

**—قوله [قدّس سرّه]: (ثمّ لا يخفى أنّهما وصفان إضافيان... الخ)**

—قوله [قدّس سرّه]: (ثمّ لا يخفى أنّهما وصفان إضافيان... الخ) (١).

كونهما إضافيين بالإضافة إلى الأشخاص ينافي التعريف المتقدّم في صدر كلامه (٢) —قدّس سرّه— فإنّ المناط فيما تقدّم قاليه اللفظ للمعنى في متفاهم العرف، و هذا له واقع محفوظ، و نظر الأشخاص طريق إليه.

نعم يمكن أن يجعل المناط السابق ملاكا للإجمال الذاتي، و ما ذكره هنا ملاك الإجمال العرضي.

و مما ذكرنا يظهر أنّ الإجمال أو البيان بالمعنى الثاني لا وعاء له إلّا

ص: ٥٠٣

١- ١) كفايه الأصول: ٦/٢٥٣.

٢- ٢) الكفايه: ٢٥٢.

الوجدان، بخلاف المعنى الأول، فإنّ له واقعا محفوظا مع قطع النظر عن اضيف إليه.

نعم، بالنظر إلى العرف-الذى ملاك الإجمال و البيان ان فهم المعنى من اللفظ عندهم-وعاؤهما وجدانهم؛ إذ لا وعاء للانفهام إلا الوجدان.

هذا آخر ما أردنا إيراده فى التعليق على ما أفاده شيخنا و عمادنا و استاذنا المحقق العلامة رفع الله فى الخلد مقامه.

و الحمد لله أولا و آخرا، و الصلاة على نبيه و آله باطنا و ظاهرا.

و قد تمّ-بحمد الله و له المنة-فى الثانى عشر من شعبان سنة ١٣٣٢ على يد مؤلفه الجانى محمد حسين بن محمد حسن النجفى الاصفهانى عفى عنهما.

ص: ٥٠٤

مقدمه الواجب ٧

المسأله عقليه أو لفظيه ٧

الفرق بين الدليل العقلى و الدليل الشرعى ٨

فى تقسيم المقدمه الى داخله و خارجيه ١٣

التمائل و التضاد من الأحوال الخارجيه للموجودات ٢٢

الامتناع ليس بملاك اجتماع المتماثلين و المتضادين ٢٤

السبق المتصور فى المقام ٢٥

مقدميه الأجزاء إما بلحاظ شيئيه الماهيه أو الوجود ٢٦

التحقيق ثبوت ملاك الوجوب الغيرى ٣٧

فى تقسيم المقدمه الى عقليه و شرعيه و عاديه ٢٨

رجوع المقدمه العاديه الى العقليه ٢٩

تقسيم المقدمه الى مقدمه وجوب و صحه و وجود ٣١

المقدمه المتقدمه و المقارنه و المتأخره ٣٢

العله اما ناقصه أو تامه ٣٤

العله اما أن تكون مؤثره أو مقربه للأثر ٣٥

شرط الوضع ٣٦

الملكيه الشرعيه و العرفيه ليست من المقولات الحقيقيه ٣٧

للوجود درجات و مراتب ٤٤

المراد من الذاتى هو الذاتى فى كتاب البرهان ٤٨

تعريفات لفظيه لشرح الاسم ٤٩

في الواجب المطلق و المشروط ٥١

ص: ٥٠٥



المراد من الملازمه و التعليق ٥٥

المعاني الحرفيه غير جزئيه عينيه و لا ذهنيه ٥٩

الإخبار فعل تكويني من المخبر ٦٦

الفرق بين الواجب المطلق و المشروط ٦٩

في الواجب المعلق و المنجز ٧٢

حقيقه الإراده التكوينييه ٧٣

حقيقه الإراده التشريعيه ٧٦

نسبه الإراده الى قدره نسبه الوجوب الى الامكان ٨٣

المقدمات الواجبه قبل زمان ذبيها ٨٦

في دوران الإطلاق بين ماده و الهيئه ٩٥

في الواجب النفسى و الغيرى ١٠١

العناوين الحسنه أو القبيحه على نحوين ١٠٣

في الثواب و العقاب على الأمر الغيرى ١١٠

المراد من التبعية ١١٤

في اعتبار قصد القربه فى الطهارات ١١٦

ما هو الأمر الغيرى ١٢٠

إن أريد اعتبار التوصل بالمقدمه بنحو الحيثيه التقيدييه ١٣٠

الحيثيات التعليليه راجعه الى التقيدييه ١٣١

في اعتبار قصد التوصل فى وجوب المقدمه ١٣٢

في المقدمه الموصله ١٣٦

ثبوت الإرادة عن إرادته لا محذور فيه ١٤١

الموصلية من العناوين المنتزعه ١٤٣

في ثمره القول بالمقدمه الموصله ١٥٠

في الواجب الاصلى و التبعى ١٥٦

للوأجب جهتان من العليه ١٥٧

في ثمره مقدمه الواجب

ص: ٥٠٦

فى تأسيس الاصل فى مقدمه الواجب ١٦٥

فى الاستدلال على وجوب المقدمه ١٦٩

فى المقدمه السببيه ١٧٢

فى القدره النفسانيه و الجسمانيه ١٧٤

فى الشرط الشرعى ١٧٥

فى مقدمه الحرام و المكروه ١٧٧

الكلام فى مسأله الضد ١٨٠

فى مقدميه ترك الضد ١٨٠

ملاك التقدم بالعليه ١٨٢

عدم المانع من المقدمات ١٨٦

المنشأ فى استحاله مانعيه الضد ٢٠٢

الفرق بين الإراده التكوينييه و التشريعيه ٢٠٤

حقيقه الإيجاب ٢٠٨

الإشكال فى شرطيه العصيان بنحو المقارن ٢١٣

شرطيه العزم على المعصيه ٢١٦

عدم توقف الترتب على الواجب المشروط ٢٢١

مقدمات الترتب ٢٢٤

المناقشه فى مقدمات الترتب ٢٢٧

فى صحه الأمرين بالموسع و المضيق ٢٥٠

تعلق الأمر بالطبيعه أو بالفرد ٢٥٣

الإيجاد و الوجود و الإفاضه و الفيض ٢٥٦

عروض الوصف للماهيه من حيث هي ٢٥٩

الصادر بالذات هو المراد بالذات ٢٦١

حقيقه الحكم الإيجابي ٢٦٢

الوجوب و الاستحباب متباينان عقلا و عرفا ٢٦٥

عدم صدور الكثير عن الواحد و الواحد عن الكثير ٢٦٦

ص: ٥٠٧

إمكان تعلق الصفات الحقيقيه بالمردّد ٢٧١

توارد العلل المتعدده ٢٧٧

عدم الأمر لا يحتاج الى مقتضى ٢٨٠

لا معنى للقضاء بمعنى تدارك ما فات ٢٨٢

المقصد الثانى فى النواهى ٢٨٦

صيغه النهى موضوعه للمنع التنزيلي ٢٨٦

المراد من الكف ٢٨٧

عدم تأثير قدره فى العدم ٢٨٨

الطبيعه توجد بوجودات متعدده ٢٨٩

الوحده جنسيه و نوعيه و صنيفيه و شخصيه ٢٩٢

الجهه المقومه للموضوع هى الجهه التقيديه ٢٩٢

الفرق بين الأمر التخييرى و النهى التخييرى ٢٩٦

المراد من الحكم الاقتضائى ٢٩٩

لا أصل لما اشتهر من قولهم: إن الاحكام التكليفيه متضاده ٣٠٨

المفاهيم متباينه فى حدود الذات ٣١٥

المراد من عدم التمايز بين الجنس و الفصل ٣٢٢

الإراداه التكوينيّه و الكراهه التكوينيّه ٣٢٦

ما هو المراد بالفرد ٣٢٧

السبب فى الالتزام بالعنوان الراجع ٣٣٠

الفرق بين النهى التحريمى و النهى التنزيهى ٣٣٣

الثبوت العرضى لا يعقل إلا مع الثبوت الذاتى ٣٣٥

المصلحة المقتضيه للأمر ٣٤١

المصلحة النفسيه و المصلحة المقدميه ٣٤٣

شأن القوه العاقله هو الإدراك ٣٤٩

كل ممكن محفوف بضرورتين ٣٥٣

حكم العقل باختيار أخف المحذورين ٣٥٧

ص: ٥٠٨

كل ما ينبعث عن ذاته تعالى مراد ٣٦٦

العدم بديل الوجود ٣٦٧

إحراز الحرمة الذاتية بإحراز المفسده ٣٧٢

فى أن النهى عن الشىء يقتضى فساده أولا ٣٨١

المراد بالعباده هنا ٣٨٤

الفرق بين الملكيه و الطهاره ٣٨٦

الصحه من الأمور الاعتباريه ٣٨٧

الاعتبارات المترتبه على العقود مجعوله شرعا أو عرفا ٣٨٩

تأسيس الأصل فى فساد العباده المنهى عنها ٣٩١

دخول النهى عن الجزء و الشرط فى محل النزاع ٣٩٤

عنوان التجرى من وجوه الفعل و عناوينه ٣٩٨

الحرمة الذاتية و الحرمة التشريعيه ٤٠٠

المعقول فى كل معامله حقيقيه أمور ٤٠١

المراد بالأمر الإرشادى ٤٠٥

المقصد الثالث فى المفاهيم ٤٠٩

الدلاله بالمعنى الفاعلى و المفعولى ٤١٠

شأن أداه الشرط ٤١٢

ارتفاع مطلق الوجوب من فوائد انحصار العله ٤١٩

متعلق الجزء نفس الماهيه المهمله ٤٢٥

فعليه المعرفيه تستدعى معرفا ٤٢٩

نفي العليه عن العلل الشرعيه ٤٣١

الأسباب الشرعيه المجتمعه على مسبب واحد ٤٣٤

الفرق بين الأسباب الشرعيه و العقليه ٤٣٥

مبدأ الشئ و انتهاه ٤٣٩

المراد من الإله ٤٤٢

المقصد الرابع فى العام و الخاص ٤٤٤

ص: ٥٠٩



الدال على العموم ٤٤٦

وقوع النكره فى سياق النفى ٤٤٨

معنى ظهور العام فى العموم ٤٥٢

مرتبه فعليه التكليف ٤٥٤

العام حكم فعلى تام الحكميه ٤٥٦

الحيثه التعليه فى الاحكام العقليه ٤٥٧

سبب الحاجه الى الأصل فى المقام ٤٦٠

يمكن تعلق التكليف بالمعدوم ٤٧٠

الإفهام و الانفهام غير مقومين لحقيقه المخاطبه ٤٧١

التنافى بالذات بين مدلولى الدليلين ٤٨١

لا دلالة للعام على المراد الجدى ٤٨٣

إشكال النسخ قبل حضور وقت العمل ٤٨٦

عالم لوح المحو و الإثبات ٤٨٧

فى المطلق و المقيد ٤٩٠

الفرق بين اللابشرط المقسمى و القسمى ٤٩٢

التعين الذهنى و الجنسى ٤٩٤

الفرق بين القدر المتيقن فى مرحله المحاوره و التقييد ٤٩٧

الإيراد بأن التقييد ليس تصرفا ٤٩٩

الإجمال و البيان إضافيان الى الاشخاص ٥٠٣

الفهرس الموضوعى ٥٠٥



سرشناسه : اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۲۰ - ۱۲۵۷

عنوان و نام پدیدآور : نهاییه الدرايه فی شرح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدحسین الاصفهانی؛ تحقیق ابوالحسن القائمی

مشخصات نشر : قم: موسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۵۵۰۳-۴۰-X۴ بها: ۲۲۰۰ ریال (ج. ۴) ؛ ۹۶۴-۵۵۰۳-۳۹-۶۶S

یادداشت : فهرست نویسی براساس جلد چهارم: ۱۳۷۳

یادداشت : جلد دوم (۱۴۱۴ق. = ۱۳۷۲) ؛ بها: ۲۵۰۰ ریال

یادداشت : عنوان عطف: نهاییه الدرايه.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان عطف : نهاییه الدرايه.

عنوان دیگر : کفایه الاصول. شرح

موضوع : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول. شرح

شناسه افزوده : قائمی، ابوالحسن، مصحح

شناسه افزوده : موسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/۳۳ک ۷۰۲۱۲۴ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۳-۳۲۱۶

ص : ۱

**اشاره**

نهايه الدرايه في شرح الكفايه [آخوند خراساني]

تاليف محمدحسين الاصفهاني

تحقيق ابوالحسن القائي

ص: ٢



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٤

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء و المرسلين محمّد المصطفى و على آله الطيبين الطاهرين.

و بعد:

فنحن إذ نقدم هذا الكتاب الجليل بن يدى القارئ الكريم بعد الانتهاء من تحقيقه و نشره بحلّه قشيبه متوخين قدر الإمكان إخراجَه بشكل يتناسب و أهميته و حاجه الفضلاء إليه، فإننا ندرک مدى التأخير الذى رافق عمليه التحقيق هذه، و التى كان مبعثها حرصنا على تقديم الأفضل كما هو طموحنا فى إخراج كلّ الكتب التى تقوم بتحقيقها أو نشرها.

فبعد انتهاء العمل بتحقيق هذا الكتاب عثرنا على نسخه مخطوطه قسمها الأخير مكتوب بخط المؤلف رحمه الله تعالى، ممّا كان له الحافز الكبير لإعاده مراجعه هذا الجزء على هذه النسخه و إن سقطت بعض أوراقها إلاّ أنها كانت مفيده لنا، لا سيّما إذا علمنا ما تمتلئ به النسخه الحجريه من الأخطاء المطبعيه التى لا تخفى على ذهن اللبيب.

و هكذا و نحن نضع هذا السفر الجليل أمام الملأ العلمى الكريم فإننا نقدم جزيل شكرنا لسماحه حجه الإسلام و المسلمين الشيخ أبو الحسن القائى على ما بذله من جهود كبيره و قيمه فى تحقيق هذا الكتاب.

كما و نتقدم بشكرنا أيضا لجميع الأفاضل الذين ساهموا بجهود مختلفه فى هذا العمل.

وفق الله تعالى الجميع لمراضيه، إنّه نعم المولى و نعم النصير.

موسسه آل البيت عليهم السّلام الأخياء التراث



او البرهان والتعميم اسكان اصلاح ما في الرسالة مع حفظ التعميم والتخصيص اما عند  
 التكرار مع سلبت الاقسام فانما يصح مع عدم اختلاف ما في الرصلة مع حفظ التعميم  
 والتخصيص الاقسام في الجهات والاحكام ومن الواضح خلافاً لانه ان محمول الحكم ينطبق  
 واقصياً كان اظهراً هي المحجة العقلية مثلاً ومحمول الحكم المنقول معه تارة وجوب  
 ترتيب الامور تارة واخرى عدمه ومحمول الحكم المشكوك فيه تارة حرمه لفضله واخرى البرائة  
 عنه فالحكم مطلقاً بما هو مقطوع به له حكمه ما هو مرتب عليه بما هو مطلقاً او مشكوك فيه  
 ففاد الامارات الشرعية بما هو مطلق له حكمه وما هو مقطوع به بلحاظ دليل اعتباره له  
 حكم اخر وبالجملة الجهات المنجوت عنها مختلفة فيختلف باختلافها الجولات لعدم تفصل  
 اختلاف الجولات مع وحدة الموضوع وملاك تباين المسائل تباين الجهات المنجوت  
 عنها وانما محذور احتمال الحكمين الفعليين وهو لازم على اى حال مع قطع النظر عن تحريم البحث  
 هنا فان القائل بالبرائة الشرعية مثلاً يقول بالترخص والاياحة الشرعية في مورد احتمال  
 الحكم الفعلي سواء حرمه المقام على نحو ما في الرسالة او لا وسياً في الجواب عنه اذا انقطع  
 هذا مع ان نداء التعميم ان يكون كالفهرست لما بحث عنه في الكتاب والاطمئنان بالبحث عن  
 احكام القطع بالحكم والظن الاخذاري وعدمهما وعلمه فالبحث عن محجة الامارات  
 ومقتضيات الاصول الشرعية ليس بجائز عن عوارض القطع بالحكم الا ان من الواجب والظن  
 بل يكون بجائز عن اسباب القطع تارة وعن ثبوت القطع اخرى مع ان مسائل هذا المقصد  
 حسب الفرض مختصة في بيان الامارات المعترضة شرعاً وعقلاً والبحث فيها عن اعتبارها  
 وهي انما يصح جعلها من المسائل اذا كان الموضوع على النهج المقيم في الرسالة كما هو ذلك  
 لذات البحث عن اسباب القطع بحث عن عوارضه فان البحث عن كون الشيء زامداً بحث  
 بالمطابقة ويشمل عليه كما ان الوجود والوجود موضوع للعلم الالهي والبحث عن المبدع فيه  
 مزاجهم مقاصده واعظم مسانله لانا نقول هذا انما يصح اذا كان عنوان البحث كون  
 الزامه محباً ونبذ اعتبارها سبباً للقطع لانا اذا كان البحث عن اعتبارها كالمزاجه كما  
 هو المفروض حتى في هذا الكتاب قوله مدكله لئلا يمد اصل الاقسام في توضيح ان  
 المانع من اجراء الاصول هو المحجة كما ان مورد اجرائها ما لم يكن هناك محجة فلا مقابلته بين  
 الظن والشك يجب العرض اللهم الا ان هذا المعنى ليس من التداخل في شئ بل الاشكال ان  
 واجعل مثلاً كالاجزاء الاصول جوازاً ومعاً ليس هو الظن والشك بل المحجة وعدمها والانا الظن  
 بما هو شرط للحقيقة حكم الشك بل بما هو غير محجة فان ما يصدق الشك ليس بما هو مفيد له محجة  
 بل بما هو ناظر الى الواقع فلا ندخل حقيقته والامر سهل لكن التعميم ان التعميم لبيان انه  
 موضوعات الباحث لا لبيان المانع من اجراء الاصول ومن الواضح ان موضوع البحث عن  
 الاعتبار وهو الطريق اللا بشرط من حيث الاعتبار وعدمه لا الطريق المعترضة لانه لا يعقل عرض  
 الاعتبار وعدمه على الطريق المعترضة التعميم ان يقال ان اللفت التي حكم الشرعي اما ان يكون له  
 ان يتر نام الاول والاعلى الثاني اما ان يكون له طريق ناقص لو حظ لا بشرط الاول والاعلى الثاني  
 ما ان لا يكون له طريق مثلاً او يكون له طريق بشرط عدم الاعتبار وعلى اى تقدير ليس له طريق  
 لا بشرط الاول هو القطع وهو موضوع التعميم والثاني هو الطريق المنجوت عن اعتبارها

٣  
 فاللازم

من  
 في بيان ان المانع  
 من بيان الاصول هو

نموذج من النسخة المخطوطة المعتمدة في الجزء الثالث

ان ملك الاشكال ان اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبة موضوعية الاعم فربما الحكم  
 لطبيعة الاشكال علقه بها فليس يعنى نفسه فانه نفسه في تحمل القضية تحصيله  
 لشمل القضية المحققه لادائها المحققه المعذرة فالحكم نفسه من الافراد المعذرة الزم  
 المحققه لعلقه بموضوعه كل ان ليس ملك الاشكال لحاط الحكم في موضوعه تحصيله  
 حتى يتوهم ان مفاذ دليل الحجة اذا كان عاماً اصولياً لا مانع من تولد الحكم لعدم  
 لحاطه لتفصيله في موضوعه بل احياناً لا في ضمن العموم فيصح ان يقال ان ثبت نكاح  
 او كل ما هو فرد لعنوان الاثر فيتم نفس الحكم المعلق بالعام قياساً بالقضية الطبيعية  
 التي حاط بها الاشكال فيحمل ان الحكم فيها حاشاً يتجاوز بالاطال بندفع به الاشكال  
 وسمي انتم فساد هذا التحول وان الجواب بالقضية الطبيعية غير موقوف بالمرن  
 بين اللحاظ الاجالي والتفصيلي ضرورة اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبة  
 اذا كان مستحيل لم يكن فرق فيه من ان يكون هذا المحال ملحوظاً بخلاف الفصل  
 او الاحمال وربما يتوهم ان الاشكال منى على علق الحكم بالموضوعات الخارجية  
 والهويات العينية فانه يقضى سرية الحكم الى موضوعه المقوم لشخص الحكم  
 فيلزم سرية الحكم الى نفسه واما اذا قلنا بان الحكم لا يتعلق بالخارجيات  
 بل يتعلق بالطابع والعناوين في موضوع الحكم في ليس متوقفاً بحقيقة الحكم بل  
 دعواً ان ذلك يلزم سرية الحكم الى نفسه بل من الحكم ومقوم موضوعه المتفاوت  
 بالحقيقة والعنوان وكفى بمغايرة من الحكم وموضوعه ذلك يلزم عرض الشئ  
 لنفسه ولا اتحاد بنفسه وسريته لنفسه ويندفع هذا التوهم اذ بان السري  
 وان كان صحيحاً عندنا للبراهين القاطعة المذكورة في مسئلة اجتماع الاسرار  
 الا ان جميع تلك البراهين غير جارية هنا لادائها اما كون الفعل الخارجي مسقطاً  
 للحكم فلا يعقل ان يكون معروضاً له واما كونه معلولاً للحكم والسؤال متاخر  
 طبعاً عن علته ذلك فهو يعقل ان يكون معروضاً له فان المعروف متقدم طبعاً  
 على عارضه واما كون البعث محرراً مع ان الفعل معدوم والموجود لا يعقل  
 بالمعروف ولا يتقدم به واما كون الحكم اما بمعنى الارادة وهي كقضية نفسانية وهي  
 الشوق الاكيد والشوق المطلق لا يوجد بل يوجد متعلقاً بشئ ومتعلقه  
 المستخلص له لا يعقل ان يكون امراً خارجاً عن افق النفس بل امر واقع في افق  
 النفس فكيف يمكن ان تكون الحركات المتصلة تية متقوم للشوق لصحة الشوق  
 النفساني واما معنى البعث الاعتباري الا نراعي عن الانشاء بل امر جعل للامام

صورة الصفحة الاخيرة من النسخة المعتمدة في الجزء الثالث

على ما ذكرنا من تركيز الرتبة مرجحة للظهور في المصنفين لا يصح الا بما كانت مرجحة له في المصنفين ثم سيجزى  
الظواهر على ظهور البسبب مساندة اعادة الظهور في ما قد مناجه فراجع هذا كله في الجاهزة للسند  
واما الكلام في الوجهية فعملنا على الظاهر بعد الصدور فلا يكون برهاناً عليه فنسبده في حيزه المسمى بالظهور  
الصدور كما ينبغي. الظاهر العملي بعد دوره وهو الظاهر الى حيزه المسمى بزباب الاخبار واضح وانما زباب  
بناء العتلاء على العمل بغير انفة للوقوف بعد دوره فمهما كان لنا باننا المبركة مؤثرنا في زباب العتلاء لكنه  
انما لم يكن عدو صدوره مؤثرنا به فضلاً عن السيد جماً من اذنه العتلاء اعنا في حيزه زباب امانه  
لطبيعته للوقوف ونقد به على الوقوف الفعلي بعده حصر صراً اذا كان الظاهر بعد الصدور في حيزه العتلاء  
لاننا انما نرى ما يوافقنا على حيزه وان لم يكن حيزه شرعاً امانه وان لم يكن له الماضية شرعاً الا ان عدوا المانع  
انما يبعد مع وجود النقص في حيزه العتلاء وقد مر اننا ان بناء العتلاء على العمل بغير انفة مستند  
مدى ما يكون حيزه عدم على لانه وليس العمل بالطلاق حتى يوهم انهم ما بان احد هما مطلق والاخر  
متبدي حتى يرفع اليد عن اياه مما شرعاً وبني السانف والظهور في الجبراهية على الشهادة بمراتب  
عن جبا للظهور بعد ترتيبها بانظر السلي على واداة ولانها من الظاهر في حيزه لانه في حيزه كذا في حيزه  
الظواهر انما يمكن التمسك بالثابت وان الظاهر بالخلو لا يمكن حيزه عند العتلاء بوجبا انشاء المشي  
بالبيان الذي كود انشاء الذي يميز الكلف بان يميل الى المنع عن اتباع الظاهر اماً باللائحة باسناد الظاهر  
فانما الظاهر المشي على لانه فيكون الدليل الشرعي باللائحة دليلاً على حيزه الظاهر شرعاً وسنله انشاء  
فانما على الظاهر بعد رسد ودان يبرهانهم وتلوه هذا هو الكلام في الكفرى واما الصبرى فيها اعراض الشهادة  
عز البرهان مستنداً او عدمه الاعتناء بظهورها فان كان بناشاً فليسا من حيزه في سندها لا مرجح عندنا  
الظهور بان حلف امر من ثابته انصافها للاسناد اليها بل من حيزها حتماً بانها بمرتبته مرجحة للقطع بخطاها  
او من حيزه في اللائحة مرجحاً حتماً وانما لا يكون مدراً ظاهراً في ما شرطها من حيزه بنفسها ولا كلاماً وانما ان كان  
ظاهراً لك لانه مال الاستناد اليها هو الراجح ولا انه من غيرهم في حيزه حيزه الاستناد والدلالة على  
الاعراض موهناً وهذا انما اردنا ان اراده في ما حيزه للقطع والظن واليقين اولاً واخراً والصلوة على حيزه

بالأوطاهراً

نموذج خط المصنف في آخر الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا هو الذي ينبغي ان يكون عليه الحكم في المسائل التي لا يرد فيها دليل شرعي او لا يرد فيها دليل شرعي او لا يرد فيها دليل شرعي او لا يرد فيها دليل شرعي

قولنا قد مر في التي ينبغي ان يكون عليها الحكم في المسائل التي لا يرد فيها دليل شرعي او لا يرد فيها دليل شرعي او لا يرد فيها دليل شرعي او لا يرد فيها دليل شرعي

نموذج خط المصنف لأول الجزء الرابع

رجب الاستناد كما في التاج في صورة علو العراء، المرجح لتمامه، المار على الخطب سلا وان لم يكن العراء، عاليا ولا في عرض  
 المثل ولا نسيب الى الاحراق وان اتق علو العراء، فلا بد من نسيب مدار اختيارية المقفات انقضت جميعا ولا مدار  
 تأخر المقادير الذي يرب عليه المثلل اذ اعرفت ذلك فاء لاد محقق النسيب الى الضرر سواء كان بايجاد  
 او بايجاد شرطه او بايجاد مفعول كان مستقيا لما ياسبه من الحكم تكليفا او وصفا دون ما اذ لم يحتمل النسيب وان  
 المنصفي او الشرط او المعد وليست العلة ان توليدية تساخر من العلة في قول المنصفي والشرط والمعد ومنه يبع  
 ان المراد التخييم فيها اسناد الضرر ومع ذلك لا يقولون فيه بالصمان مثلا حارج عن الصاط المذكور مما  
 ما اذ اعدت شي على ان ليجب ما نه لرحم فذهب ورجح الواعد عن عدمه فانه اضره باذ هاب باله من بلع الوعد و  
 منها ما اذ اتمتع امرته فحسه حابس الى ان ذهبت منه التمتع فانه انما من المحاسن على المحوس بد هاب ما يذ له التمتع  
 ومنها ما اذ ازوج ما مره حمله اعطى عليها امره اكبر اقله ورجل فانه اضره باذ هاب المهر الكفر هدا ومنها  
 ما اذ اشترى داما مثلا واخذ عليه كتابا باسمه اذ التمهيد فقل التمهيد ورجل فانه اضره ما يسقط كتابا على الا  
 المرجح من هاب باله من بلع الى عبود ذلك من المراد الضرورية التي لا يفرقون فيها بالصمان ويبدع الاول بان  
 الوعد والتوعد وان اشتركا في جعل الداعي الى فعل الغير بارادة واختاره الا ان الساب محقق النسيب حيث ليس  
 له بد من صلح فكان يرب الفعل على توجده الذي هو عملة المعد لعملة تفرى بجلاد الاول حيث ان الوعد  
 لا يربح بالذنية المحتملة لرب الفعل تورا ولا ينقض بمراد التفرير حيث يقولون بالصمان مع انه كالوعد في عدم  
 انقضاء العلية وذلك لان استمرار الاضرار على العار لفا عدم التفرير لا لفا عدم الضرر ويبدع الثاني بان  
 لا يربح الا عدم استماعه بها وهو ليس حال ما ما يذ له التمتع فقد يذ له بنفسه بداعي التمتع بارادة فلا يندرها  
 البذل الا الى البازل والمستد الى المحاسن هاب ما ليس حال ولذا لو جسد عن كفى الدار كان تعويها المنفعة  
 ما لي فحده اذ اتمتع بكل وجه ويبدع الثالث ما غرّب فان بدل المهر مستد الى الزوج لا الى العائل والمستد  
 البليس بما لي ويبدع الرابع بان شرط كتابه الاعتراف بقتل الشهيد الذي يبيع عليها اداء الشهادة ليس في  
 اضرارها بالبا واما بدل التمر بارادة ما اشترى فاستد الى المتوى واما عدم تسليم المتزمتد الى البائع واما عدم  
 تمكن المتوى واسطة عدمه الشاهد فليس فيه ضررا بالبا فلا بصرا شاده بالواسطة الى العائل وما  
 ذكرنا حاله فطارة فالتمس ان هذا المارك ان العرات في ورده النصص عليها وليس فيه تخصيص كبري يحتاج  
 الى الاجرة البير المصحة

نموذج خط المصنف لآخر الجزء الرابع

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

به ثقته

الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على خير خلقه و سيد رسله محمد و عترته الطيبين الطاهرين.

فى عدم كون حجيه القطع من مسائل الفن

اشاره

—قوله «مد ظله»: و إن كان خارجا عن مسائل الفن... الخ

—قوله «مد ظله»: و إن كان خارجا عن مسائل الفن... الخ (١).

حتى بناء على تعميم الغرض الباعث على تدوين فن الأصول لما ينتهى إليه أمر الفقيه فى مقام العمل، فإن هذه المباحث ليست مما ينتهى إليه أمر الفقيه فى مقام العمل، كمباحث الأصول العمليه التى ينتهى إليها أمر الفقيه فى مقام العمل بعد الفحص و البحث عن الأدله و الإمارات، و هو واضح، فإن حجيه القطع بأقسامه غير منوطه بالفحص و البحث عن الدليل، كما أن منجزيته بأقسامه لا تكون واسطه فى استنباط حكم شرعى.

و منه تبين أن الوجه فى خروج مباحث القطع عن الأصول ذلك، لا عدم

ص: ١١

إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، فإن اللازم وساطه نتیجه البحث، لا وساطه نفس القطع، ليتوهم عدم إمكانها.

لا- يقال: إنما يصح ما ذكر من الوجه في خروج مباحث القطع عن مسائل علم الأصول بناء على أن الغرض من العلم المزبور ذلك.

و أما لو قلنا بأن الغرض منه أعم من ذلك، وهو البحث عما يفيد في مقام إقامه الحجه على حكم العمل شرعا في علم الفقه كما بيناه في أوائل الجزء الأول من التعليقه لإدراج البحث عن حجيه الأمارات دلالة و سندا في علم الأصول (1)، فيمكن إدراج البحث هنا أيضا في المسائل، لأن البحث عن منجزيه القطع بأقسامه، كالبحث عن منجزيه الأمارات، وكلاهما يفيد في مقام إقامه الحجه على حكم العمل في الفقه.

لأننا نقول القطع بالحكم عين وصوله حقيقه إلى المكلف، ولا يتوقف العلم بفعل المكلف من حيث الاقتضاء و التخيير و هو علم الفقه على منجزيه القطع، ليكون نتیجه البحث مفيدة في الفقه.

بخلاف ما عدا القطع من أقسام الحجه، فإنه ليس وصولا- حقيقيا للحكم، فلا- بد من كونه وصولا تنزيليا، أو وصولا من حيث الأثر، وهو المنجزية، فيتوقف وصول الحكم إلى المكلف على ثبوت وصوله تنزيلا، أو من حيث الأثر، وهو المبحوث عنه في علم الأصول.

و كذا البحث عن منجزية العلم الإجمالي و استحقاق العقوبة على التجري، فإنه خارج عن مسائل الفن على جميع التقادير.

نعم إذا كان البحث في التجري بحثا عن تعنون الفعل المتجري به بعنوان قبيح ملازم بقاعده الملازمه للحرمة شرعا دخل في مسائل الفن، لكنه لم يحزر بهذا العنوان في الكتاب، وغيره.

ص: ١٢

و أما مسأله القطع الطريقي و الموضوعي و قيام الأماره مثلا مقامه «تاره» و عدمه «أخرى» فهى خارجه عن مباحث القطع، لأن إمكان قيام الأماره مقام القطع بقسميه فى تنزيل واحد من لواحق الأماره لا من لواحق القطع، إذ النتيجه بالأخره ترتب حكم الواقع على ذات المؤدى، و ترتب حكم الواقع المقطوع به على المؤدى بما هو مؤدى من دون لحوق أثر للقطع، فتدبر جيدا.

## فى شاهه المسأله بمسائل الكلام

### اشاره

#### —قوله «مد ظلّه»: و كان أشبه بمسائل الكلام... الخ

—قوله «مد ظلّه»: و كان أشبه بمسائل الكلام... الخ (١).

حيث إن المسائل الكلاميه ليست مطلق المسائل العقليه، بل ما له مساس بالديتات و العقائد، فلذا لم يجعلها من مسائل الكلام، لكنه حيث إن مرجع البحث إلى حسن معاقبه الشارع على مخالفه المقطوع به صحت دعوى أنها أشبه بمسائل الكلام، فتدبر.

#### —قوله «مد ظلّه»: متعلق به أو بمقلديه... الخ

—قوله «مد ظلّه»: متعلق به أو بمقلديه... الخ (٢).

وجه تخصيص المكلف بالمجتهد و تعميم الحكم إلى حكمه و حكم مقلده هو أن عناوين موضوعات الأحكام الظاهريه لا ينطبق إلا على المجتهد، فإنه الذى جاءه النبأ، أو جاءه الحديثان المتعارضان، و هو الذى أيقن بالحكم الكلى، و شك فى بقائه، و هكذا.

إلا أن محذوره عدم ارتباط حكم المقلد به، فلا يتصور فى حقه تصديق عملى، و جرى عملى، و لا نقض عملى و إبقاء عملى، فمن يتعنون بعنوان الموضوع ليس له تصديق عملى ليخاطب به، و من له تصديق عملى لا ينطبق

ص: ١٣

١-١) كفايه الأصول ٢٥٧.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٥٧.



عليه العنوان، ليتوجه إليه التكليف.

و منه تعرف أن المحذور ليس مجرد عدم تمكن المقلد من الفحص عن المعارض، و من الترجيح، و من البحث عن الأدله، ليدفع بقيام المجتهد مقام المقلد، فيما ذكر، بل المحذور ما ذكرنا.

و يندفع بما ذكرناه في مباحث الاجتهاد و التقليد من أن أدله الإفتاء و الاستفتاء يوجب تنزيل المجتهد منزله المقلد، فيكون مجيء الخبر إليه بمنزله مجيء الخبر إلى مقلده، و يقينه و شكه بمنزله يقين مقلده و شكه، فالمجتهد هو المخاطب عنوانا، و المقلد هو المخاطب لبا، و إلا لكان تجويز الإفتاء و الاستفتاء لغوا.

و مع هذا كله فتعميم المكلف إلى المجتهد و المقلد، و تعميم الحكم أيضا أولى، لأن جملة من أحكام القطع و الأصول العقليه تعم المقلد أيضا، فلا وجه للتخصيص بالمجتهد.

**— قوله «مد ظله»: و لذلك عدلنا عما في رساله... الخ**

— قوله «مد ظله»: و لذلك عدلنا عما في رساله... الخ (١).

ظاهره أن لزوم التعميم من حيث الواقع و الظاهر و لزوم التخصيص من حيث الفعلية هو السبب للعدول لا خصوص الأول.

و الوجه في سببتهما لذلك عدم امكان إرادته الأعم من الواقع و الظاهر و خصوص الفعلية من الحكم الواقع في رساله.

أما الأول فللزوم التكرار المستهجن، لأن مفاد الأمارات و الأصول الشرعيه داخل في الحكم الظاهري المقطوع به، فلا مقابله حقيقه.

و أما الثاني فللزوم اجتماع الحكمين الفعليين في موارد الأمارات و الأصول الشرعيه، فلا يعقل ترتيب الحكم الفعلي على الظن بالحكم الفعلي أو الشك فيه، فان الظن بالفعلين و الشك فيهما كالقطع بهما محال، إذ الملتفت إلى تقابل الحكمين

ص: ١٤

الفعليين كما يستحيل منه القطع بهما كذلك يستحيل منه الظن بهما أو احتمالهما معا.

بخلاف ما إذا عممنا الحكم من حيث الواقع و الظاهر و خصصناه من حيث الفعلية، فإنه يقتضى تحرير الأقسام كما حرّر في المقام، و المراد بعدم تثليث الأقسام جعل الظن و الشك مطلقا في قبال القطع و إلا فالقسمه ثلاثيه أيضا، فإن الأقسام المختلفه فى الأحكام ثلاثه القطع بالحكم و الظن الانسدادي على الحكومه و عدمهما سواء كان ظن و لم يتم دليل الانسداد على الحكومه أو لم يكن.

و التحقيق إمكان إصلاح ما فى الرساله مع حفظ التعميم و التخصيص أما محذور التكرار مع تثليث الأقسام، فإنما يصح مع عدم اختلاف الاقسام فى الجهات و الأحكام. و من الواضح خلافه.

بيانه أن محمول الحكم المقطوع به واقعيًا كان أو ظاهريًا هى الحجية العقلية مثلا.

و محمول الحكم المظنون مطلقا «تاره» و جوب ترتيب الأثر شرعا «و أخرى» عدمه.

و محمول الحكم المشكوك فيه «تاره» حرمة نقضه، «و أخرى» البراءه عنه.

فالحكم مطلقا بما هو مقطوع به له حكم غير ما هو مرتب عليه بما هو مظنون أو مشكوك فيه.

فمفاد الأمارات الشرعيه بما هو مظنون له حكم و بما هو مقطوع به بلحاظ دليل اعتباره له حكم آخر.

و بالجملة الجهات المبحوث عنها مختلفه فتختلف باختلافها المحمولات لعدم تعقل اختلاف المحمولات مع وحده الموضوع، و ملاك تمايز المسائل تمايز الجهات المبحوث عنها.

و أما محذور احتمال الحكمين الفعليين فهو لازم على أى حال مع قطع النظر عن تحرير البحث هنا، فإن القائل بالبراءه الشرعيه مثلا يقول: بالرخصه

و الاباحه الشرعيّه فى مورد احتمال الحكم الفعلى سواء حرر المقام على نحو ما فى رساله أو لا و سيأتى الجواب عنه إن شاء الله تعالى.

هذا مع أن فائده التقسيم أن يكون كالفهرست لما يبحث عنه فى الكتاب فاللازم البحث عن أحكام القطع بالحكم و الظن الانسدادى و عدمهما.

و عليه فالبحث عن حجّيه الأمارات و مقتضيات الأصول الشرعيّه ليس بحثا عن عوارض القطع بالحكم الأعم من الواقعى و الظاهرى، بل يكون بحثا عن أسباب القطع «تاره» و عن ثبوت المقطوع «أخرى».

مع أن مسائل هذا المقصد حسب الفرض منحصره فى بيان الأمارات المعتره شرعا أو عقلا و البحث فيها عن اعتبارها، و هى إنما يصح جعلها من المسائل إذا كان الموضوع على النهج المرقوم فى رساله كما هو واضح.

لا- يقال: البحث عن أسباب القطع بحث عن عوارضه فان البحث عن كون الشىء ذا مبدأ بحث عمّا يلحقه و يحمل عليه كما أن الوجود و الموجود موضوع للعلم الإلهى و البحث عن المبدأ فيه من أهم مقاصده و أعظم مسائله.

لأننا نقول: هذا إنما يصح إذا كان عنوان البحث كون الأماره بحسب دليل اعتبارها سببا للقطع لا ما إذا كان البحث عن اعتبار الأماره كما هو المفروض حتى فى هذا الكتاب.

فى بيان أن المانع من جريان الأصول هى الحجّيه.

**—قوله «مد ظله»: لئلا تتداخل الأقسام... الخ**

—قوله «مد ظله»: لئلا تتداخل الأقسام... الخ (1).

توضيحه أن المانع من إجراء الأصول هو الحجّيه كما أن مورد إجرائها ما لم يكن هناك حجّيه فلا مقابله بين الظن و الشك بحسب الغرض المهمّ.

إلا أن هذا المعنى ليس من التداخل فى شىء، بل الإشكال أن ما جعل ملاكا لإجراء الأصول جوازا و منعا ليس هو الظن و الشك بل

ص: ١٦

الحجّه و عدمها، وإلا- فالظن بما هو ظن لا يلحقه حكم الشك بل بما هو غير حجّه كما أنّ ما يفيد الشك ليس بما هو مفيد له حجّه بل بما هو ناظر إلى الواقع فلا تداخل حقيقه و الأمر سهل.

لكن التحقيق أنّ التقسيم لبيان فهرست موضوعات المباحث لا لبيان المانع من إجراء الأصول.

و من الواضح أنّ موضوع البحث عن الاعتبار هو الطريق اللابشرط من حيث الاعتبار و عدمه لا- الطريق المعتمد، فإنه لا- يعقل عروض الاعتبار و عدمه على الطريق المعتمد.

فحقّ التقسيم أنّ يقال: إنّ الملتفت إلى حكمه الشرعي إمّا أن يكون له طريق تامّ إليه أولاً و على الثاني إما أن يكون له طريق ناقص لوحظ لا بشرط أولاً، و على الثاني إما أن لا يكون له طريق أصلاً، أو يكون له طريق بشرط عدم الاعتبار، و على أيّ تقدير ليس له طريق لا بشرط.

فالأول هو القطع و هو موضوع التنجّز، و الثاني هو الطريق المبحوث عن اعتباره و عدمه، و الثالث موضوع الأصول، فتدبر.

ثم لا يخفى أنّ الغرض من التقسيم: إنّ كان بيان فهرست أصول الأبواب، فما أفاده في المتن و حرّناه هنا واف بالمقصد.

و إنّ كان الغرض بيان فهرست أصناف موضوعات المسائل، فلا وجه للاقتصار على بيان مجارى الأصول، بل ينبغي بيان أصناف الأمارات أيضاً.

في بيان معنى وجوب العمل بالقطع عقلاً.

**—قوله «مد ظلّه»: لا شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً... الخ**

—قوله «مد ظلّه»: لا شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً... الخ (١).

لا يذهب عليك أنّ المراد بوجوب العمل عقلاً ليس إلّا إذعان العقل

ص: ١٧

باستحقاق العقاب على مخالفته ما تعلق به القطع، لا- أنّ هناك بعثا و تحريكا من العقل أو العقلاء نحو ما تعلق به و إن كان هو ظاهر تعليقه (١) أستاذنا العلامة أدام الله أيامه على رساله، ضروره أنه لا بعث من القوه العاقله و شأنها إدراك الأشياء، كما أنه لا بعث و لا تحريك اعتبارى من العقلاء.

و الأحكام العقلانيه كما سيجىء (٢) إن شاء الله تعالى عباره عن القضايا المشهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع كحسن العدل و قبح الظلم و العدوان.

و لا- ينبغى الارتباب من أحد من أولى الألباب أنه ليس فى هذا الباب حكم جديد من العقل، بل الغرض تطبيق الكبرى العقليه الحاكمه باستحقاق العقوبه على المعصيه الحقيقيه لأمر المولى و نهيه على المورد بمجرد تعلق القطع به.

و حيث إن الكبرى العقليه مسلمه و انطباقها على موضوعها قهرى، فلذا لا- مجال للبحث إلا- عن طريقه القطع و كونه موجبا لانطباق الكبرى على الصغرى، و لأجله علله «قدس سره» فى رساله بطريقته، الذاتيه.

و على هذا نقول: حيث إنّ القطع حقيقه نوريه محضه، بل حقيقته حقيقه الطريقيه و المرآتيه، لا أنه شىء لازمه العقلى الطريقيه و الانكشاف، بداهه أنّ كل وصف اشتقاقى ينتزع عن مرتبه ذات شىء فمبدؤه ينتزع عنه قهرا و إلا- لزم الخلف، بل ذاته نفس الانكشاف و انتزاع الكاشف عنه باعتبار وجدانه لنفسه، و لا معنى للطريقيه إلا وصول الشىء بعين حضوره للنفس فالطريقيه عين ذاته لا من ذاتياته، فلذا لا حاله منتظره فى الإذعان بانطباق الكبرى العقليه على المورد، فيتحقق بسببه ما هو السبب التام لاستحقاقه العقاب بلا كلام.

و حيث إنّ طريقته ذاتيه، فجعل الطريقيه له من الشارع غير معقول،

ص: ١٨

١- (١) التعليقه على فرائد الأصول ٥/.

٢- (٢) التعليقه ١٠ من هذا المجلد.

لا بما هو جاعل الممكنات، ولا بما هو شارع الشرائع والأحكام:

أما عدم قابليته للجعل بما هو جاعل الممكنات، فلأن المعقول من الجعل نحوان بسيط و مركب، و القطع بما هو قطع فى مرحله ذاته و ماهيته غير قابله للجعل بنحوه على ما هو التحقيق من تعلق الجعل بالوجود.

فالماهيه ليست مجعوله و لا مجعوله بالجعل البسيط.

كما أن الجعل التركيبى بين الشئ و نفسه غير معقول، لأن وجدان الشئ لذاته و ذاتياته ضرورى، و قد فرضنا أن القطع حقيقته عين الانكشاف و النوريه.

بل لو فرضنا أنه أمر لازمه النوريه و المرآتية فهو من لوازمه الغير المفارقه و الجعل بين الشئ و لوازمه الغير المفارقه أيضا محال.

و أما فى مرحله وجوده، فالجعل البسيط له عبارته عن إبداعه و تكوينه و إيجاده، و هو أمر معقول و لا دخل له بمورد البحث، إذ إيجاد القطع إيجاد الطريق و كل قطع وجد فى الخارج فهو بعلة مستند إلى جاعل هويات الممكنات، فجعل القطع جعل الطريق، لا جعل ما ليس بطريق بذاته طريقا كما هو محل البحث.

و أما جعله طريقا بمعنى تعلق الجعل بوجوده الرابطة، فهو محال بعد ما عرفت أن حقيقه القطع حقيقه الطريقيه و المرآتية، فوجود الطريقيه له وجود نفسى له لا رابطة، فتدبر جيدا فإنه حقيق به.

و أما عدم القابليه للجعل منه تعالى بما هو شارع، فالجعل المعقول منه من حيث هو شارع هو التصرف فى الحكم، حيث إن حيثيه الشارعية غير حيثيه الجاعليه.

و حينئذ نقول: إن الحكم المجعول ثانيا سواء كان موافقا لما تعلق به القطع أو مخالفا له يوجب اجتماع المثليين فى الأول و اجتماع الضدين أو المتناقضين فى الثانى فى نظر القاطع و إن لم يوجبهما فى الواقع، و كفى به مانعا لعدم تمكن المكلف من تصديقه بعد تصديقه بمثله أو ضده أو نقيضه، فلا يعقل من المولى

حينئذ البعث و الزجر، لأنهما لجعل الدّاعى و المفروض استحالتة فى نظر المكلف.

مضافا إلى أنه إذن فى التجرى فى صورته المخالفه و هو كالأذن فى المعصيه الواقعيه قبيح عقلا.

بل التحقيق أن حديث التضاد و التماثل أجنبى عمّا نحن فيه لما فصّلناه فى مسأله اجتماع الأمر و النهى (١) أن الحكم سواء كان بمعنى الإراده و الكراهه أو البعث و الزجر الاعتباريين ليس فيه تضادّ و تماثل، فانهما من صفات الأحوال الخارجيه للموجودات الخارجيه فراجع.

بل المانع من اجتماع البعثين إمّا صدور الكثير عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلان عن داع واحد أو صدور الواحد عن الكثير لو انبعثا عن داعيين، فان الفعل الواحد عند انقياد المكلف لمولاه لو صدر عن بعثين مستقلين لزم صدور الواحد عن الكثير، كما أن صدور مقتضى البعث و الزجر لازمه اجتماع المتناقضين فيلغوا البعث بداعى إيجاد الفعل و الزجر بداعى تركه.

و أما النقض بالمنع عن الظن القياسى فغير وارد، فإن الإشكال فيه «تاره»: من حيث إنّ الظنّ بالحكم الفعلى مع الترخيص فى خلافه فعلا يوجب الظن باجتماع النقيضين أو الضدين.

و الظن بغيره و إن صح المنع عنه إلا أن القطع به أيضا كذلك.

و أخرى من حيث إن العقل مستقل بعد الانسداد بمنجزيه الظن بما هو ظن فاذا صح الترخيص فى مخالفته شرعا صحّ فى القطع الذى يستقلّ العقل بمنجزيته لوحده الملاك منعا و جوازا.

و يندفع الأول بأن المراد من الحكم الفعلى هو الانشاء بداعى جعل الداعى و هو عقلا متقيد بالوصول بنحو من الأنحاء، و القطع به حيث إنه وصوله حقيقه يكون الواصل مصداقا للبعث حقيقه، فلا يعقل بعث حقيقى آخر و لا

ص: ٢٠٠

زجر حقيقى عنه، وحيث إن الظن ليس وصولاً حقيقياً فلا مانع من البعث الحقيقى على وفاقه أو الزجر على خلافه.

و يندفع الثانى بما سيأتى إن شاء الله تعالى فى محله من أن الحكم العقلى فى الظن تعليقى دون القطع.

كما أن الإشكال على اجتماع المثليين فى البعثين بأن البعث الثانى يوجب التأكد فلا يلزم اجتماع المثليين ولا محذور اللغويه.

مدفوع: بأن الغرض: إن كان الانشاء بداعى التأكيد فهو خلف فان المفروض كون الانشاء الثانى كالأول بداعى جعل الداعى مستقلاً.

و إن كان خروج البعث الأول من حد الضعف إلى حد الشده، ففيه أنه معقول فى مثل الإراده القابله للاشتداد.

لكن خروجها عن الضعف إلى الشده بوجود ملاك آخر فى المراد، لا- بحدوث إرادته أخرى، فإنه غير معقول حتى يؤثر فى الاشتداد.

و أما البعث الاعتبارى، فلا يجرى فيه الحركه و الاشتداد لاخصاصه بالمقولات لا بالاعتباريات.

مع أن المفروض حدوث بعث آخر فى الموضوع فلا يعقل حدوثه حتى يؤثر فى التأكد.

ثم إن هذا كله فى الانشاء بداعى جعل الداعى.

و أما إذا كان بداعى تنجيز الواقع بالقطع، فليس فيه شيء من المحاذير كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

**—قوله «مد ظله»: و تأثيره فى ذلك لازم و صريح الوجدان به... الخ**

—قوله «مد ظله»: و تأثيره فى ذلك لازم و صريح الوجدان به... الخ (١).

أى تأثير القطع فى تنجيز التكليف و استحقاق العقوبه على مخالفته.

و ذلك لما سيجىء إن شاء الله تعالى أن استحقاق العقاب مترتب على

ص: ٢١



مخالفة المولى حيث إنها هتك لحرمة، فالسبب للاستحقاق هي مخالفة التكليف.

إلا- أن مخالفة التكليف المجهول لِمَا لم تكن موجبه لاستحقاق العقاب فالقطع به و انكشافه له دخل بنحو الشرطيه فى تأثير المخالفه فى استحقاق العقاب.

و لكن ليعلم أن استحقاق العقاب ليس من الآثار القهريه و اللوازم الذاتيه لمخالفة التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعليه من العقلاء، لما سيأتى عمّا قريب إن شاء الله تعالى أنّ حكم العقل باستحقاق العقاب ليس ممّا اقتضاه البرهان، و قضيتته غير داخله فى القضايا الضروريه البرهائيه بل داخله فى القضايا المشهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها و مخالفه أمر المولى هتك لحرمة و هو ظلم عليه و الظلم قبيح أى مما يوجب الذم و العقاب عند العقلاء، فدخل القطع فى استحقاق العقوبه على المخالفه الداخله تحت عنوان الظلم بنحو الشرطيه جعلى عقلايى لا ذاتى قهرى كسائر الأسباب الواقعيه و الآثار القهريه.

و منه ينقدح ما فى البرهان الآتى من أن جعل التأليفي لا يكون بين الشئ و لوازمه، فإنه فى المتلازمين واقعا لا جعلاً و لو عقلاً (١).

و لا يرد كل ذلك على ما سلكناه فى الحاشيه المتقدمه من البحث عن الطريقيه و أنها فى القطع حيث كانت ذاتيه فلذا لا يعقل الجعل كما تقدم تفصيله.

و حيث عرفت أن الحجّيه بمعنى المنجزيه من اللوازم الجعليه العقلانيه، فبناء على أن جعل العقاب من الشارع يصح القول بجعل المنجزيه للقطع شرعا من دون لزوم محذور.

و توهم لزوم التسلسل نظراً إلى أن الأمر بمتابعه القطع لا يوجب التّنجز

ص: ٢٢

١-١) عقلاً، هكذا ورد فى المخطوطه بغير خط المصنف قده لكن الصحيح: عقلاء.

بوجوده الواقعى بل لا بد فيه من العلم و هو أيضا كالسابق يحتاج فى تنجزه إلى الأمر باتباعه.

مدفوع: بأن الأمر الثانى أمر بداعى تنجز الواقع المقطوع به، فهو لا- تنجز له، فوصله و إن كان مما لا بد منه فى صيروره الأمر الواقعى المعلوم منجزا، لكنه مفروض الحصول و ليس لهذا الواصل تنجز فى نفسه حتى يحتاج إلى الأمر بداعى تنجزه بالعلم به.

مضافا إلى أنه لو فرضت القضية طبيعته لعمت نفسها أيضا من دون لزوم التسلسل.

و مما ذكرنا من دخل القطع جعللا- فى التنجز يظهر صحه إطلاق الحججه عليه بالمعنى المتعارف فى عرف أهل الميزان، لكونه واسطه فى التنجز فى القياس المطلوب منه تنجز الحكم بالقطع، كما يظهر صحه إطلاق الحججه عليه فى باب الأدله إن أريد منها ما ينجز الواقع.

نعم إن أريد منها ما يثبت الحكم الفعلى بعنوان أنه الواقع فلا- يطلق عليه الحججه، إذ القطع بالحكم عين ثبوت الواقع لدى القاطع، فلا يكون علّه لثبوت الواقع و للتصديق به.

و منه يظهر أن القطع ليس حجه فى باب الأدله أيضا بهذا المعنى، إذ لا- حكم على طبق الواقع فعلا- أصلا فضلا من أن يكون بعنوان أنه الواقع.

بخلاف الأماره المعتمره، فإنها بضميمه دليل اعتبارها مفيده للحكم المماثل بعنوان أنه الواقع، فيقع وسطا فى القياس المطلوب منه ثبوت الحكم الفعلى و فى القياس المطلوب منه ثبوت الواقع عنوانا.

و أما القطع الموضوعى فلا يطلق عليه الحججه إلا بالمعنى المتداول فى الميزان لا فى باب الأدله فتدبر جيدا.

فى مراتب الحكم.

**–قوله «مد ظلّه»: أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر لم يصرف فعليا... الخ**

–قوله «مد ظلّه»: أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر لم يصرف فعليا... الخ (١).

لا بأس بتوضيح ما للحكم من المراتب عنده «دام ظلّه» فنقول: مراتب الحكم عنده «دام ظلّه» أربع:

إحداها: مرتبه الاقتضاء، وربما يعبر عنها بمرتبه الشأئيه.

و جعل هذه المرتبه من مراتب ثبوت الحكم لعلّه بملاحظه: أنّ المقتضى له ثبوت في مرتبه ذات المقتضى ثبوتا مناسبا لمقام العله لا لدرجه المعلول.

أو لأن المقبول له ثبوت في مرحله ذات القابل بما هو قابل ثبوتا مناسبا لمرتبه القابل لا المقبول.

إلا أن هذا المعنى من شئون المقتضى بمعنى العله الفاعليه لا المقتضى بمعنى الغايه الداعيه إلى الحكم.

كما أن القابل الذى يوصف بأنه نحو من وجود المقبول ما كان كالنطفه إلى الإنسان (٢)، حيث إنها في صراط الماديه و التئبس بالصوره الانسانيه لا- المصلحه و لا- الطبيعه القابله للوجوب، فإن الفعل كالمصلحه ليسا في سبيل الماديه و الترقى إلى الصوره الحكيمه، كما لا يخفى كل ذلك على العارف بمواقع الكلام.

نعم استعداد الطبيعه بملا- حظه اقتضاء ما يترتب عليها من الفائده للوجوب مثلا- و صيرورتها واجبا فعليا لا- ينبغى انكاره، و الاستعدادات الماهويه لا دخل لها بالاستعدادات الماديه.

و الطبيعه في مرتبه نفسها حيث إنها ذات مصلحه مستعدّه باستعداد ماهوى للوجوب.

ص: ٢٤

١- ١) كفايه الأصول ٢٥٨.

٢- ٢) هكذا في المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده لكن الصحيح: كالنطفه بالإضافة إلى الإنسان.

و حيث إن المانع موجود فهو واجب شأني و واجب اقتضائي.

و ليس هذا معنى ثبوت الحكم في هذه المرتبه، إذ لا- ثبوت بالذات للمصلحه حتى يكون للحكم ثبوت بالعرض بل له شأني الثبوت.

و عبارته مد ظله في مبحث الظن من تعليقه (١) الأنيقه أنسب حيث عبّر عن هذه المرتبه بشأني الثبوت بخلاف عبارته «دام ظله» في مبحث العلم الإجمالي من فوائده (٢) حيث عبّر عنها بثبوته بثبوت مقتضيه، و لعلّه يراد به ما ذكره في التعليقه، و الأمر سهل بعد وضوح المقصود فافهم جيّداً.

ثانيتها: مرتبه انشاءه و قد بينا حقيقه الإنشاء في حواشينا على الطلب و الاراده (٣).

و ملخصه أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظياً بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات و إلى المعنى بالعرض، لا إليهما بالذات، فانها غير معقول، كما أن وجود المعنى حقيقه منفصلاً عن اللفظ بآليته غير معقول كما حقق في محلّه.

و عليه ينبغي تنزيل ما قيل: من أن الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر، و إنّما قيّد بنفس الأمر مع أن وجود اللفظ خارجي و هو المنسوب إلى المعنى بالعرض، لأن المعنى بعد الوضع كانه ثابت في مرتبه ذات اللفظ فيوجد بوجوده في جميع المراحل. و بقيه الكلام تطلب من غير المقام.

ثالثتها: مرتبه الفعلية و في هذه المرحله يبلغ الحكم درجه حقيقه الحكميه و يكون حكماً حقيقياً و بعثاً و زجراً جدياً بالحمل الشائع الصناعي، و إلا فمجرد الخطاب من دون تحريم و إيجاب إنشاء محض، و بين الوجود الإنشائي الذي هو

ص: ٢٥

١-١) التعليقه على فرائد الأصول ٣٦.

٢-٢) آخر التعليقه ٣٢١.

٣-٣) نهايه الدرايه ١: التعليقه: ١٥٠.

نحو استعمال اللفظ فى المعنى و بين الوجود الحقيقى مباينه تباين الشىء بالحمل الأولى و بالحمل الشائع.

و من الواضح أن الوجود لا يكون فردا و مصداقا لطبيعته من الطبائع إلا إذا حملت عليه حملا شائعا صناعيا.

و إذا بلغ الإنشاء بهذه المرتبه تم الأمر من قبل المولى، فيبقى الحكم و ما يقتضيه عقلا من استحقاق العقاب على مخالفته «تاره» و عدمه «أخرى».

و ما لم يبلغ هذه المرتبه لم يعقل تنجزه و استحقاق العقاب على مخالفته و إن قطع به، لا- لقصور فى القطع و فيما يترتب عليه عقلا، بل لقصور فى المقطوع، حيث لا إنشاء بداعى البعث و جعل الداعى حتى يكون القطع به مصححا لاستحقاق العقاب على مخالفته.

رابعها: مرتبه التّنجز و بلوغه إلى حيث يستحق على مخالفته العقوبه.

و جعلها من درجات الحكم و مراتبه مع أن الحكم على ما هو عليه من درجه التّحصّل و مرتبه التّحقق بلا ترقّ إلى درجه أخرى من الوجود إنما هو بملاحظه أنّ ما تمّ أمره من قبل المولى و استوفى حظّه الوجودى منه لم يكن بحيث ينتزع عنه أنه منجز، و لم يكن من حقيقه التكليف الموجب لوقوع المكلف فى كلفه البعث و الزّجر.

و بلوغه إلى حيث ينتزع عنه هذا العنوان نشأه من نشآت ثبوته، و إلا- فربما يتم الأمر فيه من قبل المولى قبل بلوغه مرتبه البعث الجدى، كما إذا أنشأ بداعى البعث الجدى و كان فعلية البعث موقوفه على شرط، فإن الإنشاء الصادر من قبل المولى قد تمّ أمره من قبله و استكمل نصيبه من الوجود، لكنه ليس حينئذ بحيث ينتزع عنه عنوان البعث الحقيقى.

فكما أن بلوغه بهذه المرتبه مع عدم الانقلاب عما هو عليه نحو من الترقّى، فكذلك بلوغه لمرتبه التّنجز. هذا على مختاره «دام ظلّه» فى مراتب الحكم.

و سيجيء (١) إن شاء الله تعالى ما عندنا من أن المراد بالفعل ما هو الفعلي من قبل المولى لا الفعلي بقول مطلق، فمثله ينفك عن المرتبه الرابعه لكنه عين مرتبه الإنشاء حيث إن الإنشاء بلا داع محال و بداع آخر غير جعل الداعى ليس من مراتب الحكم الحقيقى، و بداعى جعل الداعى عين الفعلي من قبل المولى، و إن أريد من الفعلي ما هو فعلى بقول مطلق، فهو متقوم بالوصول و هو مساوق للتجنز، فالمراتب على أى حال ثلاث.

**—قوله «مد ظله»: و إن كان ربما يوجب موافقته استحقاق الثواب... الخ**

—قوله «مد ظله»: و إن كان ربما يوجب موافقته استحقاق الثواب... الخ (٢).

إن كان الفرق بين الثواب و العقاب بلحاظ خصوص الحكم الفعلي فقط فالثواب كالعقاب، إذ كما لا بعث و لا زجر فليست المخالفه عصيانا، كذلك لا جعل للداعى من المولى بالفعل كى يدعوا العبد بالفعل ليستحق الثواب على الفعل من حيث صدوره عن أمر المولى.

فكما لا- يستحق العقاب على مخالفه الحكم الفعلي حيث لا حكم فعلى، كذلك لا يستحق الثواب على موافقه الحكم الفعلي لعدمه فعلا.

و إن كان الفرق لا- بلحاظ الحكم الفعلي بل كليه بمعنى أنه يمكن التفكيك بين العقاب و الثواب، فلا يترتب العقاب إلا على مخالفه الحكم الفعلي، دون الثواب فانه يمكن ترتبه على الفعل و لو لم يكن هناك حكم فعلى، كما إذا أتى به بداعى المصلحه التامه الموافقه لغرض المولى أو بداعى حب المولى و نحوه.

ففيه أن العقاب كالثواب فلا يدور مدار خصوص مخالفه الحكم الفعلي، بل يترتب على ترك تحصيل المصلحه التامه الملزمه مع عدم البعث لمانع عنه

ص: ٢٧

١-١) فى التعليقه ٣٠ و ٤٢.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٥٨.

بالخصوص، كغفله المولى أو اعتقاد عجز العبد عن امتثاله.

و تفصيله أن المصلحه: قد تكون قاصره عن اقتضاء اللزوم و البعث، فالعلم بها لا يوجب تحصيلها في نظر العقلاء.

و قد تكون تامه الاقتضاء و لكن لها ممانع عن التأثير في البعث، و هو على قسمين: فقد يكون الممانع اشتمال البعث على مفسده، فمثل هذه المصلحه غير ملزمه لأنها على الفرض مغلوبه، لأن كون العبد ملزماً بتحصيل المصلحه ذا مفسده غالبه، فكيف يعقل أن يكون مثل هذه المصلحه ملزمه في نظر العقلاء.

و قد يكون الممانع نظير غفله المولى أو اعتقاد عجز العبد عن الامتثال فمثل هذه المصلحه ملزمه على حد ذاتها لا مغلوبه غير ملزمه، فالعلم بها يوجب استحقاق العقوبه على ترك تحصيلها.

في التجزى.

**—قوله «مد ظله»: الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته... الخ**

—قوله «مد ظله»: الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته... الخ (١).

تفصيل ذلك أن استحقاق العقاب على معصيه حكم المولى إما بجعل الشارع أو بحكم العقل:

فان كان بجعل الشارع كما هو أحد طرقه في محلّه على ما أفاده الشيخ الرئيس في الاشارات (٢) و غيره في غيرها، فحيث لا مقتضى لاستحقاق العقاب حيث إن الشارع لم يجعل العقاب إلا على المعصيه الحقيقيه لحكمه، و حيث لا حكم في المورد فلا عقاب و لم يرد من الشارع جعل العقاب على مجرد التجزى.

و بيان أو في جعل العقاب—على فعل طائفه من الأفعال و ترك جمله منها من جهة ردع النفوس عن فعل ما فيه المفسده و ترك ما فيه المصلحه—واجب

ص: ٢٨

١-١) كفايه الأصول ٢٥٩.

٢-٢) شرح الاشارات للمحقق الطوسى: ٣٧١/٣.

بقاعده اللطف، و ما فيه المفسده ذات شرب الخمر، لا هو بعنوان كونه مخالفه لنهى المولى.

فاذا وصل هذا الجعل الواقعى صار فعليًا و إلاً فلا، إذ كما أنّ مقتضى قاعده اللطف جعل العقاب كذلك مقتضاها إيصاله و تبيينه للمكلف، و المفروض أن ما فعله المتجرى لم يشتمل بذاته على مفسده واقعا، فلا عقاب عليه من الشارع و إن اعتقده من جهه اعتقاد الحرمة.

و إن كان الاستحقاق بحكم العقل كما هو ظاهر المشهور، فحينئذ لا ينبغي الشبهه فى استحقاق العقاب على التجزى لاتحاد الملاك فيه مع المعصيه الواقعيه.

بيانه أن العقاب على المعصيه الواقعيه ليس لأجل ذات المخالفه مع الأمر و النهى، و لا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفه و تفويت، و لا لكونه ارتكابا لمبغوض المولى بما هو لوجود الكل فى صورته الجهل (1).

بل لكونه هتكاً لحرمة المولى و جراه عليه، إذ مقتضى رسوم العبوديه اعظام المولى و عدم الخروج معه عن زى الرقيه، فالاقدام على ما أحرز أنه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبوديه و مناف لزي الرقيه و هو هتك لحرمة و ظلم عليه.

و هذا الحكم العقلى من الأحكام العقليه الداخله فى القضايا المشهوره المسطوره فى علم الميزان فى باب الصناعات الخمس، و أمثال هذه القضايا ممّا

ص: ٢٩

---

١ - ١) لا - يقال: يمكن أن يكون المخالفه مقتضيه لاستحقاق العقاب و العلم شرطاً نظير الكذب فانه مقتضى للقبح. لانا نقول: لا اقتضاء للعناوين بالإضافة إلى أحكامها إذ لا معنى للتأثير و التأثير فيها و معنى كون الكذب مقتضياً أنه لو خلى و نفسه يندرج تحت عنوان قبيح بالذات و ليست المخالفه كذلك بل لا بد من العلم فى اندراجها تحت قبيح بالذات. منه عفى عنه.



تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحتها و حفظ النظام و بقاء النوع بها.

و أما عدم كون قضيه حسن العدل و قبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحق عليه المدح أو الذم من القضايا البرهائيه، فالوجه (1) فيه أن مواد البرهائيات منحصره فى الضروريات الست، فإنها: إما أوليات، ككون الكل أعظم من الجزء و كون النفى و الإثبات لا يجتمعان.

أو حسّيات سواء كانت بالحواس الظاهره المسماه بالمشاهدات، ككون هذا الجسم أبيض أو هذا الشئ حلوا أو مرًا، أو بالحواس الباطنه المسماه بالوجدائيات و هى الأمور الحاضره بنفسها للنفس، كحكمنّا بأن لنا علما و شوقا و شجاعه.

أو فطريات و هى القضايا التى قياساتها معها، ككون الأربعة زوجا لأنها منقسمه بالمتساويين، و كل منقسم بالمتساويين زوج.

أو تجريبات و هى الحاصله بتكرّر المشاهده، كحكمنّا بأن سقمونيا مسهل.

أو متواترات كحكمنّا بوجود مكه لإخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب عاده.

أو حدسيّات موجه لليقين، كحكمنّا بأن نور القمر مستفاد من الشمس للتشكلات البدرية و الهلاليه و اشباه ذلك.

و من الواضح أن استحقاق المدح و الذم بالإضافة إلى العدل و الظلم ليس من الأوليات بحيث يكفى تصوّر الطرفين فى الحكم بثبوت النسبه، كيف و قد وقع النزاع فيه من العقلاء؟.

و كذا ليس من الحسيّيات بمعنيها كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهدا و لا بنفسه من الكيفيات النفسائيه الحاضره بنفسها للنفس.

و كذا ليس من الفطريات، إذ ليس لازمها قياس يدل على ثبوت النسبه.

ص: ٣٠

(١-١) و سيجىء إن شاء الله تعالى فى دليل الانسداد تفصيل ذلك بوجه برهانى أيضا. منه عفى عنه.

و أما عدم كونه من التجريبات و المتواترات و الحدسيات، ففي غاية الوضوح. فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخله في القضايا البرهانية بل من القضايا المشهورة.

و أما حديث كون حسن العدل و قبح الظلم ذاتيا: فليس المراد من الذاتى ما هو المصطلح عليه فى كتاب الكليات، لوضوح أن استحقاق المدح و الذم ليس جنسا و لا فصلا للعدل و الظلم.

و ليس المراد منه ما هو المصطلح عليه فى كتاب البرهان، لأن الذاتى هناك ما يكفى وضع نفس الشىء فى صحه انتزاعه منه، كالإمكان بالإضافه إلى الانسان مثلا و إلا لكان الإنسان فى حد ذاته إما واجبا أو ممتنعا.

و من الواضح بالتأمل أن الاستحقاق المزبور ليس كذلك، لأن سلب مال الغير مثلا- مقوله خاصه بحسب أنحاء التصرف: و بالإضافه إلى كراهه المالك الخارجه عن مقام ذات التصرف ينتزع منه أنه غضب. و بالإضافه إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه و هو أيضا خارج عن مقام ذاته ينتزع منه أنه مخل بالنظام و ذو مفسده عامه، فكيف ينتزع الاستحقاق المتفرع على كونه غضبا و كونه مخلًا بالنظام عن مقام ذات التصرف فى مال الغير؟

بل المراد بذاتيه الحسن و القبح كون الحكمين عرضا ذاتيا، بمعنى أن العدل بعنوانه و الظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح و الذم من دون لحاظ اندراجهم تحت عنوان آخر.

بخلاف سائر العناوين، فانها ربما تكون مع حفظها معروضا لغير ما يترتب عليه لو خلى و نفسه كالصدق و الكذب، فانهما مع حفظ عنوانهما فى الصدق المهلك للمؤمن و الكذب المنجى للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجهم تحت الظلم على المؤمن، و يترتب استحقاق المدح على الثانى لاندراجهم تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، و إن كان لو خلى الصدق و الكذب و نفسهما

يندرج الأول تحت عنوان العدل في القول و الثاني تحت عنوان الجور فضلا عن سائر الأفعال التي في نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم.

ثم إن استحقاق العقوبة هل هو على الفعل أو على مقدماته كالعزم و الإراده، و هذا الترديد جار في المعصية الواقعيه لوحده الملاك على الفرض.

و التحقيق هو الأول، لأن العزم على الظلم من دون تحقق الظلم ليس بظلم، إذ ليس مخلا- بالنظام و لا- ذا مفسده نوعيه يوجب تطابق آراء العقلاء على قبجه.

و بالجملة العبد بفعل ما احرز أنه مبعوض المولى يخرج عن رسم العبوديه و زى الرقيه، لا بمجرد عزمه على الفعل.

و يؤيده أن الهتك أمر قصدى و إلا- لم يستحق عليه العقاب و لم يتصف بالقبح، لأنه من صفات الأفعال الاختياريه، فلو انطبق الهتك على مجرد العزم و القصد لزم إما عدم كون الهتك قصدياً أو كون القصد قصدياً، و إمكان كونه كذلك و كفايته في ذلك كما (1) نبهنا على ذلك في أوائل الكتاب لا يوجب الوقوع دائما.

مع أنه يستحق العقاب على هتكه في جميع موارد التجري.

و أما الإشكال (2) على المصنف بأن عنوان الهتك و الجراه على المولى كما يصدق على القصد و العزم كذلك على الفعل.

فغير وجيه، إذ بعد فرض صدقه على القصد يستلزم ترتب عقابين، لتحقق الملا-ك في كل من القصد و الفعل و هما مقولتان متباينتان ليس بينهما اتصال على حد اتصال الأمور التدريجيّه ليكون الكل هتكا واحدا، بل هناك على الفرض معنونان بهذا العنوان و كل من الفعلين فيهما ملاك استحقاق العقوبة فالصحيح

ص: ٣٢

١-١) نهاية الدرايه ١: التعليقه ١٧١.

٢-٢) كما عن المحقق العراقي قده. نهاية الأفكار: ٣٨/٣.

منع انطباق العنوان الموجب للاستحقاق إلا على الفعل الاختياري.

فان قلت: ما ذكرت من انطباق عنوان الهتك على الفعل المتجرى به إنما يستتبع استحقاق العقوبه إذا صدر عن اختيار، حيث إن الحسن و القبح العقليين من صفات الأفعال الاختياريه، مع أن المتجرى إنما قصد هتك مولاه بشرب الخمر الواقعي و المفروض عدم حصوله، فلم يصدر منه هتك اختياري.

بل سيأتي (١) إن شاء الله من الأستاذ العلامة «أدام الله أيامه» موافقا لما في تعليقه (٢) المباركه أنه لم يصدر منه فعل اختياري أصلا، إذ ما تصوّره و هاجت رغبته إليه و اشتاقه و هو شرب الخمر لم يصدر منه، و ما صدر منه و هو شرب الماء فلم يتصوّره و لم يمل إليه و لم يقصده، فكيف يكون اختياريًا مع عدم مبادئ الاختيار؟

قلت: الحركة لا تخلو عن كونها إما بقسر القاسر أو بالطبع أو بالإرادة و شرب هذا المائع الشخصي المشار إليه بالإشارة الحسيه ليس معلولا لقسر القاسر و لا للطبع قطعا بل معلول للإرادة.

غايه الأمر أنّ تعلق الإراده الشخصيه بهذا المائع الحسيّ بواسطه اعتقاد أنّه الخمر و تخلفه لا يوجب كون هذا الشرب الشخصي بلا إرادته.

و بالجملة الشوق الكلي إلى شرب الخمر يتخصّص بشرب هذا المائع الخاص بواسطه اعتقاد أنه الخمر، و الخطأ في التطبيق لا يخرج هذا الشرب عن كونه إراديا.

فهذا هو الوجه في كون هذه الحركة إراديه لا بواسطه أن العام بتبع إرادته الخاص إرادى حتى يشكل بأن الحصة التي كانت في ضمن الخاص و إن كانت إراديه لكنها لم توجد و الحصة الأخرى في ضمن غير ذلك الخاص لا وجه

ص: ٣٣

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٦٠.

٢-٢ (٢) التعليقه على فرائد الأصول ١٣.

لإرادتيها، فإن ما بالتبع لا بد من أن ينتهي إلى ما بالأصالة.

ولا إرادته في الخاص الآخر حتى تكون الحصه المتحققه في ضمنه إراديه تبعا، كما أن العام بما هو لم يتعلّق به إرادته بالأصالة.

و أما توهم (1) أن الجامع اختياري لمجرّد كونه ملتفتا إليه و القدره على فعله و تركه و إن لم يكن محط الإراده الأصليه نظير ما إذا شرب الخمر لأجل كونه مائعا باردا لا- لأجل كونه خمرا، فإنه يستحق عقاب شرب الخمر مع أن شرب الخمر ليس محط الإراده الأصليه، فكذا فيما نحن فيه فان الجامع و إن لم يكن محط الإراده الأصليه لكنه يكفي في اختياريته الالتفات إليه و القدره على تركه.

فمدفوع: بأنه كلام مجمل فإنه: إن أريد كفايه الالتفات و القدره في اختياريه الفعل، ففيه أن الفعل الاختياري ما صدر عن شعور و قدره و إرادته، لا مجرّد الشعور و القدره فقط.

و إن أريد أن الجامع مراد بالعرض أو بالتبع قياسا للجامع هنا بالخصوصيه في المثال المزبور، ففيه أن الإراده التبعية لا توجد إلا في فعلين مترتبين كالمقدمه و ذيهما لا كالجامع و خصوصيته، و الإراده العرضيه و إن كانت توجد في الجامع و خصوصيته إلا أن ما بالعرض لا بد من أن ينتهي إلى ما بالذات.

و المفروض أن الخصوصيه التي أريدت فنسبت إلى الحصه المتحققه بها تلك الإراده بالعرض لم توجد من رأس، و الخصوصيه الأخرى لم يتعلّق بها الإراده حتى تنسب إلى الحصه الموجوده في ضمنها، و المفروض أيضا عدم إرادته الجامع بما هو.

و أما الوجه في اختياريه المثال المذكور، فهو أن الشوق المتعلّق بالتبريد بالمائع قد انبعث عنه شوق إلى مقدّمه التبريد، فشرّب الخمر مراد بتبع إرادته التبريد، و الحرام لا يتفاوت اختياريته بتفاوت الأغراض الداعيه، لا أن شرب

ص: ٣٤

المائع البارد متعلّق بالإرادة و مجرد الالتفات إلى خمريّته و القدره على تركه مصحح اختياريّه شرب الخمر، و لا- أن الإراده المتعلّقه بالجامع منسوبه إلى الخصوصيّة الغير المتخلفه عنه بالعرض، فإن الإراده العرضيّة لا تصحح التكليف، فإنها في الحقيقة ليست إرادته مستقلّه في جنب إرادته الجامع، بل إرادته متعلّقه بالجامع و منسوبه بالعرض و المجاز إلى الخصوصيّة نظير العرض الذاتى و الغريب بل هو هو بالدّقه بل النسبه بين التبريد بالمائع و شرب الخمر نسبة المسبب إلى سببه و الفعل التوليدى بالإضافه إلى ما يتولّد منه، فالّتبريد مشتاق إليه بالأصالة و شرب الخمر المبرّد بالتّبع.

فان قلت: إذا شرب الخمر ملتفتا إلى خمريّته مشتاقا إلى ميعانه فهو مرید للجامع و هو المائع، و الخمريّه غير مراده و إنما هي ملتفت إليها، و لا- إرادته تبعيّه لمكان الاتحاد و إن كان الخاص و الفرد مجرى الفيض بالإضافه إلى العام و الكلّي، و الإراده العرضيّة غير مصحّحه للتكليف.

قلت: تخصّيص الشوق إلى المائع بما هو مائع بخصوص الحصّه المتخصّيصه بالخمريّة لا يكون إلا عن شوق بهذه الحصّه بما هي حصّه، و لا نعى بالخمر إلا هذه الحصه من المائع.

و قد عرفت أن اختلاف الأغراض لا يوجب التفاوت في إراديه ما يترتب عليه الغرض.

هذا كله في إراديه أصل الفعل.

و أما الهتك فلا واقع له إلا الفعل الذى أحرز أنه مبعوض المولى، فيتوجّه القصد إليه بتوسط الإحراز المخالف للواقع، و لا واقع للعنوان القصدى إلا ما يتقوم بالقصد.

و من الواضح أن هتك حرمة المولى بشرب ما اعتقده خمرا أمر معقول و هو واقع الهتك الاختيارى.

و توهم (١) أن عنوان هتك حرمة المولى و الظلم عليه لا يتحقق إلا فى فرض وصول التكليف، فمخالفة التكليف الواصل مصداق الهتك و الظلم، و لا علم هنا بالتكليف بل هو جهل مركّب، و لا موجب لتسريه حكم العلم إلى الجهل.

مدفوع: بأن التكليف بوجوده الواقعى كما لا- يمكن أن يكون مناط الهتك و الظلم، إذ ليس من رسوم العبودية أن لا- يخالف التكليف الواقعى، كذلك لا- يمكن أن يكون بوجوده الواقعى دخيلاً- فى تحقق الهتك و الظلم، بل الموضوع لحكم العقل ما هو الحاضر عنده فى وعاء وجدانه، فنفس الحركة على خلاف ما أحرز أنه مبغوض مولاه بما هو محرز فى موطن الوجدان هو الموضوع لحكم العقل فتدبر جيداً.

### —قوله «مد ظله»: مع بقاء الفعل المتجرى به... الخ

—قوله «مد ظله»: مع بقاء الفعل المتجرى به... الخ (٢).

قد عرفت حال الفعل من حيث عنوان هتك الحرمة و نحوه.

و أما من حيث وقوع التّراحم بين الجهه الواقعيه و الجهه الطارئة كما عليه فى الفصول (٣)، فتحقيق القول فيه: أن التّراحم بين الجهتين تارة من حيث إنهما ملاكان لحكمين مولويين.

و أخرى من حيث إنهما ملاكان للحسن و القبح العقليين بمعنى استحقاق المدح و الذم.

و أما إذا كان إحداهما ملاكا للحكم المولوى و الأخرى للمدح و الذم، فلا تراحم بينهما: حيث لا منافاه بين الوجوب الواقعى و استحقاق الذم على فعله لدخوله تحت عنوان قبيح بالذات.

و لا بين الحرمة الواقعيه و استحقاق المدح على فعله لدخوله تحت عنوان

ص: ٣٦

١- ١) كما فى أجود التقريرات ٣٠/٢.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٥٩.

٣- ٣) الفصول فى الأصول ٤٢٦.

حسن بالذات.

و لا- تكون ملاكات الحسن و القبح بهذا المعنى مناطات للأحكام المولويّه حتى يتحقّق التراحم بالواسطه، و ذلك لأن الحكم المولوى لا يصلح للدّعوه، إلاّ باعتبار ما يترتب على موافقته و مخالفته من المثوبه و العقوبه عقلا.

و مع حكم العقل، باستحقاق المدح و الثواب أو الذم و العقاب لا يبقى مجال لاعمال المولويّه بالبعث و الزجر.

و منه تعرف عدم المزاحمه بين جهه التجرى التى هى ملاك استحقاق العقاب و الجبهه التى هى مناط الوجوب المولوى.

و أما إذا فرض الملاكان من سنخ واحد: فإن كانا ملاكين للمدح و الذم، فمن البيّن أن ملاك التجرى و الانقياد إنما يؤثر لعدم صلاحية الجبهه الواقعيه للتأثير فى خلافه، لأن الحسن و القبح من صفات الأفعال الاختياريّه، فما لم يصدر بعنوانه المؤثر فى حسنه أو قبحه بالاختيار لا يتصف بالحسن و القبح فعلا.

و إن كانا ملاكين للحكم المولوى، فهو لا يتصور فى مثل عنوان التجرى و نحوه كما عرفت، بل فى مثل عنوان مقطوع الوجوب و الحرمة إمّا بنفسهما أو من حيث ملازمتهما لعنوانين واقعيين هما ملاكان للحكم المولوى.

فإن كان نفس عنوانى مقطوع الوجوب أو مقطوع الحرمة ملاكا، فهو كما سيأتى إن شاء الله تعالى. حيث إنه عنوان محض، لا أنّه غرض من الأمور به أو المنهى عنه فلا محاله يجب أن يصدر بعنوانه بالاختيار حتى يتحقق الإطاعه و العصيان و سيجىء إن شاء الله أنه ليس كذلك دائما بل أحيانا.

و إن كان العنوان الملازم ملاكا: فإن كان أيضا عنوانا محضا، فهو أيضا غير قابل للتأثير فضلا عن المزاحمه للجهل به فضلا عن صدوره بالاختيار.

و إن كان غرضا فهو قابل للتأثير، إذ لا- يشترط فى الأغراض الواقعيه التى هى ملاكات الأحكام المولويّه أن تكون معلومه و أن تصدر بالاختيار، بل

ص: ٣٧



يكفى فى اختيارية الفعل المتعلق للحكم صدوره بنفسه بالاختيار.

لكن حيث إن العنوان الطارى الملازم لعنوان المقطوع كالعنوان الواقعى المؤثر بذاته فى الحكم المولوى مجهول، فلا- يمكن إحراز الغالب و المغلوب منهما، فتصور عنوان واقعى مجهول لا- يكاد يجدى شيئاً إلا- فى امكان الحكم المولوى، لا فى مقام تحقق التراحم و الحكم بغلبه أحدهما على الآخر.

و من جميع ما ذكرنا تبين أن ما أفاده- شيخنا العلامة الأنصارى «قدس سره» (١) فى هذا المقام أن قبح التجزى ذاتى بمعنى العله التامه أو بمعنى الاقتضاء من دون مانع عن تأثيره لعدم صلاحية العنوان الواقعى المجهول للتأثير حيث لم يصدر بعنوانه بالاختيار- إنما يصح فيما إذا كان التراحم بين ملاكين للحسن و القبح العقلين، و أما فى غيره فالصحيح ما ذكرنا.

و أما توهم (٢) أن جهه التجزى غير منتزعه عن مقام ذات الفعل بل من حيث المخالفه للأمر و النهى و هى فى طول الجهه الواقعيه المنتزعه عن ذات الفعل فتؤثر كل واحده منهما أثرها لتعدد منشأ الانتزاع.

فمدفوع بأن الغرض: إن كان عدم التضاد بين الأثرين لتعدد الموضوع، ففيه أن بناء الامتناع على أن وحده الهويّ المعنونه بعنوانين يوجب التضاد سواء كان العنوانان طوليين أو عرضيين.

و إن كان عدم التراحم لأن الجهه السابقه لا مزاحم (٣) فى مرتبتها فتؤثر أثرها و لا تصل النوبه إلى تأثير الجهه اللاحقه.

ففيه ما مر مرارا فى مباحث الألفاظ و سيأتى إن شاء الله تعالى أن ملاك التمانع فى التأثير هى المعيه الوجوديه، و المانع هو التقدم و التأخر فى الوجود.

ص: ٣٨

١- ١) فرائد الأصول المحشى ١٧/١-٢٠.

٢- ٢) كما فى نهايه الأفكار ٣٣/٣.

٣- ٣) هكذا وردت فى النسخه المطبوعه و لكن الصحيح: لا مزاحم لها.

و أما التقدم و التأخر بالطبع و الذات فلا يعقل أن يجدى شيئا بعد كون المتقدم و المتأخر بالطبع لهما المعية في الوجود الحقيقي.

**—قوله «مد ظله»: ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبار... الخ**

—قوله «مد ظله»: ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبار... الخ (١).

اما عدم كونه من الوجوه المحسنة أو المقبحة عقلا فواضح إذ لا واقع للحسن و القبح عقلا و لا لكون شيء وجهها موجبا لهما إلا في ظرف وجدان العقل.

و عدم كون عنوان مقطوع الوجوب و الحرمة من العناوين الحسنه و القبيحه بالذات كالعدل و الظلم مما لا شبهه فيه.

و كذا عدم كونهما من العناوين العرضية المنتهية إلى العناوين الذاتية كالصدق و الكذب، لعدم كونهما ذا مصلحة و مفسده في نظر العقل، لا بنحو العلية التامه كما في الأولى، و لا بنحو الاقتضاء كما في الثانية.

لكنك قد عرفت أننا أن عنوان هتك الحرمة من عناوين الفعل و وجوهه، فلا حاجة إلى إحراز عنوائيه مقطوع الحرمة مثلا للفعل لإثبات استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به.

و أما عدم كونه ملاكا للمحبيته و المبعوضيه الشرعيه: فان أريد كونه ملاكا في نظر العقل فيكون ملاكا في نظر الشارع، لأن الحكم الشرعي تابع للمصالح و المفاسد الواقعيه، لا للأغراض النفسائيه و الاقتراحات الغير العقلائيه.

ففيه أنه قد تبين عدم كونه من العناوين ذوات المصلحه و المفسده بقسميها في نظر العقل، فلا ملاك من هذه الجبهه في نظر الشارع كي يحكم على طبقه.

و إن أريد كونه ملاكا في نظر الشارع و إن لم يدركه العقل لقصوره عن

ص: ٣٩

الإحاطه بجميع الخصوصيات.

ففيه أنّ الفعل إذا كان ملاكه معلوماً و كان الملاك مثل عنوان المقطوع عنواناً محضاً لا غرضاً خارجياً قائماً بذات الفعل كما هو المفروض، فلا بد أن يصدر بماله من الملاك المعنون به الفعل عن اختيار.

و القطع حيث إنه في مرحله الامتثال ملحوظ آلياً لا استقلالياً، فلا يكاد يصدر الفعل بما هو مقطوع الوجوب أو الحرمة بالاختيار، فلا يتصف بالحسن و القبح عقلاً، كما لا يتصف بالوجوب و الحرمة شرعاً.

و دعوى أن القطع صفه حاضره بنفسها، فلا حازه في حضورها إلى الالتفات إليها استقلالاً، و إلا لزم سد باب القطع الموضوعي.

مدفوعه بأن عنوان مقطوع الوجوب و الحرمة إذا كان عنواناً للفعل و مورداً للتكليف، فلا بد من أن يصدر بعنوانه بالاختيار، و لا يجدى مجرد وجوده، و لا يقاس بالقطع الموضوعي، فإنه عنوان للموضوع لا لمتعلق التكليف، فلا يلزم منه سد باب القطع الموضوعي.

نعم احتمال ملازمه هذا العنوان لملاك واقعي قائم، و صدوره بماله من العنوان عن قصد غير لازم، كيف و الأحكام الشرعيه الغير المستنده إلى الأحكام العقليّه لها ملاكات واقعيّه، و هي غالباً مجهوله، و موضوعاتها اختياريّه بنفسها، لا بعناوينها المنتزعه عن ملاكاتهما؟

و لا دافع لهذا الاحتمال، إلا عدم معقولية البعث بعد البعث، إذ الغرض من البعث جعل الداعي للعبد و بعد القطع به و لو كان مخالفاً للواقع لا مجال لجعل الداعي، فإنه تحصيل للحاصل.

مضافاً إلى لزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع و إن لم يلزم في الواقع، فيلزم لغويّه الحكم حيث لا يتمكن من تصديقه، إلا على وجه الخلف بانعدام الحكم المقطوع به.

إلا أنه يجدى بالإضافة إلى البعث و الزجر، لا بالنسبه إلى الإراده

و الكراهه بناء على أصاله الوجود و بقاء حقيقه الأعراض كالسواد و البياض عند الحركه و الاشتداد، فذات الاراده، المقطوع بها إذا حدث فيها مصلحه موجبه لإرادتها تأكدت الإراده، فلا يلزم اجتماع المثليين أو الخلف.

### – قوله «مد ظله»: قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان... الخ

– قوله «مد ظله»: قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان... الخ (١).

قد عرفت أن الفعل المتجرى به معنون بعنوان هتك الحرمه و قد صدر عن اختيار بواسطه إحراز الحكم و لو كان مخالفا للواقع فراجع، و إلا قصد العصيان ليس معنونا بأحد العناوين القبيحه بالذات كالظلم، لما عرفت أن العزم على الظلم ليس بظلم، لعدم كونه ذا مفسده مخله بالنظام حتى يكون موردا لتطابق الآراء على قبجه.

و لا يخفى عليك أن الكلام هنا فى ما يوجب استحقاق الذم و العقاب عند العقلاء من دون فرق بين أوامر الشارع و الموالى، و ليس الكلام فى ما يقتضى إجراء العقاب، كى يورد عليه باستحاله التشفى فى حقه تعالى، و سيجىء ما ينفعك إن شاء الله فى دفعه.

### – قوله «مد ظله»: إن القصد و العزم إنما يكون من مبادئ الاختيار... الخ

– قوله «مد ظله»: إن القصد و العزم إنما يكون من مبادئ الاختيار... الخ (٢).

قد عرفت ما يغنيك عن ذلك لعدم ترتب العقاب على القصد، بل على الهتك الاختيارى.

نعم إشكال انتهاء كل فعل اختيارى إلى ما لا- بالاختيار بل انتهاء كل ذلك إلى الإراده الأزلييه و المشيئه الالهيه أمر آخر لا اختصاص له بالمقام. و قد

ص: ٤١

١- ١) كفايه الأصول ٢٦٠.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٦٠.

أشبعنا الكلام فيه في مبحث الطلب و الإراده (١).

**– قوله «مد ظله»: مضافا إلى أن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار... الخ**

– قوله «مد ظله»: مضافا إلى أن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار... الخ (٢).

إذ الإراده لا توجد عن إرادته متعلقه بنفسها.

لكن ليس ذلك مناط الإراديه و الاختياريه، بل الموجود يتصف بالاختياريه، إما بواسطه تعلق القصد به، أو بما يتوقف عليه.

و الإراده من قبيل الثاني، فإن المقدمات المؤديه إلى إرادته الفعل إنما تكون عله تامه لها إذا لم يحدث مانع عنها.

و التأمل فيما يترتب على متابعه الهوى و مخالفه المولى مانع اختياري عن تأديه المقدمات إلى إرادته الفعل، و عدمه أيضا اختياري موجب لاختياريه إرادته الفعل.

و مثل المقام يكفي فيه سبق الإراده بالإرادته، و لا يجب عدم انتهائها إلى ما لا بالاختيار، إذ المفروض أن استحقاق العقاب مترتب على قصد الحرام و إرادته الطغيان على المولى بفعل ما أحرز أنه مبغوض له، و هذه الخصوصيه لا توجد في الإراده السابقيه، كي تكون مثل اللاحقه في إيجاب العقاب، فيجرى فيها ما جرى في لاحقها.

مع أن الكلام في التسويه بين المعصيه الحقيقيه و التجري، فكما كان يكفي في الاختياريه مجرد صدور الفعل عن إرادته، كذلك يكفي فيها حدوث الإراده عن إرادته و إن لم يوجب كون كل إرادته عن إرادته.

لكنه قد أشرنا (٣) سابقا إلى أن مجرد إمكان حدوث القصد عن قصد لا

ص: ٤٢

١- (١) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٥٢.

٢- (٢) كفايه الأصول ٢٦٠.

٣- (٣) التعليقه ١٠.

يجدى فى المقام، إذ الكلام فى موارد التجزى بفعل ما اعتقد حرمة عن قصد و إن لم يكن القصد عن مقدمات قصديّه فما أفاده فى استحقاق العقاب على القصد لا يفيد إلا فى موارد مخصوصه.

نعم إذا كان الإشكال فى اختياريّه القصد من حيث عدم كونه مقدورا لترتبه على مبادئه الغير الاختياريّه قهرا، فالجواب عنه بالتمكن من التأمل إلى آخر ما أفاده وجهه.

إلا أنّ الاختياريّه لا تتوقف على مجرد القدره، بل الشعور و القصد أيضا، فتدبر.

مع أن إشكال التسلسل يناسب عدم الاختياريّه من حيث القصد لا من حيث القدره.

**—قوله «مد ظله»: أنّ حسن المؤاخذه و العقوبه إنما يكون من تبعه بعده عن سيده... الخ**

—قوله «مد ظله»: أنّ حسن المؤاخذه و العقوبه إنما يكون من تبعه بعده عن سيده... الخ (١).

قد أشرنا آنفا إلى أن الكلام: تاره فى ما يوجب استحقاق الذم و العقاب عند العقلاء.

و أخرى فيما يقتضى إجراء العقاب ممن خولف أمره و نهيه و أحد الأمرين لا دخل له بالآخر.

و الكلام هنا فى مرحله الاستحقاق عقلا- كما هو مقتضى تحرير البحث منه دام ظله، و موضوعه كما عرفت بالبرهان ليس إلا الهتك الاختيارى المنطبق على فعل ما أحرز أنه مبعوض المولى.

و انتهائه إلى الإيراده الأزليه غير ضائر إذ انتهاء سلسله الاختيار إليه تعالى كما يصحح عند العقلاء الذم و العقاب لمولى عرفى بالنسبه إلى عبده كذلك

ص: ٤٣

(١- ١) كفايه الأصول ٢٦١.

له تعالى بالإضافة إلى عبيده و إلا لما صحت المؤاخذه للموالى العرفيه بالإضافة إلى مماليتهم كما هو واضح.

و أما فعلية التعذيب و إجراء العقاب من ربّ الأرباب مع استحاله التّشفي منه تعالى، فقد تعرضنا لها في حواشينا على الطلب و الإراده بما لا مزيد عليه فلا حاجه إلى الإاعاده (1).

فما أفاده «دامت إفاداته» في المقام من أن العقوبه من تبعه التجري و لو كان غير اختياري: إن أراد ما هو الجواب في باب إجراء العقاب من أنه من تبعات الأقوال و لوازم الأعمال كما يساعده البرهان و ظواهر القرآن، فهو و إن كان أحد الأجوبه الصحيحه، إلا أن الكلام هنا في استحقات العقاب عقلا و هو مشترك بين الواجب و سائر الموالى العرفيه، فلا معنى لتعليل الاستحقاق بذلك.

و إن أراد «مد ظله» أن الاستحقاق يترتب على ما ينتهي إلى الذات و الذاتيات و إن كان بلا اختيار كيف و ينتهي بالآخره إلى ما لا بالاختيار؟

ففيه أن الاستحقاق العقلي لا- بد من أن يترتب على أمر اختياري، و إن انتهى بالآخره إلى ما لا- بالاختيار، فيترتب على الفعل الإرادي دون نفس الإراده.

مع أن الانتهاء إلى الذات و الذاتيات و انقطاع السؤال يناسب ترتب نفس العقاب لا استحقاقه العقلاني.

مع أن إشكال استحاله التشفي منه تعالى و عدم داع في نشأ الآخره لإجراء العقاب لا ربط له بالانتهاء إلى ما لا بالاختيار، بل لو لم يكن في العالم فعل غير اختياري لجرى الإشكال، بل الإشكال من حيث الاختياريه يناسب الاستحقاق عقلا.

و أما وجه فعلية العقاب في الآخره و سرّ إفاضه الوجود على المواد القابله،

ص: ٤٤

فهو استعداد النفوس بملكاتها الرذيله الحاصله من الأعمال المتكرره لصوره التي يظهر بها في الآخره، وإفاضه تلك الصور من واهب الصور بتوسط ملائكه الرحمه و العذاب عدل منه تعالى و صواب.

و بقيه الكلام يطلب من حواشينا على الطلب و الاراده، و من الهوامش التي علقناها عليها، و الله الهادي.

### —قوله «مد ظله»: و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا... الخ

—قوله «مد ظله»: و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا... الخ (١).

إذ عدم المعلول بعدم علتة من غير دخل فيه للاختيار و الاضطرار بعد فرض كون العله عله و المعلول معلولا.

### —قوله «مد ظله»: بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراده بالاختيار... الخ

—قوله «مد ظله»: بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراده بالاختيار... الخ (٢).

قد عرفت وجهه و دفعه، إذ الحركة اما بقصر القاسر، أو بالطبع، أو بالاراده، و انتفاء الأولين واضح، فلا محيص عن الأخير، فراجع (٣).

### —قوله «مد ظله»: فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم... الخ

—قوله «مد ظله»: فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم... الخ (٤).

المتوهم صاحب الفصول «رحمه الله» و هذه عبارته فان التحقيق أن التجري على المعصيه معصيه أيضا لكنه إن صادفها تداخلا، و عدا معصيه واحده انتهى (٥).

و يمكن توجيه كلامه «زيد في علو مقامه» بدعوى أنه لم يظهر منه رحمه

ص: ٤٥

١- ١) كفايه الأصول ٢٦٢.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٦٢.

٣- ٣) التعليقه ٣٣/١٠.

٤- ٤) كفايه الأصول ٢٦٢.

٥- ٥) الفصول في الأصول، طبع هاشم ١٨٩.



اللّه سببته كل من التجري و المعصيه الواقعيه للعقاب ليورد عليه بأن المراد من التداخل إن كان وحده العقاب،فهو مناف لسببته كل منهما و إلا فلا معنى للتداخل،بل لم لا يكون مراده أن المصحح للعقاب هتك حرمة المولى،سواء تحقق بالمعصيه الواقعيه أم لا،فليس فى مورد المصادفه،إلا سبب واحد،و مراده من التداخل هو التداخل بحسب الأثر كما هو ظاهر كلامه،و ظاهر قوله عدًا معصيه واحده أى بحسب الأثر فان شرب الخمر الذى علم به مبغوض للمولى و هتك الحرمة أيضا مبغوض،لكن هذين المبغوضين فى حكم مبغوض واحد من حيث السببيه و التأثير فى الاستحقاق فتأمل.

## فى القطع الموضوعى بقسميه

### اشاره

—قوله «مد ظله»: بما هو صفة خاصه و حاله مخصوصه بالغاء جهه كشفه...الخ

—قوله «مد ظله»: بما هو صفة خاصه و حاله مخصوصه بالغاء جهه كشفه...الخ (١).

ملخصه أن إحدى الجهتين فيه و إن لم،تنفك عن الأخرى،لكن للحاكم لحاظ إحدى الجهتين و اعتبارها فى حكمه دون الأخرى،فالتفكيك فى مقام الاعتبار لا دخل له بالتفكيك فى حقيقته.

قلت: لا ريب أن للقطع جهات عديده:

منها أنه عرض،فلو اعتبر فى موضوع الحكم بهذا الاعتبار كان سائر الأعراض حالها حاله.

و منها أنه من مقوله الكيف،و حينئذ يشاركه جميع أنواع مقوله الكيف إذا اعتبر فى الحكم بهذه الحثيه.

و منها أنه من نوع الكيف المختص بذوات الأنفس،فتشاركه سائر

ص: ٤٦

الكيفيات القائمه بالأنفس.

و منها أنه كيف نفساني له إضافة إلى طرفه، إضافة إشراقية، فحينئذ يشاركه الظن و الاحتمال، بل التصور المحض أيضا.

و منها أنه كاشف و طريق كشافا تصديقا، فحينئذ يشاركه خصوص الظن.

و منها أنه كاشف تام بحيث لا يبقى بينه و بين المطلوب حجاب، و هذا هو الذى يكون به القطع قطعاً، و لا شبهه فى أن القطع المأخوذ من حيث الكاشفية و الطريقيه يراد به هذه المرتبه الأخيره من الكشف، دون مطلق الكاشف، و إلا لعم الدليل للظن من دون حاجه إلى التنزيل.

و أما ملاحظه القطع من حيث إنه طريق معتبر، فيكون موضوعيا على وجه الكاشفيه، و من حيث كشفه الخاص، فيكون على وجه الصفية، كما عن بعض الأجله (1) قدس سره.

فمدفوعه بأن الظاهر تقسيم العلم بنفسه و لو بلحاظ حيثياته الذاتيه كالأمور المتقدمه، و هذا تقسيم بلحاظ حكمه و هو اعتباره عقلا.

مع أن لازمه ورود الأمارات على الأصول و مسلك الشيخ قدس سره حكومتها عليها، فلا يصح حمل كلامه «قدس سره» عليه.

و عليه فلا يبقى لأخذ القطع من حيث خصوصيته كونه صفة من الصفات القائمه بالشخص معنى معقول إلا أخذه من إحدى الجهات المزبوره و لا يقول به أحد.

و أما حفظ القطع بمرتبته الأخيره التى بها يكون القطع قطعاً، و مع ذلك لا تلاحظ جهه كشفه التام، فغير معقول، لأن حفظ الشىء مع قطع النظر عما به هو هو محال، كحفظ الإنسان بما هو إنسان مع قطع النظر عن انسانيته.

ص: ٤٧

وقد عرفت سابقا أنّ حقيقه القطع عين الانكشاف لا- أنه شىء لازمه الانكشاف، فملاحظه القطع بنفسه مع قطع النظر عن حيثيه كشفه قطع النظر عن حقيقته. كما أن ملاحظه الانكشاف بنفسه من دون ملاحظه انكشاف الشىء غير معقوله، لأن حقيقه الانكشاف مقوله لا يعقل إلا متعلقه بشىء.

و لا ينافى ذلك كون العلم نورا لنفسه و نورا لغيره كما فى المتن، فان معنى كونه نورا لنفسه أنه عين النور فلا يحتاج فى حضوره للنفس إلى حضور آخر، لكن هذا النور عين حضور الغير، كما لا يخفى ذلك على الخبير.

و منه يعلم أن إرجاع (١)القطع على وجه الصفتيه إلى ملاحظته، من حيث إنه نور لنفسه، و على وجه الكاشفيه إلى ملاحظته من حيث كونه نورا لغيره لا وجه له، فان معنى كونه نورا لنفسه أن حقيقته عين النور، و هذا النور عين ظهور الغير، إذ حقيقه الانكشاف حقيقه تعلقيه بذاتها، نظير قولهم واجب الوجود لذاته أى وجوب الوجود عين ذاته و بهذا الوجه يقال: إن الوجود موجود بنفسه أى نفسه هو الوجود، و إلا- فلو فرض ملاحظه الحضور و الوجود الذهني بما هو من دون لحاظ تعلقه بأمر خاص لزم كفايه كل حضور و وجود ذهنى فى ترتب الحكم مع أنه ليس كذلك قطعاً.

إلا أن يلاحظ نفس الحصة الملازمه للماهية الخاصه لا الحضور بما هو كلى، فيكون الحكم مقصورا ذاتا على خصوص الحضور و الملازم لحاضر خاص و هو الخمر مثلا.

لكنه بعيد جدا عن مساق كلام الشيخ الأعظم قدس سره فان اعتبار القطع من حيث إنه صفة خاصه قائمه بالشخص كما فى عبارته هو اعتبار العلم

ص: ٤٨

(١-١) كما عن المصنف(قده)فى المتن.

المتقوم بالمعلوم بالذات، لا خصوص الوجود الذهني.

مضافا إلى أن اعتبار القطع كذلك كالغاء جهه كشفه أصلا عديم المورد في الشرعيات، و الأمثله المذكوره في كلام شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره» (١) غير منطبقه عليه، فإن اعتبار اليقين في الأولتين من الرباعيه و في الثلاثيه و الثنائيه ليس قطعاً على القول به إلا- من جهه اعتبار حدّ خاص من الكاشف و هو الكاشف التام الذي لا يبقى معه تزلزل و احتمال الخلاف في نفس المصلى، و أين هذا من الغاء جهه كشفه عن الغير أو مطلقاً.

و كذلك اعتبار العلم بخصوصه في مقام الشهاده، فإنه من جهه اعتبار أعلى مراتب الكشف، لا- إغناء جهه كشفه عن الغير أو مطلقاً، و كذلك ما جعله ثمره في آخر كلامه من نذر التصديق إذا كان ولده حياً أو تيقن بحياته، فإن ظاهره أن اعتبار اليقين بما هو يقين هو الفارق، لا إغناء ما به اليقين يقين أو بالغير.

و ربما يقال (٢) في الفرق بأن المراد من العلم على وجه الصفته نفس الصورة المتقومه بالمعلوم بالذات و المراد من العلم على وجه الكاشف تلك الصفه باعتبار كشفها عن المعلوم بالعرض.

و يندفع بأن ملاحظه تلك الصورة المتقومه بالمعلوم بالذات عين ملاحظه كشفها الذاتى، و أما ما فى الخارج، فهو مكشوف بالعرض باعتبار مطابقتها لما فى الخارج.

فملاحظه الكشف الذاتى فقط محققه للعلم المأخوذ على وجه يكون تمام

ص: ٤٩

١-١) فرائد الأصول المحشى: ٤/١-٥.

٢-٢) القائل هو المحقق النائيني (قده). فوائد الأصول: ١٠/٣.

الموضوع، و ملاحظه الكشف العرضى معه محققه للعلم المأخوذ على وجه الجزئيه للموضوع.

و منه يندفع أيضا توهم (1) أن العلم المأخوذ على وجه الكاشفيّه لا يتصور فيه التماميه و يتمخض فى الجزئيه.

و منشأ هذه الأوهام تخيل أن العلم له إضافه إلى ما فى الخارج، فملاحظته بماله من الإضافه مصححه لاعتبار كاشفيته عن الغير، و عدم ملاحظه إضافته معنى إلغاء جهه كشفه.

مع أن الإضافه المقوليه إلى ما فى الخارج ليست من لوازم العلم لإمكان العلم و لا معلوم فى الخارج.

و الإضافه الإشراقيه مقومه له، و طرفها ماهيته المعلوم فى أفق النفس فقط.

بل الأولى أن يقال: إن مراد الشيخ الأجل «قدس سره» من التقسيم أن المأخوذ فى القضيّه اللفظيه تاره طريق محض لبا، و أخرى جزء الموضوع حقيقه، فليس للعلم الموضوعى حقيقه إلا قسم واحد.

و يؤيده ما حكى عن بعض نسخ الكتاب بعد الفراغ عن حكم الشق الأول من القطع الموضوعى ما لفظه، و يظهر ذلك إمّا بحكم العقل بكون العلم طريقا محضا، و إمّا بوجود الأدله الأخر على كون هذا الحكم المنوط بالعلم ظاهرا معلقا على نفس المعلوم كما فى غالب الموارد. انتهى.

ص: ٥٠

– قوله «مد ظله»: و لحاظهما فى أحدهما آلى و فى الآخر استقلالى... الخ

– قوله «مد ظله»: و لحاظهما فى أحدهما آلى و فى الآخر استقلالى... الخ (١).

لا- يذهب عليك أن القطع و الظن حين تعلقهما بشىء طريق صرف، و ليس الملحوظ فى تلك الحال على وجه الأصاله و الاستقلال إلا ذلك الشىء، و القطع مثلا نحو حضور المعنى عند النفس و هو معنى لحاظه.

و ليس للقطع لحاظ لا- آلى و لا- استقلالى بل هو عين لحاظ الغير، فليس كالمراه حتى يعقل أن ينظر فيها إلى شىء فتكون (٢) منظوره بالتبع، بل القطع عين لحاظ الذهن و نظره إلى المعلوم.

بل القطع كما لا يكون ملحوظا آلىا كذلك ليس آله، لعدم تعقل كون لحاظ الشىء آله للحاظه، كما لا يعقل أن يكون آله لذات الشىء أو لوجوده الخارجى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن القطع إنما يتصف بالطريقىه و المراتبه عند تعلقه حقيقه بالشىء، و فى غير تلك الحال لا يعقل أن يلاحظ إلا- استقلالاً، و ليس القطع بما هو من وجوه متعلقه و عناوينه حتى يعقل لحاظه تاره بنحو الفناء فى المعنون و ذى الوجه، و أخرى بنفسه بمعنى أن يكون تاره ما به ينظر، و أخرى ما فيه ينظر.

و كيف يعقل لحاظ صفه القطع على الوجه الذى هو عليه حال تعلقه

ص: ٥١

١- ١) كفايه الأصول ٢٦٤.

٢- ٢) هكذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده لكن الصحيح أن ينظر فيه إلى شىء فىكون منظورا بالتبع فان مرجع الضمائر هو القطع لا المراه.

بشيء حقيقه في مقام تنزيل شيء منزلته، إذ الآله لا يعقل أن يكون طرفاً؟

نعم: يمكن تقريب الاشكال بوجه آخر، وهو أن القطع و الظن حيث إنهما متقومان بذات المقطوع و المظنون، فثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر.

فالأمر بترتيب الأثر على الظن: يمكن أن يكون على وجه الكنايه أمراً بترتيب الأثر على لازمه و هو ذات المظنون.

كما يمكن أن يكون على وجه الأصاله و الحقيقه أمراً بترتيب الأثر على نفسه.

و لا- يعقل ملاحظه الظن، قنطره للانتقال إلى لازمه و هو ذات المظنون و ملاحظته لا- على هذا الوجه بل على وجه الحقيقه و الأصاله، فلا- يعقل أن يكون القضية الواحده كنهائيه و حقيقه، فيكون نظير الجمع بين اللحاظ الآلى و اللحاظ الاستقلالي في الاستحاله.

فان قلت: بعد فرض التلازم بين الظن و المظنون لا- حاجه إلى الكنايه، بل تدل القضية بالمطابقه على ترتيب الأثر على الظن و تدل بالالتزام على ترتيب الأثر على لازمه و هو ذات المظنون، كما أخبر جدّاً في قوله زيد كثير الرماد عن كثره رماده بالمطابقه و عن جوده بالالتزام فهناك قضيتان حقيقتان إحداهما بالمطابقه و الأخرى بالالتزام.

قلت: حيث إن ثبوت أحد المتلازمين يستلزم ثبوت الآخر، فلا محاله يكون الدال على ثبوت أحدهما بالمطابقه دالا على ثبوت الآخر بالالتزام، سواء كانت الدلاله تصوريّه أو تصديقيّه.

بخلاف موضوعيه أحدهما لحكم، فانه لا يستلزم موضوعيه الآخر لذلك الحكم أو لحكم آخر بوجه من الوجوه، بل لا بد من فرض الاستلزام بين التزييلين و التعديدين، كما في التّقريب الآتى في كلامه من دون دخل للتلازم بين الظن و المظنون كما هو مبنى هذا التقريب.

و يمكن أن يقال: إن ما هو لازم نفس صفتي القطع و الظن هي الماهيه في

مرحلة تقوّم الصفتين بها و هي في مرحلة الذهن و هذه لا حكم لها، و ما لها حكم و هي الماهية المقطوعه أو المظنون به بالعرض لا لزوم لها مع القطع أو الظن إلاّ- بلحاظ متعلقهما اللانزم لهما في الحقيقة فانيا في مطابقه، فالأمر بالملزوم أمر بلازمه الفاني في مطابقه بنحو الكنايه، فتدبر جيدا.

و يمكن أيضا توجيه الإشكال المزبور حقيقه فيما إذا كان المظنون منزلا- منزله المقطوع دون الظن منزله القطع، فإن المظنون و المقطوع حيث إنهما عنوانان و وجهان لمتعلق الظن و القطع، فيمكن ملاحظتهما فانيا في ذات المظنون و المقطوع، كما يمكن ملاحظتهما بنفسهما، فلحاظ العنوانين على الأول آلي و على الثاني استقلالي.

إلا أن الآليه و الاستقلاليه في اللحاظ إنما يصح إذا كان الحكم على الثاني مرتبا على عنواني المظنون و المقطوع، مع أن موضوع الحكم جزما ما هو مظنون و مقطوع بالحمل الشائع، لا ما هو كذلك بالحمل الأولي، فموضوع الحكم سواء كان ذات المظنون و المقطوع أو بما هو مظنون ملحوظ بالاستقلال، كما أن العنوانين بلحاظ فنائهما في ذات المعنون أو في المعنون بما هو معنون ملحوظان باللحاظ الآلي، فلا جمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي على أي حال ليقال: بأنه محال.

كما أنه لا ينبغي الاشكال من حيث وقوع الظن و القطع موضوعا في الأدله لا المظنون و المقطوع.

و ذلك لأن الصوره الحاصله باعتبار اتحاد الماهيه و الوجود كما أنها مطابق الظن أو القطع كذلك مطابق تلك الماهيه، فيمكن ملاحظه تلك الماهيه الحاضره فانيه فيما هو كذلك بالحمل الشائع و ترتيب الأثر عليها، فتدبر.

بل الاشكال أن العنوان: إذا لوحظ فانيا في ذات المعنون بملا- حظته معرفا محضا له فلا تنزيل إلا بالإضافة إلى ذات المؤدى، و إطلاقه لصوره انضمامه إلى مبدأ العنوان و انفراده عنه بنحو الجمع بين المراتب غير معقول، و بنحو



إلغاء الانضمام عن القيدية و كذا الانفراد غير مفيد لتنزيل المؤدى بانضمام المبدأ إليه منزله الواقع بانضمام القطع إليه.

و إذا لوحظ العنوان فانيا في المعنون بما هو معنون أى الذات القائم بها المبدأ بنحو العنوايته المحضه،فهو لا- يفيد إلا تنزيل المؤدى بما هو مؤدى منزله المقطوع بما هو مقطوع من دون تنزيل لذاته منزله الواقع.

و لا يعقل الإطلاق حينئذ من حيث الانفراد و الانضمام، إذ الإطلاق فى شؤون الماهية و لواحقها لا فيما تتقوم به، كما هو واضح، و الجمع بين المعرفيه المحضه و العنوايته المحضه محال، لا- لكونه جمعا بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى، بل لكونه جمعا بين المتناقضين و هو ملاحظه المبدأ مع الذات و عدم ملاحظته معها أو ملاحظه عدمه معها.

و توهم أن الخاص إذا لوحظ فقد لوحظت الذات و الخصوصيه معا و لو لانحلاله إليهما، فهما ملحوظان بالاستقلال، و ينحل التنزيل الوجدانى إلى التنزيلين، فيكون أمرا بالبناء على الذات و على الخصوصيه معا.

مدفوع: بأن لحاظ الخاص بما هو لحاظ أمر واحد و قبوله للانحلال إلى شيئين غير انحلاله فعلا إليهما.

و ما لم يلحظ الذات و الخصوصيه كل منهما بالفعل بلحاظ يخصه لا معنى لاختصاص كل منهما بحكم فعلا، بدهاه أن تعدد الحكم بالفعل يستدعى تعدد الموضوع بالفعل.

و معنى قبول الحكم الوجدانى للتعدد بالتحليل تعدد انتسابه إلى أجزاء موضوعه عند ملاحظه كل جزء بنفسه، لا- أن الحكم الواحد فى الحقيقه أحكام متعدده لموضوعات متعدده.

و ليس التنزيل أمرا قهريا ليتوهم انحلاله قهرا إلى تنزيلين حقيقيين مع لحاظ الوحده فى طرف الموضوع حقيقه.

و ملاحظه الخاص بما هو غير ملاحظه الذات و الخصوصيّه بنحو الجمع فى العبارة حتى لا ينافى مصداقيه الإنشاء الواحد لأحكام حقيقته متعدده عقلا، كما فى الحكم المتعلق بالعام الاستغراقى بنحو الكل الأفرادى.

و لا- يقاس ما نحن فيه أيضا بالمطلق الشمولى مثل، أكرم العالم بلحاظ طبيعى العالم بحدّه و ترتيب طبيعى الحكم عليه و لازمه عقلا- تعلق كل فرد من طبيعى الحكم بفرد من طبيعى الموضوع، لأن الفارق وجود الجاه الجامعه بين تلك الأفراد دون ما نحن فيه حيث لا جامع بين الذات و الخصوصيّه بحيث ينطبق عليهما، فتدبر جيّدا.

و من جميع ما ذكرنا تبين عدم إمكان تكفّل الدليل لتزليلين بالإضافه إلى الواقع و القطع الموضوعى.

و ليعلم أن الاشكال إنما يتوجه بناء على أن حجيه الأماره ترتيب الأثر على مؤديها.

و أما لو كانت الحجيه بمعنى جعلها منجزه للواقع، فالأثر المجمول أثر الخبر مثلا لا ذات المخبر به، فلا مانع من تنزيل الظن مثلا منزله القطع فى جميع الآثار، فيكون تنجيذا للظن، كما أن القطع منجز، و توسعه للموضوع بجعل الظن مكان القطع فى كونه تمام الموضوع تاره، و جزءه أخرى.

فقوله الظن كالقطع مطلقا كناية عن جعل الحجيه للظن، كما للقطع حقيقه، و عن دخله فى موضوع الحكم بترتيب ما للقطع المتعلق بشىء من الوجوب و الحرمة، فالمكنى عنه حكم طريقي و حكم نفسى حقيقى.

و لا- بأس به بعد عدم لزوم محذور الجمع بين اللحاظين حيث إن موضوع الأثر على أى حال هما القطع و الظن لا الواقع حتى يجب لحاظهما بنحو الفناء فى المظنون و المقطوع بالحمل الشائع.

و لا- يخفى عليك أن الظن و القطع ملحوظان على أى تقدير من حيث الطريقيّه لأن الكلام فى القطع المأخوذ على وجه الكاشفيه.

و ربما يقال (١) في مقام إشكال الجمع بين اللحاظين بأنه مبني على كون الحجّيه بمعنى التنزيل و جعل الحكم حقيقه، مع أنه ليس كذلك بتقريب أن العلم و إن اختلفوا فيه من حيث كونه من مقوله الانفعال أو الفعل أو الكيف أو الإضافه إلا أن الحق أنه فيه جهات كل منهما، إذ أول مراتبه استعداد النفس و تأثيرها من المعدّات لإيجاد صورته في صقعها، و هذا هو جهه الانفعال، ثم توجد فيها تلك الصوره، و هي جهه الفعل، ثم تتصف النفس بكونها واجده لتلك الصوره، و هي جهه الكيف، ثم إن تلك الصوره المعلومه بالذات للنفس لها إضافه إلى المعلوم بالعرض و هو ما في الخارج، و هذه جهه الإضافه.

و ما عدا هذه المرتبه الأخيره أمور تكوينيه غير قابله للجعل التشريعي، و أما هذه المرتبه، فهي في صفه القطع أيضا ذاتيه غير قابله للجعل التشريعي، و في غيرها كالأمارات قابله للجعل التشريعي.

و معنى جعلها التشريعي إعطاء صفه الطريقيه و الكاشفيه لها و اعتبارها إحرارا شرعا، فإذا كان الواقع محرزا باعتبار الشارع ترتب عليه جميع آثاره من دوم لزوم جعل الحكم، و لا توسعه الموضوع للحكم الواقعي، كما في الحكومه الواقعيه في مواردنا. و الجواب مبني على مقدمه هي ان اعتبارات الشارع و مجعولاته التشريعيه على ثلاثه أقسام.

أحدها: اعتبار البعث و الزجر و نحوهما، فان الإنشاء بداعي جعل الداعي يصحح اعتبار الدعوه، و يصحح انتزاع الباعثيه عنه و هو في الحقيقه إيجاد الداعي اقتضاء بحيث يكون داعيا فعليا عند انقياد العبد.

فهو في الحقيقه جعل تكويني للداعي الاقتضائي، لكنه حيث صدر من الشارع بما هو ناظر إلى المصلحه الواقعيه، فهو جعل تشريعي منه.

ص: ٥٦

ثانيها: اعتبار الملكية و الزوجية و شبهها من الأمور الوضعيه، و حقيقتها اعتبار معنى مقولى بحيث لو وجد بوجوده الحقيقى كانت مقوله من المقولات، كما حققناه فى محله.

و مثل هذا الاعتبار محقق للموضوع الذى يترتب عليه الآثار، و ليس بابه باب التنزيل، إذ ليس للملك المقولى أثر عرفى أو شرعى حتى يكون من باب تنزيل المعبر منزله المقوله فى الأثر، بل تمام ما هو موضوع حقيقى للأثر نفس هذا المعنى المعبر.

ثالثها: اعتبار المؤدى واقعا أو اعتبار الأماره علما بإنشاء الحكم المماثل للواقع أو للأثر المرتب على العلم بعنوان أنه الواقع أو بعنوان أنه علم، و بابه باب تنزيل المؤدى منزله الواقع فى الأثر أو تنزيل الأماره منزله العلم فى أثره.

و لا يخفى أن المتمحّض فى كونه اعتباريا هو القسم الثانى دون الأول و الأخير، فإن الأول إنشاء بداعى البعث لا أنه اعتبار البعث ابتداء، كما أن الأخير جعل الحكم بلسان أنه الواقع لا اعتبار المؤدى واقعا، فالاعتبارى المحض هو القسم الثانى الذى هو وجود اعتبارى لمعنى مقولى.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إن اعتبار الإحراز فى مورد الأماره من القسم الثانى دون الأول و هو واضح، و دون الأخير فانه خلف، إذ المفروض أنه فى قبال التنزيل.

و من الواضح أن اعتبار أى معنى كان فى نفسه خفيف المئونه، و لا يصح إلا بلحاظ أثر يترتب عليه، و إلا فجميع الاعتبارات متعلقه بمعان لو تحققت فى الخارج لكانت من الأمور التكوينية، فلا اختصاص للاعتبار بخصوص الإحراز و إضافه العلم إلى الخارج.

هذا مع قطع النظر عن فساد جميع ما ذكر من الجهات المزبوره فى صفه

العلم، كما أشرنا إلى بعضها (١) فيما تقدم، و تفصيل القول موكول إلى فنه.

ثم إن الاعتبار الذى هو من القسم الثانى لا- يصح إلا إذا كان هناك أثر بحيث يكون نفس الاعتبار موضوعا له، فيكون تحقيقا لموضوع الأثر لا من باب اعتبار موضوع ذى أثر.

و من الواضح أن الإحراز الحقيقى له آثار عقلية و آثار شرعية، فاعتبار ذلك الموضوع حيث إنه لا أثر مجعول له بما هو اعتبار لا يوجب ترتب تلك الآثار العقلية أو الشرعية إلا بالخلف بجعل الآثار لشيء بعنوان أنه موضوعها الحقيقى.

و توضيح ذلك أن الأثر المترتب على العلم بما هو إحراز حقيقى بذاته إما عقلى أو شرعى، فالأول كالتنجز و استحقاق العقوبه على مخالفه التكليف الواصل و الثانى كالحرمه و النجاسه مثلا المرتبتين على ذات الخمر أو على الخمر المعلوم.

فان كان من قبيل الأول: و إن كان (٢) موضوع استحقاق العقوبه مخالفه التكليف المعلوم حقيقه، فاعتبار الإحراز فى الأماره إذا لم يستتبع جعل التنجز شرعا لا يجدى شيئا حيث لا يترتب على مخالفه التكليف المحرز بالاعتبار شيء، فلا يكون الاعتبار محققا لموضوع ذى أثر و لا- كاشفا عن موضوع ذى أثر، و فرض كلام هذا القائل أن اعتبار الإحراز لا يوسع دائره الموضوع فى مقام الثبوت و الواقع و لو كاشفا، بل يوسعها فى مقام الإثبات، و لا معنى للتوسعه فى مقام الإثبات إلا اعتبار الأماره بعنوان الإحراز الذى هو موضوع الأثر، فهو جعل الأثر بعنوان إثبات موضوعه.

و إن كان موضوع الاستحقاق عقلا مخالفه التكليف المحرز بالمعنى

ص: ٥٨

(١-١) التعليقه ٢٠.

(٢-٢) كذا فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف (قده)، و الصحيح: فان كان.

الأعم من الحقيقي و الاعتبارى فبابه باب تحقيق الموضوع بنفس اعتبار الإحراز لا باب التنزيل.

لكنه مع اختصاصه بمثل هذا الأثر العقلى هو خلاف مفروضه من عدم توسعه فى الواقع و أن الحكومه ظاهرية لا واقعية.

و إن كان من قبيل الثانى سواء كان العلم طريقا أو مأخوذا على وجه الطريقيه و الكاشفيته، فالأثر المترتب على ذات المعلوم أو على المعلوم بما هو معلوم جعل شرعى، و فرض الحكومه الظاهرية دون الواقعية فرض عدم كون الموضوع الواقعى وسيعا بل مضيقا، فكيف يجرى فرض الإحراز و اعتباره فى الأماره فى ترتب الأثر الشرعى على مؤدى الأماره قهرا؟ بل هو اعتبار بلا أثر على الفرض، فلا معنى لكون الاعتبار محققا للموضوع أو كاشفا عن سعتة حتى لا تحتاج إلى جعل الأثر.

و إن فرض بالخلف أن الموضوع الحقيقي هو أعم مما أحرز حقيقه أو اعتبارا، فهو محقق للموضوع.

لكنه خلاف مفروضه من الحكومه الظاهرية بل ورود تحقيقى.

فالتحقيق أن اعتبار المؤدى واقعا أو اعتبار الأماره إحراز لا يصح إلا على الوجه الثالث من دون لزوم كون الحكومه واقعية، فإن توسعه أو التضييق عنوانى لا حقيقى، فهو جعل الحكم المائل على طبق المؤدى بذاته أو بما هو مؤدى بعنوان أنه الواقع أو الواقع المعلوم فى ظرف الجهل بالواقع من دون لزوم توسعه أو تضييق فى الموضوع للحكم الواقعى تحقيقا أصلا، فهى حكومه لا ورود، و ظاهرية لا واقعية، فتدبره فإنه حقيق به.

و أمّا ما ذكرناه من التّرديد فى التّنجز العقلى من أن موضوعه مخالفه التكليف المحرز حقيقه أو أعم مما إذا كان محرزا اعتبارا، فتوضيح القول فيه أن استحقاق العقوبه: إن كان من اللوازم الواقعية القهرية للمخالفه لا- الجعليه، و كان عقليته باعتبار إدراك العقل النظرى لهذا اللازم الواقعى، فهو ممّا لا يختلف

حاله باختلاف الاعتبارات حيث لا يتقوّم بالاعتبار كسائر الواقعيّات، فلا معنى لدخول الاعتبار فيه.

وإن كان من اللوازم الجعليّ العقلانيّ و عقليّه من حيث إدراك العقل العملي لهذا اللازم الجعلي الذي بنى عليه العقلاء عملا كما مرّ منّا سابقا، فلا يمكن ترتيبه على مخالفته التكليف الغير المحرز حقيقه إلاّ بجعل الاستحقاق شرعا، فإن جعل الاستحقاق من العقلاء ليس بنحو إنشاء القضايا الحقيقيه ليتصور أنها ذات موضوع كلي له أفراد محقّقه الوجود و أفراد مقدره الوجود، فباعتبار الوصول و الإحراز فقط من الشارع يتحقّق عنوان مخالفته التكليف المحرز على الوجه الكلي.

بل قد عرفت سابقا أن مسأله استحقاق المدح و الثواب و استحقاق الذم و العقاب داخله في القضايا المشهوره المسطوره في باب الصناعات الخمس من علم الميزان و هي القضايا التي بنى عليها العقلاء عملا من مدح فاعل طائفه من الأفعال و ذم فاعل طائفه أخرى حفظا للنظام و إبقاء للنوع.

و مقدار سعه هذا الموضوع و ضيقه يتقدّر بالبناء العملي من العقلاء، فإن فرض أن عملهم في ذم المخالف للتكليف المحرز بالعلم و بخبر الثقة مثلا، فلا عمل لهم في مورد الأماره التي يعتبرها الشارع حتى يكون استحقاق الذم و العقاب على مخالفتها عقلائيّا حتى يكتفى من الشارع بمجرد اعتبار الأماره إحرازا، بل لا بد من الإنشاء بداعي تنجيز الواقع بجعل الشارع، فتدبر جيدا.

**—قوله «مد ظله»: فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ... الخ**

—قوله «مد ظله»: فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ... الخ (١).

فمثل قوله عليه السلام: نعم (٢) بعد السؤال عن أن يونس بن عبد الرحمن ثقّه آخذ عنه معالم ديني يفيد تنزيل المأخوذ منه منزله معالم الدين، و هو

ص : ٦٠

١-١) كفايه الأصول ٢٦٤.

٢-٢) رجال الكشي ٣٠٦.

تنزيل منزله الواقع لا الواقع المعلوم.

و توهم أنه يفيد تنزيل المأخوذ من الراوى بما هو مأخوذ منه منزله الواقع الواصل نظرا إلى أن الأخذ لازمه الوصول، فيكون كناية عن الوصول.

مدفوع بأن الدليل إن كان متكفلا لتنزيل الأخذ من الراوى منزله أخذ الواقع صح أن يتوهم ترتب الأثر على الوصول.

و كذا لو دل على ترتيب الأثر على الأخذ بأن يقول رتب أثر أخذ الواقع على الأخذ من الراوى مثلا أمكن أن يكون كناية عن ترتيب أثر وصول الواقع.

و أما إن كان الدليل متكفلا للأمر بالأخذ، فلا، لأن الوصول الذى هو لازمه غير قابل للأمر به حتى يكون الأمر بالأخذ كناية عن الأمر بلازمه.

و المفروض أن قوله عليه السلام: نعم بعد السؤال المذكور فى قوه قوله خذ معالم دينك من يونس بل الأمر بالأخذ كناية عن الأمر بالعمل، حيث إن العمل لا- يكون بلا أخذ و الأخذ للعمل، فيكون الأخذ العملى كالتصديق العملى، و كالتنقض عملا أو الإبقاء عملا.

مع أن اعتبار الأخذ فى المنزل عليه بلا- وجه، بل غايته تنزيل المأخوذ بما هو مأخوذ منزله معالم الدين، لا منزله معالم الدين المأخوذه ليكون تنزيلا للواصل منزله الواصل.

و العمده فى الفرق بين تنزيل المؤدى منزله الواقع أو منزله الواقع الواصل ملا-حظه حال المنزل عليه، و إلا- فيمكن أن يكون التنزيل بلحاظ الواقع فقط، و مع ذلك كان لقيام الأماره دخل فى جعل الحكم المماثل، كما هو كذلك بناء على سبب الأمارات فى قبال طريقيتها.

و كذا فى دلالة التنزيل منزله الواقع قوله عليه السلام فما أديا عنى فعنى يؤديان (1) فإن نفس التأديه من الامام عليه السلام واضحه لا يحتاج إلى التنزيل،

ص: ٦١



فقول القائل ما يخبر به عنى فهو ما يخبر به عنى ليس إلا لبيان واقعيته المخبر به، لا واقعيته الإخبار به، فتصديقه عليه السلام لكونه عنه، ليس بلحاظ كون الخير عنه فان هذه النسبه قطعيه و المشكوكه كون المخبر به عنه، فيكون تصديقا منه عليه السلام لهذه النسبه، لا لتلك النسبه، فتدبر جيدا.

لا يقال: فحينئذ لا أثر لكونه عنه عليه السلام فما فائده هذا التنزيل.

لأننا نقول: كونه عنه عليه السلام ليس بلحاظ أثر وصوله عنه عليه السلام بل لبيان واقعيته المخبر به حيث لا يقول عليه السلام إلا صدقا.

و أما الآيات، فأيه النبأ أيضا تدل على التنزيل منزله الواقع.

و توهم التنزيل منزله الواقع الواصل بدعوى أن خبر العادل حيث إن مؤداه كان مبينا شرعا تنزيلا لم يجب فيه التبين، و خبر الفاسق حيث إنه لم يكن كذلك و جب فيه التبين، فالمدار على الواقع المبيّن.

فاسد فان التبين ليس لتتميم موضوع الحكم و لا- لتنجز الواقع بالعلم بصدقه، بل لظهور الواقعيته و عدمها، و عدم كونه لتتميم الموضوع واضح، و كذا عدم كونه للتنجز، فإن الردع على الاعتماد على نبأ الفاسق ليس لأجل رعايه حال المكلف من حيث عدم تنجز الواقع بنيا الفاسق، بل من حيث إنه يوجب وقوعه فى خلاف الواقع و إصابه القوم بجهاله.

و أما آيه النفر، فوجوب التحذر و إن كان يدل على ترتب العقاب على ما أنذروا، لكنه كما يحتمل أن يكون لتنجز الواقع بالخبر عنه، كذلك يحتمل أن يكون لجعل الحكم المماثل على طبق ما أنذروا، و على أى حال ليست الآيه فى مقام تتميم موضوع الحكم، بل إما فى مقام جعل الحكم المماثل على طبق المخبر به، أو تنجز المخبر به بالخبر، و كذا غيرهما من الآيات.

و أما بناء العقلاء، فقد مر مرارا أن بناء العقلاء عملا على مؤاخذه العبد إذا خالف ما أخبر الثقة به عن مولاه مثلا لا على جعل الحكم المماثل.

و لكن على أى تقدير ليس الخبر عندهم متمما لموضوع الحكم، فاحتمال

تكفّل أدله حجّيه الخبر مثلا- لتنزيل المخبر به منزله القطع الموضوعى أو تكفّلها لتنزيله منزله القطع الموضوعى و الطريقي معا باطل.

نعم الأدله تختلف من حيث دلالتها على تنزيل المخبر به منزله الواقع بجعل الحكم المماثل أو تنزيه منزله وصول الواقع من حيث التنجّز فقط لا من حيث الجزئيه للموضوع أيضا.

### —قوله «مد ظله»:لوضوح أن المراد من قيام...الخ

—قوله «مد ظله»:لوضوح أن المراد من قيام...الخ (١).

بل المراد من قيام شىء مقام القطع إمّا هو القيام من حيث المتعلق بمعنى قيام مؤدى الأماره مقام الواقع أو قيام نفس الأماره مقام القطع فى التّنجيز.

و توهم قيام الأصول مطلقا مقام القطع لأنها المرجع بعد فقد العلم.

لا وجه له، إذ حقيقه قيام شىء مقام القطع هو القيام بما له من الآثار و الأحكام لا مجرد الرجوع إليه بعد فقده.

### —قوله «مد ظله»:إمّا بلحاظ المتيقّن أو بلحاظ نفس اليقين...الخ

—قوله «مد ظله»:إمّا بلحاظ المتيقّن أو بلحاظ نفس اليقين...الخ (٢).

فالأول للقطع الطريقي، و الثانى للموضوعى.

لكنك قد عرفت أنّها أن طريقيه اليقين و صيرورته مرآه للمتيقّن و ملحوظيته، آليا إنّما هى فى مقام تعلقه بالمتيقّن، و أما اليقين الواقع طرفا لحرمة النقص، فلا يعقل إلا لحاظه استقلاليا.

نعم بناء على أنه كناية عن إبقاء حكم المتيقّن يجرى الإشكال فى أن الممكنى عنه هل هو المتيقن بما هو متيقن أو ذات المتيقن و الجمع بينهما فى لحاظ واحد محال.

و أما إذا كان بعنوان إبقاء اليقين فى جميع آثاره من المنجّزه للحكم و من

ص: ٦٣

١- ١) كفايه الأصول ٢٦٥.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٦٦.

كونه جزء الموضوع، فلا بأس بالجمع كما تقدم نظيره، فيكون جعلاً للمنجزية لا حقاً و جعلاً للحكم المماثل المرتب على اليقين و متعلقه، فتدبر.

و توهم الفرق بين دليل الأماره و دليل الاستصحاب من حيث إن الأول فى مقام تتميم كشفها دون الثانى.

مدفوع بأنه أيضاً فى مقام إبقاء الكاشف، فتدبر.

### —قوله «مد ظله»: و ما ذكرنا فى الحاشيه فى وجه تصحيح لحاظ واحد... الخ

—قوله «مد ظله»: و ما ذكرنا فى الحاشيه فى وجه تصحيح لحاظ واحد... الخ (١).

توضيحه أن وفاء خطاب واحد و إنشاء واحد بتنزيلين و إن كان مستحيلاً كما عرفت.

إلا— أن تنزيلين بإنشاءين فى عرض واحد يدل دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقه و على الآخر بالالتزام ليس محالاً، و هنا كذلك، لدلاله دليل الأماره مثلاً على ترتيب آثار الواقع مطلقاً و منها الأثر المترتب على الواقع عند تعلق القطع به حتى فى صورته كون القطع تمام الموضوع، إذ لمتعلقه دخل شرعاً و لو بنحو العنوانيه المحفوظه فى جميع المراتب.

و هذا التنزيل و إن كان يقتضى عقلاً تنزيلاً آخر، حيث إن الواقع لم يكن له فى المقام أثر بنفسه حتى يعقل التّعبد به هنا، و تنزيل المؤدى منزله الواقع بلحاظه.

لكنه لا يقتضى عقلاً أن يكون المنزل منزله الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلى، لإمكان جعل شىء آخر مكانه.

إلا— أنه لا يبعد عرفاً أن يكون هو القطع بالواقع الجعلى، فصوصون الكلام عن اللغويّه بضم الملازمه العرفيه يدل على تنزيل آخر فى عرض هذا التنزيل للجزء الآخر.

ص: ٦٤

و إنما قلنا بأن اللازم أن يكون التنزيل الآخر مقارنا لهذا التنزيل، لا- سابقا و لا لاحقا، لأن الأثر الذى كان بلحاظه التنزيلان واحدا، فلا يعقل التعبد بذلك الواحد، إلا إذا كان أحد الجزئين محرزا حقيقه، بحيث لا حاله منتظره المتعبد بذلك الأثر و ترتيبه على الواقع، أو كان التنزيلان متقارنين، ليكون مرجعهما إلى التعبد بالوجوب أو الحرمة.

و أما مع سبق أحد التنزيلين و لحقوق الآخر، فلا- يصح التنزيل فى كل منهما، إذ الأثر واحد و الموضوع واحد مركبا كان أو مقيدا، و ليس للجزء أو ذات المقيد أو القيد حكم شرعى حتى يصح التعبد به بعنوان التعبد بجزء موضوعه.

فظهر من جميع ما مر أن تنزيل مركب منزله مركب آخر لا- يكاد يصح إلا بأحد وجهين، إما بالمطابقه أو بالالتزام، و لكن بنحو المقارنه.

و قد عرفت أن التنزيل بالمطابقه غير معقول هنا لمكان الجمع بين اللحاظين كما تقدم، فلم يبق مجال إلا للالتزام.

**—قوله «مد ظله»: فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع... الخ**

—قوله «مد ظله»: فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع... الخ (١).

بعد ما عرفت أن تنزيل الجزء الآخر و هو القطع بالواقع التنزيلي الذى قلنا به بدلاله الاقتضاء و الملازمه العرفيه لا بد من أن يكون فى عرض تنزيل المؤدى منزله الواقع تعرف استحاله تحقق تنزيلين كذلك، إذ القطع بالواقع التنزيلي متأخر طبعا عن الواقع التنزيلي.

و المفروض أن دلالة الدليل على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالته بالملازمه على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي، مع أنه لا واقع تنزيلي إلا بهذا الدليل.

فكيف يعقل أن يكون أحد التنزيلين المتأخر رتبته عن موضوعه المتأخر رتبته عن التنزيل الآخر فى عرض التنزيل الآخر؟

و تمام السرفيه أن مرجع التنزيلين إلى تنزيل واحد و إثبات حكم مركب

ص: ٦٥

لمركب آخر، فلا بد من أن يكون الموضوع بجميع أجزائه وقيوده متقدما في مرحله موضوعيته على الحكم، مع أن بعض هذا المركب لا ثبوت له في حد موضوعيته إلا بلحاظ هذا الحكم.

و بعبارة أوضح معنى تنزيل المانع الذي أخبر البيهنة بخمريته منزله الخمر تحريمه، و معنى القطع بالواقع التنزيلي بما هو كذلك هو القطع بخمريته شرعا أى القطع بحرمة، و من البديهي أن القطع بالحرمة لا يعقل أن يؤخذ في موضوع تلك الحرمة.

و ليعلم أن تقدم الموضوع على حكمه ليس تقدما خارجيا حتى يدفع بكفايه التقدم اللحاظي بل تقدم طبعي سيأتي إن شاء الله تعالى ما هو الملاك فيه.

و التحقيق أن الحكم المرتب على المنزّل المماثل لحكم المنزل عليه: إن كان قابلا للتحليل امكن تعدد التنزيل، و معه لا يلزم من أخذ القطع بالواقع التنزيلي دور و لا محال آخر، فإن الأثر على الفرض متعدد، و القطع بأثر يمكن أن يؤخذ في موضوع أثر آخر، و لا يجب أن يكون موضوع الحكم جميع أجزائه عرضيه بحيث لا يكون بينها تأخر و تقدّم طبعي.

و إن لم يكن الحكم قابلا- للتحليل، فلا معنى لتعدد التنزيل، حيث لا معنى للتنزيل إلا جعل الحكم و المفروض وحدته، و ليست الجزئية للموضوع قابله للجعل الاستقلالي.

و عليه فنفس الوحده مانعه عن أخذ القطع بالواقع التنزيلي جزء للموضوع بتنزيل آخر طولا كان أو عرضا، لا أن لزوم الدور مانع.

كما أن التحقيق عدم قبول الحكم هنا للانحلال إلى المتعدد، إذ القابل له ما إذا كان متعلقه المطلوب به مركبا ذا أجزاء أو مقيدا ذا تقييد، فيمكن الأمر بأجزاء الصلاة بدلا عن الأمر بنفس الصلاة، كما يمكن الأمر بالصلاه و بجعلها عن طهاره بدلا عن الأمر بالصلاه عن طهاره، بخلاف ما نحن فيه، فإن القطع بالخمريه، التعبيديه جزء الموضوع، لا جزء المتعلق حتى يكون مطلوبا بطلبه،

كما أن (١) دفع الإشكال بكفايه الأثر التعليقي في تنزيل المؤدى منزله الواقع، و توقف فعليته الأثر على تحقق المعلق عليه، فالموقوف غير الموقوف عليه.

مدفوع بأن المعلق عليه هو القطع بالواقع التنزيلي، و مثله لا يعقل أن يكون قيذا لأول الأمر إلى تعليق الحرمة للمائع مثلا على القطع بالحرمة.

و التعليقيه و فعليته من شئون شخص الحرمة المنشئه لا- أن الأثر متعدد، إذ ليس الكلام في أخذ القطع بمرتبته من الحكم في موضوع مرتبه أخرى منه حتى يكون معقولا- واقعا و ظاهرا، بل في كون القطع بالواقع التنزيلي جزء لموضوع الواقع التنزيلي على حد جزئيه القطع بالخمريه لموضوع الحكم في جميع مراتبه.

و منه يعلم أن أخذ (٢) القطع الموضوعي من حيث كونه طريقا معتبرا مشترك الحال من حيث الإشكال مع مسلكه «قدس سره» لأن دليل التنزيل بالإضافة إلى المؤدى فقط و إن كان محققا لحيثه اعتبار الطريق من دون حاجه إلى تنزيل، آخر، إلا أن المؤدى لا- بد من أن يكون ذا أثر، و الأثر التعليقي أيضا لا- يدفع المحذور، لأن حيثه طريقته إلى الواقع و إن لم يتوقف على تنزيل المؤدى منزله الواقع، إلا- أن حيثه اعتباره يتوقف على هذا التنزيل، إذ لا معنى لاعتبار الأماره إلا الحكم على مؤداها بمثل الحكم على الواقع فعليًا كان أو تعليقيًا.

نعم لو كان للمؤدى أثر آخر غير ما هو أثر المجموع من المؤدى و حيثه قيام الطريق المعتبر عليه اندفع المحذور و كان دليل التنزيل تنزيلا و محققا للطريق، المعتبر، فتدبر جيدا.

١- ١) الدافع للإشكال بما في المتن هو المحقق الحائري قده. درر الفوائد ٣٣٢.

٢- ٢) كما عن المحقق الحائري قده. درر الفوائد ٣٣١.

—قوله «قده» (١): لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس الحكم... الخ (٢).

بداهه أن الموضوع لا بد منه فى مرتبه موضوعيته و تعلق الحكم به، و المفروض أن الموضوع سنخ موضوع لا ثبوت له مع قطع النظر عن حكمه.

و لو لا شخص هذا الحكم لا يعقل تعلق القطع به بشخصه، و تعلقه بصوره مثله عند الخطأ خلف.

و لو لا- تعلق القطع به لم يتحقق ما هو مقطوع الوجوب مثلا- بشخص هذا الوجوب بالحمل الشائع حتى يكون موضوعا لشخصه، فيلزم توقف الشئ على نفسه.

و التحقيق أن العلم الموقوف عليه شخص الحكم: إذا لوحظ بالإضافة إلى متعلقه المتقوم به العلم فى مرتبه وجوده فى النفس، فمتعلقه ماهيه الحكم دون وجوده، لاستحاله تقوّم العلم بأمر خارج عن أفق النفس، و ليس العلم إلا- وجود الماهيه فى النفس، إذ الوجود لا يقبل وجودا آخر، لا من سنخه، و لا من غير سنخه.

و من الواضح أن العلم و إن كان متوقفا على المعلوم بالذات و متأخرا عنه، لكنه لا- توقف لماهيه الحكم عليه، بل لوجوده فلا دور، لعدم التوقف من الطرفين.

مضافا إلى عدم التعدد فى الوجود المبني عليه الدور المصطلح عليه.

و إذا لوحظ العلم بالإضافة إلى المعلوم بالعرض و هو المطابق للمعلوم

١- ١) يبدو أن الشيخ الآخوند الخراسانى كان حيا لغايه كتابه التعليقه السابقه ٢٦.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٦٦.

بالذات أى الحكم بوجوده الحقيقى، و الحكم (١) و إن كان متوقفا بالفرض على العلم توقف المشروط على شرطه، إلا أن شرطه و هو حقيقه العلم كما عرفت لا يتوقف على وجود الحكم بل على ماهيته.

و منه تعرف أنه كما لا دور كذلك لا خلف و لا اجتماع المتنافيين من حيث التقدم و التأخر الطبيعيين، فإن العلم له التأخر الطبيعى عن ذات متعلقه تأخر العارض عن معروضه و لا- تأخر لمعروضه عنه، و حقيقه الحكم لها التأخر الطبيعى عن حقيقه العلم تأخر المشروط عن شرطه، لكنه لا تأخر للعلم عن حقيقه الحكم، بل عن ماهيته (٢) المقوم له فى أفق النفس، فلم يلزم خلف و لا اجتماع المتنافيين.

و لا يخفى عليك أن الشرط و إن كان حقيقه العلم المطابق للواقع بحيث يكون المعلوم صورته شخص الحكم لا صورته مثله، إلا أنه لا توقف للمعلوم بالذات على المعلوم بالعرض، فلا دور بالواسطة.

و المفروض هنا تحقق الحكم حال تحقق العلم، لأن الشرطية لا تقتضى إلا تحقق العلم المطابق، سواء كان مطابقه مقارنا له زمانا أو سابقا عليه أو لاحقا.

و مما مرّ يندفع الدور بتقريب آخر: هو أن العلم موضوع الحكم لا- متعلقه المطلوب به، و الموضوع لا بد من أن يكون مفروض الثبوت، فيلزم فرض ثبوت الشئ قبل ثبوته، و هو ملاك الدور المحال.

و يندفع بأن مقتضاه فرض ثبوت العلم لا فرض الثبوت المعلوم، و ثبوت العلم لا يقتضى ثبوت المعلوم بالعرض كما عرفت.

مع أن ثبوت الشئ فرضا غير ثبوته التحقيقى، فلا- يلزم من فرض ثبوت الشئ هنا ثبوت الشئ قبل ثبوت نفسه، فلا- مانع من توقف ثبوته التحقيقى

ص: ٦٩

---

١- ١) كذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: فالحكم.

٢- ٢) كذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده، و الصحيح: عن ماهيته.



على ثبوته الفرضي.

نعم يمكن فرض الخلف من وجه آخر، وهو أن فرض تعليق الوجوب على العلم به هو فرض عدم الوجوب لطبيعي الصلاة مثلا، وفرض نفس القيد وهو العلم بوجوب الصلاة هو فرض تعلق الوجوب بطبيعي الصلاة.

لا يقال: هذا إذا كان العلم قيدا للواجب، وأما إذا كان الواجب ذات الحصة الملازمه للعلم، فالوجوب متعلق بذات الصلاة بحيث لا يتعدى إلى ما لا يلازم العلم.

لأننا نقول: طبيعي الصلاة لا يتخصّص (١) بالعلم بالوجوب والجهل به، بل الواجب بما هو واجب يتخصّص بالمعلوم والمجهول، وفرض العلم بوجوب الصلاة فرض تعلق الوجوب بطبيعي الصلاة لا بحصه منه، ولازمه الخلف.

والتحقيق أن جعل الإيجاب واقعا على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب بحيث لا يكون وجوب واقعا قبل حصول القطع به من باب الاتفاق ليس فيه محذور الخلف.

بخلاف جعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضيّة الحقيقيّة حتى يصير الحكم فعليًا بفعليّة موضوعه، فإن فيه محذور الخلف إذ يستحيل حصول العلم بالوجوب بوصول هذه القضيّة مع ترتّب الوجوب على العلم بالوجوب كون فعليّة الحكم بفعليّة موضوعه، والمبنيّ على أمر محال محال، فجعل الحكم هكذا محال، بل القسم الأول محال من وجه آخر، فإن جعل الحكم بعثا و زجرا لجعل الداعي، ومع فرض العلم بالوجوب من المكلف يلغو جعل الباعث له، فتدبر.

**—قوله «مد ظله»: و لا مثله للزوم اجتماع المثليين... الخ**

—قوله «مد ظله»: و لا مثله للزوم اجتماع المثليين... الخ (٢).

قد أشرنا سابقا إلى أن اجتماع المثليين مبنيّ على أن يكون الحكم هو

ص: ٧٠

١- ١) كذا في النسخة المطبوعه، لكن الصحيح: لا يتخصّص، وكذلك في العبارة الآتية.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٦٧.

البعث و التحريك الخارجى بخارجيه منشأ انتزاعه.

و أما لو كان الحكم عباره عن نفس الإراده و الكراهه، فلا يلزم منه اجتماع المثلين بناء على أصاله الوجود و بقاء حقيقه العرض عند الحركة و الاشتداد، فان ذات الإراده المقطوع بها باقيه عند تأكدها، فلا يلزم الخلف بانعدامها و لا اجتماع المثلين ببقائها و تأكدها، و الإراده الموجوده من الأول إلى الآخر موجود واحد مستمرّ ينتزع عنها مرتبه ضعيفه فى أول أمرها و مرتبه شديده فى آخر أمرها.

و لا يخفى عليك أن التحريك التنزيلي المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى و إن كان يصح اعتبار الشده و الضعف فيهما (١) كما فى التحريك الحقيقى الخارجى لكن لا- بنحو الحركة و الاشتداد، بداهه أن الإنشاءين الصادرين لجعل الداعى ليس بينهما اتصال فى الوجود الوحدانى، كى يجرى فيهما الحركة و الاشتداد، و إن كان يختلف قول الطبيعه على أفراد التحريك التنزيلي بالشده و الضعف، فيقال: إن وجوب الصلاه أشد و أقوى من وجوب غيرها.

و لو فرض فيما نحن فيه تأكد الداعى و تأكد الإراده و صدور التحريك المنزل منزله التحريك الشديده، و سقوط الإنشاء السابق عن كونه محركا كان خلفا، و إلا لكان من اجتماع المثلين.

و أما انتزاع البعث الأكيد عقلا- من مجموع الإنشاءين، فلا- يلزم الخلف و لا- اجتماع المثلين غير (٢) صحيح، لأن خارجيه الأمر الانتزاعى بخارجيه منشأ انتزاعه و مجموع الإنشاءين واحد بالاعتبار لا بالحقيقه فلا منشأ انتزاع (٣) البعث الأكيد حقيقه حتى يتحقق البعث الأكيد انتزاعا.

و انتزاع معنى من منشئه ليس جزافا بل لاقتضاء المنشأ فكان المعنى

ص: ٧١

١- ١) و الصحيح: فيه.

٢- ٢) و الصحيح: فغير.

٣- ٣) هكذا فى المطبوع لكن الصحيح: لانتزاع.

الانتزاعى موجودا بالقوه و منشأ (١) موجود بالفعل، و نحو وجود الأمر الانتزاعى نحو وجود المقبول بوجود القابل خارجا و فعلية، بحيث يكون له نحو وجود يختص به بفعلية الاعتبار و الانتزاع، و بهذه الملاحظه يكون من الاعتبارات لا من الواقعات.

و المفروض أن المنشأ ليس إلا- الإنشاء بداعى جعل الداعى فقط، و حيث لا منشأ حقيقه لانتزاع البعث الأكيد، فلا هو موجود بوجوده، و لا يعقل انتزاع ما لا منشأ له، فتدبر جيداً.

**—قوله «قده»: فى مرتبه أخرى منه أو مثله... الخ**

—قوله «قده»: فى مرتبه أخرى منه أو مثله... الخ (٢).

فاذا كان القطع بالإنشاء الواقعى من متممات السبب السابق كان الحكم الفعلى فعلية ذلك الحكم المنشئ.

و إن كان بنفسه سببا من غير دخل للمصلحه الداعيه إلى الحكم الواقعى كان هذا الحكم مماثلا للحكم الفعلى الذى كان المورد فى سبيل الترقى و البلوغ إليه.

لكنه يشكل بأن الإنشاء الذى قطع به السبب لحكم فعلى مماثل: إن كان انشاء بلا- داع فهو محال، لأنه من الأفعال الاختياريه فيستحيل صدوره بلا داع.

و إن كان انشاء بداعى جعل الداعى فلا محاله إذا قطع به يبلغ مرتبه الفعلية، فيلزم اجتماع الحكمين الفعلين.

و إن كان إنشاء لغير داعى جعل الداعى من سائر الدواعى، فهو مصداق لذلك الداعى.

فالإنشاء بداعى الإرشاد إرشاد و بداعى الامتحان امتحان، و يستحيل أن ينقلب عما هو عليه، فيصير بعثا حقيقيا و حكما فعليا.

ص: ٧٢

---

١- ١) هكذا فى المطبوع و الصحيح: و منشأه.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٦٧.

فالإنشاء المزبور ليس من مراتب الحكم الحقيقي حتى يندرج تحت عنوان أخذ القطع بمرتبته من الحكم في مرتبه أخرى منه، أو في مرتبه أخرى من مثله أو من ضده.

فان قلت: هذا إذا أريد من المرتبه مرتبه الإنشاء، و أما إذا أريد مرتبه الاقتضاء فلا محذور فيها، لأن القطع بالمقتضى لا يستدعى فعلية مقتضاه، بل يمكن أن يكون المقتضى المقطوع به فاقد الشرط أو واجد المانع، بخلاف المقتضى للحكم المماثل، لإمكان فقدانه للمانع، و وجدانه للشرط.

قلت: المقتضى بمعنى السبب الفاعلي كذلك، لثبوت مقتضاه في مرتبه ذاته، فيتعدد المقتضى بتعدد المقتضى، و لكل تعين، في مرتبه مقتضيه بتعين المقتضى.

بخلاف المقتضى بمعنى الغايه الداعيه، فان المدعو إليه لا ثبوت له في مرتبه ذات غايته، بل الغايه أثر لذيها لا العكس.

و إذ لا- ثبوت له في مرتبه الغايه فلا- تعين له بتعين الغايه، كى يتعدّد ذو الغايه بتعدّد الغايه، فلا معنى لأن يقال: إن الحكم الفعلى المعلول لعلّه غايته مماثل لما لا تعين له في مرتبه الغايه الغير الداعيه بالفعل، بل لا مدفع للإشكال.

إلا- أن يقال: إن الإنشاء بداعى جعل الداعى المقطوع به يمكن أن يكون منوطا شرعا بأمر غير حاصل، فلا- يبلغه إلى مرتبه الفعلية، بخلاف الحكم الفعلى المماثل، فان مجرد القطع بالإنشاء المزبور سبب تام له، فلا يلزم اجتماع المثليين، فتدبر.

**—قوله «قده»: يمكن أن يكون الحكم فعليًا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه... الخ**

—قوله «قده»: يمكن أن يكون الحكم فعليًا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه... الخ (١).

تحقيق المقام أن حقيقه الحكم: إن كانت عبارته عن الإراده و الكراهه، فلا

ص: ٧٣

يكاد يعقل تصور فردين من الإرادة، أو الإرادة و الكراهه فى موضوع واحد.

و إن كانت عبارته عن البعث و التحريك و نحوهما: فإن كانت لحقيقته الحكم الفعلى مرتبه واحده ذات جهات موجهه لبلوغها إلى درجه الفعليه، و مرتبه التماميه، فمن البين حينئذ أن ما يستحق أن يكون مصداقا للحكم الحقيقى هو ما اجتمعت فيه جميع جهات الفعليه، بداهه أن الفاقد لبعضها باق على الشأنيه و لم يبلغ درجه الفعليه، و الفعليه تنسب إلى نفس تلك الجهه لا إلى الحكم.

و لا بد حينئذ من جعل العلم مثلا مبلغا إلى درجه الفعليه، فيكون مرتبه الفعليه و التتجز فيه واحده، و هو مما لا يقول به المصنف العلامه «رفع الله مقامه» إلا فى الأحكام الطريقيه دون النفسيه الحقيقيه.

و إن كانت لحقيقته الحكم الفعلى مراتب و درجات مع وجدان جميعها لما هو ملاك الفعليه و مناط حقيقه الحكميه، فمن الواضح أن فردين من طبيعه واحده مثلان، و من طبيعتين ضدان، سواء كانا متفاوتين فى القوه و الضعف أم لا، فيستحيل اجتماعهما.

نعم إنما يمكن إبداء الفرق فيما لو كان استحاله اجتماع الحكمين الفعليين بأمر خارج من حقيقه الحكم الفعلى، و ذلك بدعوى أن الحكم: إن كان الغرض الباعث إليه بحدّ يوجب على الحاكم القيام على رفع موانع تنجزه على المكلف بنصب طريق موافق أو بجعل احتياط ملزم، فلا محاله يستحيل منه نصب طريق لا يوافق أو أصل مخالف لمنافاته للغرض.

و إن كان الغرض الداعى إلى جعل الداعى لا بذلك الحد، فكما لا يجب عليه رفع موانع تنجزه على المكلف كما هو كذلك قطعا فى الغالب، كذلك يجوز له إبداء المانع عن تنجزه بنصب طريق غير موافق أو أصل مخالف، إذ المفروض كون الغرض بحيث لا يوجب رفع المانع، فلا يمنع عن إبدائه، إذ لا فرق بينهما فى نظر العقل حيث إن عدم رفعه إبقاء منه و الإبقاء و الإبداء على حد سواء.

لكن لا يخفى عليك أن الغرض إنما يتفاوت فيما إذا كان غرضا من

المأمور به لا- غرضاً من الأمر، وإلا فالغرض الباعث على الأمر واحد لا يختلف، فإن الغرض من التكليف الحقيقي جعل الداعى حقيقه، وهو مناف لجعل داع آخر مماثل أو مضاد من حيث الغرضيه.

كما أن نفس جعل حكمين كذلك أيضاً محال، ضروره أن معنى إمكان الدعوه هنا تماميه الداعى من قبل الأمر فيبقى المأمور و مقتضى عقله، و هواه، فإذا خلى العبد عما ينافى رسوم العبوديه يخرج الداعى من حد الإمكان إلى الوجوب، ولا يعقل اجتماع حكمين كذلك، بداهه عدم إمكان انقداح داعيين متماثلين، أو متضادين فى نفس المأمور بالإضافة إلى فعل واحد.

و أما إذا أريد من الحكم الفعلى الإنشاء بداعى إظهار الشوق إلى الفعل فهو فعلى من قبل هذه المقدمه و إن لم يكن فعلياً من قبل غيرها، فلو قطع به أو قامت الحجه عليه من باب الاتفاق لتتجز.

ففيه أن الشوق ما لم يصل إلى حد بحيث لو كان فعلاً- مباشرياً للمشتاق لتحركت عضلاته نحوه لا- يكون مصداقاً للإرادته التكوينيّه فى المثال، و للإرادته التشريعيّه فيما نحن فيه.

و من الواضح أن بلوغ الشوق إلى هذا الحد علّه تامّه للبعث الجدى و التحريك الحقيقى.

مضافاً إلى منافاه نفس الإراده التشريعيه للإرادته الأخرى فى طرف ضدها.

و إذا لم يصل الشوق إلى هذا الحد فمثله لو قطع به لا يكون مؤثراً فى تحريك العبد فكيف يتتجز.

نعم يمكن تقريب ما أفاده «قدس سره» بأن الحكم الواقعى هو الإنشاء بداعى جعل الداعى، لا بغيره من الدواعى، فإنه لا يعقل أن ينطبق عليه عنوان البعث و الزجر.

و هذا الحكم و إن لم يكن قبل الوصول بنحو من الأنحاء مصداقاً للبعث

و الزجر الفعلين، لكنه فعلى بمعنى آخر أى هو تمام ما بيد المولى و تمام ما يتحقق من قبله.

و مثله لو قطع به أو قامت عليه الحجّه كما يصير بعثا فعلينا، كذلك يتنجز.

بخلاف ما إذا ظن به، فإنه لا- يصير مصداقا للبعث الفعلى كما لا- يصير منجزا، فلذا يعقل جعل بعث فعلى أو زجر فعلى فى موردّه، إذ المماثله بين البعثين الفعلين، و المضاده بين بعث فعلى و زجر فعلى، لا بين ما لا يكون مصداقا للبعث بالفعل و ما يكون كذلك بالفعل، و سيجىء (١) إن شاء الله تعالى تفصيل القول فيه.

**(فى وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه)**

**اشاره**

**—قوله «قده»: يقتضى موافقته التزاما و التسليم له... الخ**

—قوله «قده»: يقتضى موافقته التزاما و التسليم له... الخ (٢).

لا- يخفى عليك أن تحقيق حقيقه الالتزام الباطنى لا يخلو عن خفاء و غموض، لأنه خارج عن المقولات التى هى أجناس عاليه للماهيات و لا شىء من موجودات عالم الإمكان كذلك.

و وجه الخروج أن المقوله المناسبه له مقوله الكيف النفسانى أو مقوله الفعل و هو خارج عن كليهما:

أما عن الأولى، فالأذن المفروض أن نسبه النفس إليه بالتأثير و الإيجاد لا بالتكليف و القبول و الانفعال مع أن الكيفيات النفسانيه مضبوطه محصوره ليس بشىء منها كما لا يخفى على الخبير بها.

و أما عن الثانيه، فلأنها عباره عن الحاله الحاصله للشىء عند تأثيره التدريجى فى غيره، كالتسخين للنار فى قبال مقوله الانفعال. و من البين أنه ليس هنا شيئا لأحدهما حاله التأثير التدريجى و للآخر حاله التأثر التدريجى كالنار

ص: ٧٤

١- (١) نهايه الدرايه ٤: التعليقه ٧١.

٢- (٢) كفايه الأصول ٢٦٨/.

لكننا قد ذكرنا فى مبحث الطلب و الإراده (١) مفصلا أن الفعل القلبي ضرب من الوجود النورى، و الوجود فى قبال المقولات، و هذا الفعل قائم بالنفس قياما صدوريا فهو من العلوم الفعلية دون الانفعاليه، و نسبه النفس إليه بالتأثير و الإيجاد.

و بالجمله الأفعال القلبية أمور يساعدها الوجدان، فان الانسان كثيرا ما يعلم بأهليه المنسوب من قبل من له النصب، لكنه لا ينقاد له قلبا و لا يقربه باطنا، لخبائثه نفسه أو لجهه أخرى، و إن كان فى مقام العمل يتحرّك بحركته خوفا من سوطه و سطوته.

و هكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبه إلى نبينا صلّى الله عليه و آله حيث إنهم كانوا عالمين بحقيته كما نطق به القرآن و مع ذلك لم يكونوا منقادين له قلبا و لا مقرّين به باطنا.

و لو كان ملاك الايمان الحقيقى نفس العلم التصديقى لزم أن يكونوا مؤمنين به حقيقه، أو جعل الايمان الذى هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار اللسانى، و كلاهما مما لا يمكن الالتزام به فافهم جيّدا.

### —قوله «قده»: الحق هو الثانى لشاهده الوجدان... الخ

—قوله «قده»: الحق هو الثانى لشاهده الوجدان... الخ (٢).

قد عرفت فى مبحث التجرى (٣) أن ملاك استحقاق العقوبه انطباق عنوان هتك الحرمة و الظلم على المخالفه للتكليف.

و من الواضح أن عدم الالتزام قلبا مع كمال الالتزام عملا لا يكون هتكا و لا ظلما، إذ الغرض من التكليف انقداح الداعى إلى فعل ما هو موافق لغرض

١-١ (١) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٤٩.

٢-٢ (٢) كفايه الأصول ٢٤٨.

٣-٣ (٣) التعليقه ١٠.



و عدم المبالاه بأمر المولى إنما يكون هتكا و ظلما إذا انجر إلى ترك ما يوافق غرض المولى أو فعل ما ينافيه.

نعم إذا كان الالتزام قلبا واجبا شرعا كان تركه هتكا و ظلما.

و الحاصل أن الغرض عدم اقتضاء التكليف بفعل للالتزام به قلبا عقلا، لا عدم وجوبه شرعا، و لا عدم وجوب الالتزام بما ورد منه تعالى أو من رسوله شرعا أو عقلا، فالكلام فى مقتضيات التكليف المعلوم عقلا، و إلا فلزوم الالتزام بما جاء به النبى صلى الله عليه و آله غير مختص بالثابت فى حق المكلف، بل و لو كان فى حق الغير.

مع أن لزوم تصديق النبى صلى الله عليه و آله فيما أتى به معناه أن ما أوجهه صلى الله عليه و آله واجب من قبله تعالى و هو يجتمع مع عدم الالتزام بما أوجهه تعالى، فتدبر جيدا.

ثم إن هذا كله لو كان الغرض من هذا البحث بيان شئون التكليف المعلوم من حيث الإطاعة و المعصية عقلا.

و أما إن كان الغرض بيان المانع من إجراء الأصل و عدمه كما هو المناسب لمباحث الأصول العمليّة، فلا فرق بين أن يكون وجوب الموافقه الالتزامية و حرمة المخالفه الالتزامية من مقتضيات التكليف المعلوم عقلا- و أن يكون بدليل آخر عقلا و نقلا (1)، فإنه يمنع عن جريان الأصل على القول به، و لو ثبت بدليل آخر كما هو واضح.

و منه يظهر الفرق بين البحث من حيث كونهما من شئون التكليف، و البحث من حيث المانع عن إجراء الأصول من وجه آخر: و هو عدم اختصاص الأول بالتوصلات بل يعم التعدييات أيضا.

غايه الأمر أن المخالفه الالتزاميه فيها لا تنفك عن المخالفه العمليه و تنفك المخالفه العمليه عن المخالفه الالتزاميه، لأن الالتزام بالحكم لا يلازم العمل، و العمل العبادى يلازم الالتزام بالحكم.

و يختص الثانى أعنى البحث من حيث المانع بالتوصليات حتى يتمخض المانع فى المخالفه الالتزاميه مستلزمه (1) للمخالفه العمليه التى لا كلام فى مانعيتها.

**—قوله «قده»: للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا... الخ**

—قوله «قده»: للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا... الخ (2).

بل يتمكن من أزيد من ذلك بناء على ما سيجىء إن شاء الله من أن طرف العلم دائما مبيّن تفصيلا، و إنما الإجمال و التردد فى طرف الطرف و متعلقه، بداهه أن طرف العلم يتشخص به العلم فى مرحله النفس، و هو أمر جزئى غير مردد، و هنا كذلك، لأن المعلوم هو الإلزام من الشارع أما أنّ متعلقه الفعل أو الترك، فهو مجهول أى غير معلوم و الإلزام المعلوم يستتبع على الفرض الالتزام به باطنا و الانقياد له قلبا.

**—قوله «قده»: و إن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص... الخ**

—قوله «قده»: و إن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص... الخ (3).

إذ كل تكليف كما يقتضى إطاعته عملا لا إطاعه الأعم منه و من غيره كذلك يقتضى الالتزام به بحده، لا الالتزام بعنوان أعم أو بالجهه الجامعه بينه و بين ضده فافهم.

**—قوله «قده»: لما كانت موافقته القطعيه الالتزاميه... الخ**

—قوله «قده»: لما كانت موافقته القطعيه الالتزاميه... الخ (4).

لعدم تبيّنه تفصيلا حتى يلتزم به بعنوانه.

ص: ٧٩

١- ١) هكذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف، لكن الصحيح: استلزامها.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٦٨.

٣- ٣) كفايه الأصول ٢٦٨.

٤- ٤) كفايه الأصول ٢٦٨.

و أما الالتزام بهذا بعينه و بذاك بعينه حتى يتحقق الالتزام بالواقع بعنوانه، فهو محال إلا- على وجه باطل، لان الالتزام الجدى بشيئين من قبله تعالى مع القطع بأن أحد الشيئين لم يرد منه تعالى مما لا ينقدح فى نفس العاقل إلا بنحو التشريع المحرم عقلا و نقلا.

و منه ظهر أنّ الالتزام بأحدهما بخصوصه مع عدم العلم بوروده بخصوصه غير ممكن إلاّ تشريعا.

مضافا إلى عدم إحراز الالتزام اللازم حينئذ.

و هكذا الأمر فى الالتزام بهما تخييرا، فإن الغرض: إن كان على نحو الالتزام بالواجب التخييرى، فهو غير معقول، للقطع بأن الثابت الزام تعيينى لا تخييرى، فيكون تشريعا غير مفيد.

و إن كان بنحو التخيير فى نفس التزامه بمعنى أن العقل يخيره بين الالتزام بالوجوب أو الالتزام بالحرمة، فهو جزاف لا يعقل حكم العقل به، لأن الالتزام الواقعى كما يقتضى إطاعه نفسه عملا كذلك يقتضى إطاعه نفسه التزاما، فالتخيير بين الالتزام بالثابت و الالتزام بغير الثابت لا يعقل أن يكون من مقتضيات التكليف الثابت، فلا يحكم به العقل.

فان قلت: هذا إذا أريد من التخيير ما هو كالتخيير بين الواجبين المتراحين، حيث إن اقتضاء كل منهما للجري على وفق مقتضاه محقق، و الجرى على وفق كلا الاقتضاءين غير ممكن، و لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيحكم العقل بالتخيير بينهما.

و أما إذا أريد من التخيير ما هو كالتخيير بين احتمالات تكليف واحد، فانه لا- مانع منه، و لا- يجب أن يكون باقتضاء ذلك التكليف الواحد عقلا ليقال:

بأنه غير معقول.

قلت: وجه التخيير بين احتمالات تكليف واحد كالصلاه إلى إحدى

الجهات مع عدم التمكن إلا من صلاه واحده هو أن التكليف بعد تنجزه يكون كل من محتملاته محتمل العقاب.

و مع عدم التمكن من رعايه تمام المحتملات و عدم المرجح لبعضها على بعض يحكم العقل بالتخير.

و هذا غير جار فيما نحن فيه حيث لا يعقل تنجز التكليف، لا من حيث العمل، و لا من حيث الالتزام.

أما من حيث العمل، فلعدم التمكن من رعايه التكليف عملا و عدم خلوه من الفعل و الترك موافقه احتماليه قهريه لا عقليه.

و أما من حيث الالتزام، فلأن الالتزام الجدى بكل منهما غير معقول مع عدم العلم به إلا بنحو التشريع المحرم عقلا و نقلا، و حيث لا موافقه التزاميه فلا معنى لتخير العقل بين أنحاء محتملاته من حيث الالتزام.

و منه يعلم أن الأمر كذلك بناء على وجوب الالتزام شرعا فتدبر.

**—قوله «قده»: و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام... الخ**

—قوله «قده»: و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام... الخ (١).

إذ على فرض لزوم الالتزام بالحكم بعنوانه لا لزوم فى مفروض البحث على أى تقدير حتى يكون مانعا.

بخلاف ما لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم و لو بنحو الإجمال، فانه مانع عن جريان الأصول.

لا- لما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى (٢) «قدس سره» فى رساله من أن لازمه الإذن فى المخالفه العمليه للتكليف بالالتزام، فانه مختص بما إذا كان هناك

ص: ٨١

١- ١) كفايه الأصول ٢٦٨.

٢- ٢) فرائد الأصول المحشى: ٣٨/١.

تكليف مولوى بالالتزام.

بل لأن المخالفه الالتزاميه معصيه التزاميه للتكليف كالمخالفه العمليه، و الإذن فى المعصيه كائنه ما كانت قبيح.

و التحقيق أننا إن قلنا: بعدم المنافاه بين الحكم الواقعى و الظاهرى فلا منافاه بين الالتزام بالواقعى و الالتزام بالظاهرى، فلا يلزم من إجراء الأصول الإذن فى المخالفه الالتزاميه، فتدبر جيداً.

فان قلت: لا يدور لزوم المخالفه الالتزاميه مدار تنافى الحكمين، و إلا لكان نفس تضاد الحكمين أولى بالاستناد إليه فى استحاله التعبد بالإباحه مثلاً.

و كذا استحاله الالتزام الجدى بالمتنافيين، فانها أولى بالاستناد إليها فى المقام، بل المخالفه الالتزاميه لازمه و لو قلنا بعدم تضاد الحكمين و عدم استحاله الالتزامين، فان نفس الالتزام بالإباحه التزام بخلاف ما يجب الالتزام به من الحكم المعلوم بالإجمال و لو لم يكونا متضادين.

قلت: الفرض عدم لزوم المخالفه الالتزاميه بناء على عدم تنافى الحكمين، إذ المخالف للوجوب الواقعى عدم الوجوب واقعا أو الإباحه واقعا، فالالتزام بالإباحه الظاهريه ليس التزاماً بالحكم المخالف حتى يندرج تحت المخالفه الالتزاميه ممن يرى المانع منحصرًا فى المخالفه العمليه أو الالتزاميه كالعلامه الأنصارى «قدس سره» فى غالب كلماته.

**—قوله «قده»: كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام... الخ**

—قوله «قده»: كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام... الخ (١).

هذا ناظر إلى ما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى «قدس سره» (٢) فى دفع محذور عدم الالتزام بأن الأصول تحكم فى مجاريها بانتفاء الحكم الواقعى فلا

ص: ٨٢

١- ١) كفايه الأصول ٢٦٩.

٢- ٢) فرائد الأصول المحشى: ٣٨/١.

موضوع للزوم الالتزام.

و أورد عليه فى المتن بلزوم الدور، و تقريبه أن جريان الأصل موقوف على عدم المانع من جريانه.

و الإذن فى المخالفه الالتزاميه الذى هو لازم التعبد بعدم الحكم المعلوم بالإجمال حيث إنه قبيح فهو مانع.

و عدم لزوم هذا المانع موقوف على نفي الحكم المعلوم بالإجمال لئلا يكون له المخالفه الالتزاميه.

و عدم الحكم المعلوم بالإجمال موقوف على جريان الأصل.

فصحه جريان الأصل يتوقف على نفسها، كما أن عدم الحكم كذلك.

و يندفع الدور بأن مفاد الأصل بنفسه رفع الحكم من الوجوب أو الحرمة، لا أنه يتوقف على رفعه.

و ليس لازم رفع الحكم الإذن فى المخالفه الالتزاميه المحرّمه فانها لا تحرم، بل لا تتحقق إلا مع ثبوت الحكم و لا مانعيه لحرمة المخالفه الالتزاميه أو قبح الإذن فيها إلا على تقدير ثبوت موضوعها، و ما لا مانعيه له إلا على تقدير ثبوت موضوعه كيف يمنع عن رفع موضوعه.

فان قلت: هذا بالإضافة إلى الحكم الفعلى، فإنه مرفوع بالأصل، و أما الحكم الواقعى فلو وجب الالتزام بالحكم الواقعى المعلوم بالإجمال مع ثبوته حتى مع جريان الأصل يلزم من جريانه الإذن فى المخالفه الالتزاميه.

قلت: أولاً لا نسلم حرمة المخالفه الالتزاميه للواقعى المحكوم بعدمه تنزيلاً، و مفاد الأصل رفعه تنزيلاً، فلا يمنع إلا حرمة المخالفه الالتزاميه لما له ثبوت و لم يكن منفيًا و لو تنزيلاً.

و ثانياً: حيث إن مفاد الأصل رفع الوجوب الفعلى أو الحرمة الفعلية، فلانزومه عدم الالتزام بالوجوب الفعلى أو الحرمة الفعلية، لا عدم الالتزام

بالوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعيه حتى يكون بلحاظ هذا اللازم قبيحا.

لكنه يناسب ما سلكناه في عدم المانعيه، لا ما سلكه «قدس سره» في عدمها بلحاظ عدم الموضوع لوجوب الموافقه الالتزاميه.

و بناء على هذا الجواب لا- حاجه إلى قصر وجوب الموافقه الالتزاميه على الحكم الفعلي الذي لم يرفع تنزيلا، بل يجتمع مع وجوب الالتزام بكل ما ثبت من الشارع على حسب مرتبته من الثبوت، فتدبر.

فان قلت: الأصل لا يرفع إلا الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية، لأن كل واحد منهما في نفسه مشكوك.

و أما الالتزام المعلوم بالتفصيل، فلا يعقل أن يرفعه الأصل المتقوم موضوعه بالشك، فيجب الالتزام بهذا الالتزام، و يلزم من التعبد بالإباحه الإذن في عدم الالتزام بالالزام.

قلت: أصاله عدم الوجوب و عدم الحرمة تنفي الوجوب و الحرمة الفعليين بالذات و الالتزام الفعلي بالتبع، إذ يستحيل الالتزام الجدي إلا متقوما بالبعث و الزجر الجديين، فلا موضوع لوجوب الالتزام أيضا.

و العلم بالالزام الواقعي لا- يقتضى إلا الالتزام به و هو كما عرفت لا يمنع من عدم الالتزام بالالزام الفعلي، كما لا يمنع من عدم الالتزام بالوجوب أو الحرمة الفعليين، فتدبر.

**—قوله «قده»: «إلا أن يقال إن استقلال... الخ**

—قوله «قده»: «إلا أن يقال إن استقلال... الخ (1).

سيجيء إن شاء الله تعالى أن حكم العقل لو فرض ثبوته تنجزى لا تعليقي.

ص: ٨٤

(١ - ١) كفايه الأصول ٢٦٩.

–قوله «قده»: إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان... الخ (١).

المراد من الأصل الجارى فى أطراف المعلوم بالإجمال: إما أصله عدم الوجوب و أصله عدم الحرمة، وإما أصله الإباحه و أصله الحل المستفاده من قوله عليه السلام: «كل شىء لك حلال» و أشباهه.

فإن أريد أصله عدم الوجوب و عدم الحرمة فوجه الإشكال أنه لا- يترتب عليها فائده بحيث لم تكن لو لا- جريان الأصلين المزبورين، لمكان استقلال العقل بعدم الحرج فى الفعل و الترك، فهو المستند للفعل المحتمل حرمة و للترك المحتمل وجوب نقيضه.

و فيه أولاً أن جريان الاستصحاب منوط بوجود أركانه من اليقين و الشك الموجودين هنا، و كون المتعبد به حكماً عملياً مجعولاً أو موضوعاً ذا حكم عملي، و المفروض أن الوجوب و الحرمة حكمان عمليان مجعولان- إثباتاً و نفيًا، و عدم حصول الغايه العقلية، لأن مثل هذا العلم الإجمالى على الفرض غير منجز لا للوجوب و الحرمة بعنوانهما و لا للالزام الجامع بينهما كما عرفت.

و ثانياً بأن حكم العقل إنما يكون مستنداً للفعل و الترك ما لم يكن التكليف فعلياً إثباتاً أو نفيًا، فكما أنه لا مجرى له إذا صار الحكم فعلياً، كذلك إذا صار عدمه فعلياً، و مع فعلية عدم الحكم بلسان الأصل لا مجرى لحكم العقل، فهو المستند للفعل و الترك دون حكم العقل كما سيأتى نظيره إن شاء الله تعالى فى أوائل البحث عن تأسيس الأصل فى الظن.

و إن أريد أصله الحل و الإباحه المستفاده من أدله البراءه، فوجه الإشكال: إن كان مجرد الاضطرار إلى أحد الأمرين من الفعل و الترك، فهو موجود فى تمام موارد الاباحات لعدم خلو الانسان من الفعل و الترك، و هو غير



الاضطرار المانع عن مطلق التكليف، لصدور كل من طرفى الفعل و الترك بالاختيار.

مع أنه إنما يمنع عن الإباحه إذا كانت الإباحه عباره عن الترخيص فى الفعل و الترك معا.

بل الإباحه كالوجوب و الحرمة يتعلق بطرف الفعل، و ترك المباح كترك الواجب و ترك الحرام ليست محكومته بالأحكام، بل معنى ترك الواجب أنه ترك ما يجب فعله فيستحق به العقوبه و ترك المباح معناه ترك ما لا منع من فعله، لا أنه محكوم شرعا بحكم مثل حكم فعله كما فى الواجب و الحرام فتفتن.

و إن كان عدم التمكن من مراعاة الواقع على أى تقدير، فهو مضطر إلى عدم مراعاة الواقع، فمن السبب أنه يمنع عن إيجاب الاحتياط لا عن الإباحه و الترخيص ليقال: إن الإباحه ضرورى الثبوت.

و إن كان استقلال العقل بالتخيير و عدم الحرج فى فعله و تركه، فلا يكون الحكم مولويا حينئذ، فيندفع أن مجرد ذلك لا يمنع عن الحكم المولوى، فانه لا شبهه فى استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، و مع ذلك لا إشكال فى صحه الحكم بالإباحه الشرعيه فى مورد.

و كما أن أعمال المولويه هناك من جهه إمكان الأمر بالاحتياط، فكذلك هنا من جهه إمكان التعبد بأحد الطرفين شرعا لحكمه نوعيه، فليست الإباحه الشرعيه ضرورى الثبوت، و إنما يحكم العقل بالرخصه من جهه عدم وجدان المرجح فى نظره لأحد الطرفين.

و إن كان قصور أدله الإباحه الظاهريه للمورد حيث إنه لا شك فى عدم إباحته واقعا فكيف يعمله قوله عليه السلام: «كل شىء لك حلال»، فهو له وجه، لكنه مختص بصوره دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة، و لا يعم كل الصور، فانه لا بأس بشموله لما إذا دار الأمر بين حرمة شىء و حرمة ضده، فإن كلا منهما

و يمكن أن يقال: -بعد شمول قوله عليه السلام كل شيء لك حلال للشبهه الوجوبيه نظرا إلى أنه مما يحرم تركه، فيعمه الغايه، و بعد شمول الخبر لصوره دوران الأمر بين المحذورين، لعدم دخولها في الغايه، نظرا إلى أنها غايه عقليه لا تعبدية، و مثل هذا العلم لا ينجز الحكم عقلا، و بعد شموله للشبهات الحكميه كالموضوعيه بالإغماض عن كونه جزء روايه مسعده بن صدقه الوارده في الشبهات الموضوعيه -إنه على هذا لا مانع عقلا و لا نقلا من شموله لما لا يحتمل فيه الحليه واقعا:

أما عقلا فواضح، إذ لا يشترط في جعل الحكم الظاهري موافقته للواقع، فللشارع أن يقول: إذا شككت في وجوب شيء فهو محرم عليك و بالعكس.

نعم فيما كان فيه نظر، إلى الواقع و كان دليل الاعتبار بعنوان تصديقه في نظره أو إبقاء الواقع، فلا محاله يعتبر فيه أن يكون الحكم المماثل مماثلا للمحتمل.

و أما لفظا (١)، فمن الواضح عدم تقييده باحتمال الحليه المقابله لسائر الأحكام، و الحليه بمعنى عدم الوجوب الذي هو موجود في الشبهه الوجوبيه موجوده هنا أيضا، فتدبر.

و سيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق القول في جميع ما ذكرنا في البحث عن دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من مباحث البراءه (٢).

**-قوله «قده»: نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع... الخ**

-قوله «قده»: نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع... الخ (٣).

لكن لا يخفى عليك أن تقييد القطع الموضوعي بما إذا حصل من سبب

١- ١) هكذا في المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: نقلا.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٤: التعليقه ٥٨ و ٦٢.

٣- ٣) كفايه الأصول ٢٦٩.

ينبغي حصوله منه بهذا العنوان لا- يكاد يجدى فى الردع عن ترتيب أثر القطع حال حصوله و لو مع التفات القاطع بأنه كثيرا ما يقطع من سبب لا- ينبغي حصوله منه، إذ حال حصوله يقطع بأن هذا السبب ينبغي حصوله منه، وإلا- يؤول الأمر إلى حدوث المعلول بلا- عله فى نظره إلا- إذا عقد القاطع مزيه لنفسه فى الالتفات إلى مزايا السبب بحيث يوجب احتفاه بها القطع لكل من التفت إليها، فهو عالم بأنه سبب غير متعارف، لكنه يعتقد جهل متعارف الناس بمزاياه الموجبه لحصول القطع.

نعم تقييد القطع بذوات الأسباب المتعارفه خال عن الإشكال، لأنه غير مناف لحصول القطع من غيرها و الردع عنه كما لا يخفى.

### —قوله «قده»: فهل القطع الإجمالى كذلك فيه إشكال... الخ

—قوله «قده»: فهل القطع الإجمالى كذلك فيه إشكال... الخ (١).

تحقيق المقام برسم أمور: منها أن حقيقه الحكم الحقيقى الذى عليه مدار الاطاعه و العصيان هو الإنشاء بداعى البعث و التحريك و جعل الداعى، و لا- يتصف الإنشاء بشيء من الأوصاف المزبوره و هى كونه باعشا و محرّكا و داعيا حتى يصل إلى من أريد انبعائه و تحركه و انقداح الداعى فى نفسه.

لا لتلازم البعث و الانبعث و التحريك و التحرك كتلازم الإيجاد و الوجود، بداهه دخاله اختيار العبد و إرادته فى ذلك، مع أن البعث الحقيقى موجود أراد العبد امتثاله أم لا.

بل، لكون المراد من البعث الحقيقى الذى أمره بيد المولى جعل ما يمكن أن يكون باعشا و محرّكا و داعيا للعبد، بحيث إذا خلا عما ينافى رسوم العبوديه و ينافر مقتضيات الرقيه لخرج من حد الإمكان إلى حد الوجوب و تحقق البعث

ص: ٨٨

و لا- يتصف الانشاء بهذه الأوصاف موجهها بوجهه الإمكان إلا بعد وصوله إلى العبد، و سيجيء (1) إن شاء تعالى توضيحه في مبحث الاشتغال، و إلا فلا يمكن أن يكون الإنشاء الواقعي باعنا و محركا و داعيا و زاجرا و ناهيا بما هو أمر واقعي، بل و لا بما هو ملتفت إليه من دون قيام الحجج عليه، إذ لا يكون الإنشاء المزبور بعنا على أى تقدير إلا بلحاظ باعثيته في أفق النفس، فما في أفق النفس هو الباعث بالذات، و ما في الخارج باعث بالعرض، كالمعلوم بالذات و المعلوم بالعرض.

و لا- يعقل أن يكون ما في أفق النفس باعنا على أى تقدير، إلا بوجوده العلمى التصديقى، ففرض جعل الإنشاء الخارجى داعيا على أى تقدير بوجوده النفسانى هو فرض جعل وجوده العلمى التصديقى داعيا، فإنه الداعى على أى تقدير.

مضافا إلى أن الإنشاء المزبور لا يكون باعنا لزوميا في نفوس العامه، إلا إذا كان بحيث يستحق عليه العقاب، فكونه كذلك محقق لدعوته بنحو اللزوم.

و منه علم أن مرتبه الفعلية و التنجز في مطلق الأحكام الحقيقية من النفسية و الطريقيه واحده.

و منها أن حقيقه العلم الإجمالى المصطلح عليه في هذا الفن لا تفارق العلم التفصيلى في حدّ العلميه، و ليسا هما طوران من العلم نظرا إلى تعلق العلم الإجمالى بالمردد أعنى أحد الأمرين، بل ربما يبنى عليه إمكان تعلق الصفات الحقيقيه بالمردد فضلا عن الاعتباريه كما في كلمات استادنا العلامة «رفع الله

مقامه» (١)، بل التحقيق أن طرف العلم ينكشف به تفصيلا لا- مجال للتردد فيه بما هو طرف للعلم، إذ القائم بالنفس الذى به تشخص مقوله العلم أمر جزئى شخصى بحسب هذا الوجود، و المردد بما هو مررد لا ثبوت له ماهية و لا هوية، إذ كل ماهية لها نحو من التعين الماهوى الذى به يمتاز عن سائر الماهيات، و كل هوية بنفسها ممتازة عن سائر الهويات، كيف و الوجود نفس التشخص و الوحده رفيق الوجود تدور معه حيثما دار.

نعم متعلق طرف العلم مجهول أى غير معلوم، فلم يلزم تعلق صفة حقيقته و لا اعتباريه بالمردد، بل ضم الجهل إلى العلم صار سببا لهذا الاسم، و إلا فالعلم علم دائما، و متعلقه بحده منكشف به تفصيلا من غير ترديد فى نفس ما هو طرف العلم.

و ممتا ذكرنا تبين أن الوجه فى عدم إمكان تعلق صفة بالمردد هو عدم ثبوت و شئيه للمردد بالحمل الشائع حتى يمكن تعلق صفة، به لا- أن العرض يحتاج إلى موضوع يقوم به حتى يقال: بأنه مختص بالأعراض المتأصله دون مثل الملكيه التى هى من الأمور الاعتباريه كما عن العلامة الانصارى «قدس سره» (٢) فى بيع صاع من الصبره، و لا ما يقال: من أن الصفة إذا كانت موجه لتشخص شىء فى الخارج، فحيث إن ما فى الخارج معين لا مررد، فلا يمكن تعلقها بالمردد دون غيرها، و لذا يفرق بين الإراده التكويتيه و التشريعيته، فإن الأولى جزء أخير من العله التامه لوجود شىء فى الخارج دون الثانيه كما عن غير واحد، فتدبر.

و منها قد عرفت فى مبحث التجزى (٣) أن ملاك استحقاق العقاب هتك

ص: ٩٠

١-١) كما نبه عليه فى هامش الكفايه: ١٤١.

٢-٢) المكاسب المحشى بحاشيه السيد: ٣٣٣/١.

٣-٣) راجع التعليقه ١٠.

حرمه المولى و الظلم عليه بالخروج عن رسوم الرقييه و مقتضيات العبوديه، لا- المخالفه و تفويت الغرض و ارتكاب المبعوض، لوجود الكل فى صورته الجهل مع عدم الاستحقاق عقلا، بداهه أن زى الرقيه و رسم المملوكيه ليس يقتضى موافقه أمر المولى و نهيه مع الجهل بهما، و ليس عدمها ظلما عليه و هتكا لحرمة، بخلاف ما إذا انكشف المطلوبيه و تبين المحبوبيه.

و منها أن هتك حرمه المولى و الظلم عليه من العناوين القبيحه بالذات و تخلف الذاتى عن ذى الذاتى محال.

بداهه أن كل عنوان محكوم عليه بالقبح إما أن يكون بنفسه و بعنوانه موجبا للذم و العقاب، أو بما هو منته إلى عنوان كذلك، للزوم انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات.

و عنوان الظلم من العناوين التى بنفسها و بعنوانها من غير انتهائها إلى عنوان آخر يحكم عليه بالقبح، فلو فرض حفظ عنوانه دون حكمه لزم التخلف و هو خلف.

بخلاف عنوان الكذب، فإنه لو خلى و طبعه يقتضى القبح، و لكن إذا عرض عليه عنوان الإصلاح كان حسنا، مع أن عنوانه محفوظ عند طرؤ العنوان الحسن.

و منه تبين أن مخالفه المولى ما لم تتصف بعنوان الهتك و الظلم لا- يوجب الذم و العقاب و لو اقتضاء، لما عرفت فى معنى الاقتضاء، حيث إنها لو خليت و نفسها لا تدرج تحت عنوان الظلم، بل إذا قامت الحجة على التكليف.

و لا معنى للاقتضاء المساوق للسببيه حتى لا ينافى الاشتراط بشىء كالوصول هنا، لأن نسبه هذه العناوين الحسنه أو القبيحه إلى حكم العقلاء بحسنها أو قبحها ليست نسبه الأسباب إلى مسبباتها، بل نسبه الغايه إلى ذى الغايه.

ففى الموصوفه بالقبح مفسده نوعيّه محل (١) بالنظام، فلذا دعت العقلاء إلى البناء على ذم فاعلها.

فقولهم الموضوع مقتض لحكمه يراد به هذا المعنى من الاقتضاء لا السببيّه.

و على ما ذكرنا، فما لم يتصف المخالفه بعنوان الظلم لا موضوعيّه لها للحكم بالقبح أصلاً، و مع اتصافه بعنوان هتك الحرمه و الظلم يستحيل التخلف، فلا يكون هذا الحكم العقلى على نحو الاقتضاء، بل على نحو العليّه، بنحو التّنجيز لا بنحو التعليق.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أن الحكم الذى ينبغى أن يكون محل الكلام ما عرفت فى الأمر الأول، و هو ما بلغ درجه حقيقه الحكميّه كى يتمخض البحث فى تفاوت نفس العلم التفصيلى و الإجمالى فى التّنجيز و عدمه.

و حيث إن العلم الإجمالى لا- يفارق التفصيلى فى حقيقه انكشاف أمر المولى و نهيّه، فلا محاله يتمخض البحث فى أن الجهل التفصيلى بمتعلق طرف العلم يعقل أن يجعل عذرا شرعا أو عقلا أم لا.

و حيث إن ملا-ك استحقاق العقاب كما فى الأمر الثالث هتك حرمه المولى و هو منطبق على المخالفه للحكم المعلوم فى البين، و لو لم يعلم طرف المعلوم تفصيلاً، فلا فرق بين العلمين فى التّنجيز.

و حيث إن هذا الحكم العقلى على نحو العليّه التامّه كما عرفت فى الأمر الرابع تعرف أنه لا يعقل جعل الجهل التفصيلى عذرا عقلا و لا شرعا، إلا مع التصرف فى المعلوم و هو خلف.

و مرجعه إلى جعل العلم التفصيلى شرطا فى بلوغ الإنشاء الواقعى إلى

ص: ٩٢

---

١-١) هكذا فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف، لكن الصحيح: مخله.

درجة الحكم الفعلي الحقيقي، أو جعل الجهل التفصيلي مانعا عن بلوغه كذلك، و هو في حد ذاته أمر معقول لا يخص العلم الإجمالي، بل يمكن إجرائه في العلم التفصيلي أيضا بأن يكون العلم التفصيلي الخاص. شرطا في بلوغ الحكم إلى درجة الفعلية، و إلا فالوصول الذي هو عند التحقيق شرط البعث الحقيقي هو الأعم من التفصيلي و الإجمالي كما عرفت. و على أي حال لا ربط لهذا المعنى بتعليقه الحكم العقلي و اقتضائته.

فان قلت: مقتضى عدم تعلق العلم الإجمالي بالمردد بما هو مردد و عدم تعلقه بالواقع بخصوصه -إذ لا وعاء لتعلقه به إلا في أفق النفس و المفروض عدم العلم بالخصوصية- عدم تنجز الحكم إلا بمقدار تعلق العلم به، فإنه المنجز دون الاحتمال.

و تنجز الوجوب المتعلق في وجدان العقل بما لا- يخرج عن الطرفين يستدعي حرمه المخالفه القطعيه فقط، دون الاحتماليه أيضا، فان مخالفه التكليف الواقعي بما هو لا- أثر لها، و ليست مصداقا للظلم، لأنه بخصوصه غير واصل ليكون مخالفته ظلما في وجدان العقل.

و ليس الظلم من العناوين التي تنطبق على الواقع لا- في وجدان العقل، لأن ما يقتضيه رسوم العبودية هو ترك ما أحرز أنه مبعوض المولى في وجدان العقل، لا ترك ما هو مبعوض المولى واقعا.

و حيث إنه لم يحرز أن هذا بخصوصه مبعوض المولى، فلا- يكون خروجا عن ذى الرقيته، فلا- يكون ظلما، فلا يستحق عليه الادم عقلا و لا العقاب شرعا.

بخلاف ما إذا أتى بالفعلين معا فإنه بهما خارج عن زى الرقيته، لعدم انزجاره بالزجر المعلوم المتعلق بما لا يخرج عما فعله.

و لا- يمكن دعوى أن فعل ما يحتمل أنه مبعوض المولى إذا اقترن باحتمال آخر ظلم بنفسه، فإن مقتضاها استحقاق العقاب على كليهما معا و لا يقولون، به.



و الموافقه القطعيه بترك كلا- الفعلين المعلوم حرمه أحدهما أو بفعل كلا- الأمرين المعلوم وجوب أحدهما و إن كانت عدلا حسنا، لكنه ليس ترك الحسن قبيحا، بل القبيح ما يندرج تحت عنوان الظلم كما عرفت.

قلت: لا ينحصر الظلم في مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال ليقال: بعدم إحراز المخالفه و عدم الأثر لمخالفه التكليف الواقعي.

بل نفس عدم المبالاه بالتكليف اللزومي و عدم الانبعاث ببعثه و عدم الانزجار بزجره في وجدان العقل ظلم على المولى، لخروجه عن زى الرقيه و رسم العبوديه، و هذا جامع بين المخالفه القطعيه للتكليف و ترك الموافقه القطعيه، إذ كما أن مخالفته في وجدان العقل ظلم كذلك ترك موافقه في وجدان العقل إذا كان لزوميا ظلم، فإن كليهما من عدم المبالاه عملا بالتكليف المعلوم.

و من المعلوم أن المبالاه بالوجوب المتعلق بما لا- يخرج عن الطرفين في وجدان العقل ليست إلا بالانبعاث عنه، و الانبعاث عن المعلوم لا- عن الواقع لا- يكون إلا- بفعلهما معا فإن الانبعاث عن المعلوم المحكوم بالحسن عقلا ليس إلا الانبعاث في وجدان العقل، و فعل أحدهما و إن كان يحتمل أن يكون انبعاثا، لكنه انبعاث عن الواقع المحتمل لا انبعاث عن المعلوم.

ففعل أحدهما و عدمه في عدم الانبعاث عن المعلوم في وجدان العقل على حد سواء، فهو تارك للمبالاه بأمر المولى في وجدان العقل، فيكون ظالما مستحقا للذم و العقاب.

و ليس ترك كل محتمل مصداقا لعدم المبالاه أو محققا له ليستحق عقابين، بل الذى يضاف إليه المبالاه و عدمها نفس التكليف الواحد المعلوم، و ليس للأمر أو نهى واحد (1) إلا شأن واحد، فليس له إلا انبعاث واحد و انزجار

ص: ٩٤

---

(١-١) هكذا في النسخه المطبوعه، لكن الصحيح: لأمر أو نهى واحد.

نعم لازم هذا المبني استحقاق العقاب على عدم المبالاه بالبعث المعلوم و لو مع فعل أحدهما المصادف مع الواجب الواقعي، و لا بأس به بعد الالتزام بأن ملاك استحقاق العقاب تحقق الظلم القبيح عقلا سواء صادف الواقع أم لا كما عرفت في مبحث التجري (1) مفصلا. هذا كله إن كان استحقاق العقاب بحكم العقل.

و أما إن كان بحكم الشارع و جعله كما هو أحد الطريقتين في باب الاستحقاق، فلازمه استحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواقعي بعد قيام الحجه عليه.

توضيحه أن قاعده اللطف كما تقتضى بعث الشارع نحو ما فيه صلاح العباد و زجره عما فيه الفساد، كذلك تقتضى جعل العقاب على ترك ما فيه الصلاح و فعل ما فيه الفساد تحقيقا للباعثيه و الزاجريه.

و من الواضح أن جعل العقاب ما لم يصل و لو بوصول ملزومه و هو التكليف لا يكون محققا للدعوه بعثا أو زجرا.

و عليه، فالعلم بالتكليف علم بلازمه و هو العقاب المجعول على مخالفته من حيث إنه مخالفه لا من حيث الاندراج تحت عنوان الظلم حتى ترد المحاذير المتقدمه، كما أنه بملاحظه العلم المزبور يحتمل العقاب على فعل كل واحد لاحتمال حرمة واقعا.

و عليه، فإذا ارتكب أحدهما و صادف الواقع فقد وقع في عقابه، و إلا فلا، و هذا الاحتمال هو الحامل للبعد على الفرار من العقاب من دون حاجه فيه إلى حكم من العقلاء أو الشارع.

و مما ذكرنا تعرف الخلط في كثير من الكلمات بين المسلكين، فتاره يرتبون

آثار المسلك الأول، وأخرى آثار المسلك الثاني، و على أى حال، فالعلم الإجمالى منجز للتكليف مطلقا.

**—قوله «قده»: و كانت مرتبه الحكم الظاهرى معه، محفوظه... الخ**

—قوله «قده»: و كانت مرتبه الحكم الظاهرى معه، محفوظه... الخ (١).

لا- يخفى عليك أن انحفاظ المرتبه: إن كان بلحاظ تعليقه حكم العقل بالاستحقاق على عدم المؤمن من الشارع مطلقا أو فى بعض الأطراف كما توهم.

ففيه أولا- أن هذا المعنى لا ربط له بانحفاظ المرتبه، لأنه إنما يلتزم به دفعا للتنافى بين نفس الحكمين الواقعى و الظاهرى، لا دفعا للتنافى بين آثارهما، و حكم العقل و ورود المؤمن شرعا مربوط بالثانى دون الأول.

نعم من لا- يرى منافاه بين نفس الحكمين مطلقا بل يرى المنافاه بينهما من قبل آثارهما، فله أن يقول بانحفاظ المرتبه بهذا المعنى، إلا أنه أجنبى عن مسلك شيخنا الأستاذ «قدس سره».

و ثانيا قد عرفت أن مخالفه التكليف المعلوم بل عدم المبالاه به بالانبعاث عنه و الاتزجار به ظلم عليه، و هو قبيح بالذات، و تخلف الذاتى عن ذى الذاتى محال، فلا حكم من العقل هنا بنحو الاقتضاء و التعليق، بل بنحو العليه و التنجيز كما فصلناه آنفا.

و إن كان انحفاظ المرتبه بلحاظ إناطه الإنشاء الواقعى بوصوله تفصيلا فى صيرورته بعثا و زجرا شرعا.

ففيه أن الكلام فى العلم الطريقي المحض لا- فى العلم المأخوذ فى الموضوع، و إلا- فالعلم التفصيلى أيضا يمكن أن لا- يكون منجزا، لإناطه الإنشاء فى الباعثيه و الزاجريه بعلم تفصيلى حاصل من سبب خاص أو فى مورد مخصوص.

ص: ٩٦

وقد عرفت أن الكلام هنا متمحض في الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي.

وإن كان انحفاظ المرتبه بلحاظ فعليته الحكم الواقعي من وجه و فعليته الحكم الظاهري من جميع الوجوه و لا منافاه بين فعليته المطلقه و مطلق فعليته بل بين الفعلين من كل وجه و هو الفعلي بقول مطلق و هذا هو المراد هنا كما نص عليه في مبحث الاشتغال (١).

ففيه أن الفعلي من وجه لا- معنى له إلا- ما ذكرناه سابقا في شرح كلامه و تصحيح مرامه «زيد في علو مقامه» (٢) من أنه الإنشاء بداعي جعل الداعي دون غيره من الدواعي، لاستحاله صيرورته بعثا و زجرا للزوم الانقلاب، و مثل هذا الإنشاء هو تمام ما بيد المولى و تمام ما يتحقق منه بالفعل، و قيام الحجه عليه يجعله مصداقا للبعث و الزجر فعلا، فيكون فعليا من جميع الوجوه.

إلا أن الفعلي من وجه بهذا المعنى إنما يمكن جعل حكم فعلي مطلق على خلافه أو على وفاقه إذا كان محتملا أو مضمونا، فإنه ما لم تقم الحجه عليه لا يكون فعليا مطلقا كى يلزم اجتماع الضدين و المثليين، و أما إذا قامت الحجه عليه، فلا.

و قد بينا أن العلم الإجمالي في حد العلميه كالعلم التفصيلي، و لا فرق في الوصول المقوم للباعثيه الفعليه و الزاجريه الفعليه بين الوصول التفصيلي و الإجمالي.

و مع كفايه هذا المقدار من الوصول عقلا- في تحقق البعث و الزجر، فلا- يعقل بعث آخر أو زجر آخر أو ترخيص على خلاف الحكم الواصل.

و أما ما أفاده شيخنا العلامة «قدس سره» في البحث و أشار إليه في (٣).

ص: ٩٧

١-١ (١) كفايه الأصول ٩/٣٥٨.

٢-٢ (٢) التعليقه ٣٠.

٣-٣ (٣) قد تعرض له المصنف قدس سره في التنبيه الرابع حيث قال في جواب إشكال أورد على نفسه

أوائل هذه المباحث فى تقريب الفعلى من وجه و الفعلى بقول مطلق بأن الغرض من التكليف: تاره يكون بحدّ يوجب قيام المولى مقام البعث و إيصاله إلى المكلف و لو بنصب طريق موافق و إيجاب الاحتياط، فمثله لا- يجوز الترخيص فى خلافه، فإنه نقض للغرض.

و أخرى لا يكون بذلك الحد، بل بحيث إذا وصل من باب الاتفاق لتنجّز، و كان سببا لتحصيل الغرض من المكلف، فمثله يجوز الترخيص فى خلافه و سدّ باب وصوله.

و أدله الأصول الشامله لموارد العلم الإجمالى كاشفه عن أن الغرض من سنخ الثانى و ليس مثلها فى مورد العلم التفصيلى.

فمندفع، أما أولاً فبأن هذا التفصيل إنما يجدى فى دفع شبهه نقض الغرض من التعبد بالظن و غيره على خلاف الواقع كما سيجىء إن شاء الله تعالى فى محله لا فى مقام دفع المنافاه بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى من حيث نفسهما و الكلام فى الثانى.

و أما ثانياً، فإنه يجدى فى الحكم على خلاف الحكم الواقعى، لا- على خلاف الحكم الواصل من باب الاتفاق مع حكم العقل بعدم الفرق بين أنحاء الوصول.

و أما ثالثاً، فإنه يجدى فى عدم لزوم نقض الغرض من المكلف به لا فى عدم لزوم نقض الغرض من نفس التكليف، فإن الغرض من نفس التكليف فى جميع الموارد سنخ واحد.

و من البين أن الغرض من نفس التكليف جعل الداعى و الباعث فعلاً، و الترخيص الفعلى نقض لهذا الغرض.

(٣)

فى القول بإمكان أخذ الظن بحكم فى موضوع مثله أو ضده يمكن أن يكون الحكم فعلياً بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجّز و استحق على مخالفته العقوبه. كفايه الأصول ٢٤٧/

ص: ٩٨

و من جميع ما ذكرنا تبين عدم انحفاظ المرتبه رأسا بين الغرض من الحكمين و بين نفس الحكمين و بين آثارهما، فهما متنافيان نفسا و من حيث المبدأ و المنتهى.

### –قوله «قده»: ضرورة عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعي... الخ

–قوله «قده»: ضرورة عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعي... الخ (١).

يمكن إبداء الفرق بين ما نحن فيه و بين موارد النقص: أما في الشبهه البدويّه، فبما عرفت في تحقيق حقيقه الحكم الحقيقي (٢)، و أنه جعل ما يمكن أن يكون داعيا، و الخطاب الواقعي بما هو واقعي لا يمكن أن يكون داعيا بحيث لو مكن العبد نفسه عن امتثاله أمكن أن يكون ذلك الخطاب داعيا، فالخطابات الواقعيه ما لم تصل إلى المكلف بنحو من الوصول و لو بالحجّه الشرعيّه أو الأمر الاحتياطي لا يعقل أن تتصف بكونها باعئا و داعيا، أو زاجرا و ناهيا، و بهذا ترتفع المناقضه و المضاده بين الأحكام الواقعيه و مفاد الأصول الشرعيّه.

و منه علم أن عدم فعلية الحكم الواقعي المجهول ليس من جهه الاستكشاف من أدله الأصول، بل مطابق للقاعده الحاكمه بدوران الفعلية مدار الوصول.

و أما الشبهه الغير المحصوره، فلما سيجيء (٣) إن شاء الله تعالى أن القدر المتيقن من موردها ما إذا لزم من الاحتياط فيها عسر مخل بالنظام أو كان بعض أطرافها خارجا من مورد الابتلاء كما هو كذلك غالبا، و عدم فعلية الحكم فيهما عقلي، بداهه عدم موقع للبعث و الزجر الحقيقيين مع لزوم اختلال النظام أو خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، فلا علم إجمالي بالحكم الفعلي حتى

ص: ٩٩

١- (١) كفايه الأصول ٢٧٢.

٢- (٢) التعليقه ٣٠.

٣- (٣) نهايه الدرايه ٤: التعليقه ٨١.

يحكم العقل بامثاله و يكون الإذن هناك إذنا على خلاف الحكم العقلي.

### –قوله «قده»: ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين...الخ

–قوله «قده»: ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين...الخ (١).

هذا إذا كان الوجه في التنجز مضاده الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري كما نص عليه في مبحث الاشتغال (٢)، إلا أنه من القطع بثبوت المتناقضين لا احتمالهما، وذلك لأن الترخيص في كل واحد بدلا ترخيص تخيري ينافي الحرمة التعيية قطعا.

نعم إذا كان الترخيص بالإضافة إلى أحدهما المعين كان ثبوت الحكمين المتناقضين محتملا، لا (٣) مقطوعا.

مضافا إلى أن التنافي إنما يكون إذا كان الترخيص شرعيا، و أما إذا كان عقليا، فلا حكم مجعول من العقل أو العقلاء بحيث يضاد حكما مجعولا آخر، بل غايته إذعان العقل بعدم الاستحقاق على ارتكاب كل واحد من المشتبهين بدلا عن الآخر.

و أما إن كان الوجه في التنجز من حيث المخالفه القطعيه هو كونها ظلما، فيستحق عليه العقاب، بخلاف الموافقه القطعيه، فإن إزام العقل بها من باب حكمه بدفع الضرر المحتمل، و مع تأمين الشارع بتخصيصه في أحد الطرفين لا يحتمل الضرر كي يجب دفعه عقلا.

ففيه: إن كان ترك الموافقه القطعيه لعدم الانبعاث بالبعث المعلوم و عدم الانزجار بالزجر المعلوم في وجدان العقل ظلما، كما قربناه، فالإذن فيه إذن في الظلم و هو قبيح كالإذن في المخالفه القطعيه.

و إن لم يكن كذلك، بل كان مخالفه التكليف المعلوم واقعا ظلما، فالإذن في

ص: ١٠٠

١-١) كفايه الأصول ٢٧٣.

٢-٢) كفايه الأصول ٣٥٨.

٣-٣) كلمه «لا» زياده من ليست في المطبوع و لا في المخطوط بغير خطه قده.

ترك كل واحد من الأطراف أيضا حيث إنه إذن في المخالفه الواقعيه للتكليف المعلوم، فهو أيضا إذن في الظلم و هو قبيح.

و إن قلنا بأن العقاب بجعل الشارع على مخالفه التكليف الواقعي، فالإذن في كل طرف مساوق لرفع العقاب عن مخالفه التكليف الواقعي المعلوم، و هو مناف لثبوت العقاب على الواقع و هو المصحح لاستحقاق العقاب على مخالفه التكليف المعلوم واقعا، و إلا فضمّ غير الواقع إلى الواقع لا- يحدث عقابا بل بالعرض مناف لفعليته التكليف المعلوم، لما عرفت من أنه يتقوم الباعثيه و الزاجريه بكونه يستحق العقاب على مخالفته.

و مما ذكرنا تبين أن التأمين الواقع (1) لموضوع قاعده دفع الضرر المحتمل دافع للتكليف الفعلي بأثره فيسوغ المخالفه القطعيه أيضا، و مع بقاء التكليف الفعلي بأثره على حاله يكون موضوع القاعده محفوظا، و تخلف الحكم عن موضوعه التام خلف.

و بالجملة، فمحصل الكلام أن الترخيص إن كان شرعيًا و كان استحقاق العقاب بحكم العقل، فالمحذور زياده على المنافاه بين الحكم المعلوم بالإجمال و الترخيص الشرعي لزوم الإذن في الظلم و هو قبيح. و قد عرفت وجه كون ترك الموافقه القطعيه ظلما.

و إن كان الترخيص شرعيًا و العقاب بجعل الشارع، فالمحذور الزائد على المنافاه بين نفس الحكمين هو التنافي بين جعل العقاب و رفعه و إثباته و نفيه كما بيناه، حيث إن ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقابا للواقع.

و لا مورد للمحذور المتقدم و هو الإذن في الظلم، إذ العقاب كما عرفت ليس بملاك كونه ظلما.

ص: ١٠١



و إن كان الترخيص عقليًا و العقاب بحكم العقل، فليس فيه محذور المنافاه بين الحكامين، إذ ليس الترخيص العقلي من مقوله الحكم، بل مجرد الإذعان بالمعذوريّه، و كونه معذورا عند العقلاء و عدم كونه معذورا لكونه مذموما عليه بملاك الظلم متنافيان.

و إن كان الترخيص عقليا و جعل العقاب شرعيًا، فليس فيه محذور المنافاه بين الحكامين و لا- الإذن في الظلم، إذ ليس هناك مقوله الإذن و لا- العقاب بملاك الظلم، بل المعذوريّه عند العقل مع فرض كونه معاقبا عليه شرعا و لازمه عدم المعذوريّه لا يجتمعان.

### —قوله «قده»: أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك... الخ

—قوله «قده»: أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك... الخ (١).

لا يخفى عليك أن كل ما كان من شؤون العلم و مقتضياته، فهو المناسب للمقام، و كل ما كان من شؤون الجهل، فهو من مقاصد المقصد الآتي في البراءة و الاشتغال، و هذا ينطبق على ما أفاده «قدس سره» إذ الاقتضاء لاستحقاق العقاب من شؤون العلم و المانعيه من شؤون الجهل، و على ما ذكرنا سابقا (٢) من عدم التفاوت بين العلمين التفصيلي و الإجمالي في حد العلميه و أنهما ليسا طورين من العلم يتمحض البحث في إمكان جعل الجهل التفصيلي عذرا عقلا و شرعا، فلا مجال للبحث عنه إلا في المبحث الآتي.

لكنك قد عرفت سابقا (٣) أن الاقتضاء بمعنى السببيه القابل لمنع المانع غير معقول هنا، لأن نسبة الموضوع إلى حكمه العقلاني أو حكمه الشرعي ليست نسبة السبب إلى مسببه حتى يتصور المانعيه و الاشتراط.

و قد عرفت أيضا أن مخالفه الحكم المعلوم بالإجمال من دون انحلاله

ص: ١٠٢

١-١) كفايه الأصول ٢٧٣.

٢-٢) ذيل قول المصنف قدس سره فهل القطع الإجمالي كذلك فيه إشكال التعليقه ٤١.

٣-٣) في التعليقه ٤١.

موضوع تام للقبح عقلا أو لجعل العقاب شرعا، وأنها ليست لو خليت و نفسها كذلك حتى يمكن عدم لحوق حكمها لها بعروض، عارض، بل القابل لارتفاع الحكم المزبور عنه موضوع آخر، وهي مخالفه المعلوم بالإجمال المنحلّ و لو حكما.

و حيثئذ فالبحث هنا ليس راجعا إلى البحث عن الاقتضاء بوجه أصلا، بل المبحوث عنه استحقاق العقوبه على مخالفه الحكم المعلوم إما عقلا أو شرعا.

و المبحوث عنه فى باب البراءه و الاشتغال هو أن المجهول تفصيلا غير محكوم بالجواز فعلا أو بنفى المؤاخذة عنه لرجوعه إلى رفع العقاب المجهول على مخالفه المعلوم، و هو ينافى بقاء التكليف الفعلى على حاله.

و قد حقق فى محله أن مجرد ترتب المسأله على مسأله لا- يوجب وحده المسأله، بل تعدد المسائل بتعدد القضايا موضوعا أو محمولا أو هما معا و تعددهما هنا واضح بالبيان المزبور.

و من جميع ما ذكرنا يظهر أن تخصيص المقام بالبحث عن حرمه المخالفه القطعيه و تخصيص البحث الآتى بوجود الموافقه القطعيه كما عن شيخنا العلامة الأنصارى «قدس سره» لا وجه له (١).

و توجيهه بأن البحث عن حرمه المخالفه القطعيه بحث عن أصل اقتضاء العلم و البحث عن وجوب الموافقه القطعيه بحث عن مقدار الاقتضاء و كيفيته لا عن أصله.

غير وجهه، إذ مقدار الاقتضاء و كيفيته لو لم يكونا من مقتضيات الشك و الجهل لا وجه للبحث عنهما فى ما أعد للبحث عن مقتضيات الجهل و أحكامه.

و توهم أن وجوب الموافقه القطعيه من مقتضيات احتمال العقاب و وجوب دفع الضرر المحتمل عقلا لا من آثار العلم بالتكليف حيث لا علم بالإضافه إلى

ص: ١٠٣

كل واحد من الأطراف فله مساس بالاحتمال لا بالعلم.

مدفوع بأن معنى منجزية العلم ترتب استحقاق العقاب عقلا- على مخالفه التكليف الفعلى المعلوم بملاحظه انطباق عنوان قبيح عليه كعنوان هتك حرمة المولى و نحوه أو من جهة جعل العقاب شرعا على مخالفه التكليف الواقعى المعلوم.

و هذا منشأ ترتب استحقاق العقاب على مخالفه التكليف بارتكاب بعض الأطراف عند المصادفه، لا أن استحقاق العقاب من آثار احتماله، و لا من آثار قاعده دفع الضرر المحتمل، إذ مع عدم استحقاق العقاب على المخالفه الواقعيه للتكليف المعلوم فى البين لا موضوع لقاعده دفع الضرر، و مع ثبوته لا- حاجه إليها، إذ الوقوع فى العقاب على تقدير المصادفه من آثار كونه على الفرض مخالفه موجه للعقاب لا من آثار مخالفه قاعده دفع الضرر المحتمل، فالاحتمال لا ضرر عليه، و لا أثر له لا عقلا و لا شرعا، فتدبر.

و لا- نعى بحرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه إلا اقتضاء المخالفه مطلقا لاستحقاق العقاب عقلا، فتدبر. فانه حقيق به.

و ليعلم أن هذه المسأله على جميع التقادير مسأله عقلية و إدراجها فى الكلام باعتبار حسن المعاقبه من الشارع و إلا فليس كل مسأله عقلية كلاميه.

و أما دعوى (1) أن فى المسأله جهتين بإحدهما تكون كلاميه و هى حيثيه اقتضاء العلم الإجمالى لاستحقاق العقوبه و بالأخرى أصوليه و هى حيثيه انحفاظ مرتبه الحكم الظاهرى باعتبار التوصل بها إلى الترخيص شرعا فى ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها و أن الجهه الأولى من مبادئ الجهه الثانيه.

فمندفعه بأن انحفاظ المرتبه من شئون المجهول تفصيلا لا من شئون

ص: ١٠٤

١- ١) كما فى كلام المحقق النائيني قده. أجود التقريرات: ٩/٢-٤٨.

المعلوم إجمالاً-بمعنى أنه مع الجهل التفصيلي هل يمكن جعل حكم ظاهري كما في سائر موارد الجهل أم لا- وليس من مقتضيات العلم بما هو علم، فهو من مسائل مباحث الشك و الجهل لا من مباحث القطع.

مع أن الجبهه الأولى لا- مبدئيّه لها إلا- لانحفاظ المرتبه من حيث أثر الحكم الظاهري لا- من حيث انحفاظها من حيث نفس الحكم، فإن حثيه الاقتضاء لاستحقاق العقاب أجنبيه عن مضاده الترخيص للوجوب و الحرمة فافهم جيداً.

**—قوله «قده»: مما لا يمكن أن يؤخذ فيها... الخ**

—قوله «قده»: مما لا يمكن أن يؤخذ فيها... الخ (١).

قد ذكرنا (٢) في مباحث الألفاظ أن وجه الاستحالة ليس توقف الحكم على ثبوت موضوعه، فإن ثبوت الموضوع خارجاً يسقط الحكم لا أنه مصحح لعروضه عليه، و ثبوته الذهني غير مقوم لمطلوبيته بل يستحيل ذلك، لأن صفة العلم التي هي مناط الثبوت الذهني لا يعقل أن تكون مقومه لصفة الشوق النفساني المتقومه بمتعلقه، و إلا لزم اتحاد الفعلين في التحصل و هو محال.

فكما أن مقوم صفة العلم نفس الماهية، كذلك مقوم صفة الشوق نفس الماهية، غايه الأمر بنحو فناء العنوان في المعنون، كما حققناه (٣) في مبحث اجتماع الأمر و النهي و غيره.

بل المانع ما ذكرنا غير مرّه أن الحكم متأخر عن موضوعه طبعاً، فلو أخذ في موضوعه لزم تقدم المتأخر بالطبع، و هو خلف.

نعم التحقيق الذي يقتضيه النظر الدقيق فعلاً عدم المانع من هذه الجبهه أيضاً، لأن الأمر ليس بوجوده الخارجي داعياً لأن الشوق المحرّك للعضلات

ص: ١٠٥

١- ١) كفايه الأصول ٢٧٤.

٢- ٢) نهاية الدرايه ١: التعليقه ١٦٧.

٣- ٣) نهاية الدرايه ٢: التعليقه ١٦٨.

لا- بد من أن يكون علّه واقعه في أفق النفس و ليس إلا- الأمر بوجوده العلمي، فالأمر بوجوده الخارجي موقوف على موضوعه، و متأخر عنه و بوجوده العلمي مأخوذ في الموضوع المتقدم عليه، و وجوده العلمي غير متقوم بوجوده الخارجي، بل بماهيته الشخصية، كما (١) شرحناه في مبحث أخذ القطع بشخص الحكم في موضوعه، فراجع و تدبر.

و أما شبهه لزوم الخلف من وجه آخر و هو أن فرض نفس اتیان الشيء بداعى أمره و بعنوان أنه واجب فرض عدم تعلق الأمر بالمجموع من الشيء و قصد الامتثال و قصد الوجه و فرض تعلق الأمر بالمجموع فرض عدم تعلقه بذات الشيء و هو المراد بأنه يلزم من أخذه في المتعلق عدم أخذه فيه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

فهي مدفوعه بما أشرنا إليه في مبحث أخذ القطع بشخص الحكم في موضوع نفسه (٢) من أن المأمور به ليس هو المأتى به بداعى أمره بما هو كذلك حتى يلزم منه الخلف، بل الصلاة مثلا نوع له أصناف و طبعي له حصص، فالصلاة المأتى بها بداعى الأمر حصه و صنف، و الصلاة المأتى بها بغيره من الدواعى حصه و صنف آخر، فيمكن تعلق الأمر بذات تلك الحصه و ذلك الصنف الملازم لذلك الداعى الخاص، فلم يلزم من الأمر بذات هذه الحصه عدم الأمر بها.

و منه يعلم أيضا أن المقيد بما هو ليس مأمورا به حتى لا يكون لذات المقيد أمر، و ليس قصد القربه و قصد الوجه مأخوذا في عرض الصلاة حتى يلزم دعوه الأمر إلى جعل نفسه داعيا ليلزم عليه الشيء لعليه نفسه، بل قصد القربه و الوجه غير مأخوذ في المتعلق بأى وجه كان مع قصر الأمر على ما لا ينفك عنهما، فتدبر.

ص: ١٠٦

١-١ (١) التعليقه ٢٧.

٢-٢ (٢) التعليقه ٢٧.

–قوله «قده»: و لا يكون إخلال حينئذ... الخ (١).

قد صرح (٢) «قدس سره» في مبحث الأقل و الأكثر من مباحث البراءه و الاشتغال بإمكان قصد الوجه غايه و توصيفا إجمالا تاره و تفصيلا أخرى: فإن كان الجزء الزائد زياده لم يؤخذ عدمها في المركب فقصد الوجه إجمالا معقول و لا إخلال إلا بالتميز.

و إن كان الجزء الزائد جزء مستحيا و من أجزاء الفرد كانت طبيعه الواجب منطبقه على الأ-كثر بتمامه و كماله لصدق الطبيعه على الفرد بمشخصاته، فيقصد باتيان الأكثر اتيان الواجب بما هو مفصلا لا الواجب المرّد بين الأقل و الأكثر.

أقول: أما قصد الوجه بنحو الغايه الداعيه، فلا ريب فيه، لإمكان دعوه الأمر النفسى بما هو وجوب نفسى إلى اتيان متعلقه الذى هو إما تمام الأكثر أو فى ضمنه.

و أما قصد الوجه توصيفا، فليس معناه إتيان الموصوف بأنه واجب خارجا بإتيان الأكثر كما هو صريح كلامه «قدس سره» حيث قال «رحمه الله» و إتيان الواجب مقترنا بوجهه غايه و توصيفا بإتيان الأ-كثر بمكان من الإمكان إلى آخره (٣) لما مر مرارا أن (٤) الوجوب لا- يعرض المأتى به حتّى يوصف بعنوان الواجب ليؤتى به مقترنا بوجهه، بل معروض صفه الوجوب هى الطبيعه الفانيه فى مطابقتها قبل وجودها فى الخارج، و أما بعده فيسقط الوجوب فكيف يعرضه.

بل المراد من قصد الوجه بنحو التوصيف أنه يتمكن من قصد الصلاه الواجبه بما هى واجبه، فيأتى بمطابقتها فى الخارج بإتيان الأكثر.

ص: ١٠٧

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٧٤.

٢-٢ (٢) كفايه الأصول ٣٦٥.

٣-٣ (٣) كفايه الأصول ٣٦٥.

٤-٤ (٤) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٦٧. نهايه الدرايه ٢: التعليقه ١٦٨. و فى التعليقه المتقدمه.

و أما قصد الوجه في الأكثر تفصيلا إذا كان الزائد جزء الفرد نظرا إلى صدق الطبيعه على الفرد بمشخصاته، فقد بينا في محله أن مشخص الطبيعه في الصلاه و غيرها على حد سواء، و المشخص الاعتبارى لا معنى له.

إلا أن فضيله الطبيعه و كمالها لا يعد أمرا في قبالتها، فيكون كالمشخص الحقيقى الذى لا يزيد على وجود الطبيعه.

و عليه فنقول: إن صدق الطبيعه على الفرد بمشخصاته مع وضوح أن زيدا انسان بنفسه و بدنه لا بكمته و كيفه و وضعه و أشباهها بملاحظه أن صحه حمل الانسان على زيد بما هو زيد ليس إلا- بلحاظ الاتحاد فى الوجود السارى من الشخص إلى الطبيعه النوعيه، فإنه مجرى فيض الوجود بمعنى أن هويّه زيد الممتازه بنفسها عن هويّه عمرو حيث إن الوجود عين التعين و التّشخص مطابق الانسان من حيث تفرّد حصه من الطبيعه النوعيّة فى مرتبه ذات هذه الهويّه.

فالوجود الواحد وجود هذه الحصه بالذات و وجود طبيعى الانسان بالعرض و إلا- فكّمه و كيفه و وضعه فرد طبيعى الكم و الكيف و الوضع و لا يعقل أن يكون فرديه فرد لطبيعه مناطا لفرديه شىء آخر لطبيعه أخرى.

فصدق الطبيعى على الفرد بمشخصه الحقيقى و هو الوجود الذى هو التعين و التشخص صحيح، و صدقه على الفرد بلوازمه من كّمه و كيفه و وضعه غير صحيح.

و العناية المصححه فى الأول اتحاد الطبيعى و حصته فى الوجود و هذه العناية مخصوصه بما كان كذلك من الاتحاد فى الوجود السارى، لا فى مثل الصلاه و أجزاءها المستحبه المكمله لها المغاير لها وجودا، فتدبر جيدا.

بل لو قلنا باتحاد الأ-عراض و موضوعاتها فى الوجود كما هو المحقق عند جملة من أهل التحقيق، فصدق الطبيعى على الفرد بعوارضه صحيح أيضا.

إلا أن الأجزاء المستحبه ليست كالأعراض بالنسبه إلى المركب

الاعتبارى من الأجزاء الواجبه ليكون لها اتحاد فى الوجود السارى،فتأمل جيدا.

### –قوله «قده»:ضعيف فى الغايه و سخيف إلى النهايه...الخ

–قوله «قده»:ضعيف فى الغايه و سخيف إلى النهايه...الخ (١).

وجه الضعف أن من يقول باعتبار قصد الوجه إنما يعنى الوجه النفسى دون الغيرى أو العرضى،إذ منشؤه أن الأعراض القائمه بموضوعات الأحكام واقعا عناوين لها فى نظر العقل،حيث لا يذعن العقل بحسن شىء إلا بما له من الوجه الحسن المنطبق عليه بلحاظ قيام الجهه المحسنه به قيام العرض بموضوعه.

و هذا الفعل بماله من الوجه العقلى موضوع للحكم الشرعى واقعا لتنزّه ساحه الشارع عن الأغراض النفسائيه و الاقتراحات الغير العقلائيه.

و مع معلوميّه الوجه العقلى يجب إتيان الفعل بذلك الوجه حتى يصدر عنه بما هو فعل حسن بالاختيار.

و مع عدم معلوميته يجب إتيانه بالوجه الشرعى المحاذى للوجه العقلى حتى يصدر الحسن بما هو حسن عن هذا الوجه بالاختيار.

و من الواضح أن الوجه الشرعى المحاذى للوجه العقلى ليس إلا الوجوب النفسى دون الغيرى و العرضى أو الجزئيه المنتزعه عن كل واحد بلحاظ الوجوب النفسى المتعلق بالكل.

و ربما يتوهم أن جزء العباده عبادته و لا فرق بين عبادته و عبادته فى نظر من يرى وجوب قصد الوجه فى العباده.

ص: ١٠٩



ولا- يخفى فساده:أما أولا- فلما ذكرنا فى مسأله النهى عن العباده أن جزء العباده من حيث الجزئيه للعباده ليس بعباده بأى معنى كان،لأن العباده إما يراد بها العباده الذاتيه أى ما هو حسن بنفسه و بذاته،أو يراد بها ما لا يسقط أمره إلا إذا أتى به بداعى أمره،و لا- يجب أن يكون جزء العباده معنونا بعنوان حسن،بل اللازم تعنون الواجب النفسى الشرعى بالعنوان الحسن العقلى، و الجزء مقوم المعنون بالعنوان الحسن لا أنه معنون به،و إلا لكانت الأجزاء واجبات نفسيّه.

كما أن الأمر النفسى الواحد حيث تعلق بالمجموع فالمجموع بحيث لو لم يأت به بداعى أمره لم يسقط أمره،لا كل واحد من الأجزاء،و فساد العباده مع عدم إتيان بعض أجزائها بداع الأمر النفسى ليس من حيث نفس ذلك الجزء،بل من حيث عدم إتيان المجموع الذى هو متعلق الأمر النفسى بداع الأمر.

و أما ثانيا فلأنا فرضنا أن الجزء عباده بالمعنى الثانى،إلا أن قصد الوجه ليس من حيث كونه عباده بأى معنى كان،بل من حيث لزوم قصد العنوان الحسن العقلى بقصد ما يحاذيه من العنوان الشرعى،و ليس ذلك إلا المركب المعنون بالعنوان الحسن العقلى الذى تعلق به وجوب نفسى واحد.

نعم إن كان احتمال اعتبار قصد الوجه لا لذلك الوجه بل لمجرد دخله فى الغرض فمقتضى الأصل لزومه حتى فى الجزء سواء كان جزء العباده عباده أم لا.

—قوله «قده»: إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى... الخ

—قوله «قده»: إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى... الخ (١).

و ذلك إذا فعل استهزاء و سخرية بأمر المولى، فلا يصدر العمل عن داع الهى بل داع شيطانى.

بخلاف ما إذا كان داعيه أمر المولى و كان اللعب و العبث فى نحو امتثال أمر المولى و كيفية إطاعته، فإن الفعل على أى حال ينشأ عن داع الهى.

و تحقيق المقام أن المانع، إما عدم صدور العمل عن داع الهى بل عن غيره، أو التشريك فى الداعى بحيث لا يكون الأمر مستقلاً فى الدعوه، أو تعنون الفعل بنفسه بعنوان اللعب، أو تعنون الفعل المأتى بداعى الأمر بعنوان اللعب و الكل مفقود:

أما الأول، فلأن المفروض أن المحرك لفعل كل من المحتملات هو الأمر المحتمل تعلقه به.

و أما الثانى، فلأن المفروض عدم محرك إلى ذات كل واحد من المحتملات سوى الأمر المحتمل، فلا تشريك فى الداعى، و إلا فلو فرض التشريك لم يكن فرق بين الداعى العقلانى و غيره فى المفسديه و عدم صدور العمل عن داع الهى مستقل فى الدعوه.

و أما الثالث، فلأن المفروض أن ذات العمل صلاه و اتصافها باللعب و العبث باعتبار صدورها عن داع نفسانى شهوانى و مع فرض صدورها عن داع الأمر المستقل فى الدعوه لا معنى لتعنون ذات الصلاه باللعب و العبث.

ص: ١١١

و أما الرابع،فبان اتصاف المأتى به بداع الأمر بوصف اللعب و العبث بأن يكون الداعى إلى جعل الأمر داعيا غرضا نفسانيا غير عقلائى،و المفروض أن داعيه إلى امتثال أمر المولى ما هو الداعى فى غيره من توقع الثواب أو تحصيل مرضات المولى أو غيرهما.

و توهم أن اتصاف مثله بعنوان اللعب غير ضائر؛لفرض صدور العمل عن داع الأمر و هو حسن بذاته.

مدفوع بأن المأتى به بداع الأمر أو بقصد التعظيم إنما يكون حسنا بذاته، بمعنى أنه لو خلى و نفسه يندرج تحت عنوان الانقياد للمولى و عنوان الاحسان إليه،لا أن حسنه كحسن العدل و الاحسان ذاتى لا يتخلف عنه.

بل التعظيم فى مورد يعرف به المولى فيقتل اساءه اليه و لو مع حفظ عنوانه،كانحفاظ عنوان الصدق فى المهلك للمؤمن،مع أن الصدق حسن بذاته بذلك المعنى فلو فرض اتصاف المأتى به بداع الأمر بعنوان اللعب من حيث كون داعى الداعى غرضا شهوانيا نفسانيا لا يصدر ممدوحا عليه بل مذموما عليه.

و من جميع ما ذكرنا يتضح أيضا أن الداعى إلى تحصيل اليقين باطاعه الأمر أيضا هو الداعى فى غير هذا المورد و هو اسقاط العقاب فى وجدان العقل مثلا.

بل لو كان هناك لعب و لغو لكان فى كيفية تحصيل اليقين باطاعه الأمر.

و هو أجنبى عن اتصاف الاطاعه بعنوان اللعب،بل هو عنوان تحصيل اليقين، لا عنوان الفعل المتولد منه اليقين باطاعه الأمر.

توضيحه أن لتحصيل اليقين باطاعه الأمر طريقان:

أحدهما معرفه الواجب و اتيان الواجب بعينه فيحصل له اليقين باطاعه الأمر و اسقاطه.

ثانيهما اتيان محتملات الواجب الواقعي، فإنه يوجب حصول اليقين باطاعه الأمر الواقعي و سقوطه.

فاختيار الطريق الثاني على الأول لأحد أمور ثلاثة: فتارة يختاره لداع محبوب و هو الاشتغال بالانقياد المحبوب عقلا في مده مديده.

و أخرى يختاره لداع عقلائي و هو فيما إذا كان تحصيل معرفه الواجب أكثر مئونه من اتيان المحتملات فسهوله الطريق تدعوه إلى اختياره.

و ثالثه لا لذا و لا لذاك بل لمجرد غرض نفساني، فتحصيل اليقين من أصله و إن كان كما في سائر الموارد إلا أن تحصيل اليقين من هذا الطريق الخاص لغرض نفساني، فيصدق اللعب على تحصيل اليقين من هذا الوجه، لا على نفس الفعل الذي هو سبب لحصول اليقين بالاطاعه.

و منه تعرف أنه كما لا- لعب و لا- عبث في الأمر كذلك في كفيته إطاعته، و إنما اللعب في تحصيل اليقين حيث لا- مرجح عقلائي لتحصيل اليقين من هذا الوجه، الخاص، فتدبره جيدا فإنه دقيق جدًا.

و ربما يقال (1): بلزوم تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي لا من حيث اعتبار قصد الوجه، بل من أجل عدم استقلال العقل بحسن الامتثال الإجمالي، إلا مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، نظرا إلى أنه يجب الانبعاث عن شخص أمر المولى و إرادته مع امكانه، و أن الانبعاث فيما نحن فيه انبعاث عن احتمال البعث و مرتبه الأثر متأخره عن مرتبه العين، و أنه مع الشك في ذلك لا مجال، إلا للاشتغال لا البراءه، و إن قلنا بها في مثل قصد الوجه، إذ الشك هنا في كفيته الاطاعه الموكوله إلى حكم العقل، لا فيما يمكن اعتباره شرعا و لو بأمر آخر، فليس هنا مجعول شرعي مجهول حتى يحكم برفعه.

ص: ١١٣

(١-١) القائل هو المحقق النائيني قدس سره أجود التقريرات: ج ٢/٤٤.

و فيه: أما أولاً فبأن عنوان الانقياد المنطبق على كل فعل من المحتملين من العناوين الحسنه بالذات أى لو خلى و طبعه كالصدق الحسن بهذا المعنى، و من المعلوم أن ما كان حسنا بذاته يكون حسنا بالفعل، إلا- إذا انطبق عليه عنوان قبيح كانطبق عنوان المهلك للمؤمن على الصدق.

و من الواضح أن مجرد التمكن من الامتثال التفصيلي لا- يوجب تعنون الامتثال الاجمالي بعنوان قبيح، و لا عدم التمكن مقوم حسنه، فلا معنى لعدم استقلال العقل بحسنه.

و أما ثانياً فبأن الداعى الموجب لانقداح الاراده هو البعث بوجوده فى أفق النفس، لاستحاله دعوه البعث بوجوده الخارجى.

فصوره البعث الحاضر فى النفس سواء كانت مقرونه بالتصديق العلمى أو بالتصديق الظنى أو بالتصديق الاحتمالى هى الداعيه بالذات و مطابقه فى الخارج داع بالعرض.

فإن كانت الصوره مطابقه لما فى الخارج كان الانبعث عن شخص الأمر بالعرض.

و إن لم يكن مطابقه كان الانبعث عن مجرد الصوره.

و الأول اطاعه حقيقيه و الثانى انقياد محض، فالإتيان بالمحتملين متضمن للانبعث عن شخص البعث قطعاً.

و أما ثالثاً، فلأن الانبعث التفصيلي إما أن يحتمل دخله فى الغرض أم لا، فان احتمل دخله كان حاله حال قصد القربه و الوجه من حيث امكان اعتباره شرعاً، بأمر آخر، فيكون مرفوعاً عند الجهل، و إن لم يحتمل دخله فيه نقطع بسقوط الغرض بمجرد موافقه الاجماليه، فيقطع بسقوط الأمر، فلا موجب للاشتغال.

اشاره

—قوله «قده»: بيان ما قيل باعتباره من الأمارات... الخ

اشاره

—قوله «قده»: بيان ما قيل باعتباره من الأمارات... الخ (١).

لكن هذا العنوان لا يعم مباحث الظن بما هو ظن كما هو الموضوع للمسأله حقيقه.

و توهم أن جعل الظن عنوانا لهذا المقصد كى يعم الجميع غير صحيح، لظهور الظن فى الفعلى، مع أن المبحوث عنه فى غير مباحث الظن الانسدادي ظنون نوعيه.

مدفوع بأن معنى ظهور الظن فى الفعلى ظهوره فى معنى ثبوتى و المعنى الثبوتى مطابقه حيثه ذاته حيثه طرد العدم و هو لا ينافى كون الأسباب مفيده له، بطبعها و بنوعها لو لا الموانع، فالشخصيه و النوعيه من أوصاف أسبابه لا من أوصافه، و ظهوره فى ماله مطابق فعلى لا يكون إلا بالقرينه كما لا يخفى.

نعم الحجيه و الاعتبار فى الأمارات و صف لها بحال نفسها، فلو جعل الظن عنوانا لهذا المقصد كان الوصف بحال متعلقه أعنى سببه، فتدبر جيداً.

و مما ذكرنا تبين أنه لا جامع بين الأمارات و الظن بما هو، فلا بد جعل (٢) الأمارات باباً، و جعل الظن بما هو باباً آخر.

و ليعلم أيضاً أن ما ذكره «قدس سره» هنا عنوانا لموضوع هذا المقصد لا ينطبق عليه شىء من التقسيمين اللذين ذكرهما فى أول القطع (٣)، إذ بناء على تقسيمه الأول ينبغى البحث عن لواحق القطع بالحكم الظاهرى الفعلى و لو بالبحث عن سببه و أنه يتولد من الأماره شرعاً أم لا، و بناء على تقسيمه الثانى

ص: ١١٥

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٧٥.

٢-٢ (٢) هكذا فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف، لكن الصحيح: فلا بد من جعل...

٣-٣ (٣) كفايه الأصول ٢٥٧.

فالموضوع هناك هو الطريق المعبر، فالبحث عن اعتباره هنا بحث عن ثبوته، لا عن ثبوت شيء له، ولذا قلنا (١) هناك إن اللازم جعل الطريق الناقص موضوعا حتى يصح البحث عن اعتباره شرعا هنا، فراجع.

**—قوله «قده»: لا ريب في أن الأماره الغير العلميه ليس كالقطع... الخ**

—قوله «قده»: لا ريب في أن الأماره الغير العلميه ليس كالقطع... الخ (٢).

قد عرفت في أوائل (٣) مبحث القطع معنى حجّيه القطع بنحو العليّه.

و مجمله أن انكشاف التكليف الفعلي حقيقه له دخل بنحو الشرطيّه في استحقاق العقاب المترتب على مخالفه التكليف المعلوم المنطبق عليه عنوان هتك حرمة المولى و غيره من العناوين القبيحه بالذات أى الموجه لاستحقاق الذم و العقاب.

فدخل القطع في استحقاق العقوبه بنحو الشرطيّه جعلى عقلاى، بداهه أن استحقاق الذم و العقاب عقلا- ليس مما اقتضاه البرهان، بل هو داخل في القضايا المشهوره الميزانيه التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام و ابقاء للنوع.

بل التعبير بالشرطيّه أيضا مسامحه، فإن حقيقه الشرطيّه هى الدخاله فى فعليه التأثير، فالشرط إما مصحح لفاعليه الفاعل أو متمم لقابليّه القابل، و حيث لا تأثير و لا تأثر، فلا معنى لحقيقه الشرطيّه.

نعم، العلم من علل قوام الموضوع المحكوم بالتقييح العقلانى، فإن الموضوع مؤتلف من المخالفه و التكليف و العلم و فعليه وصفه (٤) بفعليه الموصوف.

ص: ١١٦

١-١ (١) التعليقه ٥.

٢-٢ (٢) كفايه الأصول ٢٧٥.

٣-٣ (٣) التعليقه ٧.

٤-٤ (٤) و الصحيح وصف.

لا- يقال: حيث إن المترتب عليه الغايه الداعيه إلى التقييح العقلائى هى المخالفه للتكليف المعلوم، فللعلم دخل فى تحقق العله الغائيه، فصح أن ينسب العليّه إلى العلم، لكونه علّه للعلّه الغائيه.

لأننا نقول: للعلم دخل فى تحقق نفس الغايه المترتبه على المخالفه، و الغايه عله بوجودها العلمى، لا بوجودها العينى المتأخر عن ذيها، هذا بالنسبه إلى الموضوع للحكم العقلائى.

و أما فعليّه الذم و العقاب، فعن حكمه داعيه اليهما لا أنهما مترشحان من مقام ذات المخالفه الخاصه.

مع أن الكلام فى الحكم بالاستحقاق لا فى فعليّه الذم و العقاب.

و منه تعرف أن حجيه القطع ليست حكما آخر من العقلاء فى خصوص القطع، بل الظلم قبيح عند العقلاء، و لا ينطبق إلا على مخالفه التكليف المنكشف تمام الانكشاف، و حيث إن القطع حقيقته (١) نورّيّه محضه يتحقق به موضوع الحكم العقلى (٢) قهرا، فينطبق عليه حكمه.

و حيث إن الظن ليس حقيقته (٣) نورّيّه محضه فلذا لا يتحقق به موضوع الحكم الفعلى بنفسه إلا بعنايه زائده من الشرع أو العقل. و بما ذكرنا يظهر ما فى عبارات المتن من أنحاء المسامحات كما لا يخفى.

**—قوله «قده»: و لا سقوطا و إن كان ربما يظهر... الخ**

—قوله «قده»: و لا سقوطا و إن كان ربما يظهر... الخ (٤).

ظاهره وجود القول بسقوط الواقع بالظن بسقوطه و حجّيه هذا الظن و الظاهر أن مراده «قدس سره» ما أفاده المحقق الخوانسارى «قدس سره» فى باب الاستصحاب، حيث قال: إذا كان أمر أو نهى بفعل إلى غايه معينه مثلا

ص: ١١٧

١- ١) كذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده، و الصحيح: حقيقه.

٢- ٢) كذا فى المطبوع و المخطوط بغير خطه قده، و الصحيح: الفعلى.

٣- ٣) كذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده، و الصحيح: حقيقه.

٤- ٤) كفايه الأصول ٢٧٥.



فعند الشك في حدوث تلك الغايه لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامثال و الخروج من العهده، و ما لم يحصل الظن لم يحصل الامثال إلى آخره (١)

فإن ظاهره كفايه الظن بسقوط الواقع بعد العلم بثبوتة. و إلا لقال لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل القطع بالخروج عن العهده و الله العالم.

### —قوله «قده»: في بيان امكان التعبد بالأماره... الخ

—قوله «قده»: في بيان امكان التعبد بالأماره... الخ (٢).

ظاهره كما يدل عليه تتمه العبارة أن الامكان المبحوث عنه هنا هو الامكان الوقوعي، أي ما لا يلزم من فرض وقوعه و لا وقوعه محال في قبال الامكان الذاتى أى ما كان بالنظر إلى نفس ذاته لا اقتضاء بالنسبه إلى الوجود و العدم، أى ما ليس بذاته ضرورى الوجود و لا ضرورى العدم.

و يقابلهما الوجوب و الامتناع الذاتيان و الوقوعيان قرب ممكن بالذات واجب الوقوع كالمعلول الأول للعله الأولى الواجبه بالذات، فان وجوبه (٣) الذاتى من حيث العلية يقتضى ضروره وجود معلوله دون ساير المعاليل لسائر العلل، فانها واجبه بالغير لا أنها واجبه الوقوع حيث يلزم من فرض لا وقوعها محال.

و منه علم أن الوجوب بالغير و الامتناع بالغير غير الوجوب الوقوعي و الامتناع الوقوعي، و ربّ ممكن بالذات ممتنع الوقوع كصدر معلولين من العله الأولى البسيطة بذاتها، فانهما في حد ذاتهما ممكنان، إلا- أن لازم وقوعهما تركيب العله الأولى من خصوصيتين ذاتيتين و المفروض بساطتها في ذاتها.

و عن بعض اجله العصر (٤) أن المراد عن (٥) المحذور العقلى الذى فرض

ص: ١١٨

١-١ (١) مشارق الشموس ٧٦.

٢-٢ (٢) كفايه الأصول ٢٧٥.

٣-٣ (٣) و الصحيح: وجوبها و معلولها.

٤-٤ (٤) درر الفوائد ٣٤٩.

٥-٥ (٥) فى المصدر من المحذور.

عدم لزومه فى الامكان الوقوعى إنما هى الموانع العقلية لا عدم المقتضى، لأنه لو كان المراد أعم من المقتضى و عدم المانع لكان العلم بالامكان فى شىء مساوقا للعلم بوجوده.

أقول: هذا خلط بين الامتناع الوقوعى و الوجوب الوقوعى و الامتناع بالغير و الوجوب بالغير و عدم العلة التامة سواء كان بعدم المقتضى أو بوجود المانع يوجب امتناع المعلول امتناعا بالغير، كما أن وجوب وجود المعلول بوجود علة التامة وجوب بالغير.

نعم إذا فرض امتناع المقتضى أو وجوب المانع كان امتناع المعلول امتناعا وقوعيا.

و منه تعرف أنه مع فرض وجود العلة التامة يجب وجود المعلول، كما أنه مع عدمها يمتنع وجوبا و امتناعا بالغير، و ليس فى قبال الوجوب بالغير و الامتناع بالغير امكان بالغير كما يتصور فى قبال الوقوعين منهما امكان وقوعى، إذ ما كان امكانه بالغير فهو فى حد ذاته واجب أو ممتنع، و يستحيل انقلابه عما هو عليه بذاته بسبب الغير.

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أن المعروف أن الامكان المتنازع فيه هنا هو الامكان الوقوعى نظرا إلى أنه لا يتوهم أحد من العقلاء أن التعبد بالظن بذاته يأبى عن الوجود كاجتماع النقيضين.

إلا- أنه ليس بذلك الوضوح، فإن التعبد بالظن إذا كان معناه جعل الحكم المماثل، فجعل المثل فى مورد وجود المثل أو الضد واقعا عين الجمع بين المثليين أو الضدين فى موضوع واحد، لا أنه يلزم من ايجاد المثل فى مورد الابتلاء بالمثل جمع بين المثليين غير ايجاد المثل فى موضوع مبتلى بمثله.

نعم إن كان التعبد بالظن معنى لازمه جعل حكم مماثل لا عينه، فحينئذ لازمه الجمع بين المثليين كما سيجىء فى تحقيق حقيقه دليل التعبد.

–قوله «قده»: و ليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا...الخ

–قوله «قده»: و ليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا...الخ (١).

الاطلاق بلحاظ الامكان الذاتى.

و تحقيق القول فى المقام أن الشىء: تاره يطلب فيه الجزم به كما فى أصول العقائد و المعارف اليقينيّه، بناء على اعتبار اليقين فيها دون مجرد عقد القلب و البناء على ثبوتها، فمثله لا يعقل الجزم بثبوتها إلا مع الجزم بامكانه، فلا يجمع احتمال الاستحاله.

و أخرى يطلب منه الجرى على وفقه و العمل على طبقه دون الجزم بتحقيقه كالحكم العملى، و منه التعبد بالظن، فانه لا يعتبر فيه الجزم بثبوتها لثلا يجمع احتمال استحاله، فمثله يكفى فيه مجرد وجود الحججه على ثبوتها.

فالدليل المتكفل لحججه الخبر مثلا سواء كان ظاهر الكتاب أو الأخبار المتواتره معنى أو سيره العقلاء مع عدم ردع الشارع عنها يكون حججه على حججه الخبر من دون منافاه لاحتمال الاستحاله، إذ الحججه لا يزاحمها إلا الحججه، و احتمال الاستحاله ليس بحججه.

فاتضح أن مستند الكفايه ليست القاعده الموروثه عن الشيخ الرئيس حتى يقال: إن الغرض مجرد عدم الانكار دون الاعتقاد.

كما أنه اتضح أن وجه الكفايه ليس حكما جديدا من العقلاء فى الحكم بالامكان ما لم يقيم فى الوجدان على استحاله برهان كما هو ظاهر شيخنا العلامة الأنصارى (٢) «قدس سره» و بعض أجله المعاصرين (٣) رحمه الله، لما يرد عليه ما أفاده المصنف قدس سره فى المتن.

بل الوجه ما مر من كفايه وجود الحججه على حججه الخبر مثلا حيث لا

ص: ١٢٠

١- ١) كفايه الأصول ٢٧٦.

٢- ٢) فرائد الأصول المحشى ١: ٤٥.

٣- ٣) و هو المحقق الهمدانى قده. تعليقه المطبوعه بانضمام فرائد الأصول: ١٧.

يطلب من الحجّيه اليقين بها بل الجرى على وفقها.

كما أنه ظهر مما ذكرنا أن هذا الوجه مختص بما إذا كان المورد من العمليات دون الاعتقادات.

فتصحیح ما صدر عن بعض المتكلمين من التمسك بأصالة الامكان لتصديق ما ورد في المعاد الجسماني و أشباهه بمثل ما ذكرنا غير صحيح، إذ المطلوب فيه الاعتقاد و اليقين دون العمل كى يكون الظهور حجه فيه و كى لا يمنع عن حجّيته احتمال الاستحاله.

مع أن ما ذكرنا مرجعه إلى أصالة الظهور و نحوه، و المرجع في كلامهم و مرامهم إلى أصالة الامكان استنادا إلى القاعده الموروته من الحكماء.

### في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري

#### اشاره

**—قوله «قده»: و الجواب أن ما ادعى لزومه إما غير لازم... الخ**

—قوله «قده»: و الجواب أن ما ادعى لزومه إما غير لازم... الخ (١).

تحقيق الجواب أن حقيقه الحكم خصوصا في الأحكام الشرعيه عباره عن البعث و الزجر أعني الانشاء بداعي جعل الداعي من دون لزوم اراده أو كراهه بالنسبه إلى فعل المكلف في المبدأ الأعلى، و لا في سائر المبادئ العاليه، بل في مطلق من كان بعته أو زجره لأجل صلاح الغير.

بداهه أن الشوق النفساني لا يكون إلا لأجل فائده عائده إلى جوهر ذات الفاعل أو إلى قوه من قواه، و إلا فحصول الشوق الأكيد بالاضافه إلى الفعل على حد المعلول بلا عله، و إنما يتصور الشوق الأكيد إلى فعل الغير إذا

ص: ١٢١

كان ذا فائده عائده إلى المرید إياه.

و حيث إن أفعال المكلفين لا يعود صلاحها وفسادها إلا إليهم، فلذا لا معنى لانقذاح الاراده فى النفس النبويه و الولويه فضلا عن المبدأ الأعلى.

مع اختصاصه تعالى بعدم الاراده التشريعيه من جهه أخرى تعرضنا لها (1) فى مبحث الطلب و الاراده مستوفى، و لعلنا نشير إليها عما قريب إن شاء الله تعالى.

و أما الاراده المتعلقة بنفس البعث و الزجر، فهى اراده تكوينيه لتعلقها بفعل المرید لا بفعل المراد منه، و لا ترد على ما ورد عليه البعث كما لا يخفى.

و عليه فليس بالنسبه إلى فعل المكلف إرادته أصلا فضلا عن الارادتين، بل لو فرضنا انبعث الاراده التشريعيه عن فائده عائده إلى المراد منه لم يلزم ثبوت ارادتين تشريعتين، لما مر مرارا من أن الشوق ما لم يصل إلى حد ينبعث عنه العضلات أو ينبعث منه البعث الحقيقى لا- يكاد يكون مصداقا للاراده التكوينيّه أو التشريعيّه، و سيأتى إن شاء الله تعالى عدم مصداقيه الانشاء الواقعى للبعث الحقيقى، فكما لا بعث حقيقى واقعا لا اراده تشريعيه واقعا.

و أما الكلام فى اجتماع المثليّن أو الضديّن من حيث الحكم المجعول واقعا و ظاهرا، فاعلم أن البعث و الزجر ليسا جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالضرورة، بداهه دخاله اراده العبد و اختياره فى حصول أحدهما، بل المعقول كما نبهنا، عليه سابقا جعل ما يدعو بالامكان.

و قد عرفت أن الانشاء بداعى جعل الداعى الذى هو تمام ما بيد المولى لا يعقل أن يتصف بصفه الدعوه إمكانا، إلا بعد وصوله إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول، ضروره أن الأمر الواقعى و إن بلغ ما بلغ من الشده و القوه لا يعقل

ص: ١٢٢

١-١) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٥١.

أن يتصف بصفه الدعوه و يوجب انقداح الداعى فى نفس العبد و إن كان فى مقام الانقياد ما لم يصل إليه.

فلا يعقل أن يكون الانشاء بالداعى المزبور داعيا بالامكان إلا بعد وصوله حتى يكون بحيث يترتب على مخالفته العقاب ليكون محققا للدعوه على أى تقدير، فمجرد الالتفات و الاحتمال لا يصحح الدعوه على أى تقدير، و يخرج من الامكان إلى الوجوب إذا خلا العبد عن منافيات العبوديه.

و من الواضح أن التضاد و التماثل بين البعثين و الزجرين و البعث و الزجر فان استحاله داعيين متماثلين أو متضادين إنما هى مع وجود الموجب لهما، و المفروض أن الأمر الواقعى الغير الواصل لا يوجب الدعوه، فلا منافى للبعث و الزجر الحقيقين على طبق الأماره المتضمنه للتكليف أو الترخيص على خلاف الحكم الواقعى، فالأمر فى الأحكام الظاهريه من قبيل المقتضى و فى الواقعيه من قبيل اللاقتضاء .

و ينطبق هذا التوجيه على ما هو المشهور من كون الأحكام الظاهريه مطلقا أحكاما حقيقيه بخلاف بعض التوجيهات الآتيه، و الفرق بينه و بين حمل الحكم الظاهرى على الفعلى و الواقعى على الانشائى المحض لا يكاد يخفى، كما سنوضحه إن شاء الله تعالى.

**—قوله «قده»: و الحجيه المجعوله غير مستتبعه لانشاء...الخ**

—قوله «قده»: و الحجيه المجعوله غير مستتبعه لانشاء...الخ (١)

توضيح المقام أن الحجيه بمعنى الوساطه فى الإثبات تاره تلاحظ بالإضافه إلى الواقع و أخرى بالإضافه إلى أثر الواقع، و حيث إن اثبات الواقع حقيقه غير معقول فلا محاله يراد اثبات الواقع عنوانا.

ص: ١٢٣

(١ - ١) كفايه الأصول ٢٧٧.

و الوساطه بكل من الوجهين إمّا مجعوله بالاستقلال، فيكون (1) وساطه اعتباريه و إمّا مجعوله بتبع جعل حكم طلبى، فتكون وساطه انتزاعيه، فقوله الخبر حجه مثلاً- اظهار لاعتبار وساطته، و قوله صدق العادل مثلاً- جعل للحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع، فالخبر واسطه فى اثبات الواقع العوانى و مصحح انتزاع هذه الوساطه ذلك الحكم المزبور بالعنوان المذكور.

كما أن الحجيه بمعنى الوساطه فى تنجز الواقع تاره تثبت اعتبارا بقوله الخبر حجه، و أخرى تثبت انتزاعا بقوله صدق إذا أنشأ بداعى تنجيز الواقع.

فقول أما الحجيه المجعوله بالاستقلال اعتبارا، فهى: إما اعتبار المنجزيه للواقع كما لا يابى عنه عباره الكتاب.

و إما اعتبار وصول الواقع بالخبر و محرزيه الخبر.

و إما اعتبار نفس مفهوم الحجيه و هو كون الشىء بحيث يصح الاحتجاج به.

أما الأول: فإن أريد جعل الخبر موجبا للعقوبه على مخالفه الواقع المخبر به فهو كجعل العقاب ابتداء على مخالفه ما قام عليه الخبر، فإنه أيضا يصح انتزاع الحجيه بمعنى المنجزيه و الموجبيه للعقاب.

و كلاهما غير معقول، إذ لا- عقاب على مخالفه الواقع مع عدم الحججه عليه عقلا- أو شرعا، فجعل الحجيه بنفس جعل العقاب المتوقف على وجود الحجيه دورى.

و إن أريد من المنجزيه جعل حيشه يترتب عليها تنجز الواقع، فالكلام فى تلك الحيشه.

إلا- أن التعبير بالمنجزيه لا- يابى عن جعل حيشه يترتب عليها الوقوع فى تبعه المخالفه، فإن التنجيز ليس إلا إتمام العمل و جعل الواقع على حد يترتب

ص: ١٢٤

---

(١-١) هكذا فى المطبوع و المخطوط بغير خط المصنف قده، و الصحيح: فتكون، كما فى عباره الآتيه.

على مخالفته العقوبه.

و أما الثانى و هو اعتبار الوصول و الإحراز و نحوهما، فقد مر بعض الكلام فيه فى بحث القطع الموضوعى و الطريقي (١)

و ملخص القول فيه أن اعتبار الوصول: إما بعنوان تنزيل الوصول الظنى منزله الوصول القطعى.

و إما بعنوان تحقيق الموضوع لأثر الوصول.

فإن كان المراد هو التنزيل فمقتضاه جعل أثر المنزل عليه للمنزل، و هو إما جعل الحكم المماثل، أو جعل التنجيز الذى لا يقول بشيء منهما من يقول باعتبار الوصول كما مر سابقا (٢).

و إن كان المراد هو تحقيق الموضوع فمقتضاه أن يكون الأثر العقلى مرتبا على الأعم من الوصول الحقيقى و الاعتبارى.

مع أنه ليس ترتب الأثر على الوصول من باب ترتب الحكم الكلى على الموضوع الكلى بنحو القضايا الحقيقيه حتى يكون القطع من أفرادها المحققه الوجود و الظن مثلا من أفرادها المقدره الوجود التى يحققها الشارع باعتباره وصولا.

بل هذا الأثر إنما أستفيد من بناء العقلاء عملا على المؤاخذه على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر الثقة.

ففى ما لا بناء عملى لهم على اتباعه لا معنى لتحقيق الموضوع.

و فيما كان لهم بناء عملى كخبر الثقة لا حاجه إلى اعتباره لترتيب ذلك الأثر إلا بعنوان الإمضاء.

و لا معنى لإمضاء الاعترافات إلا باعتبار يماثل ذلك الاعترار و ترتيب أثر

ص: ١٢٥

١-١) التعليقه ٢١.

٢-٢) فى التعليقه ٢١.



يوافق ذلك الأثر، وإلا فترتب الأثر العقلاني لا يتوقف إلا على بناءهم و اعتبارهم لا على اعتبار الشارع، فتدبره جيدا، و سيجيء إن شاء الله تعالى تتمه الكلام.

و أما الثالث و هو اعتبار نفس معنى الحجية، فتوضيح القول فيه أن الحجية مفهومها ليست إلا كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به.

و هذه الحيشية: تارة تكون ذاتية غير جعلية كما في القطع، فإنه في نفسه بحيث يصح به الاحتجاج للمولى على عبده.

و أخرى تكون جعلية إما انتزاعية كحجيه الظاهر عند العرف و حجيه خبر الثقة عند العقلاء، فإنه بملاحظه بنائهم العملي على اتباع الظاهر و خبر الثقة و الاحتجاج بهما يصح انتزاع هذه الحيشية من الظاهر و الخبر.

و أما اعتبارية كقوله عليه السلام هم حجتي عليكم و أنا حجة الله فإنه جعل الحجية بالاعتبار.

و الوجه في تقديم هذا الوجه على سائر الوجوه- مع موافقته لمفهوم الحجية فلا داعي إلى اعتبار أمر آخر غير هذا المفهوم- هو أن المولى إذا كانت له أغراض واقعية و على طبقها أحكام مولويه، و كان إيكال الأمر إلى علوم العبيد موجبا لفوات أغراضه الواقعية، إما لقله علومهم، أو لكثرة خطئهم، و كان إيجاب الاحتياط تصعبا للأمر منافيا للحكمه و كان خبر الثقة غالب المطابقه، فلا محاله يعتبر الخبر بحيث يصح الاحتجاج به.

و كل تكليف قام عليه ما يصح الاحتجاج به اعتبارا من المولى كان مخالفته خروجا عن زى الرقيه و رسم العبودية و هو ظلم على المولى و الظلم مما يدم عليه فاعله.

و لا حازه بعد تلك المقدمات إلى اعتبار الخبر وصولا و إحرازاً: إذ لو لم تكن تلك المقدمات لم يجد اعتبار الوصول، إذ كل اعتبار لا بد من أن ينتهي إلى حقيقه تقتضى ذلك الاعتبار.

و إذا كانت هذه المقدمات كفى اعتبار الخبر بحيث يحتج به من دون لزوم توسط اعتبار آخر.

و كفى بهذا شاهداً ملاحظه حجيه الظاهر و خبر الثقة عند العرف و العقلاء، فإن تلك المقدمات تبعثهم على العمل بالظاهر و الخبر، لا أنها تقتضى اعتبار الوصول و الإحراز منهم جزافاً للعمل بالظاهر و الخبر. هذا كله فى الحجيه المجعوله بالاستقلال.

و أما المجعوله بالتبع، فتارة يراد بها الوساطه فى اثبات الواقع عنواناً، و أخرى الوساطه فى اثبات الواقع بعنوان آخر، و ثالثه الوساطه فى تنجز الواقع:

فنبول: أما الوساطه فى اثبات الواقع عنواناً، فهى بجعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع كما هو مقتضى ظاهر التصديق و أنه الواقع، فهو حكم مماثل للواقع الذى قام عليه الخبر، لكنه لا بما هو بل بما هو الواقع، فوصوله بالذات وصول الواقع عنواناً و عرضاً.

و أما الوساطه فى إثبات الواقع بعنوان آخر، فهى بجعل الحكم المماثل بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر بمعنى أن وجوب صلاه الجمعه و إن لم يصل بعنوانه، لكنه وصل بعنوان كونه مما قام عليه الخبر، نظير ما إذا قيل أكرم زيدا و حيث لم يعرفه يقال: له أيضا بداعى جعل الداعى أكرم جارك، فالغرض من جعل الداعى إيصال الجعل الأول بعنوان آخر.

و أما الوساطه فى تنجز الواقع، فهى كما إذا قال صدق العادل بداعى تنجز الواقع بالخبر، فالأولان إنشاء بداعى جعل الداعى، و الثالث إنشاء

بداعى تنجيز الواقع، و سيأتى إن شاء الله تعالى الاشكال فى الثالث.

و أما الأولان، فربما (1) يشكل بأن الحجية إذا كانت منتزعه من جعل الحكم التكليفى نظير الجزئيه و الشرطيه المنتزعه من تعلق الحكم بالمركب و المقيد لزم دوران الحجية مدار بقاء الحكم التكليفى كما هو شأن الأمر الانتزاعى و منشأ انتزاعه، مع أن الحكم التكليفى يسقط بالعصيان و الخبر لا- يسقط عن الحجية، كما أن الجزئيه بمعنى كون الشىء بعض المطلوب يدور مدار بقاء المطلوبيه، فإذا سقط الطلب ليس ذات الجزء موصوفا بالجزئيه للمطلوب فعلا.

و يندفع بأنه: إن لوحظ الدليل المتكفل للحكم الكلى المرتب على الموضوع الكلى فهو باق ما لم ينسخ كما هو شأن القضايا الحقيقيه، فالحجيه المنتزعه من هذا الجعل الكلى الذى لا يزول بالعصيان كذلك.

و ان لوحظ الحكم الفعلى بفعله موضوعه فهو و إن كان يسقط بالعصيان إلا أن الاشكال لا يختص بالحجيه المنتزعه من الحكم التكليفى بل الحجيه الفعلى بمعنى الوصول الاعتبارى كذلك، إذ مع سقوط الحكم على أى حال لا معنى لفعله اعتبار وصول الواقع، كما لا معنى لاعتبار منجزيه الخبر فعلا.

نعم ما لا يسقط أصلا سواء لوحظ الحكم الكلى أو الفعلى هى الحجيه بمعنى كونه مما يحتج به المولى، فان مورد الاحتجاج فعلا هو فى وعاء العصيان، فالخبر، من أول قيامه على الحكم مما يصح الاحتجاج به عند المخالفه و لا يسقط عن هذا الشأن، و هذا من الشواهد على أن الحجيه بهذا المعنى الصالح للبقاء، فتدبر جيدا.

إذا عرفت ما ذكرناه فى معنى الحجيه الاعتباريه و الانتزاعيه، فاعلم أن

ص: ١٢٨

(١-١) المستشكل هو المحقق النائنى قده. أجود التقريرات: ٢:٧٦.

الحجيه المجعوله بالاعتبار حيث إنها أمر وضعى ليس بينه و بين الحكم الواقعى تماثل و لا تضاد.

و أما الحجيه المجعوله بجعل الانشاء الطلبى، فالإنشاء بداعى تنجيز الواقع على فرض معقوليته أيضا ليس مماثلا- و لا- مضادا للحكم الحقيقى أى البعث و الزجر بالحمل الشائع و إن اشتركا فى مفهوم البعث النسبى الانشائى، إلا أن أحدهما بعث بالحمل الشائع و الآخر تنجيز بالحمل الشائع.

و أما الانشاء بداعى جعل الداعى سواء كان على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع أو على طبق المؤدى بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر، فنفى المماثله و المضاده مبنى على ما قدمناه فى الحاشيه المتقدمه من عدم اتصاف الحكم الواقعى بكونه بعثا و زجرا بالحمل الشائع إلا- بعد وصوله، و لا- تماثل و لا تضاد إلا بين البعثين بالحمل الشائع أو بين بعث و زجر بالحمل الشائع لا بينهما بالوجود الإنشائى، و سيأتى إن شاء الله تعالى بقيه الكلام.

### —قوله «قده»: و أما تفويت مصلحه الواقع أو إلقاء

—قوله «قده»: و أما تفويت مصلحه الواقع أو إلقاء (١)... الخ (٢).

و ذلك لأنهما ليسا من العناوين القبيحه بالذات بل من العناوين المقتضيه، فاذا وجد فيهما جهه أقوى كان الحسن أو القبح تابعا لتلك الجهه.

و لزوم التدارك من الخارج غير مجد فى ارتفاع صفه القبح، إذ التدارك من الخارج لا يكون من جهات التعبّد بالأماره، كى ينقلب عما هو عليه من صفه القبح.

و اشتمال المؤدى على مصلحه يتدارك بها خلف على فرض الطريقيه.

ص: ١٢٩

١- ١) فى المصدر: أو الإلقاء.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٧٧.

مع أنه غير لازم إلا- لاتصاف التعبد بصفه الحسن و هو غير موقوف على وجود ما يتدارك به، لإمكان جهه أخرى فى نفس التعبد، كما إذا كان فى التعبد به صرف العبد عن تحصيل العلم الذى فى كلفه و مفسده غالبه على ما يفوته من المصلحه أو ما يقع فيه من المفسده.

فجهه الحسن فى التعبد الصارف عن تحصيل العلم أقوى من جهه القبح لتفويت مصلحه الواقع أو للإلقاء فى المفسده.

و مما ذكرنا تقدر على دفع شبهه لزوم نقض الغرض من التعبد بالظن.

توضيحه: أن المراد بالغرض إن كان الغرض من الواجب و الحرام أى المصلحه و المفسده، فمرجع الاشكال إلى لزوم تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده و قد عرفت الجواب.

و إن كان المراد الغرض من الإيجاب و التحريم أى البعث و الزجر أى جعل الداعى إلى الفعل أو الترك، فهى شبهه قويّه.

و الجواب عنها أن مفاد دليل التعبد: إن كان حكما طريقيا، فمن الواضح أن تنجيز الواقع يؤكد جعل الداعى، و التعذير عن مخالفه الواقع ليس منافيا لجعل ما يمكن أن يكون داعيا بالفعل، لأن جعل المكلف معذورا فى المخالفه لا يسقط ما يمكن أن يكون داعيا عن إمكان دعوته حقيقه، و لذا لو حصل له العلم به من باب الاتفاق لم يكن مانع عن فعليه دعوته.

و بالجملة كون المكلف معذورا و إن كان يوجب عدم قيامه مقام تحصيل العلم حتى يتحقق فعليه ما يمكن دعوته، لكنه يمنع عن فعليه الدعوه لا عن إمكان الدعوه، و ما هو شأن البعث جعل ما يمكن أن يكون داعيا لا جعل ما هو داع بالفعل.

و إن كان مفاد الدليل حكما حقيقيا كالحكم الواقعى، فالاشكال إنما يرد:

إذا كان الغرض من الواجب بحد يوجب قيام المولى مقام جعل الداعى و إيصاله ليتحقق الدعوه بالفعل و لو بالأمر بالاحتياط أو بنصب طريق موافق.

أو إذا كان الغرض بحد بحيث إذا وصل عاده يكون الأمر محركا، فإن جعل الداعى الواصل إلى خلافه سد باب وصوله العادى (١)، ففى هاتين الصورتين يلزم نقض الغرض.

نعم إذا كان جعل الداعى المخالف فى فرض عدم وصول العادى (٢) للحكم الواقعى فلا يلزم نقض الغرض فى هذه الصوره.

و أما إذا لم يكن الغرض بذلك الحد بل بحد يوجب قيام المولى مقام جعل الداعى بحيث لو اتفق العلم به لكان محركا فحينئذ لا- يمنع مثل هذا الغرض عن جعل الداعى إلى خلافه، فإن جعل الداعى إلى الخلاف لا يمنع من اتفاق حصول العلم به حتى يكون نقضا للغرض.

و كون الغرض بهذا الحد كما يكون تاره لضعف اقتضائه فى ذاته كذلك قد يكون لابتلائه بمزاحم أقوى، فانه إذا كان فى تحصيل العلم مفسده غالبه على مصلحه الواقع الذى اخطأ عنه الطريق، فلا محاله لا يكون البعث المنبعث عن مثل هذه المصلحه المزاحمه لغرض جعل الداعى بنحو يجب على المولى إيصاله، و لا بنحو مرهون بوصوله العادى، بل بنحو مخصوص بوصوله من باب الاتفاق، فإنه الذى لا كلفه فيه و لا مفسده فيه، فتدبر جيدا.

هذا كله بناء على الطريقيه المحضه.

و أما على الموضوعيه و السببيه، فلا يلزم تفويت المصلحه، إلا أن الكلام فى الالتزام بالمصلحه على نحو لا يلزم منه التصويب، و الشيخ الأعظم «قدس سره»

ص: ١٣١

١- ١) فى النسخه المطبوعه: وصول العادى و الصحيح ما أثبتناه.

٢- ٢) كذا فى النسخه المطبوعه، لكن الصحيح: عدم الوصول العادى.

فى فرائده جعل السببىه على وجوه ثلاثه و حكم بأن لازم وجهين منها هو التصويب الباطل، و لا يلزم فى الوجه الثالث تصويب (١).

و قبل الشروع فيما أفاده «قدس سره» ينبغى التنبيه على مقدمه و هى أن الواجب الواقعى إن كان هى الظهر مثلا و قامت الأماره على وجوب الجمعه و التزمنا بسببىه الأماره و المصلحه فى مؤداها فالمصلحتان إما متغايرتان وجودا فقط و إما متضادتان وجودا و إما متسانختان.

فإن كانتا متغايرتين فقط من دون مضاده، فحيث إن المفروض وحده الفريضه فى الوقت و أنه لا يجب فعلا فريضتان فى وقت واحد، فلا محاله يقع التزاحم بين الملاكين.

و حيث إن المفروض فعليته و وجوب الجمعه بقيام الأماره عليه فيعلم منه أن مصلحتها أقوى تأثيرا من مصلحه الواقع، فيزول الحكم الواقعى و هو التصويب، لأن لازمه دوران بقاء الحكم الواقعى و تأثير مصلحته فيه مدار عدم قيام الأماره المخالفه على حد التصويب اللازم من دوران الحكم الواقعى مدار قيام الأماره عليه.

غايه الأمر أن الحكم لا ثبوت له حتى بثبوت المقتضى فى هذا الشق دون الشق المتقدم، فإن مجرد المزاحمه فى التأثير لا يقتضى سقوط الملاك بنفسه بل سقوطه عن التأثير فقط.

إلا- أن التحقيق أن فرض التزاحم فرض أمر غير معقول، لأن تزاحم الملاكين المقتضيين لجعل الحكم فرع تنافى مقتضاهما، و مقتضاهما غير متنافيين إلا- بملاحظه انتهاء الجعليين إلى حكمين فعليين، مع أن أحد الحكمين بنفسه و بملاكه مرتب على عدم وصول الحكم الواقعى.

ص: ١٣٢

فلنا دعويان: إحداهما ترتب الحكم و ملاكته على عدم وصول الحكم الآخر.

ثانيهما عدم فعليه الحكم الواقعي إلا بفعليه موضوعه و بوصوله لا بفعليه موضوعه كما قيل (١).

أما الأولى، فمن البين أن حجيه الأماره سواء قلنا بالطريقيه أو بالموضوعيه منوطه بكون المورد مورد التعبد بها، و ليس مورد التعبد إلا- في صورته الجهل بالواقع و عدم وصوله، و لا محاله يكون هذا الحكم عن ملاك يقتضى مثل هذا التعبد، فمصلحه الجمعه متقيده قهرا بعدم وصول و جوب الظهر.

و أما الثانيه، فقد مرّ منا مرارا أن فعليه الموضوع دخيله في فعليه حكمه المجعول عليه بنحو القضيّه الحقيقيه لا أن فعليتها تمام العله في فعليه الحكم، إذ يستحيل أن يكون الإنشاء الواقعي المتعلق بالمكلف الذى هو تمام الموضوع لهذا الحكم المجعول مصداقا لجعل الداعى و موصوفا بالباعثيه حقيقه.

و ما لم يصل الإنشاء إلى حد الباعثيه لا يضاد الزجر و لا يماثل بعثا آخر، ليلزم اجتماع الضدين أو اجتماع المتلين، و مجرد تعلق الحكم المجعول برقبه المكلف بفعليه موضوعه لا يضاد حكما حقيقيا آخر متعلقا برقبته بعد عدم مصداقيته للباعثيه فعلا.

و لا يلغو هذا الانشاء الذى هو بداعى جعل الداعى بسبب عدم فعليته بعدم وصوله، لإمكان وصوله، و تفاوت أفراد المكلفين فى الوصول و عدمه.

و إناطه الفعليه بالوصول عقليه لا- شرعيه ليكون تماميه الموضوع و فعليته منافيا لعدم فعليه الحكم، بل فعليه الموضوع يخرج الحكم المجعول على كلى المكلف عن حد القضيّه الحقيقيه و يكون كالقضيّه الخارجيه.

إلا أن مجرد تعلق ذلك الحكم الكلى بهذا الموضوع لا يجعله مصداقا

ص: ١٣٣

١- (١) القائل هو المحقق النائيني قده. فوائد الأصول ١ و ١٧٥: ٢.



للباعث و ما لم يكن كذلك لا يجرى حديث التنافى بالتضاد و التماثل مثلا. هذا كله إن كانت المصلحتان متغايرتين فقط.

و إن كانتا متضادتين وجودا بحيث لا- يمكن قيام المصلحه خارجا بالظهر الواجب واقعا مع القيام المصلحه بالجمعه التى أدى الخبر إلى وجوبها، فمع فرض أقوائيه مصلحه الجمعه تؤثر فى وجوبها، و لا يعقل ترتب المصلحه على الظهر حتى تقتضى وجوبها واقعا.

فيلزم منه التصويب أيضا و إن كان يستلزم الإجزاء بمعنى عدم وجوب الإعادة بعد كشف الخلاف، حيث إن الأمر بها لتحصيل ملاكها و هو الغرض ممتنع الحصول.

إلا أن التحقيق عدم لزوم التصويب، لأن جعل الحكيم مع تضاد المصلحتين إنما يكون مستحيلا إذا لزم منه التسبب إلى إيجاد المتضادتين و لا تسبب جدا إلا بلحاظ انتهاء الإنشاءين إلى الفعلية معا.

و حيث عرفت أن أحد البعثين فى طول الآخر بحيث لا- ينتهى الأمر دائما إلا إلى فعلية بعث واحد تعرف أنه لا يستلزم إيجاد المتضادين تسببا.

فالإنشاء الواقعى بنحو القضايا الحقيقية موجود فى الطرفين.

و أما عدم فعلية الحكم الواقعى حتى مع وصوله بعد موافقه الأماره، فهو لا يستلزم التصويب، لأن سقوط الحكم بعد ثبوته إلى حال حصول ملاكها أو إلى حال امتناع ملاكها بوجود ضده أجنبى عن التصويب، بمعنى عدم الحكم المشترك بين العالم و الجاهل.

و ليس جعل الحكم لغوا لاحتمال وصوله قبل موافقه الحكم الظاهرى و لو بالإضافة إلى بعض أفراد المكلفين.

و إن كانتا متسانختين، فلا- محاله تقوم مصلحه موافقه الأماره مقام مصلحه الواقع من دون تصويب، لأنه من باب سقوط الأمر بحصول ملاكها.

و لا- يجب التخيير لما مر من ترتب أحد البعثين على الآخر و عدم انتهاء الأمر إلى فعليتهما في عرض واحد حتى يجب التخيير بينهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن للشيخ الأعظم العلامة الأنصارى «قدس سره» في فرائده طورا آخر من الكلام يناسب ذكره للمقام قال: «قدس سره» في مسأله التعبد بالأماره على الموضوعيه و اشتغال المؤدى على مصلحه وراء مصلحه الواقع إنه يتصور على وجوه:

أحدها: أن الحكم الواقعى مطلقا تابع لقيام الأماره بحيث لا يكون مع قطع النظر عن قيام الأماره حكم أصلا حتى يشترك فيه العالم و الجاهل، و ذكر أن هذا القسم هو التصويب الباطل الذى قام الاجماع على بطلانه و تواتر الأخبار به (١).

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلى تابعا لقيام الأماره الموافقه، بمعنى ثبوت الحكم المشترك بين العالم و الجاهل لو لا قيام أماره على الخلاف، بتقريب أن مصلحه العمل بالأماره غالبه على مصلحه الواقع و الحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه و شأنى فى حقه بمعنى المقتضى لذلك الحكم.

و مقتضى تصريحه هنا أن ثبوت الحكم المشترك بمعنى ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه لا الثبوت المضاف إلى نفسه و لو إنشاء.

و عليه فالفرق بين هذين الوجهين أن الأول لا ثبوت للحكم فيه حتى بثبوت المقتضى بخلاف الثانى، فانه له هذه النحو من الثبوت العرضى، فهو بملاحظه عدم ثبوت الحكم المجعول يشارك الأول و هو التصويب الباطل.

و ربما يتخيل (٢) أنه تصويب بقاء لا- حدوثا بمعنى أن قيام الأماره المخالفه موجب لسقوط الحكم المجعول لمزاحمته لملاكه من حيث البقاء.

ص: ١٣٥

١-١) فرائد الأصول المحشى ١:٤٨.

٢-٢) كما فى أجود التقريرات ٢:٦٧.

و يندفع بأن جعل الأحكام: إن كان بنحو القضايا الخارجيه أمكن دعوى أنه لا مانع عن تأثير ملاك الحكم الواقعي إلا عند قيام الأماره المخالفه الموجب لصيروره العمل على طبقها ذا مصلحه غالبه.

و أما إن كان بنحو القضايا الحقيقيه، فمن حين جعل الحكم الواقعي لا يعقل تأثير ملاكه إلا فى الحكم فى غير صوره قيام الأماره المخالفه و ظاهر كلام الشيخ أيضا ذلك، حيث قال «رحمه الله» إن الصفه (1) المزاحمه بصفه لا تصير منشأ الحكم إلى آخره.

إلا- أنك قد عرفت فى المقدمه أن المصلحتين بأى وجه كانت لا تزاحم بينهما فى التأثير حتى يخلو الواقع عن الحكم و فرض تقييد مصلحه الواقع فى نفسها بعدم قيام الأماره المخالفه خلف و خلاف ظاهر كلامه «قدس سره».

ثالثها أن تكون المصلحه فى سلوك الأماره و تطبيق العمل عليها لا أن قيامها تحدث مصلحه فى الفعل. بيانه أن التدبر التام فيما أفاده «قدس سره» فى هذا المقام بملاحظه صدر كلامه و ختامه يقضى بأن الفارق بين الوجه الثانى و الثالث هو أن الأماره على الثانى سبب لحدوث مصلحه فى ذات الفعل فلا محاله يقع الكسر و الانكسار بين الملاكين القائمين بذات الفعل من حيث التأثير.

و أما على الثالث فالفعل على ما هو عليه واقعا من الملاك القائم به، و إنما الملاك الآخر فى أمر آخر و هو سلوك الأماره و تطبيق العمل عليها و لعل نظره الشريف «قدس سره اللطيف» إلى أن المصلحه الأخرى على الثانى حيث إنها فى نفس الفعل، فالحكم المنبعث عنها حكم واقعى لذات الفعل و هو مختص بمن قامت عنده الأماره فلا حكم واقعى مشترك بين الكل بخلاف الوجه الثالث، فان المصلحه فى سلوك الأماره الحاكيه عن الحكم الواقعى، و فى تطبيق العمل عليها من حيث إن مدلولها حكم واقعى، فعنوانها مقتضى لثبوت الحكم الواقعى

ص: ١٣٦

لا مناف له، ولذا قال (١) «رحمه الله» في أواخر كلامه إن هذا من وجوه الرد على المصوبه لا أنه تصويب.

والتحقيق أن الفارق إن كان مجرد ثبوت الحكم الواقعي عنوانا على الوجه الثالث حيث إن الأمر بتطبيق العمل على الأماره بملا-حظه كون مدلولها حكم الله، دون الوجه الثانى الذى لا- شأن للاماره إلا الوساطه فى ثبوت مصلحه فى ذات الفعل كسائر الأسباب.

ففيه أن ثبوت الحكم عنوانا مع عدم ثبوته الواقعي إنشاء و فعلا غير مجد، لخلو الواقع حقيقه عن الحكم بمرتبه إنشائه و فعليته.

و إن كان الفارق قيام المصلحه على الوجه الثانى بذات الفعل و على الثالث بعنوان آخر فلا تراحم.

ففيه أن ذلك العنوان إن كان منطبقا على الفعل فلا- فرق فى باب التراحم بين الملاكين بين ما إذا كانا قائمين بذات الفعل أو بذات الفعل و بعنوانه المتحد معه وجودا.

و أما تخيل (٢) أن المصلحه فى الاستناد إلى الأماره و هو ليس من عناوين الفعل.

فمدفوع بأن المراد: إن كان قيام المصلحه بالعمل المستند إلى الأماره، فهو غير مجد، إذ الفعل بذاته له ملاك، و بما هو متحيث بحيثته له ملاك آخر، لكنه لا يجوز اجتماع الحكمين أيضا، فان الحكمين فى المتحيث بذاته و بعنوانه.

و إن كان المراد قيام الملاك بنفس الاستناد فهو فعل قلبى لا يجب فى غير التعبديات المحقق لدعوه الأمر فيها.

مع أن قيام المصلحه بشيء يدعو إلى البعث نحوه لا إلى غيره و إن كان

ص: ١٣٧

١-١) فرائد الأصول المحشى ١:٥١.

٢-٢) كما فى أجود التقريرات ٧٠:٢.

ملزوما له فمن أين وجوب فعل الجمعه ظاهرا مثلا.

و منه تبين أن ما فى بعض نسخ فرائد الشيخ الأجل «قدس سره» من فرض المصلحه فى الأمر غير صحيح.

أما أولا، فلأن مصلحه الأمر غير استيفائيه للمكلف حتى يدعو إلى البعث و يكون موجبه لتدارك ما فات من مصلحه الواقع.

و أما ثانيا، فلأن متعلق الأمر إذا لم يكن فيه بنفسه مصلحه يستحيل أن يتعلق به بعث، فإن البعث إيجاد تسيبى من المولى لفعل المكلف المحصل للملاك الموافق لغرض الأمر، والغرض متعلق بحيثيه صدوره عن المكلف لا بحيثيه صدوره من المولى و بقيه الكلام فى محله.

**—قوله «قده»: نعم لو قيل باستتباع جعل الحجيه للأحكام التكليفية...الخ**

—قوله «قده»: نعم لو قيل باستتباع جعل الحجيه للأحكام التكليفية...الخ (١).

لا- يخفى عليك أن استتباع الحجيه للحكم التكليفى إما بنحو استتباع الموضوع لحكمه، و إما بنحو استتباع منشأ الانتزاع للأمر الانتزاعى، و كلاهما محل الاشكال:

أما الأول، فلأن الحجيه ليست كالملكيه ذات آثار شرعيه و لم يرتب على الحجيه شرعا وجوب العمل على طبقها حقيقه، بل لا يعقل ترتبه عليها، سواء كان الحكم المرتب حقيقيا أو طريقيا، إذ بعد جعل الحجيه اعتبارا بأحد الوجوه المتصوره لا يبقى مجال لجعل الداعى، و لا- للإنشاء بداعى تنجيز الواقع، إذ كفى بالحجيه الشرعيه حاملا- للمكلف على ما قامت عليه، و كفى بها منجزا للواقع.

و بعد حصول الغرض من الحكم بأى معنى كان يكون الحكم بلا ملاك، و هو على حد المعلول بلا عله.

ص: ١٣٨

(١ - ١) كفايه الأصول ٢٧٧.

و أما الثانى، فلأن الحكم الوضعى و إن كان يصح انتزاعه بلحاظ حكم تكليفى كالجزيئيه و الشرطيه بلحاظ التكليف بالمركب و المقيد لكونه فى نفسه أمرا انتزاعيا.

إلا أن الحكم التكليفى لا يصح جعله إلا بالإنشاء بداعى جعل الداعى.

و اعتبار أمر وضعى لا يعقل أن ينشأ منه إنشاء بداعى جعل الداعى حتى يستتبع الأمر الوضعى حكما تكليفيا، و ترتب الدعوه و الباعثيه عليه غير استتباعه لمقوله الحكم التكليفى.

و أما الاستتباع فى مقام الإثبات بطور استتباع المعنى الكنائى للمعنى الممكنى عنه، فهو مع أنه غير مناسب لجعل الحجيه حقيقه و استتباعها للحكم التكليفى.

يرد عليه أن الاستتباع فى مقام الإثبات يتوقف على اللزوم فى مقام الثبوت، و قد عرفت عدم اللزوم ثبوتا.

نعم جعل الحجيه عنوانا للانتقال من اللازم إلى ملزومه و هو الحكم الطلبى المصحح لانتزاع الحجيه معقول فنقول: الخبر حجّه للانتقال إلى ملزوم الحجيه و هو الحكم التكليفى المصحح للحجيه الحقيقيه لا- من باب الانتقال من الملزوم إلى لازمه، و هو مع منافاته للمقام مخالف لظاهر الاستتباع، فانه أخص من الاستلزام.

ثم إن الجواب الذى أجاب به شيخنا الاستاد «قدس سره» فيما يأتى مبنى على أن مجرد كون الانشاء بعنا مفهوميا انشائيا لا يلازم اجتماع المثليين و الضدين بل فيما إذا كان كالحكم الواقعى بداعى جعل الداعى.

و أما إذا كان بداع آخر من الدواعى، فهو ليس مصداقا لجعل الداعى حقيقه، و لا تماثل إلا بين فردين من طبيعه واحده لا بين فرد من الارشاد مثلا و فرد من جعل الداعى، و كذلك التضاد، فإنه ليس بين كل طبيعتين متغايرتين بل

بين طبيعتين لا يمكن اجتماعهما في وجود واحد لبعدهما للخلاف بينهما.

و ما تصوره «قدس سره» هنا هو الحكم الطريقي أى الإنشاء بداعى تنجيز الواقع لا بداعى البعث الجدى.

و فى تصور هذا السنخ من الإنشاء بهذا الداعى إشكال.

محضه أن الإنشاء كما مر مرارا بأى داع كان هو مصداق لذلك الداعى، مثلا الإنشاء بداعى جعل الداعى مصداق لجعل الداعى، و بداعى الإرشاد إرشاد، و بداعى الاختبار اختبار و هكذا.

و من الواضح أن مفاد الهيئه و هو البعث النسبى المتحقق بوجود إنشائى يتعلق بماده مخصوصه، فهو تعجيز بالإضافه إلى تلك الماده، أو إرشاد بالإضافه إليها أو تحريك بالنسبه إليها.

فالإنشاء بداعى التنجيز مصداق لتنجيز الواقع، و جعله بحيث يستحق العقوبه على مخالفته.

و البعث الإنشائى الذى هو مصداق التنجيز لا- يعقل وروده إلا- على ماده قابله للتنجيز و التنجيز و القابل للتنجيز مثلا هو الخبر و للتنجيز هو الحكم الواقعى المخبر به، و هما لا يعقل تعلق البعث الانشائى بهما.

و ما تعلق به البعث الإنشائى كالصلاه أو كتصديق العادل الذى هو منطبق عليها أو لازمها، و شىء منهما غير قابل للتنجيز و لا للتنجيز، إذ القابل للتنجيز حكم الصلاه لا نفسها، و القابل للتنجيز الحاكى عن حكمها لا نفسها و لا لازم نفسها، إذ لا معنى لتنجيز اظهار الصدق و لا لتنجيزه.

و بهذا البرهان تعرف أن الإنشاء بداعى التنجيز بحيث يكون مصداقا له غير معقول.

نعم استفاده تنجز الواقع من مثل صدق العادل معقوله بوجه آخر، و هو أن المراد من التصديق هو التصديق الجنانى كما هو ظاهره لا التصديق العملى

و حيث إن اعتقاد الصدق الخبرى ملازم لاعتقاد الواقع، فالأمر بالتصديق الجنائى يمكن أن يكون كناية عن الأمر بلازمه و هو الاعتقاد بالحكم.

و هذا الأمر كما يمكن أن يكون حقيقه لجعل الداعى إلى تحصيل العلم بالفحص عن الخبر و يمكن أن يكون أمرا بترتيب الأثر المرتب على الاعتقاد فيما إذا كان له أثر عملى، كذلك يمكن أن يكون هذا الأمر بداعى إظهار معلوميه الواقع فى المؤدى ليرتب عليه أثره و هو التنجز، ضروره أن الاعتقاد بواقعيه المؤدى يلازم معلوميه المؤدى، فهذا تنجز للواقع إثباتا لا- ثبوتا، فإنه متكفل لإظهار تنجز الواقع.

و أما تنجز الواقع ثبوتا فيما (1) يمكن جعله متنجزا من جعل الحجية أو جعل العقاب أو جعل الحكم المماثل الذى لا يلزم منه محذور كما سلكناه سابقا فى مقام دفع الاشكال.

و لا- يخفى أن هذا البيان لا يجرى فى التصديق العملى فإن إظهار الصدق و ظهور الصدق بالعمل ناش من العمل، و ليس من ظهور الحكم الذى يترتب عليه تنجز الحكم الموجب للحركه نحو العمل، فلا تغفل.

و قد عرفت مما تقدم أن الأمر الطريقي بوجه آخر و هو جعل الحكم المماثل بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر معقول.

لكنه غير مراد من العبارة لأن ظاهرها أن الحكم الطريقي حيث إنه ليس جعللا- للداعى لا يكون فردا مماثلا للحكم الواقعى فلا يراد منه إلا الإنشاء بداعى تنجز الواقع.

### فى وجه آخر للجمع بين الحكمين

#### إشاره

ثم إن هنا تقريبا آخر فى رفع التماثل و التضاد بحمل الأمر الظاهرى على

ص: ١٤١

١- ١) و الصحيح: ففيما.



الإرشاد حكاة بعض أجله (١)العصر عن استاده«قدس سره»و هو أن الأمر بالعمل بالطريق في صورته انفتاح باب العلم الموافق للواقع إنما يعقل فيما إذا كان في تحصيل العلم بالواقعات مفسده غالبه على مصلحه ما لا يؤدي إليه الطريق،فيجب على الحكيم مراعاة،ما هو أقوى،و صرف المكلف عن تحصيل العلم بالأمر بالعمل بالطريق.

و حيث إن بعض الطرق أقرب إلى الواقع من غيره،فللمولى إرشاد العبد إلى كون الخبر أقرب إلى الواقع من غيره،فالأمر بتصديق العادل ليس حكماً مولويًا و جعلاً للحكم المماثل حقيقه،بل إرشاد إلى أن قول العادل أقرب إلى الواقع.

و فيه أولاً: أن البعث الإنشائي إلى شيء لا بد من أن يكون إرشاداً إلى ما في متعلقه من الأثر المترقب منه المرشد إليه،فالأقربيه صفه في الخبر لا في تصديق العادل،و المفروض تعلق الأمر الإرشادي بتصديق العادل لا بنفس قول العادل و إخباره.

و ثانياً: سلمنا أن معنى الإرشاد هنا هو أن العمل بالخبر عمل بالأقرب و هو عنوان للعمل يرشد إليه.

لكنه ليس كل بعث إنشائي إرشاداً إلى أي شيء،مثلاً إذا قيل اعمل بالخبر دون غيره أمكن أن يكون إرشاداً إلى أقربيه الخبر من غيره.

و أما مجرد الأمر بالعمل بالخبر ابتداءً فلا- يكون إرشاداً بمدلوله إلى كون الخبر أقرب من غيره،و تخصيص الأمر بالعمل بخصوص الخبر و إن كان يدل بدلاله الاقتضاء و أن التخصيص بلا مخصص محال على أنه أقرب إلى الواقع من غيره،لكنه لا دخل له بالإرشاد إلى الأقربيه بنفس البعث.

و ثالثاً: سلمنا كونه إرشاداً إلى الأقربيه لكنه غير متكفل لحججه الخبر لا

ص: ١٤٢

جعلاً و لا كشفاً، إذ المفروض عدم كونه بصدد جعل الحجية و لا بداعى إظهار تنجز الواقع، بل بداعى الإرشاد إلى الأقربيه.

و كون الخبر واقعا أقرب من غيره لا يقتضى عدم تحصيل العلم و استحقاق العقاب على عدم العمل بالخبر إلا بدلاله الاقتضاء و هو أنه لو لم يكن للخبر الأقرب إلى الواقع شأن و أثر لم يكن معنى لقيامه مقام الإرشاد إلى الأقربيه لكونه لغوا.

لكنه غير مفيد لأن الكلام فى الدليل المتكفل لحجيه الظن و رفع التماثل و التضاد عنه مع كونه كذلك.

و الأولى بعد فرض الإرشاد جعل الإنشاء بداعى الإرشاد إلى ما فى تصديق العادل و الأخذ به و استماع قوله من الخروج من تبعه رده و عدم العمل على طبقه، فيكشف بدلاله الاقتضاء عن حجّيته.

إلا أن الكلام بعد فى أن الحجية فى مقام الثبوت بأى معنى حتى لا يلزم منه اجتماع المثليين أو الضدين، فمجرد حمل الإنشاءات على الإرشاديه لا يجدى شيئاً، فتدبر جيداً.

فى دفع التنافى فى خصوص الأمارات.

**–قوله «قده»: لأن أحدهما طريقي عن مصلحة فى نفسه... الخ**

–قوله «قده»: لأن أحدهما طريقي عن مصلحة فى نفسه... الخ (١)

فى قبال المصلحة فى المؤدى.

و لا يخفى عليك أن الطريقيه متقومه بعدم مصلحة ما وراء مصلحة الواقع فى متعلقه لا- بكون نفسه ذا مصلحة، و إلا فالإنشاء مطلقاً يكون الغرض منه قائماً به، و هو: تاره جعل الداعى، و أخرى جعل المنجز مثلاً.

ص: ١٤٣

(١-١) كفايه الأصول ٢٧٧.

و هو غير الغرض من الواجب و هى المصلحه القائمه بذات الواجب.

و حيث إنه ليس فى مورد الأمر الطريقي مصلحه زائده على مصلحه الواقع، فلا يعقل أن يكون فى مورد إرادته تشريعيه أخرى، فلا يعقل أن يكون فى مورده بعث آخر، فلا محاله يكون الإنشاء بداعى تنجيز الواقع، لا بداعى البعث مثلا. و حيث إن البعث الطريقي بداعى تنجيز الواقع و إيقاع المكلف فى كلفه الواقع، فلا- دعوه لنفسه بما هو، و لذا ليس لهذا الأمر الطريقي بما هو مخالفه أو موافقه، لأن الغرض منه جعل الخبر منجزا للواقع لا جعل الداعى إلى العمل.

نعم هو موجب لدعوه الأمر الواقعي، و كونه منجزا له بلحاظ أن مخالفه التكليف الذى قام عليه طريق منصوب من قبل المولى- بحيث جعله الشارع محققا لدعوه تكليفه الواقعي- كمخالفه التكليف الواصل بالحقيقه خروج عن زى الرقيته و رسم العبوديه، فيكون ظلما على المولى، و موجبا لاستحقاق الذم و العقاب.

نعم يمكن تصور الأمر الطريقي كما تقدم بوجه آخر، و هو الإنشاء بداعى جعل الداعى لكنه بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا مصلحه إلا- مصلحه الواقع و لا- إرادته تشريعيه إلا- الإراده الواقعيه، و لا- بعث حقيقي فى قبال البعث الواقعي، و يترتب عليه تنجز الواقع بهذا العنوان الواصل.

لكن خروجه عن المماثله المستحيله مع الإنشاء الواقعي مبنى على دخل الوصول فى فعليه الباعثيه كما قدمناه فى أول [\(1\)](#) البحث، فمجرد عدم تعدد المصلحه و عدم تعدد الإراده لا يجدى، بل لا بد من فرض عدم تعدد البعث بالحمل الشائع أيضا.

و حيث إن المصنف العلامه «قدس سره» بصدد إثبات أمر غير مماثل

ص: ١٤٤

للبعث فلا محاله لا ينطبق على ما أفاده هذا التقريب بل التقريب المتقدم.

### —قوله «قده»: وإن لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه في المبدأ... الخ

—قوله «قده»: وإن لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه في المبدأ... الخ (١).

ظاهر العبارة وإن كان عدم ثبوت الإرادة و الكراهه مطلقا حتى في الحكم الحقيقي في المبدأ الأعلى إلا- أن غرضه «قدس سره» كما يكشف عنه آخر كلامه و ما تقدم منه في مبحث الطلب و الإرادة، و صرح به في مباحث آخر أن حقيقة الإرادة و الكراهه ليست إلا- العلم بالمصلحه و المفسده: فإن كانتا بلحاظ نظام الكل كانت الإرادة و الكراهه تكويتيتين. و إن كانتا بلحاظ خصوص أفعال المكلفين كانت الإرادة و الكراهه تشريعتين، فليس للإرادة و الكراهه مطلقا مصداق فيه تعالى، إلا العلم بالمصلحه و المفسده.

و قد نبهنا على ما فيه في مبحث الطلب و الإرادة مفصلا (٢). و مجمله أن المفاهيم متخالفه لا- مترادفه، و الرجوع الواجب في صفات الواجب هو الرجوع من حيث المصداق، و مرجع جميع الصفات ذاته الأقدس تعالى و تقدس.

و كما أن حقيقة العلم نحو من الحضور، و هو تعالى حاضر ذاته لذاته و يتبع حضور ذاته لذاته يعلم مصنوعات، كذلك هو عزّ اسمه وجود صرف و الوجود المحض محض الخير و الخير المحض محض الرضا و الابتهاج و المحبه، و من أحب شيئا أحب آثاره (٣)

ص: ١٤٥

١- ١) كفايه الأصول ٢٧٧/.

٢- ٢) نهاية الدرايه ١: التعليقه ١٥١.

٣- ٣) فإن المراد بالذات في مرتبه الذات نفس الذات و لا يعقل أن يكون شيء مرادا بالعرض إلا ما يوجد في دار الوجود بتبع الذات فما يكون مأمورا به إنما يكون مرادا بالإرادة الذاتيه إذا كان مما يوجد في الخارج لدخله في النظام التام و هو حينئذ مراد بالإرادة التكويتيه. و أما ما لا يوجد في الخارج و إن كان مأمورا به فهو لا يعقل أن يكون مرادا بتبع مراديه

و منه يعرف الخبير أنه لا أثر للإرادة التشريعيه فى صفاته تعالى، ثم إنزال الكتب و إرسال الرسل و البعث و الزجر من جمله النظام التام الذى لا أتم منه نظام، فتكون مراده بالإرادة التكوينية، كما فى غيره تعالى على ما عرفت سابقا، فافهم أو ذره فى سنبله، فكل موفق لما خلق له.

**– قوله «قده»: فلا محاله ينقدح فى نفسه الشريفه... الخ**

– قوله «قده»: فلا محاله ينقدح فى نفسه الشريفه... الخ (١).

قد عرفت سابقا أن الإراده التشريعيه تمتاز عن التكوينية بتعلقها بفعل الغير، و ذلك إنما يعقل إذا كان للفعل المراد فائده عائده إلى المرید.

بداهه أن الشوق النفسانى إلى شىء بنفسه لا يعقل، إلا عن فائده عائده إلى ذات الفاعل أو قوه، من قواه، و هو غير ثابت فى الأحكام الشرعيه، فإن مصالح متعلقاتها تعود إلى المكلفين دون الشارع.

نعم إرادته البعث و الزجر معقوله حتى فى المبدأ الأعلى و هى إرادته تكويته كما عرفت.

و أما ما أفاده «قدس سره» من أن الحكم الموحى به حكم شأنى فلا معنى لظاهره، إلا الحكم الثابت بثبوت المصلحه نحو ثبوت المقتضى، بثبوت المقتضى، فيرجع الأمر إلى أن الموحى به نفس المصلحه الباعثه على الحكم.

و ليس الحكم الموحى به كليته كذلك، و لا خصوصيه فى المقام تقتضى ذلك و إن امكن ذلك أحيانا بتفويض الأمر إلى النبى صلى الله عليه و آله و فى نعوته صلى الله عليه و آله المفوض إليه دين الله، و إلا فالكتاب الالهى مملو من الأحكام الإنشائية.

(٣)

الذات إذ ليس من آثاره و معاليله و مجعولاته حتى ينبعث من الذات و ابتهاجه الذاتى اراده و ابتهاج بما له التخصيص فى مرتبه الذات كى يعقل أن يكون الابتهاج الذاتى ابتهاجا به بالعرض و بالتبع، فافهم جيدا فإنه دقيق. منه عفى عنه.

ص: ١٤٦

نعم يمكن أن يراد بالحكم الشأني ما يقابل الفعلى و هو الحكم الانشائى و حينئذ يراد من قوله الموجه لإنشائه بعثا و زجرا البعث منه صلى الله عليه و آله فعلا على طبق الإنشاء الموحى به و الأمر سهل.

### —قوله «قده»: و لا مضاده بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا...الخ

—قوله «قده»: و لا مضاده بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا...الخ (١).

إذ لم يجتمع فردان مما هو تحريك و بعث بالحمل الشائع أو بعث و زجر كذلك بالإضافة إلى فعل المكلف و إن اتفقا فيما هو بعث أو زجر بالحمل الأولى و لا- تماثل و لا تضاد إلا بين الشئيين بنحو وجودهما الحقيقى الذى يترتب عليه أثر (٢) المرغوب منه.

### —قوله «قده»: إلا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعى...الخ

—قوله «قده»: إلا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعى...الخ (٣).

لا يقال: حمل المكلف على خلاف ما هو المراد منه جدا محال، و لا شبهه أن البعث و إن كان طريقيا يوجب اتصاف الخير بصفه موجبه لحمل المكلف على الفعل.

فمع المخالفه للحكم الواقعى يوجب حمل المكلف و لو بالواسطه على خلاف ما هو المراد منه جدا.

لأننا نقول: الداعى إلى الفعل و الحامل عليه نفس التكليف الواقعى الواصل بتوسط الحججه الشرعيه.

و مع مخالفه الأماره للواقع لا- تكليف فى موردها كى يكون داعيا، و احتمال ثبوت التكليف بواسطه قيام ما ينجزه على تقدير ثبوتة و إن كان حاملا له على الفعل، إلا أنه لا حامل و لو بالواسطه من الشارع للبعد على خلاف ما هو المراد

ص: ١٤٧

١- ١) كفايه الأصول ٢٧٨.

٢- ٢) كذا فى النسخه المخطوطه بغير خطه قده، و الصحيح: الاثر.

٣- ٣) كفايه الأصول ٢٧٨.

منه جدا و لعله «قدس سره» أشار إلى ذلك بقوله فافهم.

### –قوله «قده»: فلا محيض في مثله إلا... الخ

–قوله «قده»: فلا محيض في مثله إلا... الخ (١).

الإباحه إنما تنافى الإراده و الكراهه النفسائيتين بالعرض لا بالذات، إذ لا مقابله بينهما، بل الإراده حيث إنها ملزومه للبعث، و هو مناف بالذات للترخيص فينافى ملزومه بالعرض.

و كذا تنافيهما من حيث المبدأ، فان الإراده منبعثه عن كمال الملاءمه للطبع، و الكراهه عن كمال المنافره للطبع، و الإباحه تنبعث غالبا عن عدم كون المباح ملائما و منافرا، و بين الملاءمه و عدمها و المنافره و عدمها منافاه بالذات، و بين لآزمهما بالعرض.

نعم حيث إن الإباحه هنا منبعثه عن مصلحه موجه لها لا عن عدم المصلحه و المفسده في الفعل، و إلا لم يعقل مزاحمه بين الآ اقتضاء و المقتضى، فلذا ينحصر وجه المنافاه في الجهه الأولى، فلو أمكن انفكاك الإراده عن البعث الفعلى لم يكن الإباحه هنا منافيه للإيراده أو الكراهه الواقعيه بوجه لا- ذاتا و لا- عرضا بمعنى أنه لو لم يكن هناك تكليف فعلى من جميع الجهات و المفروض أنه المنافى للإباحه فلا منافاه للإباحه مع الإراده حتى لا تنقدح بسببها، فتدبر جيّدا.

ثم إنه «قدس سره» لم يتعرض لسائر الأصول كالأستصحاب مثلا، فإنه لا يتعين فيه جعل الحكم التكليفى حتى يرد فيه محذور المماثله و المضاده، بل يمكن أن يكون بعنوان اعتبار بقاء الكاشف التام، أو جعل المنجز فى السابق منجزا فى اللاحق، فيكون كالحكم الطريقي فى الأمارات.

و ربما يقال (٢): بكون مثل الاستصحاب برزخا بين الأمارات و مثل أصل

ص: ١٤٨

١- ١) كفايه الأصول ٢٧٨.

٢- ٢) القائل هو المحقق النائيني قده. أجود التقريرات ٢: ٧٨.

البراءة بتقريب أن المرتبة التي يكون بها تلك الصفه النفسائيه علما لها حيثتان:

إحداهما حيثيه الإضافه إلى ما فى الخارج، وبهذا الاعتبار يكون وصولا و انكشافا لما فى الخارج.

و ثانيتهما حيثيه الجرى العملى على وفق اليقين بمقتضى الطبع و العاده.

و المجمعول اعتبارا فى باب الأمارات هى حيثيه الأولى من العلم.

و المجمعول اعتبارا فى باب الاستصحاب مثلا- هى حيثيه الثانيه منه من دون جعل حكم تكليفى فى البابين، فلا- يلزم اجتماع المثلين و الضدين.

و انت خبير بأن مرجع اعتبار العلم بما له من حيثيه اعتبار تلك حيثيه للأماره أو لمورد الأصل كما هو واضح بملاحظه اعتبار العلم من حيث الانكشاف و الوصول، فان مرجعه إلى اعتبار الانكشاف و الوصول التام، فإن الوصول و الانكشاف الأعم من الحقيقى و الاعتبارى هو الموضوع الذى يترتب عليه حكم العقل بتنجز الواقع.

مع أن اعتبار العلم بالحيثيه الثانيه لا- معنى له، إذ الجرى العملى عنوان العمل، و ليس موضوعا لأثر عقلا و لا شرعا حتى يكون اعتبار الجرى العملى تحقيقا لموضوع ذلك الأثر، بل قابل لتعلق التكليف به كالتصديق العملى فى باب الخبر.

و إن أريد اعتبار المتحيث بما هو متحيث و مرجعه إلى اعتبار الكاشفيه و الموصليه فى باب الأمارات و اعتبار المحركيه و السببيه للجرى عملا فى الاستصحاب.

ففيه أن اعتبار الكاشفيه تحقيق لما به يتنجز الواقع، فيكون تحقيقا لموضوع الحكم العقلى.

بخلاف اعتبار المحركيه و الاقتضاء للجرى عملا، فإنه ليس تحقيقا لموضوع ذى أثر عقلا و لا شرعا.



أما شرعا فواضح.

و أما عقلا فلأن تنجز الواقع أثر الوصول و الانكشاف، لا أثر وجود المحرك بما هو حتى يكون اعتباره تحقيقا للموضوع، بل هو فى الحقيقة تحقيق للتحرريك الاعتبارى نحو العمل و فيه نتيجة محذور اجتماع المثلىن مثلا، فان اجتماع بعثين و تحريكين نحو فعل واحد إذا كان محالا لم يكن فرق بين أنحاء التحريك الاعتبارى.

و منه يعلم أيضا أن تخصيص كل من الأماره و الاستصحاب بحيثه من الحثيثين يوجب عدم تنجز الواقع بالاستصحاب، حيث لم يعتبر فيه الانكشاف، و اعتباره مع اعتبار المحركيه فيه يوجب أن يكون الاستصحاب أقوى من الأماره، لمكان اشتماله على ما فى الأماره و زياده.

**—قوله «قده»: بمعنى كونه على صفه و نحو لو علم به المكلف... الخ**

—قوله «قده»: بمعنى كونه على صفه و نحو لو علم به المكلف... الخ (١).

قد عرفت سابقا أنه: لو أريد من ذلك الفعلية من جهه لا من جميع الجهات.

ففيه أن الفاقد لبعض جهات الفعلية باق على الشأئيه، و الشىء ما لم ينسد جميع أبواب عدمه لم يوجد، فهو حكم غير فعلى.

و لو أريد من ذلك كون الفعلية ذات مراتب فالفعلى من مرتبه لا ينافى الفعلى من مرتبه أخرى.

ففيه أن الشده و الضعيف فى الطبيعه لا يرفع تماثل فردين من طبيعه واحده و لا تضاد فردين من طبيعتين متقابلتين، كما يظهر لمن أمعن النظر فى اجتماع سواد ضعيف مع سواد قوى أو سواد ضعيف مع بياض قوى فى موضوع واحد.

ص: ١٥٠

(١ - ١) كفايه الأصول ٢٧٨.

و أما إذا أريد من الحكم الفعلى من جهه الحكم بداعى إظهار الشوق المطلق لا بداع البعث و التحريك فهو فعلى من قبل هذه المقدمه.

ففيه ما تقدم سابقا أن الشوق إذا بلغ حدا ينبعث منه جعل الداعى كانت إرادته تشريعيه، و هى منافيه لإرادته أخرى على خلافها أو الاذن فى خلافها، و إذا لم يبلغ هذا الحد، فلا يكون القطع به موجبا للامثال و لا مثل الإنشاء بداعى إظهار الشوق المطلق جعلاً للداعى، إذ لا ينقلب الشىء عما هو عليه كما مر مرارا.

نعم ما أفاده «قدس سره» يتجه على ما اخترناه فى حقيقه الحكم الفعلى من أنه الإنشاء بداعى جعل الداعى فى قبال سائر الدواعى و ما يكون أمره بيد المولى هو هذا المعنى.

إلا أن هذا الإنشاء لا يعقل أن يكون باعثاً و داعياً أو زاجراً و ناهياً، إلا إذا وصل إلى العبد كما مر غير مره.

فإن أريد من الفعلية تمام ما بيد المولى فى مقام تحريك العبد كان ما أفاده «قدس سره» وجيهاً.

و الفعلية الحقيقية الموجهة لاتصاف الشىء بالباعثيه موجهة بوجهه الإمكان إنما تكون بالوصول إلى العبد.

و عليه، فمرتبه الفعلية و التنجز فى جميع الأحكام واحده، و حينئذ فالحكم على خلاف الحكم الواقعى على طبق القاعده، لا من جهه اللابديه و الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى.

**—قوله «قده»: ضرورة عدم لزوم امثال الأحكام الإنشائية... الخ**

—قوله «قده»: ضرورة عدم لزوم امثال الأحكام الإنشائية... الخ (١).

هذا-بناء على كون الحكم الواقعى إنشائياً محضاً لا بداعى البعث

ص: ١٥١

(١-١) كفايه الأصول ٢٧٨.

والتحريك كما بنى «قدس سره» عليه في غير مورد من تعليقاته الأنيقه على رسائل شيخه العلامة الأنصارى «قدس سره» - في غايه الوضوح.

إلا أن الإنشاء المحض بلا داع هو في نفسه محال، لاستحاله صدور الفعل الاختياري بلا إرادته، والإرادته بلا داع.

و الإنشاء بداع غير داعى جعل الداعى لا يترقب منه فعلية البعث و الزجر، فلا يكون فعلية إلا فعلية الإرشاد أو الامتحان أو جعل القانون و نحوها، فلا تصل النوبه على أى تقدير إلى هذا المحذور.

و أما الإنشاء بداعى البعث أو الزجر مع عدم كونهما بعثا و زجرا بالحمل الشائع، إلا بعد الوصول بنحو من أنحائه إلى العبد، فلا يرد عليه هذا المحذور، إذ عدم الفعلية لعدم الوصول، و معه فهو حكم بعثى أو زجرى.

و حيث إن الفرض فرض الوصول فلا محاله يستحق على مخالفته العقوبه.

و كما أن الوصول بالعلم الذى هو الوصول بلا عنايه يوجب إمكان الدعوه، كذلك الوصول بالخبر الذى اعتبر له وصف الحجيه بنحو من الأنحاء المتقدمه يوجب إمكان الدعوه، و يستحق بمخالفته العقوبه.

نعم بناء على المشهور من إنشاء أحكام مماثله على طبق ما تضمنه الخبر يكون الداعى نفس هذا الحكم المماثل، و هو على الفرض واصل.

و كونه هو الحكم الواقعى تعديدا لا يقتضى عدم الفعلية، لما عرفت من أن عدم الفعلية ليس لأجل خلل فيما يكون أمره بيد الأمر بل لاعتبار الوصول عقلا فى إمكان الدعوه و وصول الحكم الظاهرى ليس بالتعبد بل بالحقيقه.

**- قوله «قده»: فإنه يقال لا يكاد يحرز... الخ**

- قوله «قده»: فإنه يقال لا يكاد يحرز... الخ (1).

بيانه أن الأماره: إذا كانت مبلغه للحكم الإنشائى إلى مرتبه الفعلية

ص: ١٥٢

و دلت الأماره على حكم أدت الأماره إليه بهذا العنوان، فلا محاله يكون عنوان الأماره الحكايه عن حكم فعلى بحسب العنوان.  
و مقتضى الحجيه جعل الحكم المماثل على طبق المحكى بها و المماثل لحكم فعلى عنوانا حكم فعلى تعبدا، فيترتب عليه آثار وصول الحكم الفعلى تعبدا.

و أما إذا اختلت إحدى المقدمتين، فلا موجب للالتزام بجعل الحكم الفعلى تعبدا.

و من البين أن المقدمه الأولى محل المنع، حيث لا دليل على كون الأماره مبلغه للحكم الإنشائي إلى مرتبه الفعلية، و مجرد الاحتمال و الإمكان غير مجد.

و المقدمه الثانيه باطله وجدانا، إذ الأماره لا تحكى إلا عن الواقع، لا الواقع الذى أدت إليه الأماره، بل يستحيل إذا كان المراد تأديه شخص تلك الأماره الحكايه.

لا- يقال: لم لا- تكون من قبيل الموضوعات المركبه التى أحرز أحد جزأيه بالوجدان و الآخر بالتعبد، و قيام الأماره وجدانى، و الحكم الإنشائي تعبدى، فيكون مصدقا للبعث الفعلى بحسب الفرض لا بالتعبد بحكم فعلى.

لأننا نقول: لا- مساس للأماره بالحكم التعبدى بل يحكى عن حكم واقعى محض و لا تعبد بكون الواقع مؤدى هذه الأماره بل مجرد ثبوت الواقع تعبدا بسبب قيام الأماره على نفس الواقع.

**—قوله «قده»: و أخرى بأنه كيف يكون التوفيق... الخ**

—قوله «قده»: و أخرى بأنه كيف يكون التوفيق... الخ (1).

توضيحه أن حمل الأحكام الواقعيه على الإنشاءات الغير الفعلية للفرار عن اشكال القطع بثبوت المتنافين فى صورته الموافقه و المخالفه معا.

ص: ١٥٣

(١ - ١) كفايه الأصول ٢٧٩.

و هذا إنما يجدى مع عدم احتمال أحكام بعثيه أو زجره في موارد الأصول، و الأمارات، و إلا فلا يجدى، ضروره أن احتمال ثبوت المتنافيين كالقطع بثبوت المتنافيين في الاستحاله.

فلا- مناص لمن يوفق بين الواقعي و الظاهري، إلا إنكار هذا الاحتمال رأسا و لا مجال لإنكاره في نفسه إلا ممن لا يمكنه التوفيق إلا بذلك.

و أما مع حمل الحكم الواقعي على الفعلي من وجه و الظاهري على الفعلي بقول مطلق فلا يضره هذا الاحتمال كما أنه لا يرد عليه اشكال عدم لزوم الامتثال.

**—قوله «قده»: بأن الحكمين ليسا في مرتبه واحده... الخ**

—قوله «قده»: بأن الحكمين ليسا في مرتبه واحده... الخ (١).

بداهه تقدم الحكم الواقعي كالمصلحه المقتضيه له طبعاً على الجهل به و الجهل به مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري المتقدم عليه طبعاً فهو متأخر عن الحكم الواقعي طبعاً بمرتبتين إنما الكلام في ارتفاع المنافاه بالتقدم و التأخر الطبيعيين.

و ربما يوجه ذلك بأن اشتغال الفعل المجهول حكمه الواقعي على مصلحه مقتضيه للحكم على خلافه أمر ممكن.

و حيث إن هذا المقتضى مرتب على الجهل بالحكم الواقعي الثابت بحيث لولاه لم يكن اقتضاء، فلا محاله لا يعقل أن يكون مانعا عن تأثير المقتضى للحكم الواقعي، إذ المرتب على شيء إما أن يوجد مترتباً فقد أثر المقتضى في كليهما أثره و إما أن لا يوجد فلا مانعيه، إذ المانعيه بعد الوجود.

و أما المقتضى للحكم الواقعي، فهو أيضا لا يمنع عن تأثير المصلحه المقتضيه للحكم الظاهري، لأن المصلحه المزبوره لا تقتضى في مرتبه الجهل شيئاً

ص: ١٥٤

(١ - ١) كفايه الأصول ٢٧٩.

ينافى مقتضى المصلحه المقتضيه للحكم الظاهري و المانعيه تنشأ من التنافى، إذ المفروض ترتب اقتضاء المصلحه للحكم الظاهري على الحكم الواقعي، فلم يكن من قبل الحكم الظاهري مانعيه حتى يقتضى المصلحه الواقعيه خلاف مقتضى المصلحه الظاهريه فيتنافيان و يتمانعان.

و لا- تقتضى المصلحه الواقعيه فى مرتبه الجهل بالحكم الواقعي شيئاً حتى تكون المانعيه مختصه بها، إذ: كما أن موضوع الحكم الواقعي لا- يعقل أن يتقيّد بالجهل بالحكم و لا- بالعلم به و لا- بالأعمّ منهما، إذ كل ذلك من عوارض عارض الموضوع، فيلزم عروض الشيء لنفسه.

كذلك المصلحه المقتضيه للحكم الواقعي لا يعقل أن يتقيّد (١) بشيء من عوارض مقتضاه (٢) للزوم توقف اقتضاء الشيء على اقتضائه، فالمصلحه الواقعيه لا تقتضى فى مرتبه الجهل بالحكم الواقعي شيئاً أبداً حتى يعقل التنافى و المانعيه.

و لا- يخفى عليك أن المصلحه المقتضيه للحكم الظاهري كما أفيد لا يعقل أن تكون مانعه، إذ المانعيه بعد الوجود و فرض وجود مقتضاها و تماميتها فى الاقتضاء التزم باجتماعهما.

لكنها لا يعقل تماميه اقتضاها لمكان مانعيه المصلحه المقتضيه للحكم الواقعي عنها لعدم توقف مانعيها على اقتضاها شيئاً فى مرتبه الجهل بالحكم الواقعي.

بيانه أن معنى التقدم و التأخر فى المرتبه هو التقدّم و التأخر بالطبع و ملاك التقدم بالطبع كما أشرنا إليه فى بعضى الحواشى السابقه أن للمسمى بالمتقدم إمكان الوجود و لا وجود للمتأخر بخلاف المتأخر، فإنه ليس يمكن أن يوجد إلا

ص: ١٥٥

١- ١) و الصحيح: أن تتقيّد، بالتأنيث.

٢- ٢) و الصحيح: مقتضاها.

و المتقدم موجود كالواحد، فإنه متقدم على الاثنان حيث لا يوجد الاثنان إلا و الواحد موجود بخلاف الواحد فإن له إمكان الوجود و لا وجود للاثنين، و هكذا كل عله ناقصه بالإضافة إلى معلولها فإنها متقدمه عليه بهذا النحو من التقدم.

و من البديهي أن هذا المعنى من التقدم و التأخر لا ينافى المعية فى الوجود الخارجى، فقولهم المصلحه المقتضيه للحكم الواقعى لا تقتضى فى مرتبه الجهل شيئاً غاية عدم اقتضائها حكماً له المعية بالطبع مع الحكم الظاهرى لاستحالته كما تقدم، و ذلك لا ينافى اقتضائها حكماً له المعية فى الوجود الخارجى مع الحكم الظاهرى كما هو كذلك قطعاً.

فحينئذ يتمحض البحث فى أن الاجتماع المستحيل فى المتضادين يكفى فيه المعية فى الوجود الخارجى، أو لا بد فيه من المعية بالطبع، أو عدم كون أحدهما متقدماً على الآخر تقدماً طبعياً.

و من راجع فطرته السليمه يقطع بأن المعية الوجودية الزمانية كافيه فى الاجتماع المستحيل إذ المعانده و المطارده بين الضدين و غيرهما من أنحاء المتقابلين إنما يكون بحسب الوجود، و ليس مرتبه الطبع من المراتب الوجوديه الخارجيه كى يقال: إنه لا مزاحم للموجود فى هذه المرتبه، كيف و ربما يكون المتقدم و المتأخر بالطبع متساويين فى نيل الوجود الخارجى الزمانى؟

و يمكن تقريب هذا الوجه بنحو آخر لا- يتوقف على لزوم المعية بالطبع فى التضاد و ملخصه أن كل مقتضيين لم يكن بينهما تمنع فى التأثير، فلا محاله يؤثر كل منهما.

و هنا كذلك، لأن مقتضى الحكم الظاهرى لإناطته بثبوت الحكم الواقعى و الجهل به لا يعقل أن يمنع عما يتوقف عليه.

و مقتضى الحكم الواقعى إنما يمنع عما يزاحمه فى التأثير، و حيث فرض عدم

مزاحمته فى التأثير، فكيف يعقل أن يمنع عما لا يزاحمه؟

و يندفع بأن إناطه مقتضى الحكم الظاهرى بما ذكرنا تاره يكون بنحو الشرط المتقدم و أخرى يكون بنحو الشرط المقارن.

أما على الأول، فالفرض المذكور يقتضى عدم المزاحمه فى التأثير، لكنه يقتضى تأثير مقتضى الحكم الواقعى، حيث إنه بلا مانع، و بعد تأثيره أثره لا يعقل تأثير مقتضى الحكم الظاهرى لا لوجود المزاحم فى التأثير، إذ لا يتربق من مقتضى الحكم الواقعى تأثير آخر بعد تأثيره، بل لعدم قابليه المحل للحكم الظاهرى لاشتغاله بضده، و المانع من الاجتماع غير منحصر فى تزاحم السببين.

و أما على الثانى، فمقتضاه المقارنه الزمانيه بين الشرط و المشروط فيكون تأثير كل منهما مقارنا لتأثير الآخر، فيقع المزاحمه بين المؤثرين، إذ كما أن التقدم الطبعى لا يرفع التضاد بين الحكمين كذلك لا يرفع التزاحم بين السببين و عليه فأصل الإناطه محال: فتدبره فإنه حقيق به.

**فى بيان وجه آخر للجمع بين الحكمين:**

**اشاره**

و هنا تقريب آخر لا من حيث ترتب الحكمين و لا من حيث ترتب السببين بل من حيث تعدد موضوع الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى حكى عن بعض الأجله (١) «قدس سره» ملخصه أن الأحكام لا تتعلق بالموجودات الخارجيه حتى يتوهم أن الشرب الخارجى المجهول حكمه مجمع لموضوع الحكم الواقعى و موضوع الحكم الظاهرى، فيلزم اجتماع المتضادين مثلاً فى موضوع واحد، بل تتعلق بالموجودات الذهنيه من حيث إنها حاكيه عن الخارج، و العنوان المتعلق للحكم الواقعى مع العنوان المتعلق للحكم الظاهرى لا يجتمعان فى الوجود ذهنى حتى يكون هناك مجمع عنوانى لموضوعى الحكمين، و ذلك لأن

ص: ١٥٧

(١-١) و هو السيد المحقق الفشاركى الاصفهانى قدس سره حكاه عنه تلميذه المحقق الحائرى قدس سره. درر الفوائد: ٢-٣٥١.



موضوع الحكم الواقعي نفس الفعل المجرد عن لحاظ العلم بحكمه و الشك فيه، و موضوع الحكم الظاهري هو الفعل بوصف كونه مشكوك الحكم، فكيف يجتمع لحاظ التجرد، و لحاظ الاتصاف؟

و بعبارته أخرى موضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث نفسه، و موضوع الحكم الظاهري الفعل بملاحظته ثبوت الحكم له و لحاظه من حيث نفسه و لحاظه من حيث ثبوت الحكم له متنافيان.

و هذا بخلاف الصلاة و الغصب فان مجمعهما عنوان الصلاة في الغصب و ليس أحدهما ملحوظا بنحو لا يجتمع مع الآخر.

و الجواب عنه يتوقف على تمهيد مقدمه و هي أن الماهية: تارة تلاحظ بنفسها بحيث يكون النظر مقصورا ذاتا على ذاتها و ذاتياتها من دون إضافتها و قياسها إلى الخارج عن ذاتها، و هي في هذه الملاحظة ليست إلا هي غير واجده بوجودان ماهوي إلا لذاتها و ذاتياتها، و في هذه الملاحظة لا تصلح إلا للحكم عليها بذاتها و ذاتياتها لا بالخارج عنها، فإنه خلف، إذ المفروض عدم مقايستها و إضافتها إلى الخارج عن ذاتها.

و أخرى تلاحظ مقيسه و مضافه إلى الخارج عن ذاتها و هي في هذه الملاحظة لها اعتبارات ثلاثة.

أحدها: ملاحظتها و اعتبارها مع ذلك الشيء و مقترنه به كالكتابه مثلا و يسمى بالماهية بشرط الشيء.

ثانيها: اعتبارها مع عدم الكتابه و تسمى بالماهية بشرط لا.

ثالثها: اعتبارها بحيث لا تكون مقترنه بالكتابه و لا مقترنه بعدمها و تسمى بالماهية اللا بشرط القسمة. فاللا بشرط المقسم إنما يكون لا- بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة دون غيرها، و لا تعين للماهية إلا أحد هذه التعينات الثلاثة و إلا لم يكن مقسما، إذ المقسم لا يكون منحازا عن أقسامه، و إلا لزم

و اللابشرط القسمى هو اللابشرط من حيث القيد الذى تكون الماهيه باعتباره بشرط شىء تاره و بشرط لا أخرى.

فاتضح أن الماهيه من حيث هي و الماهيه المهمله غير اللابشرط المقسمى، و أن اللابشرط المقسمى غير اللابشرط القسمى، و أن اللابشرط من حيث قيد الكتابه و الضحك و أشباههما وجودا و عدما هو اللابشرط القسمى دون المقسمى.

و عليه، فموضوع كل محمول خارج عن مقام ذات الماهيه و إن كان لازم ذاتها لا بد من أن يكون له أحد التعينات الثلاثه.

فشرب التتن مثلا لا يعقل أن يتقيد بالعلم بحرمته عند الحكم عليه بتلك الحرمة، للزوم الخلف على التحقيق.

و كذا لا- يعقل أن يتقيد بعدم العلم بحرمته للزوم الخلف، مضافا إلى أنه لا يعقل أن يعلم بها مع الالتفات إليها لكون العلم بها طاردا لموضوع الحرمة فكيف يعقل العلم بحكمه؟

و منه يعلم أن تجرد الموضوع عن العلم بمعنى كونه بشرط لا من حيث العلم غير معقول.

و لا- يعقل أيضا أن يكون شرب التتن مهملا من حيث العلم و عدمه، لما عرفت أن الماهيه المهمله و من حيث هي لا اعتبار لها إذا قيست إلى الخارج من ذاتها كما فى المقام، فإنه مقام الحكم عليها بالحرمة مثلا.

و لا- يعقل أيضا أن يكون اعتباره اعتبار اللابشرط المقسمى لما عرفت أن اللابشرط المقسمى لا تعين له إلا أحد التعينات الثلاثه، فلا محاله يكون تعينه تعين اللابشرط القسمى أى ملاحظه شرب التتن بحيث لا يكون مقترنا بالعلم بحكمه و لا بعدمه، و حيث إنه كذلك يكون الموضوع محفوظا عند العلم بحكمه و عند عدمه.

فان قلت: المعروف أن ما يستحيل التقييد به يكون الإطلاق مستحيلا من جهته لتقابل الإطلاق مع التقييد تقابل العدم بالإضافة إلى الملكة، فالإطلاق عدم التقييد بما من شأنه التقييد به، و مع استحاله التقييد به يستحيل عدم ما من شأنه التقييد.

قلت: القيد إذا كان مما يمكن التقييد به كالإيمان في الرقبه كان عدمه عدم الملكة، و إذا لم يمكن التقييد به كان عدمه من باب السلب المقابل للإيجاب، فإن ما يمتنع التقييد به يجب عدمه، لا أنه يستحيل عدمه، و لا موجب لكون الإطلاق دائما بالإضافة إلى التقييد من باب العدم بالنسبه إلى الملكة حتى إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق.

فان قلت: إذا كانت الرقبه مطلقه من حيث الإيمان و الكفر، فالرقبه المؤمنه و الرقبه الكافره كلتاهما محكوم (1) بالحكم، و ليس الأمر كذلك في الشرب المطلق من حيث العلم بحكمه و عدمه، فإنه يستحيل عروض الحكم على معلوم الحكم و عدمه.

قلت: ليس الإطلاق جمعا بين القيود بل لدفع قيديه الإيمان و الكفر، فذات الرقبه هي المحكوم به بالحكم و الإيمان و الكفر لازم الموضوع لا- مقوم الموضوع و إلا- لزم الخلف، فكذا شرب التتن محكوم بالحرمة، و لازم الموضوع تاره العلم بحكمه و أخرى عدمه لا أنهما مقومان للموضوع حتى يمتنع عروض الحكم.

و لا- يخفى عليك أنه لا فرق في الإطلاق بنحو اللابشرط القسمى بين ما إذا كان الإطلاق بلحاظ لوازم الموضوع و عوارضه أو بالإضافة إلى نفس محموله.

فكما أن الرقبه مطلقه من حيث الإيمان و الكفر في ترتب وجوب العتق عليه، كذلك مطلق من حيث وجوب العتق و عدمه، فإن ما يجب عتقه لا يجب

ص: ١٦٠

(١-١) هكذا في المطبوع، لكن الصحيح محكومتان.

عتقه ما لا يجب (١) عتقه يستحيل بأن يحكم عليه بعدم وجوب عتقه، نظير الماهيه بالإضافة إلى حمل الوجود أو العدم عليها فإن الماهيه المحمول عليها الوجود أو العدم لا بشرط من حيث الوجود و العدم.

غايه الأمر أن الإطلاق: إن كان من حيث لوازم الموضوع فالغرض دفع القيديه لعروض الحكم على الموضوع.

و إن كان من حيث نفس المحمول، فالغرض إثبات الصلاحيه لعروض المحمول عليه نفيا و اثباتا، فليحفظ كل ذلك، فإنه حقيق به.

إذا عرفت هذه الجملة، فاعلم أن الحكم على شرب التتن المجهول حكمه بحكمين أحدهما على ذات الشرب و أخرى عليه بما هو مجهول الحكم (٢) محال، فإن الشيء في لحاظ واحد لا يعقل أن يلاحظ بما هو و بنحو اللابشرط القسمى و أن يلاحظ بما هو مجهول الحكم و بنحو اللابشرط شيء أو بشرط لا فانهما تعينان متقابلان و اجتماعهما في واحد محال.

و لذا قلنا خلافا لشيخنا الأستاذ العلامة «أعلى الله مقامه» إن قوله كل شيء طاهر لا يعقل أن يكون دليلا على الطهاره الواقعيه للأشياء بعناوينها الأوليه و على الطهاره الظاهريه لها بما هي مشكوكه الطهاره.

و أما إذا كان إنشاء الحرمة لشرب التتن من حيث نفسه غير إنشاء الحليه له بما هو مشكوك الحرمة، فلا يلزم منه اجتماع لحاظين متباينين.

و ليس اللحاظ اللابشرطي دخيلا في موضوعيته للحكم بل لتسريه

ص: ١٦١

١- ١) و الصحيح: و ما لا يجب.

٢- ٢) لا- يصح الاتيان بكلمه أخرى في قبال أحدهما و إنما الصحيح ثانيهما و على فرض العدول عن الطريقه المألوفه كان اللازم هو الاتيان بقوله و آخر فاستعمال أخرى غلط قطعاً. نعم لو كان الكلام هكذا فتاره على ذات الشرب كان يصح الاتيان بكلمه أخرى لكن المفروض أن الموجود في العبارة هو أحدهما.

الحكم إلى جميع أفراد الموضوع و حصصه بلحاظ عوارضه المتأخره عن الحكم، فذات المحكوم بالحرمة محفوظه في ضمن المجهول على الفرض، فيلزم اجتماع الحكمين في شرب التن المجهول حكمه، فافهم و استقم.

**– قوله «قده»: إلا أنه يكون في مرتبه أيضا... الخ**

– قوله «قده»: إلا أنه يكون في مرتبه أيضا... الخ (١).

ينبغي حمله على المعية الوجودية لا- المرتبه الاصطلاحية، إذ لا- يعقل اجتماع المتقدم و المتأخر فيما هو ملاك- ك التقدم و التأخر، بداهه أن المتقدم و المتأخر متضايقان، و ملاك التقدم بالطبع و التأخر بالطبع ما عرفت، فكيف يعقل اجتماع المتأخر مع المتقدم في المرتبه التي بها يكون متقدما طبعاً، فلا محيص عن حمل اجتماع الظاهري في بعض مراتب الواقعي معه على الاجتماع في مرتبه الوجود الخارجى الزمانى، و هو ملاك الاستحاله.

في تأسيس الأصل عند الشك في حجيه الأماره.

**– قوله «قده»: أن الأصل فيما لم يعلم اعتباره بالخصوص... الخ**

– قوله «قده»: أن الأصل فيما لم يعلم اعتباره بالخصوص... الخ (٢).

ما أفاده «قدس سره» بناء على ما اختاره في معنى الحجيه في غايه الوضوح.

و كذا على ما ينسب إلى المشهور من التعبد بالمماثل للحكم الواقعي بعد التأمل، و ذلك لأن التعبد بالمماثل للواقع ليس أجنبيا عن الواقع بل بلسان أنه الواقع و بداعى التحفظ على الواقع بالتعبد به بعنوان آخر، فالحكم المماثل و إن لم يكن طريقاً حيث إنه لا ينجز الواقع على تقدير الإصابه، لكنه إيصال للواقع بعنوان آخر لا أنه في عرض الواقع.

و من الواضح أن هذه الآثار أيضا لا يترتب على التعبد الواقعي، بل على

ص: ١٦٢

١- ١) كفايه الأصول ٢٧٩.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٧٩.

التعبد الواصل حتى يكون إيصالاً- للواقع بالعنايه و موجبا لحفظ الأغراض الواقعيه،فترتب العقوبه على مخالفته لا على مخالفه الواقع،لأنه الواصل فى الحقيقه دون الواقع.

فان قلت:إذا لم يكن مجال لأصالة عدم الحجية و كفايه الشك فيها فى الحكم الجزمى بعدمها لم يكن مجال أيضا لاستصحابها ضروره أن ما لم يكن بيد الشارع نفيه لم يكن بيده إثباته مع أنه لا شبهه فى استصحاب حجيه ما ثبت حجيته و شك فى بقائها.

قلت:ما بيد الشارع جعل الحجية و اعتبارها بأحد المعانى و الوجوه المتقدمه غير مره،و ترتب الآثار على هذا الجعل الشرعى موقوف على إحرازه و لو بالأصل.

فما يكون أمره بيد الشارع إثباتا و نفيًا نفس الجعل الواقعى،و ما هو الجعل الفعلى بالحمل الشائع هو الواقعى المحرز،و من أنحاء إحرازه التعبد ببقائه فترتب عليه أثره.

و أما عدم الأثر،فيكفى فيه عدم الإحراز لانتفاء الموضوع المقيد حقيقه بانتفاء قيده.

و منه ظهر الفرق بين استصحابها و استصحاب عدمها.

لا يقال:غايه الأمر عدم الحاجه إلى استصحاب عدمها لا عدم الصحه.

لأننا نقول:إثبات عدمها الواقعى ظاهرا لإثبات عدم الفعليه ظاهرا،إذ لا أثر للواقع بما هو و إن كان مقتضيا له.

و مع القطع بعدم الفعليه واقعا لا مجال لإثبات عدم الفعليه ظاهرا،فتدبر جيّدا.

و التحقيق:أن عدم الصحه لعدم الأثر إنما يتم إذا لم يكن المستصحب أثرا مجعولا،و المفروض أن الحجية المجعوله سواء كان معناها أمرا وضعيا أو بعثا

بداعى تنجيز الواقع و كلاهما فى الحقيقه منشأ للعقوبه على المخالفه قابل للشك، فأركان الاستصحاب تامه.

و أما مع عدم الحاجه إليه بعد حكم العقل، فيلغو التعبد بعدم الحجيه.

فمدفوع بأنه لا بقاء لحكم العقل مع مثله، لأن العقل إنما يحكم بالفعلليه للوصول و بعدمها بعدم الوصول، فكما أنه لو وصل الجعل من الشارع يكون واردا على حكم العقل كذلك لو وصل عدمه و لو ظاهرا و حكم العقل حينئذ بعدم الفعلية من باب السالبه بانتفاء الموضوع، إذ لا حكم حينئذ حتى يقال: بأنه فعلى أو غير فعلى.

و قد عرفت فى بعض (١)لحواشى السابقه أن حكم الشارع بالإباحه فى مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حكم مولوى لحكمه داعيه إليه، و ليست الإباحه ضرورى الثبوت لإمكان الحكم بالاحتياط مولويا، فكذلك هنا، إذ عدم الحجيه فعلا ليس ضرورى الثبوت بل ما لم يصل و لو بعنوان الأمر بالاحتياط، فتدبر جيّدا.

**—قوله «قده»: و أما صحه الالتزام بما أدى إليه من الأحكام... الخ**

—قوله «قده»: و أما صحه الالتزام بما أدى إليه من الأحكام... الخ (٢).

توضيحه أن تحريم العمل بالظن من حيث الاستناد قلبا و الإسناد قولاً:

إما بملاحظه أن جواز الاستناد و الإسناد من مقتضيات الحجيه و آثارها، فيستكشف بطريق الإنّ عدم الحجيه بعدم آثارها.

و إما بملاحظه أن وجوب العمل بالظن ليس إلا وجوب الالتزام بمؤدى الظن، و مع عدم الدليل عليه يحرم الالتزام بالحكم بالأدله الأربعة.

ص: ١٦٤

١- ١) مبحث حجيه القطع، التعليقه: ٣٩.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٨٠.

فان كان بملاحظه الأول، ففيه أن الحجية: إن كانت بمعنى تنجيز الواقع على تقدير ثبوته، فليس هنا حكم شرعى يحرز حتى يكون القطع بالحجيه موجبا لترتب جواز الإسناد و الاستناد كى يستكشف عدمها بعدمهما عند الشك فيها.

و إن كانت بمعنى إنشاء الحكم المماثل، فمن البين أن الواصل نفس الحكم المماثل دون الواقع، فإنه بالحقيقه غير واصل، فلا يترتب جواز الإسناد و الاستناد بالنسبه إلى الواقع على القطع بالتعبد به حتى يستكشف عدمه من عدمهما فى صوره الشك.

مع أن جواز الإسناد و الاستناد ليسا من آثار الواقع المعلوم و مقتضياته، بل الإسناد فى صوره القطع بالواقع صدق، و هو جائز، و فى صوره القطع بعدمه كذب، و هو حرام و فى صوره الشك فيه افتراء، و هو حرام أيضا.

فكون القطع به محققا للصدق و بعدمه محققا للكذب و عدمه مطلقا محققا للافتراء أمر، و ترتب أحكام هذه الأمور على الواقع بلحاظ حالاته المزبوره أمر آخر.

و كذا الاستناد فى صوره القطع به نحو من الانقياد، و فى صوره عدمه مطلقا تشريع لا- أن جوازه تاره و حرمة أخرى من مقتضيات الواقع و آثاره بلحاظ شئونه و أطواره.

و إن كان بملاحظه الثانى، ففيه أن الحجية ليست بمعنى وجوب الالتزام بمؤدى الخبر مثلا.

بل إما بمعنى تنجيز الواقعيات بالخبر، أو جعل الحكم المماثل على طبق مؤداه إيصالا له بعنوان آخر، إذ ليست الحجية إلا لأجل التحفظ على الواقعيات بأحد وجهين.

و من الواضح أن تنجيز الواقع على تقدير ثبوته لا- ربط له بالأمر بالالتزام بمؤدى الخبر، و جعل الحكم المماثل ليس إلا كنفس الحكم الواقعى حكما عمليا



يطلب منه العمل و إن وجب الالتزام به كسائر الأحكام عقلا أو نقلا، إلا أنه لا دخل له باقتضاء حكم العمل حتى يكون الحكم المماثل المجعول أمرا بالالتزام أو بالعمل بعنوان الالتزام بحكمه.

فلو فرض دلالة دليل الحجية على الأمر بالالتزام لكان أمرا بالعمل بنحو الكناية، فإن البناء على ثبوت الحكم كناية عن ثبوته.

مضافا إلى أن الالتزام بمؤدى الخبر جدا محال، لفرض عدم إحرازه و عدم جعل حكم مماثل ليكون الالتزام الجدى متعلقا به، لأن المفروض أن معنى الحجية هو الأمر بالالتزام جدا لا جعل الحكم المماثل.

و الأمر بالالتزام بمؤدى الخبر بناء لا جدا أمر بالتشريع، و الأمر به لا يخرج المورد عن كونه تشريعا، لأن المفروض عدم جعل الحكم المماثل، و لا يعقل أن يعم الأمر بالالتزام بمؤدى الخبر نفسه ليكون أمرا بالالتزام بنفس هذا الأمر، فصح أن يقال: حينئذ أن الالتزام بمؤدى الخبر واقعا باق على حرمة و إن وجب لإتيان بما تعلق به الحكم المماثل المجعول.

و أما وجوب الالتزام بالحكم المماثل المجعول- و إن كان مفاد دليل الحجية وجوب الالتزام بالمؤدى من باب دلالة الاقتضاء لما مر من استحالة الالتزام لجدى بالواقع و عدم صحة الأمر بالالتزام بناء لكونه أمرا بالتشريع و عدم ثبوت حكم ظاهرى قابل للالتزام به، فصونا للكلام عن اللغوية يقال: بجعل الحكم المماثل على طبق المؤدى، فيكون الأمر بالالتزام متوجها إليه، حيث إنه الواقع تنزيلا- و جعل-، فهو على فرض صحته لا ينافى حرمة الالتزام بمؤدى الخبر أى بالحكم الواقعى الذى هو المطلوب من تأسيس الأصل.

مضافا إلى أن مناط ثبوت الواقع تنزيلا الذى هو مقتضى الحجية جعل

الحكم المماثل لا إيجاب الالتزام به فتفسير الحجّيه به و كشف جعل الحكم المماثل به بدلاله الاقتضاء كالأكل من القفا.

و أما ما أورد عليه شيخنا الأستاذ في تعليقه (١) الأنيقه من أن الفعل بواسطه الالتزام بحكم الله و البناء عليه لا يتغير عما هو عليه بل هو إثم قلبى لأنه بهذا البناء و الالتزام تصرف فى ما هو سلطان المولى من تشريع الأحكام.

فتقريبه و توضيحه أن ما هو شأن المولى و تحت سلطانه تشريع الأحكام بالبعث و الزجر لا فعل المبعوث إليه أو ترك المزجور عنه، فالتشريع إنما يتصور من العبد إذا بعث و زجر غيره بعنوان أنه شارع و بعنوان أنه بعثه و زجره منه، فحينئذ قد تزيّيا بزىّ المولى و شأنّ بشأنه و تصرف فى سلطانه.

و أما الفعل بل و كذا مجرد البناء على صدور أمر من المولى، فليس شىء منهما من شئون المولى ليكون هتكاً لحرمة باللبس به. و عليه فكما لا- إثم بحسب فعل الجوارح كذلك لا إثم بحسب فعل القلب أيضا لما عرفت من أن فعل المولى المختص به هو البعث و الزجر لا الفعل و لا فرض صدورهما.

و يمكن دفعه بما مر (٢) منا فى مسأله النهى فى العبادات محصله أن بعثه و زجره تعالى إيجاد تسيبى منه لفعل العبد و إعدام تسيبى منه لفعله بحيث لو تمّت الدعوه و أثرت العله و انتهت إلى معلولها كان الفعل الخارجى فعلا مباشريا من العبد و فعلا تسيبىّا من المولى، فإذا فعل بعنوان أنه موجود تسيبىّا منه تعالى، فقد شرع فى جعله تسيبىّا منه تعالى، حيث إن الإيجاد التسيبىّا شأنه و داخل

ص: ١٦٧

١-١) التعليقه على الرسائل ص ٤٠.

٢-٢) نهايه الدرايه ٢: التعليقه ٢٣٩.

تحت سلطانه، فهذا الاعتبار يصح جعل الفعل الخارجى معنونا بعنوان التشريع المحرم عقلا.

هذا، و أما اتصافه بالافتراء و الكذب عليه تعالى، فهو إنما يكون إذا كان فى مقام الحكايه عن إيجاب فعله المأتى به بعنوان أنه واجب، فإن الحاكي يتصف بالصدق و الكذب و الافتراء قولاً كان أو فعلاً و باعتبار قيامه بالقائل و الفاعل يوصف الشخص بأنه صادق أو كاذب.

### — قوله «قده»: فلو فرض صحتها شرعاً... الخ

قوله «قده»: فلو فرض صحتها شرعاً... الخ (١).

لا- يعقل فرض صحتها إلا- بالتوسعه فى دائره الصدق الجائز شرعاً بإلحاق الشبهه الموضوعيه من حيث الصدق و الكذب بالصدق حكماً.

و بالتضييق فى دائره التشريع المحرم بتخصيصه بما علم أنه ليس من الدين.

و إلا فمع عدم التوسعه و التضييق لا يعقل الترخيص فى النسبه و الالتزام، إلا مع جعل الحكم المماثل للمؤدى ليكون ترخيصاً فى نسبه المؤدى التنزيلى و الالتزام به، حيث لا يعقل تعلقهما بالواقع الحقيقى على أى حال.

و بالجملة لا يقاس عدم صحتها الغير الملازم لعدم الحجّيه بصحتها التى لا يمكن فرضهما على وجه صحيح إلا مع الكشف عن الحجّيه بمعنى جعل الحكم المماثل، و إلا فالحجّيه بمعنى تنجيز الواقع أيضاً غير نافع.

ص: ١٦٨

—قوله «قده»: و لا لعدم

—قوله «قده»: و لا لعدم (١) الظن كذلك على خلافها... الخ (٢).

إذ عدم الظن بالخلاف إنما يعتبر إما من حيث إنه جزء المقتضى، أو من حيث إن الظن بالخلاف مانع:

لا- مجال للأول، إذ الظاهر إنما يكون حجه من حيث الكاشفيه عن المراد، و المعتبر من الكشف إما هو الكشف الفعلي أو الكشف الذاتي، و لا- يعتبر عدم الظن بالخلاف في الكشف الذاتي قطعاً، لتحققه معه، و كذا في الكشف النوعي، و اعتباره في الكشف الفعلي الشخصي راجع إلى اعتبار الظن الفعلي بالوفاق، و الكلام في عدم الظن بالخلاف لا في الظن بالوفاق.

و يمكن تقريب المنع بوجه آخر، و هو أن عدم الظن بالخلاف إما هو بنفسه جزء المقتضى أو لازم الجزء.

و الأول محال، إذ المقتضى لا يعقل أن يكون عدمياً، فلا يعقل أن يتقوم بالعدمي.

و الثاني خلف، إذ عدم الظن بالخلاف إنما يكون لازماً لأمر ثبوتى و هو الظن بالوفاق حيث يستحيل اجتماع الظنين، مع أن الكلام في اعتبار عدم الظن بالخلاف لا في اعتبار الظن بالوفاق.

و لا مجال للثاني، إذ الظن بالخلاف إنما يعقل أن يكون مانعاً إذا كان حجه حيث لا يعقل مزاحمه ما ليس بحجه للحجّه.

و مع فرض الحجية فالظن بالخلاف إنما يعتبر عدمه حيث إنه حجه على

١-١) في المصدر: بعدم.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٨١/.

خلاف الظاهر، وسقوط الظاهر عن الحجّيه مع قيام الحججه على خلافه أمر مسلم بين الطرفين.

غايه الأمر أن الظن على الفرض حجه مطلقا عند العقلاء، فيسقط معه الظاهر عن الحجّيه، وحيث إنه ليس شرعا كذلك، فلا يسقط معه عن الحجّيه.

و فيه أنه خلط بين المقتضى فى مقام الثبوت و المقتضى فى مقام الإثبات، و كذا بين المانع فى مقام الثبوت و المانع فى مقام الإثبات، فعدم الظن بالخلاف لا يصح أن يكون جزء المقتضى فى مقام الثبوت لا فى مقام الإثبات، كما أنه لا يصح أن يكون مانعا فى مقام الإثبات لا فى مقام الثبوت.

بيانه أن المقتضى لحجّيه الظهور إثباتا بناء العقلاء عملا، و يمكن أن يكون بناء العقلاء على العمل بالظاهر الذى لا ظن على خلافه، فيكون البناء العملى على اتباع الظهور متقيدا بعدم الظن على الخلاف، و إن كان المقتضى لبنائهم كون اللفظ كاشفا نوعيا عن المراد من دون اعتبار شىء آخر فيما يدعوههم إلى العمل بالظاهر، فإن الجبهه الجامعه بين جميع موارد اتباع الظهور هو الكشف النوعى.

و أما المانع عن حجّيه الظهور إثباتا فإنما يتصور إذا كان المقتضى للحجّيه للإثبات تاما، و هو إنّما يصح إذا كان للعقلاء بناء ان بنحو العموم و الخصوص بأن يكون بنائهم على اتباع الظهور مطلقا و بنائهم الآخر على اتباع الظن بالخلاف، فيقدم الخاص على العام من باب تقديم أقوى الحجّتين على أضعفهما، كما فى حجّيه الخبر بالدليل اللفظى مطلقا و حجّيه خبر الأعدل فى مقام التعارض بالخصوص، فمع تماميه المقتضى فى مقام الإثبات فى كلا الطرفين يتصور المانع لأحد الطرفين عن الآخر.

و أما إذا لم يعقل العموم و الخصوص فى البناء العملى، بل العمل إمّا على طبق الظاهر الذى لا ظن على خلافه أو كان و إن ظن على خلافه.

فالمقتضى فى مقام الإثبات: إما متقيد فلا اقتضاء لما كان ظن على خلافه أصلاً.

و إما مطلق فما كان ظن على خلافه مع ما لم يكن على خلافه ظن على حد سواء، فلا مانعته فى مقام الإثبات أصلاً حتى يقال: إن رفع اليد عن الحجج بقيام الحجج على خلافه أمر مسلم بين الطرفين.

و أما المانعته فى مقام الثبوت فمعقوله، لإمكان أن يكون للظن بالخلاف خصوصيته مانعه عن تأثير الكشف النوعى و صيرورته داعياً للعقلاء على العمل بالظاهر سواء كان المانع فى مقام الثبوت حجه فى نفسه، أو لم يكن حجه و لكن كان فيه خصوصيه مانعه عن تأثير مقتضى البناء العملى من العقلاء.

فعدم الظن بالخلاف يمكن أن يكون جزء المقتضى فى مقام الإثبات، كما يمكن أن يكون مانعاً عن المقتضى فى مقام الثبوت، و ما لا يعقل كونه جزء المقتضى فى مقام الثبوت، كما أن ما لا يضر بحججه الظاهر مانعته فى مقام الإثبات، فإنه يؤكد تماميته المقتضى فى مقام الإثبات.

و عليه فلو فرض كون الأماره المفيده للظن بالخلاف حجه عند العقلاء، فلا محاله بنائهم العملى على عدم اتباع الظاهر الذى قامت الحجج عندهم على خلافه، و عدم حججه الأماره المزبوره شرعاً لا يجدى، لأن عدم المانع إنما يفيد مع وجود المقتضى. و حيث لا بناء من العقلاء على اتباع مثل هذا الظاهر، فلا مقتضى لحججته، لما عرفت من عدم معقوليه بناءين منهم بنحو العموم و الخصوص، و المتيقن من عدم اعتناء العقلاء بالظن بالخلاف إنما هو فيما إذا لم يكن هناك أماره معتبره عندهم. ففى مثل هذه الصوره يشكل الأمر، إلا أن يجعل المنع عن اتباع مثل ذلك الظن شرعاً منعاً عن ترتيب كل أثر عليه حتى رفع اليد به عن الظهور، فإنه أمر بالملازمه باتباع الظهور، فمثل هذا الظاهر حجه شرعاً لا بناء العقلاء و إطلاق دليل المنع لمثل هذا الأثر مشكل، فتدبر.

## —قوله «قده»: كما أن الظاهر عدم اختصاص... الخ

—قوله «قده»: كما أن الظاهر عدم اختصاص... الخ (١).

يمكن تقريب الاختصاص بأن المتكلم إذا اعتمد في إرادته خلاف الظاهر من كلامه على قرينه حاله بينه وبين المخاطب الذى قصد إفهامه لم يكن مخلا بمرامه، بخلاف ما إذا لم يكن قرينه أصلا، فإنه يكون ناقضا لغرضه وهو إفهامه بكلامه.

و أما غير المخاطب الذى لم يقصد إفهامه فإنه لم يلزم منه نقض للغرض إذا لم يكن بينه وبين من لم يقصد إفهامه قرينه معهوده، إذ المفروض أنه لم يتعلق الغرض بإفهامه حتى يلزم نقض الغرض من عدم إيصال القرينه إليه.

و الجواب بيتنى على مقدمه هي أن الإرادة استعماليه و تفهيميه و جديه، فمجرد إيجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضى متقوم بالإرادة الاستعماليه سواء قصد بهذا الإيجاد إحضار المعنى فى ذهن أحد أم لا، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الإرادة تفهيميه.

و هذا المعنى الموجود المقصود به الإحضار ربما يكون مرادا جديا، وربما يكون لانتقال المخاطب مثلا إلى لازمه المراد جدا أو ملزومه كما فى باب الكنايه، و الملاك فى كل واحده غير الملاك فى الأخرى، و الكاشف عن كل واحده غير الكاشف عن الأخرى.

فالجري على قانون الوضع يقتضى إيجاد المعنى بلفظه، و هو وجه بناء العرف عملا على حمل اللفظ على الاستعمال فى معناه.

و لزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصادر وafia بالمرام يقتضى عدم قصد الإفهام، إلا بما يكون وafia بالمرام.

و كون جدّ الشئ كأنه لا يزيد على نفس الشئ يقتضى حمل كليّه

ص: ١٧٢

الأقوال و الأفعال على الجّد حتى يظهر خلافه.

و عليه نقول بناء العقلاء عملا على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعى عن المعنى هو معنى حجّيه الظهور. و حكم العقل بقبح نقض الغرض الذى هو غير مربوط ببناء أهل المحاوره هو الدليل على أن المعنى المختص باللفظ هو الذى قصد إفهامه.

و بناء العقلاء العام لجميع الأقوال و الأفعال هو الدليل على حمل كليته الأفعال و الأقوال على الجّد.

فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى إلى من قصد إفهامه و من لم يقصد إفهامه لوجه مخصوص لا يقتضى الفرق فى المقام الأول. و حجّيه الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعى من معناه الوضعى، و الخلط بين المقامين أو هم الفرق بين من قصد إفهامه و من لم يقصد إفهامه هذا كله.

مع أن قصر الخطاب على شخص لا يقتضى قصد إفهامه، بل ربما يقصد إفهام غيره كما فى إياك أعنى و اسمعى يا جاره فضلا عن اقتضاء قصر قصد الإفهام على المخاطب.

مضافا إلى أن الكلام إذا كان متضمنا لتكليف عمومى فمقام عموم التكليف بهذا الكلام يقتضى وصول التكليف العمومى نفسا و متعلقا و موضوعا بشخص هذا الكلام، فلا يمكن التعويل على ما يختص بالمخاطب من القرينه الحالیه.

و على فرض كون المخاطب واسطه فى التبليغ، فاللازم عليه فى إيصال التكليف العمومى بحدّه التنبيه على ما يقتضى توسعته و تضييقه، فعدم التنبيه منه دليل على عدمه. بل الكلام المقصور على المخاطب إذا كان متكفلا لتكليف خصوصى و كان عمومه لغيره بقاعده الاشتراك أيضا كذلك، إذ الطريق إليه نقله روايه أو كتابه، و مقتضى عدم الخيانه فى نقله بأحد الطريقين هو التنبيه على



القرينه الحاليه الموسعه لدائره التكليف و المضيقه لها، و مع عدم نصب الدال عليها يحكم بعدمها، فتدبر جيدا.

٧٦- قوله «قده»: فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه... الخ (١).

لا يخفى عليك أنه لا يمكن إثبات المانعيه بظهور لفظ المتشابه فيما يعم الظاهر فضلا عن احتمال شموله إلا بنحو الجدول و إلا لزم من إثباته نفيه، لأن لفظ المتشابه من جمله الظواهر القرآنيه، فتدخل تحت المتشابه الذى لا يجوز التمسك به. و أما مع مجرد احتمال شمول المتشابه للظاهر، فلا يجوز المنع من باب الجدول، بل لا بد من الأخذ بالمتيقن منه و هو المجمل.

نعم لو كانت الدعوى كون لفظ المتشابه محكما فى معناه الشامل للظاهر و المجمل لصح الاستدلال حقيقه لا من باب الجدول، و لا منافاه بين كون الشئ متشابها بالحمل الأولى و محكما بالحمل الشائع.

فان قلت: إنما لا يصح الاستدلال بدليل المنع عن العمل بالمتشابه بناء على ظهوره فيما يعم الظاهر إلا جدلا إذا اعتقد المستدل عدم حجيه ظواهر الكتاب حتى هذا الظاهر.

و أما إذا قال بعدم حجيه سائر الظواهر بهذا الدليل الذى لا يعقل شموله لنفسه، فلا يكون الاستدلال حينئذ من باب الجدول، و لا يلزم من نفي حجيه الظواهر بخصوص هذا الظاهر ثبوتها ليكون محالا.

قلت: أما الخصم، فلا فرق عنده بين ظواهر الكتاب، و إنما لا يمكنه القول بعدم حجيه هذا الظاهر لمكان الاستدلال به.

فالقول بعدم حجيه هذا الظاهر بنفسه يلزم من عدمه وجوده، فلا محاله يستدل به جدلا و إلزاما علينا بما نعتقد حجتيه ببناء العقلاء.

ص: ١٧٤

بل التحقيق أنه لا يصح الاستدلال به حتى من باب الجدل، إذ الغرض:

إن كان نفى حجيه جميع الظواهر حتى نفس هذا الظاهر، فيلزم من وجوده عدمه فانه مقتضى شموله لنفسه.

و إن كان الغرض نفى حجيه سائر الظواهر بهذا الظاهر الذى بنى العقلاء على حجيته، فهو و إن لم يلزم منه المحال من حيث شموله لنفسه بمدلوله اللفظي.

إلا أنه لما كان نفى حجيه سائر الظواهر بملاك التشابه الشامل للظاهر، فيلزم من نفى حجيه الغير بهذا الملاك نفى حجيه نفسه.

و حيث لا يعقل نفى حجيه الغير إلا بنفى حجيه نفسه لاتحاد الملاك، فيسقط هو عن الحجيه لعدم معقوليه حجيته فى مدلوله بالملاك المأخوذ فى مدلوله، و بغير هذا الملاك لا دلالة له أيضا، فيبقى سائر الظواهر بلا مانع.

و لا بد من التصرف فى هذا الظاهر، لأنه و إن كان لا يعم نفسه بمدلوله، لكنه يعمه بملاكه المأخوذ فى مدلوله، فيلزم من حجيته فى مدلوله عدم حجيته فى مدلوله، فلا مناص إلا عن دعوى كونه محكما فى مدلوله كما أشرنا إليه.

٧٧- قوله «قده»: فيما إذا لم ينحل بالظفر بالروايات (١)... الخ (٢).

سيجىء إن شاء الله تعالى فى محله (٣) أن الانحلال: تاره بصيروره المجمل مفصلا حقيقه، كما إذا علم الواجب أو الحرام بعينه.

و أخرى بصيرورته كذلك حكما، كما إذا علمنا بنجاسه إناء زيد و اشتبه بين إناءين فان البينه إذا قامت على تعين إناء زيد فلازمه نفى النجاسه عن غيرها.

ص: ١٧٥

١- ١) فى نسخه المصنف: فى الروايات.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٨٣/.

٣- ٣) نهايه الدرايه ٤: التعليقه ٣٥.

و من الواضح أن مجرد جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع لا ينفى الواقع عن غير موردهما.

و أما دعوى احتمال الانطباق قهرا بتقريب أن الواقع المعلوم إجمالاً لا تعين له من ناحيه العلم، فلا مانع من انطباق مؤدى الطريق على الواقع، المعلوم، و مع احتمال الانطباق لا علم إجمالاً بتكاليف آخر فى موارد الأمارات أو غيرها، بل مجرد احتمال.

فهى فاسده، فان احتمال الانطباق: إن كان بلحاظ مدلول الأماره فهو موجود بمجرد قيامها سواء كانت الأماره حجه أم لا، و هذا لا يوجب زوال العلم و لا زوال أثره.

و إن كان بلحاظ حكمها و هو جعل الحكم المماثل، فلا انطباق قطعاً، فان الحكم المماثل مغاير للحكم الواقعى وجوداً و إن كان مماثلاً له ماهيه.

بل التحقيق فى الانحلال كما سيجىء إن شاء الله تعالى فى محله (1) أن الحجيه: إن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل، فالحكم الفعلى المماثل على طبق مؤدى الأماره موجود قطعاً، و يستحيل أن يكون فى موردها حكم فعلى آخر واقعا، لاستحاله اجتماع الحكمين الفعلين، فلا- علم إجمالى بحكم فعلى على أى تقدير، بل مجرد احتمال الحكم فى غير مورد الأماره، و الأصل حينئذ سليم عن المعارض.

و إن كانت بمعنى تنجيز الواقع بالأماره، فلا أثر للعلم حينئذ، فإن المنجز لا يقبل التَّنْجِز، فيستحيل أن يؤثر العلم الإجمالى فى تنجيز الواقع على أى تقدير.

و لا- فرق بناء على الوجهين من الحجيه بين سبق العلم الإجمالى على الظفر بالحجه و عدمه، فان الحججه الواقعيه إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كانت موجه لفعليه التكليف و تنجزه، و إنما السبق و اللقوق فى الظفر بها.

ص: ١٧٦

فالعلم الاجمالي قد تعلق بما في أحد طرفيه تكليف فعلى بالأماره أو الواقع المنجز بها و تمام الكلام فى محله.

٧٨-قوله «قده»: إما باسقاط أو بتصحيح...الخ (١).

لا- يخفى عليك وضوح الفرق بينهما، إذ التصحيح سواء كان بتغيير فى هيئه الكلام أو مادته يوجب خروجه عن الكلام المنزل، و ليس فى صورته احتمال كلام صادر من المولى حتى يتبع ظهوره الفعلى أو الذاتى.

بخلاف الإسقاط، فإن الساقط سواء كان منفصلا عن الظاهر أو متصلا به لا يخل بظهوره الفعلى على الأول، و بظهوره الذاتى على الثانى، كالتقرينه المنفصله أو المتصله، كما سيجىء إن شاء الله تعالى.

٧٩-قوله «قده»: لعدم حجيه ظاهر سائر الآيات...الخ (٢).

لخروجها عن محل ابتلاء المكلف كما فى تعليقه (٣) المباركه على الرسائل.

و لعل المراد منه أن الكلام الغير المتضمن للتكليف لا معنى لحجيه ظاهره على المكلف، حيث لا معنى للحجيه إلا كون الشىء بحيث يحتج به فى مورد المؤاخذة بالدم و العقاب، و لا معنى لذلك إلا فيما يشتمل على التكليف، و الآيات المتضمنه للقصاص و شبهها لا- حجيه لظهورها، بل الآيات المتضمنه للعقائد و المعارف لا- حجيه لظهورها أيضا و إن كانت متضمنه للتكليف بالأصول، إذ المطلوب فيها الاعتقاد لا التعبد و العمل كى يتصور فيه حجيه الظاهر فتأمل (٤).

ص: ١٧٧

١-١) كفايه الأصول: ٢٨٤.

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٨٥.

٣-٣) تعليقه على الرسائل ص ٥٠.

٤-٤) إشاره إلى أن المطلوب فى الاعتقادات: إن كان المعرفه و اليقين أو عقد القلب على ما جزم به النفس، فلا محاله لا معنى لحجيه الظاهر لعدم إفادته اليقين. و إن كان مجرد عقد القلب على ما وصل إليه و لو تنزيلا، فلا بأس لحجيه الظاهر فيها. منه عفى عنه.

لعله إشارة إلى أن مجرد ضم ظاهر إلى سائر الظواهر ليس ملاك الطرفية للعلم الإجمالى بمخالفه بعض الظواهر ليقاس بظواهر الكتاب، بل بحيث يتقوم به العلم فيعدم بخروجه، وليس كل ظاهر كذلك.

أو إشارة إلى أن الأشكال هنا بملاك إجمال بعض أطراف العلم، وخروجه عن محل الابتلاء لا يجدى فى رفع الإجمال، وإن كان مجدياً فى عدم تنجز التكليف على خلاف الظاهر.

و يندفع بأن الظهور الذاتى محفوظ فى الجميع، وإنما المعلوم بالإجمال أنّ بعضها غير حجه لا لارتفاع ظهوره حيث لا يرتفع الظهور بعد انعقاده، إذ الواقع لا ينقلب عما هو عليه، ولا يرتفع كشفه عن المراد الجدى الذى هو ملاك الحجية أيضاً، بل حجّيته لحجّه أقوى.

و إذا كان بعض الأطراف بنفسه غير حجّه، فلا جرم لا علم إجمالى بورود الحجّه على خلاف الحجّه، هذا فى القرينه المنفصله.

و أما فى المتصله فربما يتوهم الفرق بين المجرى وغيره نظراً إلى سرايه إجماله إلى الظاهر، فلا ظهور كى يكون حجه بخلاف غيره.

و فيه أن الظهور الذاتى محفوظ حتى فى المجرى، و الظهور الفعلى مرتفع حتى فى المبيّن.

و الفرق بينهما بانعقاد الظهور الفعلى فى غير الموضوع له إذا كان المتصل مبيّن دون ما إذا كان مجملاً.

و الميزان فى اتباع الظهور هو الفعلى و هو مشكوك فى كليهما.

فلا بد من دعوى بناء العقلاء على المعامله مع هذا العلم الإجمالى معاملة

الشك البدوي، نظرا إلى خروج أحد الظاهرين عن محل الابتلاء، فالقرينه المحتمله هنا يبنى على عدمها، فيتم الظهور الفعلى كما فى غير ما نحن فيه، فتدبر.

٨١- قوله «قده»: فلا وجه لملاحظه الترجيح... الخ (١).

إلا أن يفصل بين حكاية نفس الآيه و حكاية قراءه المعصوم لها، فانها على الثانى حكاية فعل المعصوم فتدخل فى السنه المحكيه فتدبر.

### فصل احتمال وجود قرينه - قوله «قده»: فان أحرز بالقطع... الخ

فصل احتمال وجود قرينه - قوله «قده»: فان أحرز بالقطع... الخ (٢).

إن أريد من الظهور المقطوع به ظهوره الذاتى الوضعى، فلا يقابله إلا الصوره الثالثه من الشق الثانى.

و إن أريد ما هو أعم من الظهور الذاتى الوضعى، و من الظهور الاستعمالى الفعلى فالتقابل صحيح، فإن بعض تلك الصور الثلاث ظهورها الذاتى معلوم و بعضها غير معلوم، إلا- أن مقتضاه عدم إحراز الظهور الفعلى فى الشق الثانى فيخرج احتمال القرينه المنفصله لمعلومية ظهوره النوعى، الفعلى.

مع أن احتمال القرينه المنفصله كالمتمصله فى الحاجه إلى اصاله عدم القرينه.

مضافا إلى أن احتمال القرينه منفى فيما إذا قطع بعدمها، و مع ذلك أراد خلاف الظاهر مع عدم نصب قرينه لحكمه أو لغفله، فيخرج مثل هذه الصوره عن كلا الشقين فتدبر.

٨٣- قوله «قده»: لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها... الخ (٣).

بل هذا هو الظاهر إذ الحجه لا بد من أن تكون مناسبه لمورد المحاجه

ص: ١٧٩

١- ١) كفايه الأصول ٢٨٥.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٨٦.

٣- ٣) كفايه الأصول ٢٨٦.

والمخاصمه:فاذا ادعى المولى إرادته خلاف الظاهر مع الاعتراف بعدم نصب قرينه لحكمه أو لغفله كانت الحججه عليه ظهور كلامه.

و إذا ادعى إرادته خلاف ظاهر ما وصل من الكلام لمكان نصب القرينه و إن لم تصل كانت الحججه عليه أصاله عدم القرينه،و المراد بناء العقلاء على العدم عند الشك في الوجود.

و أما ظهور الكلام فلا مساس له بالمقام، إذ المولى لا يحتج عليه بارادته الواقعيه كى يحتج العبد عليه بظهور كلامه فى خلاف مرامه،بل يحتج بنصب ما يوافق مرامه من كلامه،فلا بد من دفعه ببناء العقلاء فى مثله على عدمه،و لعله أشار إليه بقوله فافهم.

فليس الأمر كما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى«قدس سره» (١)من رجوع الأصول الوجوديه إلى الأصول العدميه،و لا كما أفاد شيخنا (٢)العلامة الاستاد«قدس سره»فى تعليقه الأنيقه و أشار إليه هنا من رجوع الأصول العدميه إلى أصاله الظهور.

و التحقيق أن مدرك حجيه الظواهر بما لها من الخصوصيات كما مر مرارا بناء العرف و العقلاء عملا،فهو المتبع فى أصل الحججه (٣)و خصوصياتها.

و من البين كما مر أنه ليس من العقلاء بناء ان أحدهما على اتباع الظاهر مطلقا،و الآخر على أمر آخر بحيث يكون أحد البنائين مقيدا للآخر.

بل العمل على الظاهر الذى ليس على خلافه ما هو أقوى منه كشفا، فمع عدم الكاشف الأقوى يكون العمل على طبق الظاهر،و مع وجوده يكون

ص: ١٨٠

١-١) فرائد الأصول المحشى:٥٩/١.

٢-٢) التعليقه على فرائد الأصول/٤٤.

٣-٣) هكذا فى النسخه المطبوعه،لكن الصحيح:الحجيه.

العمل على طبق الأقوى كشافا.

و من الواضح أن الكاشف الممتقيد بعدمه البناء العملى على اتباع الظاهر ليس الكاشف بوجوده الواقعى حتى يجدى عدمه الواقعى من باب عدم المانع و يكون احتمالاه احتمال المانع ليقال بأن بناء العقلاء عند احتمال وجوده على عدمه.

بل حيث إن الاقتضاء من الطرفين فى مرحله التأثير فى نفوس العقلاء من حيث البناء العملى على اتباع الظاهر و عدمه، فلا محاله لا- تأثير من الطرفين ثبوتا إلا- بلحاظ وجودهما الواصل لا وجودهما الواقعى، فتأثير وجوده الواقعى فى قبال تأثير الظاهر الواصل مستحيل جدا.

و أما تأثير احتمال وجوده فى قبال الظاهر الواصل، فهو خلف، إذ المفروض أن الظاهر حجه مع احتمال وجود كاشف أقوى فلا يعقل اعتبار مانعيته مع بناء العقلاء على اتباع الظاهر حتى مع احتمال كاشف أقوى و لو ببناءين لكونهما متنافيين، و ليس كما نعيه وجوده الواقعى القابل للبناء على عدمه عند احتمالاه.

مع أن تأثير وجود الكاشف احتمالا فى قبال وجود كاشف آخر قطعا بعيد جدا.

مع أن مقتضى مانعيته وجوده الاحتمالى هو بناء العقلاء على عدم مانعيه وجوده الاحتمالى لا البناء على عدم المحتمل، لأن وجوده الواقعى لا أثر له حتى يبنى على عدمه، بل وجوده الاحتمالى له الأثر، فلا بد من البناء على عدم مانعيته لا على عدمه.

فاتضح من جميع ما ذكرنا أن المانع عن اتباع الظهور ثبوتا عند العقلاء هو الكاشف الأقوى الواصل، فمع عدم وصوله الوجدانى لا مانع قطعا، فلا مقتضى فى مقام الإثبات لحجيه الكاشف الأقوى جزما حيث لا بناء عملى منهم

ص: ١٨١



إلا على اتباع الكاشف الواصل على خلاف الظاهر.

فمع احتمال القرينه إنما لا- يعنى به لا- لبناء من العقلاء على عدمها كما هو معنى أصل عدم القرينه، بل لعدم البناء منهم على اتباعها حيث إن مورد بنائهم وجودها الواصل، فلا- يعقل مانعيه وجودها الواقعي عن اتباع الظاهر ليحتاج دفعها إلى البناء على عدمها.

و عليه فالظاهر الذى يحتمل وجود قرينه على خلافه إنما يتبع لوجود الحججه على اتباع الظاهر، و عدم الحججه على القرينه لا للحججه على عدمها.

لكنك قد عرفت أن عدم الحججه على اتباعها من باب السلب المقابل للإيجاب لا العدم فى قبال الملكه لما مر من عدم معقوليه مانعيه وجودها الواقعي ثبوتاً حتى يعقل بناء من العقلاء على اتباعها فى قبال الظاهر إثباتاً.

نعم قد أشرنا إلى أن الحججه حيث إنها لا بد من أن تكون مناسبة لمورد المحاجه:فتاره يحتج بالظاهر، و أخرى بغيره.

فمع القطع بعدم نصب القرينه و احتمال استناد عدم نصبها إلى حكمه أو إلى غفله، فالحججه ليست إلا- ظهور كلام المولى، إذ ليست غفله المولى حجه على عبده ليصح الاحتجاج بها من المولى على عبده حتى يستند العبد إلى أصاله عدم الغفله. و كذا ليست الحكمه الداعيه حجه للمولى على عبده حتى يستند العبد إلى أصاله عدمها، بل يحتج المولى بارادته الواقعيه و يحتج العبد بظهور كلامه على خلاف مرامه.

و أما مع احتمال نصب القرينه:فتاره يعترض المولى على عبده فى إتيانه للحيوان المفترس، فحجه العبد ظهور لفظ الأسد فيه.

و أخرى يعترض عليه فى عدم إتيانه للرجل الشجاع مع نصب القرينه عليه واقعا، فالمناسب حينئذ الاحتجاج عليه بعدم الحججه على القرينه، لا بالحججه على عدمها لما مر، و لا بظهور كلامه فى خلاف مرامه، حيث إنه لا يحتج عليه

بمراهه الواقعي، بل بنصب القرينه على ما يوافق مرامه.

ثم اعلم أنه لا فرق فيما ذكرنا بين احتمال القرينه المنفصله و المتصله، فإن الكلام و إن استقر ظهوره في الأول دون الثاني، لكنه حيث إن بناء العقلاء في كلاً الاحتمالين على العمل بالمقدار الواصل من الكلام يعلم منه أن مدار العمل ليس على الظهور الفعلي.

إذ ليس أيضاً بناء ان من العقلاء، أحدهما على اتباع الظهور الفعلي، و الآخر على اتباع الظهور الوضعي، بل بناء واحد على الأعم من الظهور الفعلي بحيث يكون فعليته و عدمها على حد سواء.

إذ من الواضح أن بناءهم على عدم القرينه لا يوجب فعلية الظهور و البناء على عدم المانع إنما يجدي مع وجود المقتضى، فلو كان المقتضى هو الظهور الفعلي، فمع عدمه لا فرق بين وجود المانع و عدمه، فانه لا يعقل الحكم بثبوت مقتضاه.

بل موضوع بناء العرف و العقلاء هو الظهور الوضعي الذاتي بضميمه هذه المقدمه، و هي أن مقتضى الجرى على قانون الوضع عدم التفهيم بنفس اللفظ إلا نفس معناه الموضوع له بحيث لو أراد تفهيم غيره به لكان بمعونه غيره.

و هذا غير دعوى أن مقتضى طبع اللفظ استعماله فيما وضع له ليورد عليها مخالفه هذا الطبع كثيراً، بل ربما يكون استعمال اللفظ في معناه المجازي أكثر من معناه الحقيقي، فانا لا ندعى أن تفهيم المقاصد لا بد من أن يكون بالحقايق.

بل ندعى أن الجرى على قانون الوضع يقتضى أن لا يفهم بنفس اللفظ إلا نفس معناه، فلا ينافي كثره تفهيم غيره، به بمعونه غيره، و لم تظفر إلى الآن بمخالفه هذه الطريقه ممن يجرى على قانون الوضع.

و على هذا فالكلام الواصل و إن لم يعلم قاليته لما وضع له لاحتمال قرينه

تساعد على تفهيم غيره به.إلا- أن الكلام الواصل يمكن أن يكون آله لتفهيم نفس معناه،و وجود القرينه واقعا لا يكون صالحا لتفهيم غيره به،فهذا المقتضى الواصل يؤثر فى نفوس العقلاء من حيث بنائهم على استكشاف المراد به،و وجود القرينه واقعا لا يصلح للصارفيه،و نفس الاحتمال ليس صارفا حيث إنه ليس مفهما لغيره.

و أما مع احتفاف الكلام بما يحتمل قرينته فالموجود و إن لم يكن مفهما لغيره،إلا أن الكلام المحفوف به أيضا لا يصلح بالفعل لتفهيم نفس معناه و إن كان ظهوره الوضعى محفوظا،لأن الذى يصلح لتفهيم معناه به هو اللفظ المجرد من غيره لا المحفوف بغيره،و هذا معنى كون المجمل العرضى كالمجمل الذاتى.

نعم إن كان مدار عمل العقلاء على اتباع الظهور الذاتى لا- لما ذكرنا،بل لوجه آخر لا طريق لنا إليه أمكن حجيه هذا الظاهر المحفوف و هذا معنى التعبد حيث إنه لم يعلم وجه العمل كما فى التعبد الحقيقى.

٨٤- قوله «قده»: بناء على حجيه أصاله الحقيقه... الخ (١).

غرضه «قدس سره» أنه بناء على حجيه الظاهر من باب الكشف النوعى لا شبهه فى عدم حجيته،إذ مع هذا الاحتفاف لا كشف أصلا.

و كذا بناء على اتباع الظاهر من باب أصاله عدم القرينه،إذ لا شك فى وجودها هنا،بل فى قرينيه الموجود.

و أما بناء على حجيته تعبدا من العقلاء،ففيه الإشكال لامكان تعبدهم فى مثله أيضا على اتباع الظهور الذاتى و جعل الموجود كالمعدوم.

إلا- أن الظاهر أن العقلاء يعاملون معه معامله المجمل،فيعلم أن بناءهم على اتباع الظاهر و إن لم يكن لحيثيه ظهوره،إلا- أن موضوع حكمهم الظاهر

ص: ١٨٤

المحض الذى لم يعرضه الإجمال، و هذا الظاهر عندهم بمنزله المجمل ذاتا.

## فى الإجماع المنقول

٨٥-قوله «قده»: كما هو طريقه المتأخرين فى دعوى الإجماع... الخ (١).

لا يخفى عليك أن مدارك الحكم الشرعى منحصره فى غير الضروريات و ما أشبهها من المسلمات فى أربعة و هى الكتاب و السنه و الاجماع و الدليل العقلى الذى يتوصل به إلى الحكم الشرعى.

و حيث إن الكلام فى نفس الاجماع، فما يستند إليه المجمعول لا محاله غيره من المدارك الثلاثة الأخر.

و من الواضح أن المدرك لهم ليس هو الكتاب، و على فرض استظهارهم من آيه خفيت علينا جهه الدلاله لم يكن فهمهم حجه علينا.

و كذا ليس مدركهم الدليل العقلى، إذ لا يتصور قضيه عقليه يتوصل بها إلى الحكم الشرعى كانت مستوره عنا، فينحصر المدرك فى السنه.

و حيث لا يقطع بل و لا يظن بسماعهم لقول الامام عليه السلام، أو برؤيتهم لفعله عليه السلام أو لتقريره عليه السلام، بل ربما لا يحتمل ذلك فى زمان الغيبه إلا- من الأوحى، فلا- محاله ينحصر المدرك فى الخبر الحاكي لقوله عليه السلام أو فعله عليه السلام أو تقريره.

و فيه المحذور من حيث السند و الدلاله: أما من حيث السند، فبان المجمعين لو كانوا مختلفى المشرب من حيث حجه الخبر الصحيح عند بعضهم و الخبر الموثق عند بعضهم الآخر و الخبر الحسن عند آخرين لدل اتفاقهم على الحكم على أن المستند فى غايه الصحه.

ص: ١٨٥

و أما لو كانوا متفقى المسلك بأن كانوا يعتقدون حجيه الخبر الموثق فمن لا يعتقد إلا بالخبر الصحيح لا مجال له فى الاستناد إلى هذا الاجماع فضلا عما إذا كانوا يعتقدون حجيه الخبر الحسن، فإن الغالب لا يمكن استنادهم إليه.

و أما من حيث الدلاله، فإن الخبر المفروض: إن كان نسا فى مدلوله صح الاستناد إليه منا أيضا إلا أنه نادر و احتمالاه غير مانع، لأنه لا يتعين أن يكون نسا فى مدلوله لحجيه الظاهر أيضا.

و إن كان ظاهرا فى مدلوله فلا يجدى أيضا، إذ ظهور دليل عند طائفه لا يستلزم الظهور عند آخرين و فهمهم ليس حجه علينا، بل قد وجدنا المشهور من المتقدمين على استفاده النجاسه من أخبار البئر مع أن الأمر عند المتأخرين بالعكس، فلعل الخبر إذا نقل إلينا لم يكن ظاهرا عندنا.

مع أنهم لو عثروا على هذه الأخبار الصحاح الظاهره الدلاله فى موارد اجماعهم، فلم لم يتعرضوا لها لا فى مجاميع الأخبار و لا فى الكتب الاستدلاليه.

٨٦- قوله «قده»: و أما إذا كان نقله للمسبب لا عن حسن... الخ (١).

الفارق بين ما إذا كان السبب تاما فى نظر المنقول إليه، و ما لم يكن كذلك مع الاشتراك فى الإخبار عن المسبب بالالتزام و عن السبب بالمطابقه وجوه:

أحدها ما عن شيخنا العلامة الأنصارى «قدس سره» فى الرسائل (٢) أن مقتضى الفرق بين العادل و الفاسق فى آيه النبأ-التى هى عمده الآيات من حيث الدلاله على حجيه الخبر و مقتضى التعليل بقيام احتمال الندم مع عدم التبين عن خبر الفاسق-هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، لا وجوب البناء على اصابته فى حدسه.

ص: ١٨٦

١- (١) كفايه الأصول ٢٨٩/.

٢- (٢) فرائد الأصول المحشى: ٧٩/١.

فانه ليس غرضه «قدس سره» اختصاص احتمال تعمد الكذب بالخبر الحسى دون الحدسى، ضروره أن الانسان كما يمكن أن يخبر عما لم يحس كذلك يمكن أن يخبر عما لم يحدس، بل غرضه أن واقعته المخبر به بعدم تعمد الكذب و عدم الخطأ و الآيه متكفله لنفى احتمال تعمد الكذب و أصاله عدم الخطأ لنفى احتمال الخطأ.

و حيث إن بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ فى الحس دون الخطأ فى الحدس، فالآيه بضميمه أصاله عدم الخطأ فى الحس دليل الحجية فى الخبر الحسى.

و حيث إن هذه الضميمه غير متحققه فى الخبر الحدسى، فالآيه و إن كانت نافيه لاحتمال تعمد الكذب، لكنه لا أثر بالفعل لنفى احتمال تعمد الكذب إلا- مع نفى احتمال الخطأ، فلا- تعم الآيه التى هى دليل الحجية بالفعل لما لا أثر له بالفعل و هو الخبر الحدسى، فهى و إن كانت بحسب الاقتضاء قابله لشموله، لكنها لا تعمه بالفعل.

ثانيها أن كون المخبر صادقاً فى خبره غير كونه صائباً فى نظره، و الدليل متكفل لتصديق الخبر لا لتصويب النظر.

بيانه أن دليل التصديق و إن لم يكن ناظراً إلى خصوص التصديق المخبرى كما أفاده الشيخ الأعظم «رحمه الله» بل كان ناظراً إلى التصديق الخبرى و الحكم بواقعيه المخبر به لا إلى مجرد نفى احتمال تعمد كذبه.

إلا أن تصديقه فى حسه واقعا تصديقه فيما أحس به، و ليس تصديقه فى حدسه واقعا تصديقه فيما حدس به، فان القطع بسماعه لقول الامام عليه السلام إنه يجب صلاه الجمعه يستلزم القطع بصدور هذا القول من الامام عليه السلام، و لكن لا يستلزم القطع بحدسه لرأى الامام عليه السلام القطع برأيه.

فتصديقه فى سماعه و أنه أخبر عما له واقعته يستلزم تصديقه فى واقعته

المسموع، و لكن ليس تصديقه في خبره عن حدسه مستلزما لتصديقه فيما حدس به، بل يترتب على تصويبه في حدسه.

و بالجمله فواقعيه السماع يستلزم واقعيه المسموع بخلاف واقعيه الحدس، فانه لا يستلزم واقعيه ما حدس به، فتأمل جيدا.

ثالثها أن بناء العقلاء على حجيه الخبر لكونه كاشفا نوعيا فعلا. إذا صدر ممن يوثق بقوله و لم يكن فيه آفه في حاسيته، فهذه الكاشفيه النوعيه الفعلية عن الواقع هو المقتضى ثبوتا لبناء العقلاء على اتباع الخبر.

و من الواضح أن خطأه الواقعي في احساسه لخروجه عن الطبع أحيانا لا يعقل أن يكون مانعا عن تأثير المقتضى و مزاحما له لما عرفت في مسأله (1) حجيه الظاهر، فاحتماله ليس من احتمال المانع حتى يتوقف الحكم بالمقتضى على بناء العقلاء على دفع المانع، و نفس الاحتمال غير مانع على الفرض، بل المستبعد جدا أن يزاحم الاحتمال الكاشف النوعي الفعلي.

و منه تبين عدم الحاجه إلى أصاله عدم الخطأ، بل عدم الاعتناء باحتماله لعدم البناء على وجوده، لا للبناء على عدمه. هذا في الخبر الحسي أو ما هو كالحسي.

و أما الخبر عن حدس محض، فمجرد كون الشخص ممن يوثق بقوله و عدم كونه ذا آفه في حاسيته لا يوجب الكاشفيه الفعلية لخبره، بل يتوقف على تصويب حدسه و نظره.

فإذا كان الخبر حجه لبناء العقلاء فالمقتضى لبنائهم هو الكشف النوعي الفعلي المختص بالخبر الحسي أو ما هو كالحسي. و لعله لذلك حكم في آيه النبأ على أن العمل بخبر الفاسق من دون تبين عنه إصابه للقوم بجهاله، حيث لا

ص: ١٨٨

كاشفيه فعلا نوعا مع كون المخبر ممن لا يوثق به.

و منه يظهر أن خبر العادل عن حدس إذا كان عما لا سبب له عاده كان مستندا إلى ما لا طريق له عاده إلى الواقع، فالعادل و الفاسق حينئذ على حد سواء من كون الاعتماد على خبرهما اعتمادا على الجهل المحض.

و هذا وجه انصراف آية النبأ إلى الخبر عن حس أو ما هو كالحس لا من حيث إن النبأ عن حدس غير معمول به عند العقلاء فلا يكون رافعا للجهالة كما توهم، بل من حيث استناده إلى ما هو في نفسه لا سبب له للوصول إلى الواقع، فكيف يكون الخبر المستند إليه كاشفا فعلا عن الواقع حتى يبنى عليه العقلاء أو يتعبد به الشارع، فافهم جيدا.

٨٧- قوله «قده»: و هم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم... الخ (١).

قد عرفت أن مقتضى بناء العقلاء هو الكشف النوعي الفعلي عن الواقع، فمع كونه ممن يوثق بقوله و لم يكن آفه بحاسيته و عدم استناد العاقل بحسب المتعارف إلا إلى سبب عادي متعارف لا ريب في كاشفيه خبره نوعا عن الواقع.

و أما إذا اختل هذا الظهور الأخير، و هو ظهور حال العاقل في دعوى الجزم بشيء أنه مستند إلى سبب عادي متعارف، بحيث وجدنا غالب المدعين للإجماع مستندين إلى سبب غير عادي أو وجدنا خصوص هذا المدعى يستند إلى سبب غير متعارف، - فلا كاشفيه، نوعيه لخبره، و إن احتمل استناده في خصوص هذه الدعوى إلى سبب متعارف، كما إذا احتملنا أنه مع فرض غلبه كذبه يكون صادقا في خبره الشخصي أو مع وجود الآفه بحاسته ما اخطأ في خصوص هذا المورد، فكما لا يفيد هذا الاحتمال في تحقق الكشف النوعي كذلك ذلك الاحتمال.

ص: ١٨٩

(١ - ١) كفايه الأصول ٢٨٩.



٨٨-قوله «قده»: و أما من جهة نقل السبب فهو في الاعتبار... الخ (١).

يمكن أن يناقش فيه بأن تنزيل شيء منزله شيء لا يعقل إلا بلحاظ ما لذلك الشيء من الأثر شرعا، لا بلحاظ ما لغيره من الأثر و إن كان ملزومه أو ملازمه، بداهه أن وجه الشبه لا بد من أن يلاحظ بين المشبه به و المشبه دون ما هو أجنبي عنهما، و هو من القضايا التي قياساتها معها.

و هذا لا- ربط له بحجيه الأماره في الشيء بأطرافه من لازمه و ملزومه و ملازمه، بداهه أن مرجعه إلى حجيتها في مداليلها المطابقيه و التضمينيه و الالتزاميه و مصحح التعبد بكل واحد نفس أثرها الشرعي، لا أن الخبر حجه في مدلوله المطابقي بلحاظ ملزومه أو ملازمه.

و عليه، فلا- وجه لحجيه الخبر في مضمونه الذي هو فتوى جماعه بكذا بلحاظ ملازمه و هو رأى الامام عليه السلام في نظر المنقول إليه لما عرفت. و لا أثر شرعي لفتوى الجماعه بكذا واقعا كي ينزل الإخبار عنها منزلتها فيه.

و كونه سببا للقطع برأى الامام عليه السلام و ملازما له واقعا في نظر المنقول إليه ليس بشرعي حتى يصح التعبد بلحاظه.

و منه يظهر الفرق بينه و بين ما تتضمنه الأخبار من الأسئلة التي تعرف منها أجوبتها و الأقوال و الأفعال التي تعرف منها تقرير الإمام عليه السلام لها، فانها مشتمله على موضوعات الأحكام و متعلقاتها و خصوصياتها الموجه لضيقها و سعتها، و التعبد بها بلحاظ ما لها من الأحكام مما لا ينبغي الريب فيها.

و كذا كون السائل مدنيا مثلا فالرطل المذكور في كلامه مدنى أيضا، فان له دخلا في الموضوع سعه و ضيقا، إذ لو لا كونه مدنيا لم يرتب حكمه عليه

ص: ١٩٠

(١- ١) كفايه الأصول ٢٩٠/.

السلام على الرطل المدنى،فهو أيضا بهذا الاعتبار دخيل فى الحكم الشرعى.

بخلاف فتوى الجماعه،فانها لا دخل لها فى رأى الامام عليه السلام حكما و موضوعا سعه و ضيقا.

فليس الاشكال فى الفتاوى المنقوله أنها أمر غير معلوم عن غير معصوم حتى ينتقض بما ذكره الشيخ المحقق التستري (1)«قدس سره»و أشرنا إليه آنفا.

بل المحذور عدم كونها موضوعا لحكم و لا جزء الموضوع و لا قيده بخلاف المذكورات آنفا.

و هذا المحذور و إن لم يكن له أثر عملى فى صورته نقل السبب التام،لأنه يلازم الخبر عن رأى الامام عليه السلام،لكنه له الأثر فى نقل جزء السبب،فإنه لا حكاية عن رأى الامام عليه السلام بالالتزام حتى يتعبد به و ينضم إليه البقيه.

نعم يمكن دفع المحذور عن حجيه نقل السبب بأن اللازم كون المنزل ذا أثر شرعى دون المنزل عليه.

و حيث إن الفتاوى المحصله سبب عادى للقطع المنجز لرأى الامام عليه السلام عقلا،و التَّنَجُّز قابل للجعل عن الشارع بجعل نقل الفتاوى منجزا اعتبارا للفتاوى المنتهيه إلى رأى الإمام عليه السلام،فيكون كالخبر القائم على خبر متعلق بحكم من الأحكام.

فكما أن الخبر منجز للخبر المنجز للحكم،و الكل فى حكم منجز واحد للحكم،كذلك نقل الفتاوى منجز للفتاوى المنجزه لرأى الامام عليه السلام، لكونها سببا للقطع المنجز،فهى منجزه أيضا بالعرض.

و لا يضر هذا المقدار من الفرق من حيث كون الحجيه فى المنزل عليه

ص: ١٩١

بالعرض، و في المنزل بالذات بالتنزيل، نظير ما إذا نزل الخبر الواحد منزله الخبر المتواتر في الحجية، فإن الحجج بالذات في المتواتر هو القطع الحاصل منه، و يتصف المتواتر بالحجيه بالعرض، و مع ذلك يصح بلحاظ أصل الأثر تنزيل الخبر الواحد منزله المتواتر.

و فيه أنه إنما لا يضر إذا كان الواسطه واسطه في الثبوت، لا فيما إذا كان واسطه في العروض، فإنه لا أثر لذى الواسطه حقيقه بل بالعنايه و المجاز بل بالحقيقه و لو تبعاً.

و من الواضح أن اتصاف الفتاوى الواقعيه بالمنجزيه من جهه اتصاف معلولها و هو القطع برأى الامام عليه السلام بالمنجزيه، فالقطع هو المنجز حقيقه و السبب له منجز بالعنايه لا بالتبع، فلا أثر لها حقيقه حتى يكون المنقول كالمحصل فيما له من الأثر، فافهم جيداً.

٨٩- قوله «قده»: فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب... الخ (١).

لأنهما خبران بالالتزام من حكمين متباينين من الامام عليه السلام، لكنه مبني على حصر وجه الحجيه في الاستلزام العادى لرأى الامام عليه السلام.

و أما إذا كان أحد وجهى الحجيه الكشف عن وجود حجه معتبره، فلا تعارض في النقل لإمكان صدق النقلين، لإمكان استناد كل طائفه إلى حجه معتبره.

و التعارض إنما بين الحجيتين بحسب مدلولهما لا بين النقلين لحجّتين ذاتيتين.

إلا أن هذا المقدار من الفرق غير فارق، لاشتراك النقلين في عدم تعمد

ص: ١٩٢

١- ١) كفايه الأصول ٢٩١.

الكذب، كما أنهما مشتركان في عدم إمكان واقعه الحكمين الواقعيين في الأول، و عدم إمكان واقعه الحكمين المماثلين الفعلين في الثاني، و تماميه المقتضى في مقام الإثبات بالإضافة إلى الحجتين لا تنافى التعارض، كما في الخبرين الذين يعمّهما دليل الحجية في نفسه، فتدبر جيدا.

٩٠- قوله «قده»: لكن نقل الفتاوى على الإجمال... الخ (١).

ليس الوجه في عدم الصلاحيه لكونهما سببا أو جزء سبب كونهما متعارضين بالعرض فلا أثر لهما، فإنه غير مختص بما إذا نقلت الفتاوى على الإجمال، بل إذا نقلت على التفصيل لا يعقل ذلك، كما إذا نقلت فتاوى جماعه يستلزم عادة القطع برأى الإمام عليه السلام، و نقلت فتاوى جماعه آخرين كذلك، فانهما متنافيان من حيث السببيه للقطع برأى الإمام عليه السلام، بل الظاهر أن نقلى الفتاوى على الإجمال على طرفى النقيض في نفسهما متنافيان، فان الظاهر من الإجماع اتفاق الكل على الحكمين [و هو] (٢) خلاف الواقع، فأحدهما كاذب بحسب الواقع، فلا يصلح لأن يكون كاشفا عن رأى الامام عليه السلام أو عن حجه معتبره، و لا يمكن أن يكون الكاذب جزء السبب أيضا.

نعم إذا كان الاتفاق المنقول مفصلا أمكن أن يكون ذا خصوصيه في نظر المنقول إليه، لجلاله المفتين و علوّ قدرهم علما و عملا بالإضافة إلى الآخرين المنقوله فتاويهم مفصله في نقل آخر.

و أما مع الإجمال و عدم تعيين الأشخاص، فلا سبيل إلى إحراز هذه المزيه.

و يمكن أن يقال: إن موارد اطلاق الإجماع مختلفه، فاذا كان في مقام تحرير الوفاق و الخلاف في المسأله، فدعوى الإجماع ظاهره في الاتفاق التام الذى

ص: ١٩٣

١- ١) كفايه الأصول ٢٩١.

٢- ٢) بين المعقوفين زياده منّا تقتضيها العبارة.

لا- خلاف فيه، فيكون النقلان متعارضين، و إذا كان في مقام الاستدلال، فلا- يراد من الإجماع إلا المقدار الكاشف عن حجه معتبره، و صدقهما من حيث وجود الكاشف في الطرفين بمكان من الإمكان.

## في حجه خبر الواحد

### أشاره

٩١- قوله «قده»: أن الملاك في الأصوليه صحه وقوع... الخ (١).

لكن لا- يخفى عليك أنا و إن جعلنا الموضوع أعم من الأدله الأربعة إلا أنه يجدى في صيروره المسأله أصوليه بهذا المعنى، إذ الثابت بأدله الاعتبار إما حكم مستنبط أو لا ينتهى إلى حكم مستنبط أصلاً، فإن معنى حجه الخبر إما إنشاء حكم مماثل على طبق المخبر به كما هو المشهور، أو جعل الخبر بحيث ينجز الواقع على تقدير المصادفه كما هو التحقيق فلا بد من جعل الغرض أعم مما يقع في طريق الاستنباط أو ينتهى إليه أمر الفقيه في مقام العمل.

و قد أسمعناك في تعليقتنا (٢) على أوائل الجزء الأول من الكتاب أنه لا مناص من التعميم، و إلا لزم كون جل المباحث الأصوليه استطرادياً.

أما المباحث المتعلقة بالأدله الغير العلميه، فلما سمعت آنفا لوحده الملاك.

و أما المباحث اللفظيه، فلأنها و إن لم تكن مربوطه في بدو الأمر بهذا المحذور، إلا أنها لا تقع في طريق الاستنباط إلا بضميمه حجه الظواهر فيجىء المحذور المزبور، مع وضوح أن حجه الظاهر على الوجه الثانى و هو ظاهر.

ص: ١٩٤

١- (١) كفايه الأصول ٢٩٣.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٣.

و ربما يتوهم عدم لزوم التعميم بالنسبه إلى ما يكون حجه شرعا بمعنى المنجزه للواقع نظرا إلى الإلزام العقلى على طبقه، فيكون مجعولا- يجعل الحجيه شرعا، و حاله حينئذ حال الجزئيه المجعوله يجعل منشأ انتزاعها، فيكون الحجّيه واقعه فى طريق استنباط المجعول التبعى و هو الإلزام العقلى.

بل هكذا الأمر فيما يكون حجه ببناء العقلاء كالظواهر أو كالخبر بناء على حجّيته ببناء العقلاء، فانه لا بد من إمضاءها شرعا، و ليس إمضاء الاعتبار العقلانيه إلا- باعتبار الشارع لها على حد اعتبار العقلاء إياها، فيكون الإلزام العقلى مجعولا بتبع جعل الحجيه ابتداء أو إمضاء.

لكنه توهم فاسد: أما أولا فبأن الإلزام العقلى لا يعقل، إذ لا بعث و لا زجر من القوه العاقله، بل شأنها التعقل، و ليس الحكم العقلى العملى إلا- ادراك ما ينبغى أن يؤتى، به أو لا- ينبغى أن يؤتى به، و الأحكام العقلانيه فى باب التحسين و التقييح ليست إلا بناء العقلاء على مدح فاعل بعض الأفعال و ذم فاعل بعضها الآخر.

و أما ثانيا، فبأن الحكم العقلاني المزبور نسبته إلى الحجّيه نسبه الحكم إلى موضوعه، لا نسبه الأمر الانتزاعى إلى منشأ انتزاعه حتى يكون مجعولا بجعله تبعا، كيف و هو مجعول من العقلاء، غايه الأمر أنه مرتب على موضوعه المجعول شرعا.

و أما ثالثا، فبأن الوجوب المتعلق بالكل حيث إنه مستنبط من الدليل المتكفل له، فكذلك الجزئيه مستنبطه منه بتبع استنباط منشأ انتزاعها.

بخلاف الإلزام العقلى أو الحكم العقلاني، فانه و إن كان لازما للحجّيه المستنبطه من دليلها، إلا أنه غير مستنبط من هذا الدليل بالتبع، و ليس مجرد ملازمه شىء لشىء ملاك الاستنباط.

و لا ينتقض بما سيجىء من استلزام وجوب تصديق العادل لوجوب صلاه

الجمعه حيث نكتفى به في مرحله الاستنباط، لأن الخبر القائم على وجوب صلاه الجمعه لا يستنبط منه الوجوب، إلا بواسطه حجيه الخبر الملازمه لجعل الحكم المماثل بلسان أن المؤدى هو الواقع، فحيث إنه يجعل المؤدى واقعا.

يقال باستنباط الحكم الواقعي من الخبر بضميمه دليل الحجيه، و أين هذا من مجرد الملازمه بين حكم العقلاء و الحجيه الشرعيه.

و يمكن الاشكال على التعميم من حيث الوقوع في طريق الاستنباط و من حيث انتهاء أمر الفقيه إليه في مقام العمل بوجهين:

أحدهما لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين لثلا- يكون فن الأ-صول علمين، لأن المفروض ترتب كل غرض على طائفه من المسائل، و المفروض أيضا على مسلكه «قدس سره» أن ملاك وحده العلم و تعدده وحده الغرض و تعدده.

و ثانيهما أن القواعد التي ينتهي إليها أمر الفقيه بعد الفحص و اليأس عن الدليل هي الأصول العمليه في الشبهات الحكميه، فانها المرجع بعد الفحص و اليأس عن العلم و العلمي، دون الأمارات التي تكون حجه شرعا ابتداء أو إمضاء، فانها الأدله على حكم العمل من دون تقييدها باليأس عن العلم.

و أجبنا (1) عنه في أوائل الحاشيه على الجزء الأول من الكتاب بوجهين:

الأول أن دليل الحجيه بمعنى جعل الحكم المماثل كوجوب تصديق العادل ليس عين وجوب صلاه الجمعه، بل إيجاب صلاه الجمعه بلسان إيجاب تصديق العادل فان لازم فعل صلاه الجمعه تصديق العادل بمعنى إظهار صدقه بعمله على طبقه، فإيجاب تصديق العادل لازم إيجاب صلاه الجمعه بعنوان الكنايه، فالمبحوث عنه في علم الأصول هو الإيجاب الكنائى لإثبات ملزومه في الفقه، و هو حكم العمل حقيقه.

ص: ١٩٦

و حيث إن إيجاب التصديق بلسان أن المؤدى هو الواقع، فلا محاله الخير المتكفل لوجوب صلاه الجمعه واقعا يستنبط منه الحكم حقيقه بضميمه دليل الحجيه كما مر آنفا.

و هذا المقدار من التوسيط كاف فى وقوع نتيجه البحث فى طريق استنباط الحكم.

و عليه ينبغى تنزيل ما أفاده شيخنا الأستاذ «قدس سره» فى أول (1) الاستصحاب من أن البحث عن الحجيه بحث أصولى حيث لا تعلق لها بحكم العمل بلا واسطه، فان الغرض منه أنه حكم كئائى للانتقال إلى حكم حقيقى للعمل.

و إلا- فلو أريد منه الحكم الحقيقى للعمل بواسطه انطباق عنوان فهو مع أنه يوجب التطبيق المحض دون الاستنباط- إن لم يكن لذات المعنون حكم يبحث عنه فى الفقه، و اجتماع الحكمين إن كان لذات المعنون حكم يبحث عنه فى الفقه- لا- يخرج مع ذلك عن كون البحث فقهيًا، إذ لا- فرق فى الحكم المبحوث عنه فى الفقه بين أن يترتب على العمل بلا- واسطه كوجوب الصلاه، أو بواسطه عنوان كعنوان الوفاء بالنذر و نحوه، و عنوان تصديق العادل كذلك. هذا بناء على انطباق عنوان التصديق على العمل.

و أما بناء على كونه متولدا من العمل فهو حكم شرعى لفعل توليدى، و لا فرق فى الحكم المبحوث عنه فى الفعل بين أن يتعلق بفعل توليدى أو غير توليدى، فالغرض منه ما ذكرناه.

و أحسن من هذا التقريب أن الحجيه ليست بمعنى جعل الحكم المماثل و لا بمعنى جعل المنجزيه، بل بمعنى الوساطه فى الإثبات أو التنجز، فالحكم

ص: ١٩٧



المماثل مصحح الحكم على المؤدى بأنه الواقع، فوساطه الخبر لإثبات الواقع عنوانا هو معنى حجيته، فالمبحوث عنه فى الأصول ووساطه الخبر فى الإثبات، و المبحوث عنه فى الفقه ثبوت الحكم عنوانا أو اعتبارا.

و هذا الوجه يجدى فيما كان حجيته بمعنى جعل الحكم المماثل بلسان وجوب تصديق العادل أو حرمة نقض اليقين بالشك.

و أما ما كان بمعنى تنجيز الواقع كحجيه الظواهر فلا.

الثانى أن الاستنباط لا يختص بتحصيل العلم الحقيقى بالحكم الشرعى لىحتاج إلى جعل الحكم المماثل، بل الاستنباط و الاجتهاد تحصيل الحجه على الحكم، فالبحث عن منجزيه الأمارات يفيد فى تحصيل الحجه على الحكم فى علم الفقه.

و عليه فعلم الأصول هو العلم بالقواعد الممهده لتحصيل الحجه على الحكم، الشرعى، بل قد ذكرنا فى أول مبحث الاجتهاد و التقليد شيوع إطلاق العلم على مجرد الحجه القاطعه للعدر.

و عليه، فجميع مباحث الأمارات سواء كانت حجيتها بمعنى جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع داخل فى علم الأصول.

و هكذا الاستصحاب سواء كان مفاد دليل حجّيته جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع يدخل البحث عنه فى علم الأصول.

نعم ما كان مفاده ابتداء هو الحكم الشرعى كقاعده الحل و شبهها من دون جعل الملزوم بجعل اللازم و لا إثبات المعذر عن الواقع، فهو بحث فقهى و لا بأس بالاستطراد فى مثله.

٩٢- قوله «قده»: بل عن حجيه الخبر الحاكى عنها... الخ (١)

هذا إذا كانت الحجيه، بمعنى تنجيز الواقع.

ص: ١٩٨

(١ - ١) كفايه الأصول ٢٩٣.

و أما إذا كانت بمعنى التعبد بالواقع و إنشاء الحكم على طبقه، فيمكن أن يجعل الموضوع نفس السنه بوجودها الأعم من الحقيقي و الحكائي، فان وجودها فى الحكايه وجودها بالعنايه، فيرجع البحث إلى أن السنه المحكيه هل وقع التعبد بها أم لا.

٩٣- قوله «قده»: فان التعبد بثبوتها مع الشك فيها... الخ (١).

لم يتعرض «قدس سره» للثبوت الواقعي كما تعرض له فى أول الكتاب (٢) لوضوح عدم إرادته المجيب له.

مضافا إلى وضوح بطلانه لا لما أفاده «قدس سره» فى غير مقام من رجوعه إلى البحث عن ثبوت الموضوع و هو لا بد من الفراغ عنه فى كل علم، لما مر (٣) فى أول التعليقه من أن البحث عن ثبوت شىء بشىء غير البحث عن ثبوت الشىء، فالبحث فى الحقيقه عن وساطه الخبر، و وساطته ثبوتا أو إثباتا لا يوجب رجوع البحث إلى ثبوت الموضوع.

أما وساطه الخبر ثبوتا فلوضوح أن البحث عن كون الشىء ذا مبدأ بحث عن عوارضه، أ لا ترى أن الموضوع فى فن الحكمه هو الوجود أو الموجود، و البحث عن كونه ذا مبدأ من أعظم مسائله و أهم مطالبه.

و أما وساطه الخبر إثباتا، فلأن التصديق بثبوت السنه بالخبر مرجعه إلى التصديق بانكشافها به، كانكشافها بالتواتر و بالقرينه، و انكشاف الشىء من عوارضه.

بل الوجه فى بطلانه أن وساطه الخبر بما هو خبر ثبوتا و إثباتا محال، بداهه

ص: ١٩٩

١- ١) كفايه الأصول ٢٩٣.

٢- ٢) كفايه الأصول ٨.

٣- ٣) نهايه الدرايه ١: التعليقه ٧.

أن الخبر ليس واقعا فى سلسله علل السنه بل يستحيل وقوعها، لتأخر رتبه الحكايه عن المحكى، كما أن الخبر بما هو محتمل للصدق و الكذب، فلا يعقل كونه بما هو سببا لانكشافها واقعا، فتدبر جيدا.

٩٤- قوله «قده»: ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها... الخ (١).

يمكن أن يقال: إن السنه المشكوكه أو المحكيه ثبوتها بما هي مشكوكه أو محكيه واقعي حقيقي لا تعبدى تنزيلي.

و كذا الحكم المماثل، فإنه أيضا له ثبوت حقيقي كنفس السنه الواقعيه، و كونه عين التعبد لا يقتضى كون ثبوتها تعديا، إذ التعبد ثبوتها حقيقي لا- تعبدى تنزيلي، بل هو مصحح لتنزيل المؤدى منزله السنه الواقعيه، و إنما الثابت تعبدا و تنزيلا- نفس السنه الحقيقه، فإنها التى تنسب إليه الثبوت تاره تحقيقا، و أخرى تعبدا و تنزيلا.

توضيحه أن إيجاب تصديق العادل حيث إنه بعنوان أن المؤدى هو الواقع كما هو مقتضى عنوان التصديق، فلا- محاله يكون المؤدى وجودا عنوانيا للواقع، و الواقع موجود عنوانا به.

فاذا كان موضوع المسأله هي السنه صح البحث عن عارضها، و هو ثبوتها العنوانى بالخبر.

كما أن الموضوع للمسأله إذا كان هو الخبر صح البحث عن عارضه و هو كونه ثبوتا عنوانيا للسنه، فإن الثبوت العنوانى له نسبه إلى الطرفين.

إلا أن ما ذكرنا يصحح إمكان جعل المسأله باحثه عما ينطبق على عوارض السنه، و إلا فالبحث المتداول فى الأصول هو البحث عن عارض الخبر،

ص: ٢٠٠

فانه الموضوع للمسأله، فتدبره فانه حقيق به.

و نظير الثبوت التعبدى إشكالا و جوابا تنجز السنه بالخبر: أما إشكالا، فمن حيث إن المنجزيه صفة جعليه للخبر، فهى من عوارض الخبر.

و أما جوابا فمن حيث إن المنجزيه و المتنجزيه متضايقتان، فكما أن الخبر منجز كذلك السنه الواقعيه متنجزه.

فإذا كان موضوع العلم بحيث ينطبق على الخبر صح البحث عن كون الخبر منجزا.

و إذا لم ينطبق إلا على السنه الواقعيه لزم البحث عن تنجز السنه بالخبر.

نعم جعل البحث فى ثبوت السنه تعيدا أولى من تنجزها بالخبر، لأن الثبوت التعبدى بالإضافة إلى السنه كالوجود إلى الماهيه، و التنجز بالنسبه إليها كالعرض بالنسبه إلى الموضوع، فالثبوت التعبدى أشد مساسا بالسنه من التنجز، بل التنجز أكثر مساسا بالخبر حيث إنه وصف مجعول ابتداء للخبر، فتدبر.

٩٥- قوله «قد» مع أنه لازم لما يبحث عنه فى المسأله... الخ (١).

هذا لا- يجرى بناء على الحجيه بمعنى كون الخبر بحيث ينجز الواقع، إذ لا- ثبوت تعبدى هنا، و إنما الثابت هى السنه بوجودها الحقيقى عند مصادفه الخبر لها. و إنما يجرى بناء على إنشاء الحكم المماثل كما هو مبنى الدعوى، و ذلك إنما هو بلحاظ لسان الدليل حيث إن وجوب تصديق العادل و سماع قوله ليس عين وجوب صلاه الجمعه، بل لازمه وجوب ما أخبر بوجوده العادل، فالحكم المماثل لازم ما هو لسان الدليل، و هو المبحوث عنه لا وجوب صلاه الجمعه.

و لذا تكون المسأله أصوليه لا فقهيه حيث لا تعلق للحجيه بحكم العمل

ص: ٢٠١

بلا واسطه، بل هي و حكم العمل متلازمان، و إن كان التلازم بنحو الكنايه لا بنحو الجدد، و هذا المقدار من التوسيط كاف في مقام الاستنباط، و يخرج به عن تطبيق الحكم الكلى على موردہ.

و التحقيق أن هذا المعنى و إن أمكن الالتزام به في جعل المسأله أصوليه لا فقهيّه، لكنه لا يجدى في دعوى أنه لازم الحجيه، لما عرفت من أن الحكم المماثل له ثبوت تحقيقى لا تعبدى تنزىلى، بل ما له ثبوت تعبدى نفس السنه لا لازمه (١).

### في آيه النبأ

٩٦- قوله «قدہ»: من وجوه أظهرها... الخ (٢).

منها ما حكاه المحقق الأنصارى «قدس سره» في (٣) رسائله و هو تعليق الحكم على أمر عرضى متأخر عن الذاتى.

و توضيحه بحيث يكون دليلاً للمطلوب هو أن العله لوجوب التبين إما مجرد الخبريه أو هي مع الفسق بنحو الاشتراك أو كل منهما مستقلاً أو مجرد فسق المخبر، و بعد ظهور الآيه في دخل الفسق في وجوب التبين كما هو مفروض الرسائل ينفى الاحتمال الأول، كما أن الثانى يثبت المطلوب لانتفاء المعلول بانتفاء أحد جزئى العله.

و أما احتمال قيام خصوصيه العدالة أو خصوصيه أخرى في مقام الفسق فالعله غير منحصره.

فمدفوع: بمنافاته للبرهان إن كان كل منهما بخصوصه عله لوجوب

ص: ٢٠٢

١- ١) و الصحيح: لازمها.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٩٦.

٣- ٣) فرائد الأصول المحشى: ١٠٧/١.

التبين، إذ المتباينان لا يؤثران أثرا واحدا. و بمنافاته للظاهر إن كانا مؤثرين بجامع يجمعهما، إذ الظاهر من الآيه عليه خبر الفاسق من حيث عنوانه الخاص.

و الاحتمال الثالث مناف للظاهر، لأن بيان خبريه مغن عن الفسق، إذ لا يلزم من الاكتفاء على تعليل الحكم بالخبريه إخلال بثبوت الحكم فى مورد من الموارد، فتقييد الخبر بكون الجائى به فاسقا ليس لبيان العليه.

لا يقال: إذا كان كل منهما عله فعند اجتماعها (1) يكونان معا عله واحده، فالحكم الواحد حيث كان منبعثا عنهما رتبته عليهما.

لأننا نقول: هذا بالنسبه إلى شخص الحكم، و أما إذا كان المرتب عليهما كلى الحكم كما هو مقتضى القول بالمفهوم، فلا محاله يلزم من ترتيبه عليهما الإخلال لعليه خبريه فى غير هذا المورد، ففرض عليه خبريه يستلزم عدم التقييد بالفسق، و إلا- لا يلزم اللغويه.

و حمله على نكته أخرى مناف لتسليم ظهور الآيه فى عليه الفسق، فلم يبق من المحتملات إلا عليه الفسق اشتراكا أو استقلالا بنحو الانحصار.

نعم كل ذلك مبنى على تسليم ظهور الآيه بمناسبه الحكم و الموضوع فى عليه الفسق للحكم لا للتنبيه على فسق المخبر و هو الوليد فى خصوص المورد.

و أما ما أفاده المحقق المقدم «رحمه الله» من أن التعليل بالذاتى أولى لحصوله قبل حصول العرضى فانما ينفى العليه بالاستقلال للخبريه لا الاشتراك مع الفسق فى التأثير.

مضافا إلى أن قبليه الذاتى على العرضى قبليه ذاتيه طبيعیه، لا- قبليه زمانيه وجوديه حتى لا- ينتهى النوبه فى التأثير إلى العرضى المتأخر، فتدبر جيدا.

ثم إن تقريب الاستدلال على المشهور بالمفهوم مبنى كما أفاده المحقق

ص: ٢٠٣

الأنصاري «قدس سره» على كون وجوب التبين نفسيا لا على كونه شرطيا، إذ لا يتوقف الوجوب الشرطي على مقدمه الخارجيه القاضيه بأنه لو لا وجوب قبول خير العادل لكان أسوأ حالا من الفاسق، وجه عدم التوقف أن وجوب العمل بخير الفاسق مشروط بالتبين، فينتفى في غيره.

و الوجوب الشرطي عباره عن لابيديه المشروط في تحققه من الشرط، لا- الوجوب المقدمى حتى يقال: إن عدم وجوب التبين مقدمه للعمل كما يمكن أن يكون لعدم المقدميه، كذلك يمكن أن يكون لعدم وجوب ذيهها وهو العمل بالخبر، فإنه لا مقدميه للتبين للعمل حتى يتوهم وجوبه المقدمى.

و كذا الوجوب الشرطي بمعنى وجوب العمل بخير الفاسق مقيدا بالتبين فيجب التبين لأخذه في الواجب و إن لم يكن بنفسه مقدمه وجوديه للعمل بالخبر، فإنه بناء عليه يجب التبين مطلقا تحصيليا للعمل الواجب مع أنه لا ريب في عدم وجوب التبين لو لم يرد ترتيب الأثر على الخبر.

كما أن ما أفاده الشيخ الأعظم في رسائله من وجوب التبين عند إرادته العمل لا مطلقا فانه: إن أريد منه وجوب التبين نفسيا غايه الأمر مشروطا بإرادته العمل على طبق الخبر، فهو التزام بالوجوب النفسى المشروط لا بالوجوب الشرطى المقابل للوجوب النفسى.

و إن أريد منه اشتراط وجوبه الغيرى بإرادته العمل على طبق الخبر، فهو محال، لأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذيهها إطلاقا و اشتراطا، ولا يعقل اشتراط وجوب العمل على طبق الخبر بإرادته العمل، للزوم تعليق الحكم على مشيئه المكلف.

بل المراد من الوجوب الشرطى ما ذكرناه من أن حرمة العمل بخير الفاسق مقيدة بعدم التبين و جوازه بالتبين، فأصل الجواز منوط بالتبين، فلا بد في جواز العمل من التبين، لا أن التبين واجب شرعى بنحو من الوجوب الحقيقى

هذه غاية تقريب الوجوب الشرطى للتبين.

و التحقيق أن التبين ليس كالفحص المشروط به العمل بالعام أو إجراء الأصول، بل معناه طلب العلم بالواقع، و يكون مدار العمل عليه لا على خبر الفاسق بعد التبين.

و من البين أن وجوب طلب العلم بالواقع لا- يكون بوجه مرتبا و معلقا على مجيء الفاسق بالخبر حتى ينتفى بانتفائه، بل المراد و الله أعلم لزوم الإعراض عن خبر الفاسق و صرف المكلف إلى تحصيل العلم بالواقع لترتيب آثار الواقع.

فبناء على ثبوت مفهوم الشرط للآيه يكون المعلق على مجيء الفاسق هو عدم حجيه الخبر بمعنى عدم جعل الحكم المماثل أو عدم المنجزيه للواقع ببيان لازمه و هو تحصيل العلم، إذ لا يطلب تحصيل العلم بالواقع، إلا مع عدم الحججه على الواقع بعدم ثبوته تنزيلا أو عدم تنجزه بمنجز.

فالمنتفى بانتفاء مجيء الفاسق عن النبأ هو ملزوم التبين أى عدم الحجيه، و انتفائه عن النبأ الذى جاء به العادل هو حجيه خبر العادل، لاستحاله ارتفاع النقيضين.

فتبين أن المعلق حقيقه على مجيء الفاسق بناء على المفهوم هو ملزوم وجوب التبين لا- نفسه، فوجوب التبين لم يكن منوطا به شىء و لا منوطا بشىء، بل المعلق هو عدم جعل الحكم المماثل أو عدم المنجزيه للواقع، فهو المنتفى عند انتفاء مجيء الفاسق من دون حاجه إلى ضم مقدمه خارجيه.

٩٧- قوله «قده»: على كون الجائى به الفاسق... الخ (١).

لا- يخفى عليك أن ظاهر الآيه من حيث وقوع مجيء الفاسق بوجوده الرابط فى تلو الشرطيه أن المعلق عليه مجيء الفاسق بنحو وجوده الرابط،

ص: ٢٠٥

(١- ١) كفايه الأصول ٢٩٦.



فينتفى الحكم بانتفائه لا- فسق الجائى به بوجوده الرابط كى ينتفى الحكم بانتفاء كونه فاسقا مع حفظ مجىء الخير، فان الواقع موقع الفرض و التقدير هو مجىء الفاسق لا فسق الجائى، فكيف يكون المجىء مفروغا عنه.

و بالجمله: فرق بين ما لو قيل إن كان الجائى بالخبر فاسقا و ما لو قيل إن كان الفاسق جائيا بالخبر، و مفاد الآيه تحليلا هو الثانى، و ما يجدى فى المقام هو الأول.

لا- يقال: إذا كان النبأ بعنوانه لا- بما هو مضاف إلى الفاسق موضوعا للحكم، فلا فرق فى إفاده المفهوم على النحو المطلوب بين كون المعلق عليه مجىء الفاسق أو كون الجائى به فاسقا، فان النبأ الذى جاء به العادل نبأ لم يجىء به فاسق، فلا يجب التبين عنه من حيث إنه لم يجىء به فاسق.

لأننا نقول: معنى إن جاءكم فاسق نبيا فى الحقيقة إن نبأكم فاسق، لا أن المجىء أمر آخر حتى يكون أحدهما موضوعا و الآخر معلقا عليه.

و يمكن أن يقال: بالفرق بين مورد الآيه و الموارد التى يكون الشرط فيها محققا للموضوع، فان الولد لا يكون إلا مرزوقا و لا الدرر إلا- مقروءا و لا- الركاب إلا- عند الركوب، بخلاف النبأ فإنه ربما يكون و لا انتساب له إلى الفاسق، فلو كانت العبارة إن نبأكم فاسق لأمكن أيضا القول بدلالاتها على المطلوب، حيث إن الهيئه و إن كانت مقيدة من حيث الفاعل بالفاسق، إلا أن مادّه النبأ مطلقه فلنا التمسك بإطلاق مادته و جعله موضوعا، و جعل انتسابه إلى الفاسق معلقا عليه، فينتفى وجوب التبين بانتفائه.

فان قلت: لا يعقل أن يكون الإضافة و النسبه إلى الفاسق معلقا عليها و النبأ موضوعا للحكم، لأن المعلق عليه كالمعلق لا بد من أن يكون ملحوظا بلحاظ استقلالى ليعقل تعليق شىء على شىء.

و كذا وقوع مدخول الأداه موقع الفرض و التقدير أو موقع العليه أو

العليه المنحصره، فإن هذه المعانى حيث إنها معان حرفيه فلا بد من أن يكون الملحوظ بالأصالة معنى اسميا، ولا يعقل أن تكون النسبه بما هي نسبه ملحوظا استقلالاً لتلاحظ العليه و أشباهها فيها بالتبع.

قلت: ليس الإشكال بحسب مقام الثبوت لإمكان دخل الإضافه إلى الفاسق فى وجوب التبين عن النبأ، وإنما الإشكال بحسب مقام الإثبات، فإن كان إيجاب التبين بمثل ما عبرنا به و هو إن نبأكم فاسق فتبينوا، فمفاد الهيئه و هي النسبه الحقيقيه معنى حرفى لا يعقل أن تكون معلقا عليها و موصوفه بالأوصاف المذكوره.

و أما مثل قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنياً فمجيء الفاسق معنى اسمى له قبول التعليق و العليه و الوقوع موقع الفرض و التقدير، كما أن النبأ الوارد عليه النسبه فى مثل المثال أيضا قابل لذلك، لكنه يتحد المعلق عليه و الموضوع.

نعم التحقيق أن تجريد النبأ عن الإضافه إلى الفاسق لا يخرج المعلق عليه عن كونه محققا للموضوع، إذ لا حقيقه للنبأ إلا بصدوره من مخبر و كون المعلق عليه ذا بدل لا يخرج عن كونه محققا للموضوع فان المناط انتفاء الموضوع بانتفاء المعلق عليه.

و من الواضح انتفاء النبأ بانتفاء مجيء الفاسق و العادل، بخلاف مثل إن جاءك زيد فأكرمه فان زيدا محفوظ و لو مع انتفاء المجيء و انتفاء كل ما يفرض بدلا للمجيء.

و ربما يورد على جعل النبأ بنفسه موضوعا و جعل مجيء الفاسق به معلقا عليه بأن الموضوع: إما هو طبعى النبأ المقسم بين نبأ الفاسق و نبأ العادل أو النبأ الموجود الخارجى:

فان كان الأول كان اللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبين عن نبأ العادل أيضا لفرض كون الموضوع طبيعه النبأ المتحققه فى ضمن نبأ

و إن كان الثانى فيجب أن يكون التعبير بأداه الشرط باعتبار التردد، لأن النبأ الخارجى ليس قابلا لأمرين، فعلى هذا ينبغى أن يعبر بما يدل على المضى لا الاستقبال.

أقول: أما على تقدير جعل الموضوع طبيعى النبأ، فليس المراد من الطبيعه المطلقه بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعه المتحققه فى ضمن نبأ العادل و الفاسق معا.

بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبه إلى الفاسق و لا عدمها و إن كان هذا الطبيعى يتحصص من قبل المعلق عليه وجودا و عدما، فيتحقق هناك حصتان، إحداهما موضوع وجوب التبين، و الأخرى موضوع عدم وجوب التبين.

و لا- منافاه بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكل حكم حصه مخصوصه، و أن يكون الموضوع فى الكلام رعايه للتعليق المفيد لحكمين منطوقا و مفهوما نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصّنه بحصّتين وجودا و عدما.

و أما على تقدير إرادته النبأ الخارجى، ففيه: أولا- أن شأن الأداه ليس جعل موضوع الحكم قابلا لأمرين و منقسما إلى قسمين و متحصّصا بحصّتين، ضروره أنه شأن ما كان الموضوع فيه كليًا، لا مثل إن جاءك زيد فأكرمه.

بل شأن الأداه جعل مدخولها واقعا موقع الفرض و التقدير، و هو كما يجتمع مع كليه الموضوع كذلك مع جزئيه الموضوع، و إن كان وجود بعض أفراد الموضوع الجزئى ملازما لأحد طرفى المعلق عليه كما فيما نحن فيه، حيث إن النبأ الموجود بالفعل إما مضاف إلى الفاسق أو إلى العادل.

إلا- أن وقوع الشئء موقع الفرض و التقدير يجتمع مع كون المحقق عدمه فضلا عن موافقه الفرض للواقع، كما فى حرف لو الشرطيه فان دلالتها على

امتناع الجزاء بملا-حظه أن فرض وجود شيء في الماضي لكون المحقق عدمه ففرضه فرض أمر محال، و ما يترتب عليه أيضا محال.

و ثانيا لا وجه لاختصاص التردد بالماضي إلا توهم أن الموجود بالفعل في الخارج حيث إنه جزئي متشخص، فلذا لا يكون قابلا للأمريين بل واقع لا- محاله على أحد الوجهين، بخلاف ما لم يوجد بعد، فانه غير متشخص و غير واقع على وجه حتى لا يكون هناك مجال إلا للتريد.

و يندفع بأن المفروض في المستقبل إذا كان واحدا شخصا لا- نوعيا فهو أيضا بحسب الفرض جزئي لا- يقع إلا- على وجه واحد، فهو غير قابل للأمريين، بل أمره مردد بين أمرين بلحاظ جهل الشخص بحاله، فالجزئية المانعه عن قبول الأمريين لا تختص بما وقع، بل تعم ما سيقع أيضا، فتدبر جيدا.

٩٨- قوله «قده»: إلا أنها ظاهره في انحصار موضوع... الخ (١).

توضيحه: أن أداء الشرط ظاهره في انحصار ما يقع تلوا لها فيما له من الشأن بالإضافة إلى سنخ الحكم المنشئ، لأن انتفاء شخص الحكم بانتفاء شخص موضوعه أو شخص علته لا يحتاج إلى دلالة على الحصر، فالحصر بالإضافة إلى سنخ الحكم:

فان كان الواقع عقييها معلقا عليه حقيقه الحكم كانت السببيه منحصره، و مقتضى انحصار العله انتفاء المعلول بانتفائها.

و إن كان محققا للموضوع كان الموضوع الحقيقي منحصر فيما وقع عقيب الأداء، و مقتضى انحصار موضوع سنخ الحكم في شيء انتفاؤه بانتفائه و إن كان هناك موضوع آخر.

بل يمكن تقويته بدعوى أن أداء الشرط شأنها التعليق دائما غايه الأمر

ص: ٢٠٩

أن المعلق عليه:ربما لا يعقل له بدل يمكن أن ينوب عنه سواء كان عله كما فى مثل إن سأل زىد فاجبه أو محققا للموضوع كما فى مثل إن رزقت ولدا فاختنه و أشباهه،فالانتفاء عند الانتفاء عقلى.

و ربما يعقل له بدل،لكنه يؤخذ فى القضييه على نحو المحقق للموضوع بالعدول عن جعل الفسق معلقا عليه كما فى التقريب الأول من المتن إلى جعل المجيء معلقا عليه مع كونه ذا بدل،فيكون النكته فيه إظهار حصر الموضوع فى ما أخذ الشرط فيه محققا له بدعوى انه كالمحقق الذى ينتفى الحكم بانتفائه من سائر القضايا الشرطيه التى يدعى دلالتها على المفهوم.

٩٩-قوله «قده»:لأن التعليل بإصابه القوم بالجهاله...الخ (١).

حيث إن إصابه القوم بجهاله عله و هى متقدمه على معلولها و هو وجوب التبين و عدم جواز العمل بخبر الفاسق،فالعمل بخبر الفاسق من حيث نفسه جهاله لا- بما هو غير حجه،بل حيث إنه جهاله لم يكن حجه،فالعله مشتركه بين خبر الفاسق و خبر العادل لعدم العلم فى كليهما.

و يمكن أن يقال:إن ظاهر التعليل هنا و فى غير مورد من الموارد عدم كونه تعبديا بل يذكر العله غالبا لتقريب الحكم إلى أفهام عموم الناس.

و من الواضح أن العمل بخبر من يوثق به ليس عند العقلاء من شأن أرباب الجهل،كما أن العمل بخبر من لا يبالي بالكذب من زى أرباب الجهل، و بعيد عن طريقه أرباب المعرفه و البصيره.

و إنما اغتر أصحاب النبى صلى الله عليه و آله بظهور إسلام الوليد المقتضى للتجنب عن الكذب غفله منهم عن عداوته لبنى المصطلق الداعيه إلى الافتراء عليهم بارتدادهم فنبههم الله تعالى على فسقه المقتضى لعدم المبالاه

ص: ٢١٠

بالكذب، فيقتضى التبين عن خبره، لأن الاعتماد على خبر من لا يبالي بالكذب من شأن أرباب الجهل.

لا يقال: ظاهر التعليل بإصابه القوم كون الحكم لخصوص الواقعة، لعدم سريان هذه العله في جميع موارد العمل بخبر الفاسق.

لأننا نقول: لو كان الحكم لخصوص الواقعة لكان اللازم تكذيب الوليد لعلمه تعالى بكذبه مع قيامه مقام إظهار فسقه، لا إيجاب التبين و التعليل بخوف إصابه القوم، فيعلم منه أن الغرض إعطاء الكليه، لأن الكاذب قد يصدق، و حيث كان المقصود تطبيق الكليه على المورد أيضا فلذا طبق كلى المفسده على خصوص مفسده المورد و هى إصابه القوم بجهاله و الله أعلم.

و مرجع هذا الجواب إلى أن المراد هى الجهاله العمليه دون الحقيقيه النفسانيه كما فى قوله تعالى: **أَعْظَمَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (١)**، و قوله تعالى:

يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ

(٢)

إلى غير ذلك.

إلا- أن كون العمل بخبر العادل من زى أرباب البصيره و العمل بخبر الفاسق من زى أرباب الجهاله ليس بمجرد كون الفاسق لا يبالي بالكذب دون العادل، فان الاعتماد على ما ليس بحجه ليس من زى أرباب البصيره، و إنما يكون العمل بخبر العادل مع قطع النظر عن هذه الآيه من شأن أرباب البصيره لبناء العقلاء على العمل بخبر من يوثق به، فالآيه حينئذ مبينه على حججه خبر العادل و كاشفه عنها لا أنها مبينه للحججه و جاعله لها كما هو المقصود هنا.

و ربما يجاب (٣) بأن العله ليس مطلق الجهاله بل جهاله خاصه توجب

ص: ٢١١

١- (١) هود: ٤٤.

٢- (٢) النساء: ١٧.

٣- (٣) كما عن المحقق العراقى قده. نهايه الأفكار: ١١٥/٣.

الندامة و هي مخصوصه بخبر الفاسق، و أما العمل بخبر العادل فعلى فرض المخالفه للواقع يوجب المعذوريه لا الندامه.

و جوابه ما مر آنفا من أنه مع قطع النظر عن الحجية كلاهما يوجب الندم، فالآيه مبنيه على الحجية الموجهه للمعذوريه، لا متكفله لها.

و أما الجواب (١) عن التعليل بحكومه المفهوم الموجب لحجيه خبر العادل و أنه محرز للواقع اعتبارا، فالجهاله و إن كانت بمعنى عدم العلم إلا أنها منزله بمنزله عدم بمقتضى المفهوم.

فمندفع بأن حكومه سائر الأدله على هذا التعليل المشترك وجيهه، و أما حكومه المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجيه خبر العادل حتى يرتفع به الجهاله تنزيلا، فهو دور واضح، فتدبر جيدا.

### في إشكال الخبر مع الواسطه

١٠٠- قوله «قده»: فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق... الخ (٢).

و بيان آخر لا ريب في أن حجيه الخبر إما بمعنى إنشاء الحكم المماثل على طبقه أو بمعنى جعله بحيث ينجز الواقع.

فان كان الأول فمن البين أن إيجاب ما أخبر بوجوبه العادل و تحريم ما أخبر بتحريمه لا يكاد يعم بلفظه ما إذا أخبر عن موضوع محكوم بهذا الحكم الإيجابي أو التحريمى المماثل، و إلا لزم كون الحكم موضوعا لنفسه، حيث إن

ص: ٢١٢

١- ١) كما عن المحقق النائيني قده. فوائد الأصول: ١٧٢/٣.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٩٧/.

الحكم متأخر طبعاً عن موضوعه، فلا ثبوت له في مرتبه موضوعه بما هو موضوعه، و معنى شمول الإخبار عن الوجوب و التحريم للإخبار عن الوجوب و التحريم التنزيليين الثابتين بنفس آيه النبأ و شبهها شمول الموضوع لحكمه و ثبوت الحكم في مرتبه موضوعه.

و إن كان الثاني: فان اقتصرنا في التنجيز على كون الخبر موجبا لاستحقاق العقوبه على المخالفه عند المصادفه، فلا مجال للتعدى عن الخبر المتكفل لحكم شرعى نفسى بنفسه، و هو خلاف المطلوب.

و إن عممنا التنجيز و لو بلحاظ انتهائه إلى ذلك و مجرد إيقاع المكلف فى كلفه التكليف طريقتاً كان أو حقيقياً، فلا محاله يرد المحذور المزبور على الوجه المسطور، فان جعل الخبر منجزاً لا يكاد يعم تنجيز نفسه.

مع أن قيام الخبر على الخبر لا أثر له إلا تنجيز الخبر، فتدبر.

و مما ذكرنا تبين أن ملاك الإشكال اتحاد الحكم مع موضوعه فى مرتبه موضوعيته له، لا عدم فرديه الحكم (١) لطبيعته الأثر حال تعلقه بها، فكيف يعم نفسه فانه يندفع بجعل القضية حقيقته، لشمول القضية الحقيقته لأفرادها المحققه و المقدره، فالحكم بنفسه من الأفراد المقدره الوجود المحققه بعد تعلقه بموضوعه.

كما أنه ليس ملاك الإشكال لحاظ الحكم فى موضوعه بشخصه تفصيلاً،

ص: ٢١٣

---

١- ١) كما عن المحقق النائنى قده حيث إن صريح كلامه فى الوجه الرابع ان وجوب التصديق فى الوسائط و إن كان نفسه من الآثار الشرعيه إلا أنه ليس أثراً يكون وجوب التصديق بلحاظه فلا يكون فرداً من طبيعته الأثر الذى بلحاظ يجب تصديق المخبر بل هو أثر يترتب على الخبر مع الوساطه بنفس دليل الاعتبار و هو صدق العادل لأول السلسله فيلزم أن يكون الدليل مثبتاً لنفسه و موجداً لفرد آخر مثله. فوائد الأصول ١٧٩: ٣- ١٨٠.



حتى يتوهم أن مفاد دليل الحجية إذا كان عاما أصوليا لا مانع من شموله لحكمه، لعدم لحاظه تفصيلا في موضوعه بل إجمالا في ضمن العموم، فيصح أن يقال: رتب كل أثر أو كل ما هو فرد لعنوان الأ-ث، فيعم نفس الحكم المتعلق بالعام قياسا بالقضيه الطبيعيه التي يجاب بها الإشكال بتخيل أن الحكم فيها حيث إنه ملحوظ بالإجمال يندفع به الإشكال (١).

و سيجيء إن شاء الله تعالى فساد هذا التخيل و أن الجواب بالقضيه الطبيعيه غير منوط بالفرق بين اللحاظ الإجمالي و التفصيلي، لضروره أن اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبه موضوعيته إذا كان مستحيلا لم يكن فرق فيه بين أن يكون هذا المحال ملحوظا بنحو التفصيل أو الاجمال.

و ربما يتوهم أن الاشكال مبنى على تعلق الحكم بالموضوعات الخارجيه و الهويات العينيّه، فانه يقتضى سرايه الحكم إلى موضوعه المتقوم بشخص الحكم، فيلزم سرايه الحكم إلى نفسه.

و أما إذا قلنا بأن الحكم لا يتعلق بالخارجيات بل يتعلق بالطباع و العناوين، فموضوع الحكم حينئذ ليس متقوما بحقيقه الحكم بل بعنوانه، فلا يلزم سرايه الحكم إلى نفسه، بل بين الحكم و مقوم موضوعه التفاوت بالحقيقه و العنوان، و كفى به مغايره بين الحكم و موضوعه، فلا يلزم عروض الشىء لنفسه، و لا اتحاده بنفسه و سرايته إلى نفسه.

و يندفع هذا التوهم: أولا بأن المبنى و إن كان صحيحا عندنا للبراهين

ص: ٢١٤

---

(١- ١) لم نجد القائل بأن ملاك الإشكال لحاظ الحكم في موضوعه بشخصه تفصيلا و المجيب بأن مفاد دليل الحجية هو العموم الأ-صولي فيمكن شموله لحكمه مع أنا لم نأل جهدا في الرجوع إلى كلمات الأصوليين فيما يحضرنا من الكتب و اعاده النظر و التأمل و الدقه فيها مره بعد أخرى فلم نحصل على شىء.

القاطع المذكوره فى مسأله (١) اجتماع الأمر و النهى، إلا أن جميع تلك البراهين غير جار هنا، لأنها:

إما كون الفعل الخارجى مسقطا للحكم فلا يعقل أن يكون معروضا له.

و إما كونه معلولا للحكم و المعلول متأخر طبعا عن علته فلا يعقل أن يكون معروضا له فإن المعروض متقدم طبعا على عارضه.

و إما كون البعث موجودا مع أن الفعل معدوم و الموجود لا يتعلق بالمعدوم و لا يتقوم به.

و إما كون الحكم: إما بمعنى الإراده و هى كفيته نفسائيه و هى الشوق الأكيد و الشوق المطلق لا يوجد بل يوجد متعلقا بشىء و متعلقه المشخص له لا- يعقل أن يكون أمرا خارجا عن أفق النفس بل أمر واقع فى أفق النفس فكيف يمكن أن تكون الحركات العضلايه مقومه لصفه الشوق النفسانى.

و إما بمعنى البعث الاعتبارى الانتزاعى عن الإنشاء بداعى جعل الداعى.

و من الواضح أن البعث المطلق لا- يوجد بنحو وجوده الاعتبارى العقلانى بل يوجد متعلقا بمتعلقه و يستحيل أن يكون الأمر الخارجى المتأصل المغاير لأفق الاعتبار مقوما و مشخصا لأمر اعتبارى.

فالمناسب للأمر الاعتبارى ليس إلا الطبيعه و العنوان لا الشخص الخارجى و المعنون.

و هذه البراهين برمتها أجنبيه عما نحن فيه، لأن الطبيعه التى تعلق بها الوجوب الحقيقى الذى يصح (٢) انتزاع عنوان الواجب منها إنما هى قبل

ص: ٢١٥

١-١) نهايہ الدرايه ٢:التعليقه ٦٢.

٢-٢) هكذا فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قد، لكن الصحيح: يصحح.

وجودها الحقيقي خارجا، فهذه الطبيعه الواجبه مع فرض كونها واجبه إذا تعلق بها شخص الوجوب المأخوذ فيها الملحوظ معها لا يلزم منها (1) شىء من المحاذير المتقدمه، لأنها لا تسقط الحكم فى مرتبه طبيعيتها، ولا هى معلوله له فى هذه المرتبه، ولا معدومه فى هذه المرتبه، ولا منافيه لأفق النفس، ولا لأفق الاعتبار، لعدم خارجيتها.

بل إنما لا يعقل أخذ شخص هذا الوجوب فى متعلق نفسه للزوم عروض الشىء لنفسه، فلا موجب لأخذ العنوان مقوما للموضوع إلا- نفس هذا المحذور، لا- محذور تعلق الحكم بالخارجيات حتى يتوهم أن الموضوع لا- محاله هو العنوان، فلا- يبقى مجال للاشكال.

فان قلت: لا- ينحصر المانع عن تعلق الحكم بالموضوع الخارجى فى ما ذكر، بل الحكم حيث إنه بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهيه لا- من قبيل عوارض الوجود، فلا بد من أن يكون فعلية موضوعه بفعلية نفسه لا بفعلية أخرى، لأن كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، فيجب انسلاخ الموضوع عن الفعلية فى نفسه و فى قيده، فلا- يعقل أخذ حقيقه الوجوب فى طرف الموضوع مطلقا.

قلت: هذا أيضا غير جار هنا، لأن الفعلية المتصوره فى طرف الموضوع هنا من طرف شخص الحكم المتعلق به، فليس الاشكال هنا اتحاد فعلية مع فعلية أخرى بل عروض فعلية واحده لنفسها، فتدبره فانه حقيق به.

هذا كله فى بيان عدم المانع من تعلق الحكم الشخصى بما أخذ فيه نفسه إلا من حيث الاشكال المبحوث عنه هنا.

و ثانيا أن المقتضى لتعلق الحكم هنا بالمعنون موجود، وذلك لأن وجوب

ص: ٢١٤

(١-١) بصوره التانيث فى النسختين، و الصحيح: منه.

تصديق العادل إما بعنوان جعل الحكم المماثل أو بعنوان تنجيز الواقع بالخبر و مقتضى كليهما أن يكون الدليل ناظرا إلى حقيقه الأثر لا إلى عنوانه:

إما إذا كان من باب جعل الحكم المماثل، فلأن المماثل إما أن يلاحظ بين الحكم المماثل الظاهري و الحكم الواقعي، أو بين الحكم الظاهري و مؤدى الخبر:

و الحكم الواقعي، أو بين الحكم الظاهري و مؤدى الخبر:

فإن كان الأول كما هو التحقيق لأن جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا محاله يجب لحاظ المماثل بين الحكم المماثل الواصل بالحقيقه و الحكم الواقعي الواصل بالعرض، و المفروض هنا وحده الحكم، و مع فرض الوحده لا يعقل المماثله لشيء مع شيء آخر.

و إن كان الثانى فمؤدى الخبر و هو عنوان الحكم المأخوذ فى طرف الموضوع و إن كان غير حقيقه الحكم، فالاثنيته المصححه لاعتبار المماثله حاصله، إلا- أن جعل الحكم المماثل حيث إنه بعنوان تنزيل المؤدى منزله الواقع، و مصححه جعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع، فيحتاج إلى منزل و منزل عليه و مصحح التنزيل.

و حيث إن المنزل هنا عنوان شخص الحكم و المنزل عليه حقيقه شخص الحكم و هو بعينه مصحح التنزيل، فلا يعقل التنزيل، لأن المنزل عليه محقق لا يحتاج إلى التنزيل، كما أن الحكم الواقعي لو كان فعليا واصلا لا معنى لتنزيل شيء منزله.

و أما إذا كان من باب جعل المنجز للواقع، فالأمر أوضح لأن المنتجز بالخبر حقيقه الأثر لا عنوانه فيتحد المنجز و المنتجز و هو محال لرجوعه إلى عليه الشيء لنفسه.

١٠١-قوله «قده»: نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس... الخ (١).

لكن ليعلم أنّ جعلاً- آخر لا- يعقل أن يتكفل إلا- لمرتبته من الخبر و هو الخبر عن الخبر المتكفل للحكم الواقعي دون المراتب الأخر، للزوم المحذور المزبور في شمول الجعل الآخر لجميع مراتب الخبر حتى المتكفل، لموضوع محكوم بهذا الجعل.

و عليه فلا يكاد ينضبط الجعل المصحح لجميع مراتب الخبر تحت ضابط، و لعله أشار «قدس سره» إليه بقوله فتدبر.

### في دفع الإشكال عن الخبر مع الواسطه

١٠٢-قوله «قده»: إذا لم تكن القضية طبيعته و الحكم فيها... الخ (٢).

في جعل القضية هنا طبيعته مسامحه بحسب عبارته لوضوح أن الموضوع في القضية الطبيعته نفس الطبيعه الكليه من حيث هي كليه، و هي و إن كانت في قبال الشخصيه فيناسب عدم لحاظ الشخص هنا، إلا أن الآثار الشرعيه غير مترتب على الطبيعه بما هي كليه لا موطن لها إلا الدهن.

بل مراده «قدس سره» ما أوضحه بعد ذلك و هو مجرد كون الموضوع نفس الطبيعه و القضية حينئذ إذا كانت مسوره بأدوات العموم محصوره كليه على مذاق التحقيق.

و الفرق بين الطبيعته و المحصوره بعد اشتراكهما في كون الموضوع نفس

ص: ٢١٨

١-١) كفايه الأصول ٢٩٧/.

٢-٢) كفايه الأصول ٢٩٧/.

الطبيعه أن الطبيعه فى الطبيعیه ما فيها ينظر و المرئى بالذات، و فى المحصوره ما بها ينظر و فى حكم المرآه، و لذا لا تسرى فى الأولى إلى الأفراد بخلاف الثانيه.

و حيث إن المحصوره مختلف فيها من حيث كون الحكم فيها على الأفراد أو على الطبيعه الساريه إلى الأفراد فلذا تعارف الحكم على أمثال ما نحن فيه بأنها على نحو القضيه الطبيعیه.

و المراد بكون الطبيعه آله ملاحظه الأفراد ليس كون لحاظها واسطه فى ثبوت لحاظ الأفراد، فان الأفراد حيث إنها غير متناهيه، فهى غير قابله للحاظ لا بلا واسطه و لا مع الواسطه، بل المراد لحاظ الأفراد بلحاظ جامعها المنطبق عليها قهرا.

لكن حيث إن الحكم غير مترتب على الجامع بما هو جامع ذهنى بل بما هو منطبق على الأفراد، فاذا لوحظ فانيا فى معنونه المتحد مع الأفراد بنحو الوحده فى الكثره كان الحكم مترتبا على المعنون بواسطه العنوان.

هذا فى مثل القضايا الحقيقته الشامله للأفراد المحققه و المقدره فانها غير متناهيه، فيجب الحكم على الطبيعه الساريه.

و أما فى مثل القضيه الخارجيه المخصوصه بالأفراد المحققه كقولنا قتل كل من فى العسكر فالأفراد لا محاله متناهيه، فلا بأس بالحكم على الأفراد، فالمحصوره لا يتعين فيها الحكم على الطبيعه دائما بل فى قضايا العلوم.

و العام الأصولى: إذا أطلق فى قبال العام المنطقى فهو يعم المحصوره بأقسامها.

و إذا أطلق فى قبال القضيه الطبيعیه المذكوره فى الأصول، فيختص بالمحصوره التى كان الحكم فيها على الأفراد كما فى القضايا الخارجيه. و أداه العموم على أى حال للتوسعه: فتاره للدلاله على ملاحظه الطبيعه وسيعه بحيث لا يشذ عنها فرد.

و أخرى للدلالة على جميع الكثرات و المميزات للطبيعه كما سيجيء إن شاء الله تعالى بيانه، فافهم و لا تخط.

و أما وجه اندفاع الاشكال بجعل القضييه طبيعیه فهو أن المفروض لحاظ نفس الطبيعه لا بمشخصاتها و مفرداتها، فأشخاص الآثار غير مجعوله موضوعا للحكم لا تفصيلا و لا إجمالا، فلا يلزم فى هذه المرحله تعلق شخص الحكم بما هو هو متقوم بشخصه ليلزم عروض الشئ لنفسه.

و صيروره شخص الحكم المرتب على الطبيعه فردا لها بعد تعلقه بها أمر وجدانى، بداهه أن شخص هذا الأثر فرد من أفراد طبيعه الأثر.

و من الواضح أنه لا- تعلق للحكم بشخصه بعد صيرورته فردا لذات موضوعه، إذ لا تعلق للحكم إلا فى مرتبه ترتيبه جعلاً على موضوعه، و لا تأخر للحكم عن موضوعه طبعاً، و لا تقدم لموضوعه عليه طبعاً، إلا فى مرتبه كونه حكماً و ذاك موضوعاً.

و الحكم بترتيبه على ما صار فرداً من طبيعه الأثر من العقل، فانه بعد تعلق الحكم بالطبيعه و المفروض أنه بلا- اشكال فرد للطبيعه، فلا محاله يحكم العقل بترتيب الحكم على كل ما هو فرد للطبيعه.

و مما ذكرنا تبين الفرق بين القضييه الطبيعیه و العام الأصولى المقابل لها، فانه ليس الوجه فيه ما توهم من عدم كون الحكم فى الطبيعیه ملحوظاً تفصيلاً، و أنه ملحوظ إجمالاً ليقال: بأن العام الأصولى كذلك.

بل الوجه عدم لحاظ أشخاص الآثار مطلقاً لا إجمالاً و لا تفصيلاً فى القضييه الطبيعیه.

بخلاف العام الأصولى، فان أشخاص الآثار ملحوظه بنحو الجمع و الإجمال، بداهه أن الحكم على العام الملحوظ بنحو الكل الأفرادى مترتب على كل واحد من الكثرات المجموعه فى اللحاظ، فان الحكم و إن كان بحسب

الإشياء واحداً، لكن الموضوع حيث إنه لثبا متعدد، فلا محاله يكون الحكم لثبا متعدد، بتقريب أن البعث الانشائي المضاف إلى كل واحد واحد من الكثرات المجموعه في اللحاظ مصداق للبعث الحقيقي فهو بعث حقيقي بالإضافة إلى كل واحد من أفراد العام.

وقد بينا في محله كيفيه إفاده المتكثر بالذات بمثل كل عالم الذي هو مفهوم وحداني الموجب لتوهم وحده الموضوع و حكمه حقيقه، و هو أن العالم له مفهوم واحد، و مطابقه من حيث إنه مطابقه واحد، و أداء العموم مثل لفظه كل لا يوجب تغيير مفهوم العالم عما هو عليه من الواحده و لا- جعله فانيا في مطابقه و في غير ما هو مطابقه من المفردات و المميزات، بل شأن أداء العموم التوسعه في ذات المطابق.

فالمتكلم يفيد المطابق بما هو مطابق للمفهوم بجعل العالم بمفهومه فانيا فيه، و يفيد تعدده و تكثره الحاصل له بسبب المميزات و الخصوصيات بأداء العموم، فتدبره فانه حقيق به.

و لا يخفى أن دفع الاشكال بجعل القضييه طبيعیه و أن الحكم وصف لازم للموضوع و إن كان مما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري (١) «قدس سره» و الأستاذ العلامة «قدس سره» هنا، بل اشتهر الجواب به في أمثال المقام.

لكنه لا- يخلو عن شوب الإشكال و الإبهام: بيانه أن حكم العقل بترتيب شخص هذا الحكم على موضوعه من حيث كونه فردا لطبيعته الأثر المحكوم بترتيبه على الخبر لا- يكون إلا- باقتضاء من نفس هذا الحكم المرتب على طبيعته الأثر، لا- من حيث عدم الفرق في نظر العقل بين هذا الأثر و سائر الآثار أو هذا الخبر و سائر الأخبار، فانه راجع إلى تنقيح المناط، و هو جواب آخر في هذا

ص: ٢٢١



و اقتضاء هذا الحكم المرتب على طبيعته لترتيب نفسه الذى هو فرد من طبيعته غير معقول، للزوم الخلف من عدم لحاظ الأشخاص لا تفصيلا و لا إجمالا.

بل لا- محاله بتحليل من العقل للحكم و موضوعه، إذ الحكم المرتب على طبيعته لا- بد من أن يكون موافقا لها سعه و ضيقا، فالحكم المرتب على الوجود السعى من طبيعته وجود سعى من الحكم.

فكما يعقل إيجاد شخص البعث الحقيقى بالإنشاء بداعى جعل الداعى بأن يلاحظ إيجاد شخص من الداعى بإيجاد منشأ انتزاعه، كذلك يعقل إيجاد سنخ البعث المسانخ لسنخ الموضوع بالإنشاء بداعى جعل الداعى سنخا و نوعا ليتوافق الحكم مع موضوعه، فعند التحليل يكون كل فرد من سنخ الحكم بإزاء فرد من سنخ الموضوع.

فإذا فرض أن من أفراد طبيعته الموضوع هذا الحكم، فيستحيل أن ينحل هذا الحكم إلى فرد يكون من أفراد الموضوع تحليلا، لأن هذا الفرد التحليلى من الحكم بعينه الفرد التحليلى من الموضوع، فانه و إن لم يلزم بحسب الفرض اتحاد الحكم مع موضوعه و لا عروض الشىء لنفسه، لكنه يلزم منه بحسب التحليل اقتضاء الشىء لنفسه، و عليه الشىء لنفسه، حيث إن الحكم البعثى عله لايجاد موضوعه فى الخارج، و يستحيل أن يكون الأمر بترتيب الأثر أمرا بترتيب نفسه.

و التحقيق أن الأمر بتصديق نفس الأمر به من حيث إنه أمر بما له تعلق بنفسه لا محذور فيه: لا من حيث الدور، لما مر مرارا من اتحاد الحكم و موضوعه فى الوجود، و لا تعدد فى الوجود ليلزم الدور.

و لا- من حيث الخلف لما مر أيضا من أن الحكم إذا لوحظ فى الموضوع بوجوده العوانى لم يكن المتقدم عين المتأخر، لأن المتأخر هو الحكم بنحو وجوده

و لا من حيث عليه الشىء لعليه نفسه كما فى باب قصد القربه، فان أخذ الاتيان بداع الأمر فى موضوع الأمر و إن لم يلزم منه دور و لا خلف لكون الأمر بوجوده العلمى داعيا و بوجوده الحقيقى مرتبا على موضوعه.

لكن الأمر إنما هو لجعل الداعى إلى متعلقه، فاذا أخذ جعله داعيا فى متعلقه كان الأمر به جعلاً للداعى إلى جعل نفسه داعيا، و هو معنى عليه الشىء لعليه نفسه أى بحسب مقام الدعوه.

و هذا المحذور أيضا غير وارد هنا، إذ الأمر تعلق بتصديق نفسه لا بجعل الأمر بالتصديق داعيا إلى الأمر بتصديق نفسه بل داعيا إلى تصديق نفسه، نظير ما إذا قال: المولى لعبده أخبر الناس عن أمرى هذا بالإخبار، فإن الأمر متعلق بالإخبار عن نفسه و ليس فيه شىء من المحاذير.

نعم الأمر بتصديق نفس هذا الأمر لا يعقل لوجه آخر، و هو أن التصديق الجنانى و هو اعتقاد صدقه و تحققه حاصل بنفس وصوله المفروض، فالبعث نحو تصديقه طلب الحاصل.

و أما التصديق العملى و هو اظهار صدق العادل بعمله، فلا يعقل إلا بالإضافة إلى أمر آخر حتى يكون هناك عمل بالأمر الآخر بعنوان اظهار صدق المخبر عنه.

و أما نفس الأمر بالتصديق العملى، فلا تصديق عملى له.

لا يقال: مع تعدد التنزيل فى الخبر مع الواسطه كيف يعقل الأمر بالتصديق متعددا.

لأننا نقول: حيث إن الأمر بالتصديق أمر لثبا بصلاه الجمعه فيكون حكم الخبر بلا واسطه ايجاب صلاه الجمعه تنزيلا، فيتحقق له تصديق عملى فى الخبر مع الواسطه، و هو أيضا بالإضافة إلى ما بعده إيجاب تنزيلي لصلاه الجمعه، و هكذا

إلى آخر السلسله.

و حيث إنه هنا لا- أمر آخر، فلا معنى للتصديق العملى و لا للإيجاب التنزىلى، إذ لا يعقل أن يكون مصحح التنزىل نفس المنزل عليه، حيث إن وجود الأمر بالتصديق تحقيقى لا أنه محتمل ليقبل التعبدية، و التنزىل هنا بحسب الحقيقه.

و أما بحسب العنايه، فحيث إن الأمر بالتصديق إيجاب للفعل بهذا العنوان فىكون وصوله و وصول الواقع، و فعلئته فعلئته الواقع، و باعئته باعئته الواقع، فإذا فرض وحده المنزل عليه و المصحح للتنزىل كان وصوله و وصولا بالعرض لنفسه و باعئته باعئته بالعرض لنفسه، فيرجع الأمر إلى كون الأمر بالتصديق بالعنايه باعئا لباعئته نفسه و داعيا لدعوه نفسه فىكون بالعنايه عله لعليه نفسه.

هذا كله فى بيان الجواب بالقضيه الطبيعیه و الإشكال عليه.

### فى دفع الإشكال بوجه آخر

و عن بعض أجله العصر (1) دفع الإشكال بما محصله أنه بين الخبر من حيث إنه مفيد للظن نوعا و المخبر به ملازمه نوعيه واقعیه، و الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر، فالخبر مع الواسطه كما أنه طريق إلى الخبر بلا واسطه كذلك طريق إلى لازمه و هو الأثر الشرعى أو الموضوع المرتب عليه الأثر.

فىكون حال الخبر مع الواسطه من حيث الكشف عن الحكم الشرعى

ص: ٢٢٤

الذى هو لازم واقعى نوعى للخبر بلا واسطه، كالخبر بلا واسطه من حيث الكشف المزبور.

و الشارع جعل هذه الملازمه النوعيه بمنزله الملازمه القطعيه، لا أنه جعل أصل الملازمه ليكون دليل التعبد مثبتا لهذه الملازمه بل حال هذا الملازمه النوعيه حال الملازمه العقليه و العاديه من حيث عدم النظر لدليل التعبد إليها و إنما شأن دليل التعبد تنزيل هذه الملازمه النوعيه منزله القطعيه و جعل الطريق الظنى إلى الأثر الشرعى بمنزله الطريق القطعى. هذا ملخص ما أفاده بتوضيح منى.

و الجواب أن التلازم بين شيئين لا يكون إلا بعليته و معلوليه أو المعلوليه لثالث.

و من البديهي أن الخبر ليس من مبادئ وجود المخبر به، و لا المخبر به من مبادئ وجود الخبر، و لا هما معلولان لعلّه واحده، بل لكل منهما علّه مباينه لعلّه الآخر، فلا ملازمه واقعيه بين الخبر و المخبر به.

و قد اعترف أيضا فى أثناء كلامه بعدم الملازمه العقليه و العاديه بينهما، و إنما ادعى الملازمه النوعيه الواقعيه بينهما.

و ليست هذه الملازمه إلا باعتبار إفاده الخبر للظن نوعا بثبوت المخبر به، فيكون المخبر به ثابتا عند ثبوت الخبر نوعا ظنا.

مع أنه لا ملازمه فى مرتبه الكاشف إلا مع الملازمه فى المنكشف.

و لا- يقاس ذلك بكشف اللفظ عن المعنى، لمكان الملازمه الجعليه الوضعيه بين اللفظ و المعنى، فلذا يكون حضور اللفظ فى الذهن ملازما لحضور المعنى فيه.

و أما ثبوت الحكم فى مرتبه ثبوت الظن، فهو قطعى لتقوم الظن به، فلا حاجه إلى التعبد و التنزيل.

و تنزيله منزله ثبوته فى مرتبه القطع لا أثر له، إذ لا أثر لثبوته العنوانى قطعاً، بل لثبوته واقعا، فتدبره جيدا.

و الملازمه الجعليه هنا بين الخير و ثبوت المخبر به ليس إلا التعيّد بالمخبر به إما بمعنى جعل الحكم المماثل على طبقه أو جعله منجزا للواقع.

و المفروض دعوى التلازم مع قطع النظر عن دليل التعيّد حتى يكون الطريق إلى الطريق طريقا حقيقه إلى ذى الطريق حتى يجدى تعبد واحد.

و التحقيق أن الخبر بما هو خبر لا يكون له كشف تصديقي قطعي و لا ظني عن ثبوت المخبر به بالذات، و لذا اشتهر أن الخبر يحتمل الصدق و الكذب، فالكشف التصديقي له بالعرض، و ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات.

و لا يعقل كشف شيء عن شيء آخر بالذات إلا مع التلازم بينهما، نحو كشف العله عن المعلول و بالعكس و شبههما، فلا محاله إذا كان للخبر في مورد كشف تصديقي قطعي أو ظني فمن أجل ثبوت الملازمه العقلية أو العاديه هناك.

فقول: إذا فرض في المخبر عصمه أو ملكه رادعه فعليّه تكون تلك العصمه أو الملكه عله لعدم التعمّد بالكذب.

و ربما تكون فيه حاله مقتضيه لعدم تعمد الكذب مع قبول المانع، فإذا فرض عدم المانع وجد المعلول حقيقه، و إلا فافتضاء، فالملازمه الفعلية بين تلك الحاله مع فرض عدم المانع و بين عدم تعمد الكذب موجوده، و إلا فالملازمه الاقتضائية ثابتة بينهما.

و عليه فالخبر الصادق-الموجود بوجود علته و هي الإراده لأصل الخبر و تلك الصفه المانعه عن الكذب لجهه صدقه-يكشف- من باب تضاييف المضمون المطابق مع ما في اعتقاد المخبر-عن ثبوت المخبر به في اعتقاد المخبر.

و هذا هو الصدق المخبري، و بضميمه عدم الخطأ الموجود بوجود علته ينكشف مطابقه معتقد المخبر لما في متن الواقع و هو الصدق المخبري.

و منه تعرف أن الملازمه في مرتبه الكشف لأجل الملازمه الواقعيه الحقيقيه في مرتبه المنكشف و أن الخبر بأيّه ملاحظه يتصف بالكشف عن ثبوت المخبر به

فى اعتقاد المخبر.

فاذا قطع بالخبر الصادق للقطع بوجود علته فلا محاله يقطع من باب التضاييف بثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر.

و إذا ظنّ بوجود العله للخبر الصادق سواء كانت العله بجميع أجزائها مظنونيه أو ببعضها، فلا محاله يظن بالمعلول، فيظن بثبوت الحكم فى اعتقاد المخبر.

و عليه، فاذا ظن من خبر محقق بصدور خبر متكفل للحكم مع إحراز الحاله المقتضيه لعدم الكذب و ظن بعدم المانع، فلا محاله يظن بثبوت الحكم فى اعتقاد المخبر.

فهذا الخبر المحقق حيث إنه مفيد للظن بثبوت الحكم لمكان الظن بعلته يعمله دليل التعبد من دون حاجه إلى شموله للواسطه فإنه كنفس الواسطه مفيد للظن بالحكم.

غايه الأمر أن الحكم هناك مطابق المدلول المطابقى و هنا مدلول التزامى.

هذه غايه التقريب للجواب المزبور.

و الجواب أن لزوم قول الإمام عليه السلام لخبر زراره عنه عليه السلام غير مفروض فى خبر محمد بن مسلم عن إخبار زراره بقول الإمام عليه السلام، إذ خبر زراره غير محقق وجدانا، و هو واضح، و لا تعبدا، إذ المفروض عدم ترتب وجوب التصديق إلا على الخبر بالالتزام عن قول الإمام عليه السلام.

و أصاله عدم الخطأ فى خبر زراره فرع تحققه، ففى الحقيقه ليس خبر محمد ابن مسلم خيرا عن قول الإمام عليه السلام إلا على تقدير، فانه خبر عن لازم أمر غير مفروض الثبوت، لا وجدانا، و لا تعبدا، و لا معنى لوجوب تصديق الخبر تحقيقا عن لازم على تقدير.

ثم إن التحقيق فى الجواب عن الإشكال أنه مبنى على وحده وجوب التصديق وحده شخصيه، فانه المستلزم لو حده الحكم و الموضوع أو المحاذير

ص: ٢٢٧

و أما إذا قلنا بأنه و إن كان واحدا إنشاء و دليلا لكنه متعدد لثبا و حقيقه كما لا مناص عن تعدده لثبا بالإضافة إلى الآثار الشرعيه العرضيه، فلا يلزم محذور، لإمكان الالتزام بجعل إيجابات للتصديق طولا كما كانت كذلك عرضا.

فيكون الخبر عن الإمام عليه السلام محكوماً بوجوب التصديق، و الخبر عن الخبر المحكوم بذلك الحكم محكوماً بوجوب تصديق آخر إلى أن ينتهي إلى الخبر بلا واسطه في مبدأ السلسله المتصله بالمكلف، فبعدد الأخبار الواقعه إيجابات تنزليه بجعل واحد و المحذور المتصور فيه أمور:

منها أن إيجاب التصديق ليس إلا بلحاظ أثر شرعى ما عدا نفسه كما فى الآثار العرضيه.

و أما وجوب التصديق فهو (1) سواء كان واحدا أو متعددا فهو بهذا الجعل المتكفل له دليل واحد، فمع قطع النظر عنه لا أثر أصلا، فكيف يكون ناظرا إلى نفسها و لو بعضها إلى بعض.

و الجواب أن موضوع الحكم و هو الخبر عن الحكم سواء كان وجوب صلاه الجمعه أو وجوب التصديق موضوع للحكم بوجوده العنوانى لا بوجوده الحقيقى حتى يقال إنه لا حكم حقيقى مع قطع النظر عن هذا الجعل.

و لذا قلنا: بأن جعل الحكم الظاهرى قبل الواقعى معقول، لأن مشكوك الحرمه لم يؤخذ بوجوده الحقيقى موضوعا للحكم الظاهرى.

بداهه أن العلم و الظن و الشك فى الحكم قائم بالمكلف و الحكم قائم

ص: ٢٢٨

---

١- ١) فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف و أما وجوب التصديق فهو سواء كان واحدا أو متعددا لكن الصحيح و أما وجوب التصديق سواء كان واحدا أو متعددا فهو بهذا الجعل الخ بدون قوله فهو الأول.

بالحاكم، فكيف يعقل أن يكون مقومًا للحكم في مرتبه نفس الحاكم.

مضافا إلى البراهين القاطعه المذكوره في محلها و قد أشرنا إليها فيما نقدم، فالمولى يتصور الخبر المحتمل كونه واجب التصديق و يجعل له حكما، فلا- حازه إلى جعل وجوب التصديق قبل هذا الجعل بل نفس هذا الجعل متكفل لأحكام طوليه تنزيليه لما تصوره من الأخبار.

و منها أن الواحد و إن انحل إلى المتعدد، إلا أنه دفعى الوجود، فكيف يعقل أن ينحل إلى أمور مرتبه في الوجود.

و الجواب أن ترتب هذه الأحكام التنزيليه في أصل جعلها طبيعياً لا خارجياً. و قد مر مرارا أن المتقدم و المتأخر بالطبع يمكن أن يكون لهما المعية في الوجود الخارجى، بل لا يأتى عن الاتحاد في الوجود كالعلم و المعلوم بالذات و الإراده و المراد بالذات و أشباهها.

فالآثار المترتبة طبعا من حيث الموضوعية و الحكمية مقارنات في الوجود لا ترتب لبعضها على بعض في الوجود، فهي من حيث كون الحكم للخبر المتصل بالإمام عليه السلام موضوعا للحكم في الخبر الثانى متقدم عليه طبعا، لكنه من حيث الفعلية بالعكس، فان الخبر الأخير يكون حكمه من حيث كون موضوعه محتمل الحكم فعليا، و يتبعه يكون الحكم المحتمل فعليا إلى أن ينتهى إلى حكم الخبر المتصل بالإمام عليه السلام، و الحكم المنقول عنه عليه السلام على النحو الذى بيناه في مسأله جعل الطريق.

و منها أن التعبد حيث إنه بلسان إيجاب التصديق: فان كان التصديق جنانيا أمكن تعدده بعدد الأخبار.

و أما إن كان عمليا، فليس القابل للتصديق العملى إلا الخبر المتصل بالإمام عليه السلام، فان وجوب صلاه الجمعة إذا أخبر عنه له تصديق عملى بفعل صلاه الجمعة، بخلاف نفس وجوب التصديق، فانه سنخ حكم ليس له



تصديق عملي، بل تصديق جناني فقط.

و لذا ربما يتوهم أن الخبر الأخير المتصل بالمكلف ليس له من حيث مدلوله المطابقي تصديق عملي، بل من حيث مدلوله الالتزامي فقط، وهو الخبر عن حكم الإمام عليه السلام كما أشرنا إليه فيما تقدم.

و الجواب عنه أن إيجاب التصديق لسانا إيجاب فعل صلاه الجمعة لثيا، فخير زواره محكوم لثيا بوجوب صلاه الجمعة تنزيلا، فالخبر الحاكي عن هذا الخبر يحكى عن وجوب صلاه الجمعة تنزيلا، فله تصديق عملي إلى آخر السلسله، فكلها إيجابات تنزيليه لفعل صلاه الجمعة، و الفعلي منها هو الإيجاب الواصل بالذات، و الباقي فعلى بالعرض لوصولها بالعرض، لاستحاله فعليات حقيقته، كما فى الخبر بلا واسطه أيضا.

١٠٣- قوله «قده»: بلا محذور لزوم اتحاد الحكم... الخ (١).

لا يقال: الطبيعي متحد مع فردة، فيلزم اتحاد الموضوع مع حكمه.

لأننا نقول: الممنوع اتحاد الحكم مع موضوعه فى مرتبه موضوعيته، فانه المنافى لتأخر الحكم عن موضوعه طبعاً.

و أما صيروره الحكم بعد تعلقه بموضوعه فردا لموضوعه فلا محذور فيه.

١٠٤- قوله «قده»: ما هو المناط فى سائر الآثار فى هذا الأثر... الخ (٢).

حيث إن المفروض قصور العبارة عن شمول الخبر مع الواسطه حيث لا- أثر له إلا- ما لا يمكن لحاظه فى هذا الجعل، فلا محاله يجب تنقيح المناط من جهه الخبر، كما يجب تنقيحه من جهه الأثر، و إلا فالتوسعه من جهه الأثر لا ربط له

ص: ٢٣٠

---

١- ١) كفايه الأصول ٢٩٧.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٩٧.

بالتوسعه من جهه الخبر.

و أما بناء على جعل الأثر طبيعه الأثر، فلا حازه إلى جعل الخبر طبيعه الخبر، إلا إذا كان كل شخص من أشخاص طبيعه الأثر بإزاء شخص من أشخاص طبيعه الخبر، فإن لحاظ الطبيعه فى الأثر تنافى لحاظ الشخص فى الخبر، لكنه من باب لزوم ما لا يلزم، فتدبر جيدا.

١٠٥- قوله «قده»: بأنه لا يكاد يكون خيرا تعبدا... الخ (١).

لا- يخفى عليك أن الموضوع لكل حكم تنزيلي هو الواقع المحتمل لا الموضوع التعديدي التنزيلي، فإن المانع الذى قامت البيئه على خمريته إنما يكون خمرًا تعديديًا بلحاظ حكم البيئه لا بلحاظ نفسه، وإنما هو مائع محتمل الخمرية. فكذلك ما قام الخبر على خبريته إنما يجب أن يكون محتمل الخبرية، فيكون خيرا تعديديًا بقيام الخبر على خبريته بلحاظ أنه موضوع واقعى له حكم واقعى، وكون الحكم الواقعى و التنزيلي ثابتين بجعل واحد هو الإشكال السابق و قد عرفت جوابه.

**فى آيه نفر**

**اشاره**

١٠٦- قوله «قده»: و هو الترجي الإيقاعى الإنشائى... الخ (٢).

قد أسمعناك (٣) فى الجزء الأول من التعليقه أن الأغراض المترتبه على إنشاء الترجي و الاستفهام و نحوهما باعتبار كشف إنشاءاتها عن ثبوتها لا بلحاظ

ص: ٢٣١

١- ١) كفايه الأصول ٢٩٨.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٩٨.

٣- ٣) نهايه الدرايه التعليقه: ١٥٠.

نفس وجوداتها الإنشائية التي ليست إلا نحا من استعمال اللفظ في المعنى، و المحال في حقه تعالى ثبوت الترجي و الاستفهام واقعا لا- إظهار ثبوتهما، و ما هو شأن الإنشاء إظهار المعنى باللفظ، لا- إظهار الحقيقة باللفظ المستعمل في معناه، و لا يلزم الكذب، فإن إظهار الثبوت ليس بداع الإعلام بالثبوت، بل بداع التلطف أو الترغيب أو غيرهما، فلا تغفل.

كما أنه يمكن أن يقال: إن كلمه لعل لجعل مدخولها واقعا موقع الرجاء و موردا لتوقع الخير مثلا، و هو بالإضافة إليه تعالى لا يقتضى انبعائه عن ترجيه تعالى ليقال: باستحاله بل جعله تعالى معرضا لتوقع الخير ترغيبا و تحريصا على فعله.

و يمكن أن يقال: بأن ثبوت الترجي في مقام ذاته تعالى غير معقول، لأنه لا- يكون إلا مع الجهل بالحصول المستحيل في حقه تعالى، إلا- أنه بالإضافة إلى المرتبة الأخيره من مراتب فعله تعالى أمر معقول، كالعلم المنطبق على الموجود الخارجى، فإنه من مراتب علمه الفعلى، فكذا كون الفعل مرجو الحصول بلحاظ تأديه الأسباب المنتهيه إلى مسبب الأسباب له نحو من الانتساب إليه تعالى كما في البداء و التردد المنسوبين إليه تعالى في الآيات و الروايات، فافهم ذلك إن كنت أهلا لذلك.

ثم إن الظاهر و إن كان مخالفا للجمهور عدم كون كلمه لعل للترجي لوضوح استعمالها كثيرا فيما لا يلائم الترجي كقوله تعالى: فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ (١) فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ (٢) و كقوله عليه السلام: «لعلك وجدتني في مقام الكذابين و في مجالس الباطلين» (٣) أو لعل زيدا يموت بهذا المرض

ص: ٢٣٢

١-١ (١) هود: ١٢.

٢-٢ (٢) الكهف: ٦.

٣-٣ (٣) أو: لعلك رأيتني الف مجالس الباطلين، مفاتيح الجنان: ١٩١.

و غيرها من الموارد الكثيره التى لا شك فى عدم التجوز فيها، و عدم ملائمه إظهار الرجاء فى مثل هذه الأمور المنافره للنفس فى غايه الظهور.

و ربما يتفصّى من ذلك بدعوى أن الرجاء ليس بمعنى يساق الأمل و توقّع المحبوب فقط، بل يكون للاشفاق و توقّع المخوف أيضا كما نقل عن بعض أئمه اللغه و عليه حمل قوله تعالى: لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا (١) أى لا- يخافون و قوله تعالى: لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ (٢) أى لا يخافون.

و العجب أن الفراء مع مكائته فى اللغه و الأدب ينكر هذه الكليه و يقول لا- يقال: رجوتك أى خفتك. و إنما يكون بمعنى الخوف فى مورد النفى كما فيما سمعت من الآيات.

مع أنه لا- معنى لتغير ماده اللفظ معنى بتفاوت الإثبات و النفى و أظنّ أنّ كل ذلك من عدم التمكن من تطبيق موارد الاستعمالات على معنى جامع ربما يجمع توقع المحبوب و ربما يجمع توقع المخوف و المكروه من دون دخل للمحبوبيه و المخوفيه و العليه التى قال بها بعضهم فى المعنى الموضوع له.

و الظاهر أن هذه الكلمه إنما يقال فيما كان الشئ فى معرض احتمال الوقوع سواء كان مرجوا أم لا كما لا يخفى على المنصف.

و فى صحاح الجوهري: لعل كلمه الشك فىوافق ما استظهرناه و يؤكده أن مرادف هذه الكلمه فى الفارسيه كلمه (شاید) لا كلمه (امید) فتدبر، و حينئذ يسقط الوجه الأول عن الدلاله على المقصود.

ص: ٢٣٣

١-١) يونس ٧ و ١١ و ١٥.

٢-٢) الجاثيه ١٤.

## —قوله «قده»: بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع... الخ

قوله «قده»: بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع... الخ (١).

تقريبه أن التحذر و إن كان مستندا إلى الإنذار، و الإنذار و إن كان بما تفقّه فيه، إلا أنهما إنما يناسبان الواجب و الحرام بملاحظته ما يترتب عليهما من الأمور التي يخاف ترتبها على الفعل و الترك.

و هي كما يمكن أن تكون العقوبه على المخالفه، كذلك يمكن أن يكون فوت المصلحه و الوقوع في المفسده.

فكما يصح الإنذار بملاحظه العقوبه، فيدل على وجوب التحذر، كذلك يصح الإنذار بملاحظه فوت المصلحه و الوقوع في المفسده، فيحسن التحذر.

إلا أن الإنصاف أن الإنذار و التحذر بملاحظه ترتب العقوبه أنسب، إذ المتعارف من الإنذار من المبلغين للأحكام في مقام الحث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الأخرى دون المصالح و المفسد، فيكون التحذر المنبعث عنه تحذرا من العقوبه.

و أما توهم أن جعل التحذر باعتبار فوت المصلحه و الوقوع في المفسده يوجب الاختلال في تمام أنحاء الاستدلال و لا يختص بالوجه الأول كما هو ظاهر المتن لأن التحذر بهذا المعنى على أي حال مستحسن عقلا لا معنى للكشف عن الحجّيه بسببه مطلقا.

فمدفوع بأن الوجه الأول حيث كان مبيّنا على دلالة كلمه لعل على محبوبيه التحذر من دون النظر إلى صدر الآيه، فلذا اختص بهذا الإيراد.

بخلاف الوجهين الأخيرين، فانهما يتمان و لو لم تدل كلمه لعل على المحبوبيه، بل و لو لم يكن في الآيه عنوان التحذر أيضا، فان الوجه الثاني بملاحظه وجوب الإنذار، فيكون التحذر به بدلاله الاقتضاء واجبا، و إلا لزم

ص: ٢٣٤

اللغويه، و الوجه الثالث أيضا مع الفراغ عن وجوب الإنذار، فغاياته واجبه، لأن غايه الواجب واجبه، فيكون وجوب الإنذار على كلا الوجهين كاشفا عن وجوب التحذر، فيكون المراد منه التحذر عن العقوبه دون غيرها.

و لا يخفى أنه بناء على ما استظهرناه من عدم كون كلمه لعل للترجى و أنها كلمه الشك كما فى الصحاح، فشأنها جعل مدخولها واقعا موقع الاحتمال، فيكون نفس جعل التحذر واقعا موقع الاحتمال كاشفا عن حجيه الإنذار، إذ يستحيل مع وجود قاعده قبح العقاب بلا- بيان أن يكون مجرد الإخبار بالتكليف أو بملازمه و هو العقاب المجمعول موجبا لحدوث الخوف، فجعله موجبا لحدوث الخوف بنحو الاقتضاء دليل على فعلية العقاب المجمعول بمجرد الإخبار عنه، فيكون الخبر منجزا للعقاب المجمعول، و سيأتى إن شاء الله تعالى بقيه الكلام.

### — قوله «قده»: لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق... الخ

قوله «قده»: لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق... الخ (١).

التحذر و إن لم يكن له فى نفسه إطلاق، نظرا إلى أن الآيه غير مسوقه لبيان غايته الحذر ليستدل بإطلاقه، بل لإيجاب النفر للتفقه.

إلا أن إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار، ضروره أن الإنذار واجب مطلقا من كل متفقه سواء أفاد العلم للمنذر أم لا، فلو كانت الفائده منحصره فى التحذر كان التحذر واجبا مطلقا، و إلا لزم اللغويه أحيانا.

كما أن التحذر إذا كان هى الغايه للإنذار فوجوب الإنذار مقدّميا إذا كان مطلقا يكشف عن إطلاق وجوب ذى المقدمه، لاستحاله إطلاق أحدهما و اشتراط الآخر، و تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذىها أصلا و إطلاقا و تقييدا بحسب مقام الثبوت لا ينافى تبعيه وجوب ذى المقدمه لوجوب المقدمه بحسب

ص: ٢٣٥

مقام الإثبات، كما فى كل عله و معلول ثبوتا و إثباتا.

نعم هنا وجهان لمنع إطلاق وجوب الإنذار حقيقه و لبا:

أحدهما ما عن بعض أجله العصر (1) من أن الإنذار الواجب من باب المقدمه هو الإنذار المفيد للعلم، فيكون الوجوب فى المقدمه و ذيهما مقيدا.

إلا- أن ذلك الإنذار الخاص حيث لا- تميز له من بين سائر الإنذارات أوجب المولى كل إنذار مطلقا للتوصل إلى مقصوده الأصيل، و هو الإنذار الخاص الذى هو المقدمه للتحذر الخاص.

ففى الحقيقه لا- إطلاق لما هو الواجب المقدمى تبعا لذى المقدمه، و إن كان الإنذار المطلق واجبا لغرض التوصل إلى ما هو المقدمه واقعا.

و الجواب أن ما عد الإنذار الخاص ليس فيه ملاك المقدميه و لا ملاك نفسى على الفرض فعدم التميز سواء كان بالإضافة إلى المكلف بالإنذار أو إلى المكلف بالتحذر لا يمنع، إلا عن العلم بتلك المقدمه الخاصه.

فإيجاب الإنذارات من مكلف واحد راجع إلى إيجاب المقدمه العلميه و هو وجوب عقلى إرشادى، لا إيجاب مولوى شرعى.

كما أن إيجاب الإنذارات على المكلفين-لحصول العلم للمكلف بالتحذر بما هو مكلف به من التحذر العلمى، نظرا إلى عدم تمييزه للإنذار المفيد للعلم عن غيره من الإنذارات، بل بعد تحققها جميعا يعلم بحصول التحذر العلمى من أحدها-يرجع إلى إيجاب المقدمه العلميه بالتكليف النفسى، و هو التحذر عن علم.

و كلاهما خلاف ظاهر وجوب الإنذار شرعا مولويا.

و أما إيجاب الإنذارات من المكلفين لعدم تمييز المولى ما فيه ملاك المقدميه

ص: ٢٣٦

عن غيره، فخطأ في حق الشارع.

ثانيهما ما عن شيخنا الاستاد «رحمه الله» هنا و في تعليقه (١) الأنيقه على الرسائل من منع الإطلاق تاره بأن النفر الواجب حيث كان لأجل التفقه و العلم بمعالم الدين و أحكام الله الواقعيه، و قضيه ذلك التحذر بالإنذار بما أحرز أنه من معالم الدين، فالقرينه على التقييد موجود (٢) في الطرفين.

و أخرى بأن الفائده غير منحصره في التحذر، بل لإفشاء الحق و ظهوره بكثرة إنذار المنذرين، فالغايه قهرا يلازم العلم بما أنذروا به، فالتحذر بما علم غايه لظهور الحق و إفشائه، و هو غايه لإنذار المنذرين بحيث يكون إنذار جمله من المكلفين عله لحصولها و إنذار كل واحد مقدمه لحصول العله التامه لظهور الحق، فلا ينافى و جوب كل واحد من باب المقدميه هذا مع توضيح منى.

و الجواب عن الأول أن كون الإنذار بما علم لا يقتضى أن يكون الإنذار مفيدا للعلم ليتقيد به الإنذار فيتقيد به التحذر.

و عدم إحراز كون الإنذار إنذارا بما علم ليجب قبوله.

مدفوع بإطلاق و جوب الإنذار من حيث إفاده العلم، فيكشف عن كون الموضوع لوجوب التحذر مجرد حكايه العقاب المجعول بالمطابقه أو الالتزام، و مطابقته للواقع تعيدا يعلم من وجوب القبول، فالذى يجب إحرازه في مرحله فعليته و جوب القبول نفس ذلك الوجوب الحكائي.

و لا يخفى عليك أنه لا بد في صحه هذا الجواب من الالتزام بإطلاق و جوب الإنذار لإفاده العلم و عدمها، و إلا فللخصم أن يدعى أنّ الآيه ليست في مقام جعل الحجج و إيجاب التحذر مولويا حتى يكتفى في موضوعه بوجوده الحكائي، بل في مقام إيجاب الإنذار العلمى ليرتب عليه التحذر قهرا، فتدبره فانه حقيق به.

ص: ٢٣٧

١- ١) التعليقه على الرسائل ص ٦٧.

٢- ٢) هكذا في النسخه المخطوطه بغير خطه قده، لكن الصحيح: موجوده.



و عن الثانى بأن ظاهر الآيه أن الغايه المترتبه على الإنذار و الفائده المترقبه منه هو التحذر لا إفشاء الحق و ظهوره.

فالمراد و الله أعلم لعلهم يحذرون بالإنذار، لا بإفشاء الحق بالإنذار.

كما أن ظاهرها التحذّر بما أنذروا، لا- بالعلم بما أنذروا به، بل نقول: إن نفس وجوب الإنذار كاشف عن أن الإخبار بالعقاب المجعول إنذار، و لا- يكون ذلك إلا- إذا كان حجه، و إلا فالإخبار المحض لا يحدث الخوف و لو اقتضاء حتى يكون مصداقا للإنذار حتى يجب شرعا.

و منه ظهر أن التحذر لو كان نتيجة إفشاء الحق بكثره إخبار المخبرين عن العقاب المجعول كان المجموع إنذارا واحدا، لأن المجموع هو المقتضى للعلم المقتضى للخوف.

مع أن كل واحد مكلف بالإنذار الذى لا يصدق على إخباره بالعقوبه إلا مع فرض حجّيته.

و من غريب الكلام ما عن بعضهم (1) من قصر التفقه فى الدين على العلم بدقائق الدين مما يتعلّق بأسرار المبدأ و المعاد و تبليغ الدعوه و النبوه و أشباه ذلك مما يطلب فيه العلم دون الأحكام الشرعيّه العمليه. و فى أخبار الأئمه عليهم السلام شواهد كثيره على صدق التفقه على تعلم الحلال و الحرام، فليراجع.

مع أن صريح الآيه إنذار النافرين للمتخلفين أو بالعكس، لا تبليغ الدعوه إلى عامه الناس و نشر أعلام الهدايه فى البلاد النائيه، كما توهمه هذا المتوهم، فافهم و استقم.

بقى هنا أمران، أحدهما: قد تكرر فى كلماتهم أن وجوب الإنذار مقدمى، و لذا جعل فى الإطلاق و الا-شتراط تابعا لوجوب التحذر.

ص: ٢٣٨

لكننا قد ذكرنا في المبحث عن مقدمه (١) الواجب أن الواجب النفسى ما وجب لا- لواجب آخر و أن الواجب الغيرى ما وجب لواجب آخر، فما كان وجوبه منبعثا عن وجوب غيره كان واجبا غيريا مقدميا، وإلا فهو واجب نفسى.

و به أجبنا عن شبهه كون الواجبات النفسية واجبات غيريه، لانبعثت وجوبها عن غرض، فهو الواجب و محصيه له واجب مقدمى، فينحصر الواجب فى مثل المعرفة الواجبه بذاتها.

فان ملاك الواجب النفسى ليس عدم انبعثها عن غرض زائد على ذاته، بل عدم انبعثت وجوبه عن وجوب آخر.

و عليه فالإنذار من مكلف و التحذر من مكلف آخر ليس وجوب أحدهما منبعثا عن وجوب الآخر، فالإنذار مراد من المتفقه لا لمراد آخر منه حتى يكون واجبا مقدميا، وإن كان الغرض منه راجعا إلى الآخر، فافهم و تدبر.

نعم مسأله التبعية فى الإطلاع و التقييد جاريه بلحاظ مقام الغرض، فان الغرض لو كان قائما بالتحذر عن علم لا يعقل أن يكون الإنذار بقول مطلق واجبا لغرض التحذر الخاص.

ثانيهما: أن الآيه هل هى متكلفه لجعل الحجية أو مبته على الحجية: فان كان التحذر غايه شرعيه كان الدليل متكفلا للحجيه.

و إن كان غايه عاديه واقعيه كان الدليل مبتيا على الحجية.

و التحقيق أن كلمه لعل: إن كانت للترجى المراد منه تعالى (٢) فيه مجرد

ص: ٢٣٩

---

١- ١) لم نعر على العبارة المزبوره فى مبحث مقدمه الواجب و إنما الذى وجدناه فيه هو قوله فالواجب النفسى بناء عليه هو المراد من المكلف لا لأجل مراد آخر منه و الواجب الغيرى هو المراد منه لأجل مراد آخر منه. نهايه الدرايه ١: التعليقه ٣٧٢.

٢- ٢) هكذا وردت العبارة فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير الخط المصنف قده، لكن الصحيح: المراد منه فيه تعالى.

المحبوبية فالغايه تعديده، إذ حاصل المعنى حينئذ أنه يجب الإنذار على المتفقهين إرادته أن يحذروا.

و حيث إن الإراده ليست تكوينيه و إلا لما تخلف عنها التحذر فيه تعالى، فلا محاله تكون تشريعيه، فيفيد وجوب التحذر، و هو كناية عن وجوب لازمه، و هو العمل.

و إن كانت كلمه لعل لجعل مدخولها واقعا موقع الاحتمال كما هو الأظهر على ما مر، فالغايه عاديه واقعيه، فالحاصل من الآيه حينئذ إيجاب الإنذار لاحتمال تأثيره فى التحذر، فإن الإنذار مقتضى عاده للتحذر فالآيه حينئذ مبنيّه على حجيه الخبر، إذ لولاها يقطع بعدم العقاب كما تقدّم.

### — قوله «قده»: على الوجهين فى تفسير الآيه... الخ

— قوله «قده»: على الوجهين فى تفسير الآيه... الخ (١).

توضيح المقام أن ظاهر سياق الآيه من حيث ورودها فى ضمن آيات الجهاد و ظاهر صدرها و هو قوله تعالى.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً

(٢)

و ظاهر بعض التفاسير أن المراد النفر إلى الجهاد، و أن التفقه وظيفه المتخلفين عند النبى صلى الله عليه و آله، فمرجع الضمير حينئذ فى قوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا هى الفرقه دون الطائفه.

و ظاهر جمله من الأخبار أن المراد النفر للتفقه كما يساعده ظاهر نفس الآيه، حيث إن مقتضى لو لا التحضيضيه الحث على النفر للتفقه لا الحث على التخلف للتفقه و إن كان نفر طائفه ملازما لتخلف الباقيين.

و الاستدلال لوجوب الإنذار بوجوب النفر الواقع فى تلو لو لا التحضيضيه يتوقف على إثبات هذا المعنى.

ص: ٢٤٠

١- ١) كفايه الأصول ٢٩٩/.

٢- ٢) التوبه: ١٢٢.

والتحقيق كما يساعده بعض الأخبار و يشهد له الاعتبار أن الآيه ليست في مقام المنع عن النفر إلى الجهاد كإله في قبال تخلف جماعه، بل في مقام المنع عن قصر النفر على الجهاد نظرا إلى أنه كما أن الجهاد مهم كذلك التفقه، فليكن نفر جماعه إلى النبي صلى الله عليه وآله للتفقه و نفر الباقيين إلى الجهاد، و هو المستفاد من روايه العلل (١) عن الصادق عليه السلام قيل له: إن قوما يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اختلاف أمتي رحمه فقال: صدقوا فقلت: إن كان اختلافهم رحمه فاجتماعهم عذاب قال: ليس حيث تذهب و ذهبوا، إنما أراد قول الله عز و جل: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْكُمْ لَفُتْنَا مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ فَأْمُرُهُمْ أَنْ يَنْفِرُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ لِيَتَعَلَّمُوا ثُمَّ يَرْجِعُوا إِلَى قَوْمِهِمْ فَيُعَلِّمُوهُمْ. إنما أراد اختلافهم من البلدان الحديث.

و يوافق الاعتبار أيضا، فإن النافرين إلى الجهاد من المدينة كان رجوعهم إلى رسول الله، فيتعلمون منه صلى الله عليه وآله كما كان كذلك في زمان حضوره من دون حاجه إلى تخلف جماعه لهذه الغايه، بخلاف النافرين من الأطراف فانهم محتاجون إلى تعلم الأحكام إذا رجعوا إلى بلادهم و الله أعلم.

١١٠- قوله «قده»: و لا شبهه في أنه يصح منهم التخويف... الخ (٢).

إن كان الغرض صحه التخويف بنفس ما سمعوه من الإمام أو المجتهد فيثول الأمر إلى صدق الإنذار على حكايته.

و إن كان الغرض صحه التخويف استنادا إلى ما سمعوه، فلا مجال له، إلا بناء على حجيه رأيهم.

و إلا فلا وجه لصحه إنذارهم بما رأوه استنادا إلى ما رووه، كما لا وجه

ص: ٢٤١

١- ١) ج ١ ص ٨٥ الطبعة الثانية.

٢- ٢) كفايه الأصول ٢٩٩.

لقبول الإنذار بما هو إنذار.

و ظاهر الآيه وجوب الإنذار، لأجل التحذر بما هما إنذار و تحذّر لا بما هما إخبار و تصديق.

لكن الظاهر أن الشيخ الأجل «قدس سره» لا ينكر صدق الإنذار على حكاية العقاب المجعول، و كيف (١) و صريح كلامه «قدس سره» في رسائله (٢) أن الخبر فيه حيثتان حيثيه إنشاء التخويف بنقل ما سمعه من الإمام عليه السلام، و حيثيه حكايته لما سمعه منه عليه السلام، و إنما نظره الشريف «قدس سره» اللطيف إلى أن حيثيه إنشائه التخويف راجعه إلى فهمه و استفادته من كلام الإمام عليه السلام.

و الآيه ظاهره في حجيه هذه حيثيه، لما مر من أن ظاهرها وجوب الإنذار و التحذر بما هما إنذار و تحذّر لا بما هما إخبار و تصديق.

و أما الانذار بحكاية العقاب المجعول، فهو أمر معقول، و لا يستلزم حجيه الإنذار بنقل ما سمعه حجيه نقله، إذ لا فرق بين أنحاء إظهار الفتوى في الحجيه سواء كان ابتداء أو بنقل خبر أو بطريق آخر.

و ليس هذا مقام عدم القول بالفصل كما في المتن، إذ الذي لا فصل فيه جزما هو حجيه الخبر من حيث كون الناقل مجتهدا أو مقلدا، لا- حجيه الخبر عن الرأى أو في مقام إظهار الرأى، فالخبر حينئذ حجه لا- من حيث إنه كاشف عن قول المعصوم عليه السلام، بل من حيث إنه مظهر لفتوى المفتى.

فالتحقيق أن في آيه نفر لا بد من التعميم من وجهين: أحدهما تعميم التفقه لما إذا علم بالحكم من دون إعمال نظر و رأى، كما إذا سمع الحكم من

ص: ٢٤٢

١- ١) كذا في النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: كيف.

٢- ٢) فرائد الأصول المحشى ١/١١٩.

المعصوم عليه السلام بكلام صريح فصيح لا- يتوقف استفاده الحكم على إعمال رأى و نظر و إلا- فلو قلنا: إن التفقه هو العلم الحاصل للفقير بأعمال النظر و الرأى، فالآيه تكون متكفله لحججه خبر الفقيه من حيث إنه خبر عما تفقه فيه بإعمال رأيه و نظره، و إن كان بنفس نقل ما سمعه من المعصوم عليه السلام. و قد عرفت حال عدم القول بالفصل.

ثانيها التعميم من حيث الإنذار بأن يكون الإخبار عن العقاب المجعول المسموع من الإمام عليه السلام بكلام صريح فصيح إنذارا حقيقه، من دون اختصاص للإنذار بما إذا كان لرأيه و نظره دخل فى تحقق الإنذار منه، فان حججه إنذاره حيث لا حجه خبره عن جعل العقاب لا حجه خبره عما استفاده برأيه و نظره، فانه على الفرض لا رأى له و لا نظر.

و ليس المراد من الإنذار بحكايه العقاب المجعول إنشاء التخويف المقابل للإخبار الذين هما من وجوه استعمال اللفظ فى المعنى، فانه تستحيل كون قضيه واحده خبريه و إنشائه معا.

بل بمعنى أن المراد من حكاية العقاب و الداعى إليها تخويف المنقول إليه، فهذه الحكايه بالعنوان الثانوى إنذار و تخويف، فتدبر.

و منه علم أن دفع ما أورده الشيخ الأجل (1) «قدس سره» ليس بدعوى صحه التخويف من الراوى و لو مع عدم حججه رأيه و نظره، بل بدعوى تحقق الإنذار منه بلا إعمال نظر و رأى، فتدبر جيدا.

ص: ٢٤٣

١١١-قوله «قده»:و تقريب الاستدلال بها أن حرمه الكتمان...الخ (١).

لا- يخفى عليك أن الآيه أجنبيه عما نحن فيه،لأن موردها ما كان فيه مقتضى القبول لو لا الكتمان،لقوله تعالى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب (٢)فالكتمان حرام فى قبال إبقاء الواضح و الظاهر على حاله،لا فى مقابله الإيضاح و الإظهار.  
و ما هو نظير ما نحن فيه آيه كتمان النساء ما خلق الله فى أرحامهن (٣)، فالملازمه إنما تجدى فى مثلها لا فيما نحن فيه.

١١٢-قوله «قده»:فانها تنافيهما...الخ (٤).

لزوم اللغويه فى الجملة على تقدير حرمه الكتمان مطلقا و وجوب القبول مشروطا.و لا يخفى أن وجوب الإنذار و الحذر كذلك بناء على الملازمه،و لزوم اللغويه مع عدمها،فان الإطلاق فى أحد المتلازمين ينافى الاشتراط فى الآخر.  
إلا- أن يكون نظره «قدس سره»إلى انحصار جهه الاستدلال فى الملازمه هنا دون آيه نفر،فالإيراد بالإهمال أو الاختصاص له وجه هناك دون المقام كما هو واضح.

ص: ٢٤٤

١-١ (١) كفايه الأصول ٢٩٩/.

١-٢ (٢) البقره: ١٥٩.

١-٣ (٣) البقره: ٢٢٨.

١-٤ (٤) كفايه الأصول ٣٠٠/.

١١٣- قوله «قده»: لأجل وضوح الحق بسبب كثره... الخ (١).

لا يقال: مثل هذه الفائدة لا يعقل أن تكون غايه للتكليف بالإظهار هنا، و بالإنذار هناك بالنسبه إلى كل واحد من المكلفين، مع أن مقتضى إطلاق التكليف ثبوته على كل مكلف و إن عصى الآخر.

لأننا نقول: هذا هو الغرض الأصيل و ما يقوم بإظهار كل مكلف أو بإنذاره غرض مقدمى، و لا يجب الإيصال إلى ذى المقدمه فيما هو ملاك الإيجاب المقدمى، فتدبر جيدا.

### فى آيه السؤال عن اهل الذكر

١١٤- قوله «قده»: و قد أورد عليها بأنه... الخ (٢).

قد مرّ الإيراد (٣) عليها و على أمثالها بأن الظاهر منها التّعبد بقول من لعلمه و فقهه دخل فى التعبد بقوله، و لذا قيده به.

و الجواب عنه بعد تسليمه بأن الغالب فى الصدر الأول هو الإفتاء أو الإنذار بعنوان الروايه، و إذا وجب التعبد بروايه المفتى وجب التعبد بروايه غيره لعدم الفصل.

مخدوش بما عرفت مفصلا.

و قد عرفت إمكان تعميم العلم و التفقه و نحوهما لصوره معرفه الحلال و الحرام من دون إعمال نظر و رأى، فلا يكون لقوله إلا حيثيه الخبر عن الحكم (٤).

ص: ٢٤٥

١-١) كفايه الأصول ٣٠٠.

٢-٢) كفايه الأصول ٣٠٠.

٣-٣) تقدم الإيراد فى التعليقه ١١٠.

٤-٤) تقدم الخدشه و إمكان تعميم التفقه و العلم لصوره معرفه الحلال و الحرام فى التعليقه: ١١٠.



و أما دعوى (١) أن ظاهر الآيه هو السؤال لكى يعلموا، فلا يعم ما إذا لم يعلموا.

فمدفوعه بأن الظاهر هو السؤال لكى يعلموا بالجواب لا- بأمر زائد على الجواب، فيكشف عن حجيه الجواب، فانه على فرض الحجيه يكون حجه قاطعه للعدر مصححه لإطلاق العلم عليه، و إلا فلا.

نعم بين هذه الآيه و الآيتين المتقدمتين فرق حيث إنه لا أمر بالجواب هنا حتى يتمسك بإطلاقه لصوره عدم إفاده العلم كما فى إيجاب الإنذار و حرمة الكتمان، فيمكن إيجاب السؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب و لو بجواب جماعه.

هذا كله بالنظر إلى ظاهر هذه الآيه مع قطع النظر عن تفسير أهل الذكر بالأئمه عليهم السلام فى غير واحد من الأخبار.

مع أن قصر مورد الآيه على خصوص الأئمه عليهم السلام لا يلائم مورد الآيه كما لا يخفى على من راجعها.

و ظنى و الله أعلم أن أهل الذكر فى كل زمان بالنسبه إلى ما يطلب السؤال عنه مختلف: فالسؤال، عن كون النبى صلى الله عليه و آله لا يجب أن يكون ملكا أو ملكا و أنه لا يمتنع عليه الطعام و الشراب لا بد من أن يكون من غير النبى صلى الله عليه و آله و عترته عليهم السلام لأنهم محل الكلام، بل عن العلماء العارفين بأحوال الأنبياء السابقين.

و السؤال عن مسائل الحلال و الحرام فى هذه الشريعه المقدسه لا بد من أن ينتهى إلى الأئمه عليهم السلام، فانهم عيبه علم النبى صلى الله عليه و آله و حمله أحكامه، فالمصداق حيث إنه فى هذا الزمان منحصر فيهم من حيث لزوم انتهاء الأمر إليهم، فلذا فسر أهل الذكر بهم عليهم السلام، و الله أعلم.

ص: ٢٤٦

---

١- ١) كما فى المتن حيث قال: و فيه أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب.

١١٥- قوله «قده»: المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص... الخ (١).

بملاحظه سياق الآيه من حيث كونه صلى الله عليه وآله خير لهم فيصدقهم فيما هو خير لهم و عن الصادق (٢) عليه السلام يصدق المؤمنين لأنه صلى الله عليه وآله كان رءوفاً رحيماً بالمؤمنين، لا بملاحظه تعديه الفعل باللام المشعر بأن المراد تصديقه لهم فيما ينفعهم و يكون لهم لا عليهم. و ذلك لأن الإيمان يتعدى بالإضافه إلى متعلقه دائماً بالباء و إلى من يدعو إليه باللام قال تعالى: لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ (٣) وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا (٤) وَ أ تُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا (٥) فَأَمَنْ لَهُ لُوطٌ (٦) وَ قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ (٧) وَ لَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَحَّ دِينَكُمْ (٨)، فكون الإيمان متعدياً باللام هنا بالإضافه إلى المؤمنين على طبق طبعه و مقتضاه، فهو يقر لهم و يذعن لهم و يصدق لهم، و اللام فى الجميع لام الصله، لا لام الغايه، و لو ذكر ما وقع عليه الإيمان لعدى بالباء.

ص: ٢٤٧

١-١ (١) كفايه الأصول ٣٠١.

٢-٢ (٢) نور الثقلين نقلاً عن العياشى ج ٢ ص ٢٣٧.

٣-٣ (٣) الإسراء: ٩٠.

٤-٤ (٤) يوسف: ١٧.

٥-٥ (٥) المؤمنون: ٤٧.

٦-٦ (٦) العنكبوت: ٢٦.

٧-٧ (٧) طه: ٧١.

٨-٨ (٨) آل عمران: ٧٣.

إنما الكلام فى تعديته بالباء فى الفقرة الأولى، مع أن الواقعه على ما ورد فى سبب نزول الآيه واحده، فإنه تعالى أخبره عليه السلام بأن فلانا ينم عليك فقبله ثم أخبره النمام و حلف له بأنه لم ينم فقبله أيضا فعيب على ذلك و قيل هو أذن. و مقتضى القاعده أن يتعدى بالإضافه إلى المخبر باللام و إلى المخبر به بالباء.

و لعل الوجه فيه-مضافا إلى لحاظ التعميم و عدم خصوصيه المورد-أن مرجع الإيمان بما أنزله الله و أخبر به إلى الإيمان به كالإيمان بصفاته واقعا له تعالى، فلا مغايره بالحقيقه فالإيمان دائما يتعلق به تعالى من حيث ذاته أو صفاته أو أفعاله أو أخباره و إن كان تعالى هو الداعى إليه، و حيث كان المناسب لمقام النبوه عند تعرض إيمانه بالإضافه إليه تعالى عدم تخصيصه بخصوص شىء مما يتعلق بجنابه تعالى، فلذا أضاف إيمانه إليه تعالى مطلقا كسائر الموارد، فتدبره فانه حقيق به.

### فى الاستدلال بسيره العقلاء

١١٦-قوله «قده»: إنما يكفى فى حجيته بها عدم ثبوت... الخ (١).

لعل غرضه «قدس سره» أن إثبات عدم رادعيه الآيات بسبب مخصصيه السيره لها و إن كان دوريا كإثبات رادعيه الآيات بسبب عدم مخصصيه السيره لها فانه دورى أيضا، لكن إثبات الرادعيه يتوقف على إحراز الردع بالآيات.

و أما عدم رادعيته، فلا يحتاج إلى الثبوت لعدم تقوّم حجيه السيره بثبوت عدم الردع، بل متقوّمه بعدم ثبوت الردع.

فتزاحم الآيات فى الرادعيه و السيره فى المخصصيه و إن كان يوجب

ص: ٢٤٨

سقوطهما عن التأثير، إلا أنه لا يضر بعدم ثبوت الردع فعلاً، فإنه محقق لمكان استحاله الرادعيه و المخصّصيه، وإن كان بعد عدم ثبوت الردع لا مانع من حجيه السيره، فلا مانع من مخصّصيتها للآيات، فيثبت بها عدم الردع أيضاً.

إلا أن الحجيه لم يثبت من (١) ناحيه مخصّصيه السيره ليلزم الدور، بل من ناحيه عدم ثبوت الردع الذى لا مساس له بالمخصّصيه.

و منشأ عدم ثبوت الردع تزامم الآيات و السيره فى الرادعيه و المخصّصيه، فلا رادع، كما لا مخصّص من قبل نفس الآيات و السيره.

و الجواب أن الرادعيه و إن كانت موقوفه على الإحراز المستلزم للدور، لكنه كما أن حجيه السيره متقومه فى نفسها بعدم ثبوت الردع، كذلك حجيه العام منوطه بعدم ثبوت المخصّص لا بثبوت عدمه ليستلزم الدور.

فكما أنه بعد التزاحم و السقوط يقال: لم يثبت الردع، فالسيره حجه، كذلك يقال: لم يثبت المخصّص، فالعام حجه فى مدلوله العمومى، و فعليه المتنافيين محال.

و ربما يورد كما عن بعض أجله العصر (٢) «قدس سره» عليه بأن حجيه السيره منوطه بالعلم برضاء الشارع و إمضائه، فعدم العلم به الحاصل من قبل كاف فى عدم حجيه السيره و إن كان ثبوت الردع بالآيات مستلزماً للدور.

و مبناه على أنه لا ملازمه بين حجيه شىء عند العقلاء و حجيته عند الشارع، فلا بد من إمضاء الشارع، فالمقتضى للحجيه إمضاء الشارع، و ثبوت عدم الردع أحد الطرق الكاشفه عن إمضائه.

و مبنى شيخنا الأستاذ «قدس سره» فى الاكتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو أن الشارع أحد العقلاء بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متحد المسلك مع العقلاء فهذا مقتضى لاتحاد المسلك، و ردعه الفعلى كاشف عن اختلافه فى

ص: ٢٤٩

١- ١) هكذا وردت فى النسخه المخطوطه بغير خطه قده، لكن الصحيح: لم تثبت.

٢- ٢) هو المحقق الحائرى قدس سره، درر الفوائد ٣٩٥.

المسلک، و أنه بما هو شارع له مسلک آخر.

و من الواضح أن ردعه الواقعي لا يكون كاشفا عن اختلاف المسلک ليختل به الكاشف الطبيعي عن اتحاد مسلکه مع العقلاء من حيث إنه منهم، فعدم وصول الردع كاف في الحكم باتحاد المسلک، لعدم المانع عن الحكم بالاتحاد، وهذا هو الصحيح.

و يمكن أن يقال: في دفع الدور عن رادعيه الآيات بأن مزاحمه العمومات مع السيره الداله على حجيه خبر الثقة من باب مزاحمه تام الاقتضاء و غير تام الاقتضاء، لأن العام حجه بالذات في مدلوله العمومي لظهوره فيه، و تقديم الخاص عليه من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، بخلاف السيره، فإن أصل حجيتها الذاتية متقومه (١) بعدم الردع الفعلي في مقام الإثبات، فمقتضى الحجيه في السيره في مقام الإثبات متقومه (٢) بعدم الردع الفعلي، فعدم الرادع جزء مقتضى الحجيه إثباتا، لا أنه مانع عن الحجيه المفروغ عن حجيتها.

و عليه، فمقتضى الحجيه في العام تام، و لا- مانع من تأثيره إلا السيره التي يتوقف مانعيتها على تماميه اقتضاءها، و يتوقف تماميه اقتضاءها على عدم رادعيه العمومات عنها، و يتوقف عدم رادعيه العمومات على مانع شئ عن تأثيرها، و لا مانع إلا السيره التي عرفت حالها، فمانعيه السيره يتوقف (٣) على مانعيتها.

و بالجملة إثبات الرادعيه الفعلية يتوقف على إثبات المقتضى و عدم المانع، و المقتضى على الفرض موجود، و المانع مستحيله المانعيه، فيقطع بالردع الفعلي، و عدم تماميه المقتضى في السيره.

نعم يمكن إبداء الفرق بين العام المقارن مع السيره و المتأخر عنها، فإن

ص: ٢٥٠

١- ١ و ٢) هكذا وردت في النسخه المخطوطه بغير خطه، و الصحيح: متقوم.

٢- ٣) الصحيح: تتوقف.

المقارن يتقوم بعدمه المقتضى، بخلاف المتأخر عنها، فإنه يستحيل أن يكون المتأخر رادعا فعليًا عن المتقدم.

فعدم الرادع فى موطن انعقاد السير هو المقوم لحجيتها، و المفروض عدم الرادع هناك، فيتّم اقتضاؤها، فيكون حجه.

و يدور الأمر فى العام المتأخر و السير المتقدمه بين أن يكون السير المتقدمه مخصصه له أو العام المتأخر ناسخا للحكم الإمضائى، و رافعا لحجيتها، و مع عدم الترجيح يكفى استصحاب حجيه السير الثابته قبل نزول الآيات الناهيه.

و مما ذكرنا يظهر أن مساق الآيات و إن كان عدم اعتناء الشارع بالظن و لو من أول الأمر، و لذا يتوهم أنه مع تأخرها كاشفه عن عدم إمضاء الشارع لها، و أنه لا يقين حينئذ بالحجيه سابقا حتى تستصحب.

لكنه توهم باطل لما عرفت من أن عدم الرضا الواقعى بل الردع الواقعى لا يمنع عن الحجيه، و إنما يمنع عن الحجيه الردع الواصل حين انعقاد السير و ثبوت الحجيه هذا.

إلا أن يقال: أن عدم الردع فى زمان يمكن فيه الردع هو المناط فى حجيه السير، و حيث كان بناء التبليغ على التدريج فلعل زمان نزول الآيات أول أوقات إمكان الردع خصوصا عن مثل ما استقرت عليه سيره العقلاء فى كل مله و نحلّه.

و التحقيق أنه لا فرق بين العام المقارن و المتأخر إلا من حيث جريان الاستصحاب فى صورته تأخر العام بناء على لزوم الدور من الطرفين لا بناء على تقديم الآيات للوجه المزبور، و إلا فلا مجال للأصل مع وجود الدليل.

و أما من حيث المزاحمه، فلا لأن أصل حجيه السير متقومه بعدم الردع حدوثا و بقاء، فهى و إن كانت حدوثا تام الاقتضاء، لكنها بقاء غير تام الاقتضاء

فتكون المزامحه بين تام الاقتضاء و غير تام الاقتضاء من حيث البقاء، و لذا لم يفرق «قدس سره» فى إشكال الدور من هذه الجهه كما لم يفرق غيره أيضا.

مع وضوح أن العام دائما متأخر عن ما بنى (1) العقلاء بما هم عقلاء على العمل بشىء، فانه لا يختص بزمان دون زمان و لا بمله و نحله خاصه.

و ربما يتوهم تقديم الآيات الرادعه بوجه آخر و هو أن حجيه السيره بحكم العقل التعليقى، فلا- محاله يرتفع بوجود الحججه التنجيزيّه، نظرا إلى أن حجيه السيره:

إما من باب حكم العقل بقبح المؤاخذه على أزيد مما استقرت عليه سيره العقلاء من دون استكشاف رضا الشارع و إمضاءه، فيكون كحكم العقل من باب الحكومه فى صوره الانسداد.

و إما من باب حكم العقل بقبح نقض الغرض، حيث إن بناء العقلاء بمرأى من الشارع، فلو لم يكن راضيا به و أمكنه الردع و لم يردع لكان ناقضا لغرضه، و هو قبيح عقلا.

و أنت خير بما فى الوجهين: أما فى الأول، فلأن حكم العقل استقلالاً بقبح المؤاخذه على أزيد مما بنى عليه العقلاء لا بد من أن يكون بمقدمات توجب الانتهاء إلى هذا الحكم العقلى كمقدمات الانسداد الموجه له هناك، و عدم هذه المقدمات من الوضوح بمكان، و لا جزاف فى الأحكام العقليه.

و أما فى الثانى، فلأن الكبريات الشرعيه التى بلحاظها يكون الحكم شرعيا دائما منتهيه إلى الكبريات العقليه، و مع ذلك لم يكن تلك الكبريات الشرعيه داخله تحت الكبريات العقليه، فلو فرض أن الشارع قال: صريحا بأن السيره حجه لأمكن إدراجه تحت كبرى عقليه بأن يقال: لو لم يكن الشارع فى

ص: ٢٥٢

---

١- ١) كذا فى النسخه المخطوطه بغير خطه، و الصحيح: عما بنى.

كلامه هذا راضيا بالعمل بالسيره لكان ذلك منه إغراء بالجهل و هو قبيح عقلا و لا يتوهم متوهم أن حجيه السيره حينئذ من باب قبح الإغراء بالجهل.

و بالجملة تقرير الشارع بعدم ردعه كفعله أو قوله دليل الحجّيه شرعا و إن كانت حجيه قوله و فعله و تقريره عقليّه فلا تغفل. هذا كله فى تقريب رادعيّه الآيات الناهيه.

و التحقيق حجّيه الخبر بالسيره و عدم رادعيّه الآيات، فان ما ذكرنا من كون المعارضه و المزامحه من قبيل مزاحمه تام الاقتضاء و غير تام الاقتضاء غير تام من حيث البناء و المبنى:

أما من حيث البناء، فلأن ما ذكر إنما يسلم إذا لم يكن عدم تماميه الاقتضاء مستندا إلى تأثير تام الاقتضاء، و لم يكن تماميه الاقتضاء مساوقه لفعليه التأثير.

و أما السيره، فعدم تماميّه الاقتضاء فيها مستند إلى رادعيه العام فعلا، لا إلى غير تأثير العام حتى لا تكون صالحه للمزاحمه، سواء كان هناك عام أو لا.

كما أن تماميه اقتضاءها بعدم تأثير العام مساوق لحجيتها، إذ لا مانع على الفرض، و الرادع مفروض العدم.

و إذا كان كذلك فتأثير العام منوط بعدم تأثير السيره إناطه المشروط بشرطه، و تأثير السيره منوط بعدم تأثير العام من باب إناطه المقتضى بمقوّمه، فكلاهما فى المنع عن فعليه التأثير على حد سواء.

و أما من حيث المبنى، فلما تقدم فى مبحث حجيه الظواهر و لو مع الظن بالخلاف من وقوع الخلط بين المقتضى فى مقام الثبوت و المقتضى فى مقام الإثبات:

و ما هو المفروغ عنه فى العام هو المقتضى ثبوتا و هو ظهوره العمومى و كشفه النوعى.

و أما المقتضى إثباتا فهو بناء العقلاء، فلو كان للعقلاء بناء ان بنحو العموم و الخصوص بفرض بناء على العمل بالعام مطلقا و بناء آخر على العمل بخبر الثقة فى قبال العموم لأمكن أن يقال: بأن الشارع أمضى البناء العمومى



و لم يمض البناء الخصوصى.

و أما إذا كان البناء العملى إما على اتباع الظهور العمومى مطلقا و لو كان فى قبالة خبر، أو على اتباعه ما لم يكن فى قبالة خبر كما هو الواقع، فلا- محاله لا- مقتضى لحجيه الظهور العمومى فيما يتعلق بخبر الثقة، و إذا لم يكن منهم بناء عملى، فلا- موقع للامضاء، فهذا الظهور العمومى لا مقتضى لحجيته فى بعض مدلوله، فلا رادع عن البناء العملى على اتباع خبر الثقة.

و ما ذكرناه (1) فى مبحث حجيه الظواهر أن نهى الشارع عما بنى العقلاء على اتباعه يمكن أن يكون بإطلاقه نهيا عن رفع اليد به عن الظهور الذى فى قبالة، فيكون بالملازمه أمرا باتباع الظهور، فيكون إثباتا لحجيه هذا الظاهر الخاص ابتداء لا إمضاء.

غير جار هنا، فان النهى الذى يكون أمرا بالملازمه هو هذا الظهور الذى لا- مقتضى له، فكيف يكون هو أمرا باتباع نفسه، فتدبره، فانه حقيق به.

و لكنه سيجىء إن شاء الله تعالى فى مبحث (2) الاستصحاب أن عدم بناء العقلاء على العمل بالعمومات الرادعه ليس بملاك العام و الخاص و لا بملاك الظاهر و الظن بالخلاف كما قدمناه (3)، بل بملاك بنائهم على اتباع الخبر، و لا يعقل بنائهم عملا على طرحه، و لذا لو ورد ظاهر بالخصوص على المنع عن الخبر لم يكن متبعا عندهم أيضا، و مع ذلك إذا سئل العقلاء من لزوم اتباع الظهور العمومى أو الخصوصى المانع عن العمل بالخبر على المكلف الملقى إليه ذلك الظهور من قبل مولاه مع عدم حجه أخرى أقوى من قبله يحكمون بلزومه

ص: ٢٥٤

١- ١) فى آخر تعليقه ٧٤ حيث قال إلا أن يجعل المنع عن اتباع مثل ذلك الظن شرعا إلى آخره فراجع.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٥-٦: التعليقه ١١.

٣- ٣) فى التعليقه ٧٤.

عليه، و أن مخالفته ظلم على المولى.

و قد أجبنا عن (١) الآيات من حيث قصورها في نفسها أو من حيث الحكومه في مبحث الاستصحاب، فراجع.

ثم اعلم أن تقريب الدور في المقام و أشباهه ليس بملاحظه مقام الثبوت، فان الوجوب و الحرمة أو الوجوب و عدمه أو الحرمة و عدمها أو المنجزية و عدمها و المبرئيه و المعذريه و عدمها (٢) جميعا إما متناقضان أو متضادان، و لا توقف للنقيض على عدم نقيضه، و لا للضد على عدم ضده، و لا لعدم الضد على وجود ضده.

بل بملاحظه مقام الإثبات، و لكنه لا من حيث سبب الظهور أو الخبر للكشف التصديقي و لو ظننا، إذ لا يعتبر في شيء منهما فعليته الكشف التصديقي و لو ظننا، و الكشف النوعي محفوظ في الدليلين المتعارضين، و لا يختل الكشف النوعي بورود كاشف نوعي آخر و لو كان أقوى.

بل بلحاظ أن الظهور أو الخبر باعتبار دليل اعتبارهما سبب للكشف القطعي إما عن الحكم المماثل أو عن المنجزية للواقع، و سببه كل منهما للكشف التصديقي عن أحد الأمرين و تأثيره فيه مشروط بعدم تأثير الآخر، فافهم و تدبر.

### في أول الوجوه العقلية على حجه الخبر

#### إشارة

— قوله «قده»: أحدها أنه يعلم إجمالا بصدور كثير... الخ

— قوله «قده»: أحدها أنه يعلم إجمالا بصدور كثير... الخ (٣).

تقريبه على وجه لا- يرد عليه ما أورده شيخنا العلامة الأنصاري (٤) «قدس سره» هو أن العلم الإجمالي و إن كان حاصلًا بثبوت تكاليف واقعيه في مجموع

ص: ٢٥٥

١- ١) نهاية الدرايه ٥-٦: التعليقه ١١.

٢- ٢) و الصحيح: عدمها.

٣- ٣) كفايه الأصول ٣٠٤.

٤- ٤) فرائد الأصول المحشى ١٤٦/١.

الروايات و سائر الأمارات من الإجماعات المنقوله و الشهرة و أشباهها، ضروره أن دعوى عدم العلم بمطابقه بعض الإجماعات المنقوله و الشهرة للواقع خلاف الإنصاف جدا.

إلا أن مجرد تضمن بعض الإجماعات المنقوله و بعض الشهرة لتكاليف واقعيه لا يجدى، لاحتمال توافقه مع ما تضمنه الأخبار الصادره واقعا بحيث لو عزلت الإجماعات المنقوله و الشهرة المتوافقه، مع جملة من الأخبار لم يكن منع العلم الإجمالى بثبوت تكاليف واقعيه فيما عداها بعيدا، فالالتزام بالعلم الإجمالى فى مجموع الروايات و سائر الأمارات لا يقتضى الاحتياط فى تمام الأطراف لمكان احتمال الانطباق على ما تضمنه الأخبار، فلا علم إجمالى بتكاليف آخر زياده على ما فى الأخبار.

و مما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الأستاذ «قدس سره» هنا و فى تعليقه (١) الأنيقه على الرسائل ليس مبتدئا على إنكار العلم الإجمالى فى الروايات و غيرها بل، مبنى على عدم تأثيره لمكان احتمال الانطباق الراجع إلى قصور العلم الإجمالى عن التأثير فى التنجز، لا مانعيه العلم الإجمالى فى خصوص الروايات عن اقتضاء العلم الإجمالى الكبير للتنجز كما هو كذلك فيما إذا قامت الحجة المعتمره على بعض الأطراف، فان حجيتها: إن كانت بمعنى تنجز الواقع، فالعلم الإجمالى لا يعقل أن يكون منجزا للمعلوم على أى تقدير، إذ أحد التقادير كون الحكم فى مورد الحجة المعتمره، و المنجز لا يتنجز.

و إن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل، فالعلم الإجمالى لا أثر له، إلا إذا تعلق بحكم فعلى على أى تقدير، و لا يعقل أن يكون الواقع فى مورد الحجة فعليًا، لاستحاله اجتماع حكيمين بعثين فعليين فى مورد واحد.

ص: ٢٥٦

بخلاف ما نحن فيه، فإن نسبة العلمين إلى ما تضمنه الأخبار من التكاليف على حد سواء من حيث الفعلية و التنجيز.

بل احتمال انطباق مورد العلم الإجمالى الكبير على مورد العلم الإجمالى الصغير يوجب قصور العلم الاجمالى الكبير عن تعلقه بتكاليف فعلية زياده على ما فى مؤديات الروايات. فهو من قبيل ما إذا علم بوجود غنم موطوء فى قطع الغنم و بوجود غنم مغصوب فى ذلك القطيع، مع احتمال أن يكون المغصوب هو الموطوء، فلو علم تفصيلا ذلك الموطوء لم يبق إلا- احتمال المغصوب فى ما عداه.

و مما ذكرنا تبين أن ما أفاده «قدس سره» فى تعليقه (١) المباركه فى ذيل مانع احتمال الانطباق عن تأثير العلم الإجمالى الكبير من حجيه الأخبار الصادره و تنجز التكاليف بها مستدرك قال «قدس سره» إلا أن احتمال انطباقها على الموارد التى نهض على التكاليف فيها خصوص الأخبار الصادره، مع بداهه حجيتها و تنجز التكاليف المدلول عليها و فعليتها ظاهرا مطلقا أصابت الواقع أو أخطأت عنها يكون مانعا عن تنجزها فيما صادفت غير تلك الموارد من الأطراف إلى آخره.

و من البين أن الموجب للانحلال مجرد احتمال الانطباق الذى معه لا علم إجمالا بتكاليف فعلية أخرى حتى تنتجز بالعلم بها، لا تعلق العلم الإجمالى بالحجه المنجزه للتكاليف، فإن حجيه الأخبار الواقعيه أول الكلام، و المفروض أن المستدل بصدد إثبات كونها بحيث يعامل معها معاملة الحجه، و المنجز بالحقيقه لتلك التكاليف هو العلم الاجمالى.

مضافا إلى أن العلم بصدور كثير من الأخبار ليس علما بالحجه، إذ الخبر المفروض صدوره عن الإمام عليه السلام ليس حجه تعبديه حتى يكون العلم

ص: ٢٥٧

به تفصيلا أو إجمالا- علما بالحجه، و مع ذلك كله فهو مستدرک كما أشرنا إليه، لما عرفت من أن الموجب للانحلال احتمال الانطباق لا غير، فتدبر جيدا.

و التحقيق فى حسم ماده النزاع أنه لا- بد من مراجعه الفقه و ملاحظه لأخبار المدونه و الإجماعات المنقوله و الشهرة و إن (١) كان بعد عزل كثير من الأخبار أو أكثرها الذى ادعى الشيخ الأ-عظم قدس سره فى رسائله العلم بصدوره و ملاحظه الإجماعات المنقوله و الشهرة المطابق مضمونها لتلك الأخبار و إن كان (٢) بعد عزل مقدار المعلوم بالإجمال من الأخبار و عزل ما يطابقه من الإجماعات المنقوله و الشهرة كان (٣) ضم البقيه القليله من الأخبار إلى بقيه لإجماعات و الشهرة موجبا لحدوث علم إجمالى فى هذه الطوائف المنضمه، فهو شاهد على أن العلم الإجمالى الكبير يشتمل على تكليف زائد على ما يتضمنه العلم الإجمالى الصغير، فلا مانع من تنجيذه لتلك التكاليف فى أطرافه.

و إن لم يكن الضم بعد العزل موجبا لعلم إجمالى بالتكليف صح ما ادعاه شيخنا الأستاذ «قدس سره»، و لا أظن بعد وفاء المعلوم بالإجمال من الأخبار بمعظم الفقه و قله الباقى أن يوجب الضم علما إجماليا كما يدعيه الشيخ الأجل (٤) «قدس سره» و الله أعلم.

ثم إنه بعد ما فرضنا من انحصار الاحتياط فى موارد الروايات بخصوصها نقول: إنها: تاره تكون فى قبال الأصول العمليه.

ص: ٢٥٨

١- ١) هكذا وردت العبارة فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: فان كان.

٢- ٢) هذه العبارة تكرر لما قبلها إلى قوله و الشهرة.

٣- ٣) كلمه كان وردت فى النسختين لكن الصحيح زيادتها كما قبلها على ما نبهنا به فضم البقيه متعلق بكان الاولى و موجبا خبرها و الباقى من العبارة تكرر.

٤- ٤) فرائد الأصول المحشى ١/ ١٤٥ و ١٤٦.

و أخرى فى قبال الأصول اللفظيه.

فان كانت فى قبال الأصول العمليه، فاما أن تكونا متوافقتين فى الإثبات أو النفي، و إما أن تكونا متخالفتين:

فإن كانت الأخبار مثبتة للتكاليف و الأصول أيضا، كذلك سواء كانت مثبتة لما يماثلها أو لما يصادها موضوعا أو حكما، فلا ينجز العلم الإجمالى بالإضافه إلى تلك الأخبار المثبتة لما أشرنا إليه آنفا أن مفاد الأصل سواء كان حكما فعليا أو تنجز الحكم الواقعى لا يعقل تأثير العلم فى مورده، لامتناع فعليه الواقع مع فعليه الحكم المجعول على طبق الأصل، و لامتناع تنجز المنتجز.

و به يندفع توهم تأثيرهما فى الحكمين المتماثلين لموضوعين أو المتضادين لموضوع واحد بالاحتياط فى الأول و التخيير فى الثانى، إذ مع فعليه وجوب الجمعه مثلا- باستصحابه لا- علم إجمالى بتكليف فعلى للظهر أو بالحرمة للجمعه حتى يجب الاحتياط فى الأول و يتخير فى الثانى.

و إن كانت الأخبار مثبتة و الأصول نافيه: فان كانت الأصول النافيه بحد يعلم إجمالا بمخالفتها للواقع للعلم الإجمالى بصدور جملة من الأخبار المثبتة المنافيه لها فلا مجال للعمل على طبق الأصول، للزوم المخالفه القطعيه العمليه، و اجراء بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح.

و إن لم يكن بهذا الحد فالمسأله مبتيه على جريان الأصول فى بعض أطراف العلم الإجمالى و عدمه، نظرا إلى أنها مغياه بعدم العلم و لو إجمالا- بخلاف حاله السابقه، و سيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق القول فيه فى دليل الانسداد (١) و فى آخر الاستصحاب (٢).

ص: ٢٥٩

١- ١) فى التعليقه ١٣٢.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٥-٦: التعليقه ١٢٣.

و إن كانت الأخبار نافية و الأصول نافية، فحالها حال المثبتين، غايه الأمر أن المحذور هناك امتناع الحكمين الفعلين و تنجز المنجز، و هنا لغويه جعل عدم الوجوب فعلا مرتين و لغويه جعل العذر حقيقه مرتين، فلا أثر للعلم الإجمالي حينئذ.

و إن كانت الأخبار نافية و الأصول مثبتة سواء كانت بحد يعلم إجمالا بمخالفتها للواقع أولا بذلك الحد يتبنى جريانها على شمول أدله الأصول لصوره العلم الإجمالي بالخلاف.

نعم مثل قاعده الاشتغال الغير المغتياه بذلك تكون منجزه للحكم، و لا أثر حينئذ للعلم الإجمالي، إذ بعد تنجز الواقع فى طرف بالقاعده يستحيل تعلق العلم الإجمالي بعدم فعليته ليرتب عليه المعذوريه.

بقى الكلام فى أثر الخبر النافى حتى يكون العلم به إجمالا- مؤثرا، فان ظاهر الشيخ (١) الأجل «قدس سره» فى الرسائل اختصاص تأثير العلم الإجمالى بصوره قيام الخبر على ثبوت التكليف لا نفيه، و ظاهر شيخنا الأستاذ «قدس سره» أنه كالخبر المعلوم تفصيلا (٢) فيما له من الأثر، فأثر العلم به تفصيلا أو إجمالا جواز العمل على طبقه.

و تحقيق القول فيه أن وصول التكليف للزومى تفصيلا أو إجمالا يوجب التنجز بمعنى أنه يحقق عنوان مخالفه التكليف الواصل المندرجه تحت عنوان الظلم المحكوم عقلا باستحقاق الدم و العقاب، و عدم استحقاق العقاب بعدم علته التامه، و عدمها تاره بعدم المخالفه، و أخرى بعدم التكليف حقيقه، و ثالثه

ص: ٢٦٠

---

١- ١) فى أواخر الوجه الأول من الوجوه العقليه التى أقيمت على حجيه خبر الواحد.

٢- ٢) يعنى فى المتن حيث قال قدس سره: و لا يزم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة و جواز العمل على طبق النافى منها فيما إذا لم يكن فى المسأله أصل مثبت له من قاعده الاشتغال أو الاستصحاب إلى آخره. كفايه الأصول ٣٠٥.

بعدم وصوله، وهذا الأخير هو المراد بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و من الواضح أن وصول عدم التكليف تفصيلا محقق لنقيض ما هو جزء العله التامه لاستحقاق العقاب، و وصوله بالحجه الشرعيه محقق للنقيض تنزيلا.

بخلاف وصوله (١) إجمالا فانه يجتمع مع احتمال التكليف، فلا يكون محققا للنقيض، و يجتمع مع الحجه على التكليف، فلا يكون معذرا عن مخالفه التكليف، فلا بد في دفع احتمال التكليف من حيث التأثير في العقوبه بالتشبيث بعدم وصوله لا بوصول عدمه الغير المنافي لاحتماله بل للحجه على ثبوته، فالعلم الإجمالي بعدم التكليف لا أثر له عقلا و لا شرعا.

و قد عرفت آنفا أن العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار ليس علما بوجود الحجه، بل علم بصدور المخبر به و لهذا العلم يراد أن يعامل مع الخبر معاملة الحجه، فليس العلم الإجمالي بالخبر النافي علما بالمعذر الشرعي، فتدبر جيدا.

و مما ذكرنا تبين أن ما أفاده (٢) الشيخ الأجل «قدس سره» من أن مقتضى

ص: ٢٤١

١ - ١) يعنى بخلاف وصول عدم التكليف اجمالا- فانه لا يترتب عليه الأثر و هو تحقق نقيض ما هو جزء العله التامه لاستحقاق العقاب مع انه كان يترتب فيما كان وصوله تفصيلا و لذا يجتمع مع الحجه الشرعيه على التكليف كما اذا علم اجمالا بنجاسه أحد الكأسين مع العلم بطهاره الآخر فان عدم التكليف واصل اجمالا لكن لا يترتب عليه الاثر لوجوب الاجتناب عن النجس في البين شرعا و بما انه غير معلوم تفصيلا فيجب الاجتناب عن الكأسين عقلا ليحصل الموافقه القطعيه و عليه فاذا علم بعدم التكليف اجمالا- كما اذا علم بعدم نجاسه احد الكأسين و طهارته و شك في نجاسه الآخر و طهارته لم يصح التمسك بوصول عدم التكليف اجمالا لدفع احتمال التكليف من حيث التأثير في العقوبه لأنه لا ينافى احتمال التكليف و لا يرفع اثره بل لا ينافى الحجه على ثبوت التكليف بالنسبه الى الكأس الآخر و حينئذ فاللازم في دفع احتمال التكليف هو التمسك بعدم وصول التكليف فانه الذى يرفع أثر الاحتمال لا وصول عدم التكليف اجمالا فانه لا يترتب عليه أثر لا شرعا و لا عقلا.

٢ - ٢) تقدم الإشاره إليه في التعليقه حيث قلنا في أواخر الوجه الأول إلى آخره.



هذا الدليل وجوب العمل بالخبر و الخبر النافى لا يجب العمل به.

مدفوع بأن أثر العلم ليس الوجوب عقلا و لا شرعا حتى لا يعقل فى الخبر النافى، بل أثره التنجز، و عدمه ليس مستندا إلى العلم الإجمالى بالنفى، بل إلى عدم العلم بالتكليف، كما أن المعذريه أثر الحجه الشرعيه المجامعه مع احتمال التكليف.

كما أن ما أفاده (١) شيخنا العلامة الأستاذ «رحمه الله» من جواز العمل على طبق الخبر النافى لا- يرجع إلى محصل، فإن الجواز التكليفى من العقل بما هو غير معقول كسائر الأحكام التكليفيه منه. و بمعنى المعذريه كذلك، لأنه أثر الحجه الشرعيه كما عرفت. و بمعنى عدم التنجز مستند إلى عدم وصول التكليف حقيقه و تنزيلا- لا- إلى وصول عدمه إجمالا- كما عرفت مفصلا هنا. هذا كله إذا كانت الأخبار المعلومه الصدور إجمالا فى قبال الأصول العمليه.

و إن كانت فى قبال الأصول اللفظيه من عموم أو إطلاق أو نحوهما، فلا أثر للعلم الإجمالى بالإضافه إلى الخبر النافى، لأن الظهور حجه إلى أن تقوم حجه أقوى على خلافه.

و من البين أن أطراف العلم الإجمالى يؤخذ بها من باب الاحتياط لا من حيث الحجيه حتى يكون من قبيل قيام أقوى الحجيتين على أضعفهما.

### فى الوجه الأول عقلا على حجيه الظن

#### إشاره

—قوله «قده»: و أما الكبرى فلاستقلال... الخ

—قوله «قده»: و أما الكبرى فلاستقلال... الخ (٢)

لا يذهب عليك أن ترتب الأثر المهم من الحجيه إما أن لا يحتاج إلى

ص: ٢٦٢

١- ١) قد عرفت التنبيه عليه.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣٠٨.

كبرى عقليه أصلا، وإما أن يحتاج إلى كبرى عقليه بملاك الحسن و القبح، وذلك لأنه: إن أريد بالضرر العقوبه، فمن الواضح أن تسليم الصغرى و هو الظن بالعقوبه للظن بالحكم كاف فى المقصود من دون إضافه كون الضرر المظنون مما يفر عنه كل ذى شعور أو مما التزم بدفعه العقلاء عملا، ضروره أن المراد من الحجيه تنجز الواقع عند إصابه الطريق، و الظن بالحكم لو سلم كونه ملازما للظن بالعقوبه كان كذلك و إلا لم يكن ظنا بالعقوبه، فلا حاجه فى ترتبها عند إصابه الظن إلى حكم من العقلاء أصلا.

و إن أريد بالضرر المفسده، فمن البين أن مجرد كون الضرر مما يفر عنه كل ذى شعور أو مما التزم بدفعه العقلاء عملا من حيث إنهم ذوو شعور لا يجدى فى ترتب العقوبه على مخالفه المظنون، إلا إذا اندرج فى القضايا العقليه بملاك الحسن و القبح حتى يكون فعله مما يذم عليه عند العقلاء فيكون مما يعاقب عليه شرعا.

**—قوله «قده»: إلا أن يقال إن العقل و إن لم يستقل... الخ**

—قوله «قده»: إلا أن يقال إن العقل و إن لم يستقل... الخ (١).

قد مر غير مره أن استحقاق الذم و العقاب عقلا مترتب على هتك حرمة المولى و هو ظلم عليه.

و من الواضح أن عنوان الظلم و الخروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه لا يصدق إلا إذا كانت مخالفه التكليف مخالفه لما قامت عليه الحججه عقلا- أو شرعا، و الظن بمجردده ليس كذلك، إذ المفروض أنه فى نفسه ليس حججه عقلائيه و الغرض معاملة الحججه معه بكبرى دفع الضرر المظنون المتوقف على حججته فى نفسه حتى يتحقق موضوع القاعده و هو الظن بالعقوبه.

و أما كونه حججه شرعا واقعا، فلا يحقق موضوع القاعده، لأن الحججه

ص: ٢٦٣

الشرعيه سواء كانت بمعنى جعل الحكم المماثل أو بمعنى تنجيز الواقع يتقوم بالوصول عقلا:

أما على الأول، فواضح، لأن الحكم المماثل كنفس الحكم الواقعي من حيث عدم الأثر إلا بعد الوصول، وإلا لكفى نفس وجود الحكم الواقعي في استحقاق العقوبه على مخالفته من دون حاجه إلى جعل الحكم المماثل على طبقه.

و أما على الثاني، فلأن وجود الحكم المجعول لو كان كافيا في تنجزه بمجرد الظن به أو احتمال له لما كانت حاجه إلى جعل التنجز من الشارع، فجعل التنجز واقعا كجعل الحكم واقعا لا أثر له عقلا.

هذا إذا كانت العقوبه بحكم العقل.

و أما إذا كانت بجعل الشارع، فكما أن مقتضى قاعده اللطف البعث إلى ما فيه المصلحه و الزجر عما فيه المفسده لإيصال العباد إلى مصالحهم و دفع وقوعهم في المفاسد كذلك مقتضى قاعده اللطف إيصال البعث و الزجر تحصيلًا لذلك الغرض.

و كما أن جعل العقاب لغرض تاميه اقتضاء البعث و الزجر للدعوه في نفوس العامه، كذلك عين هذا الغرض يقتضى إيصال جعل العقاب تحقيقًا للدعوه، وإلا فوجوده الواقعي لا يحقق الدعوه.

و عليه ففعلية استحقاق العقوبه عقلا و شرعا بفعلية الحجة الشرعيه المحققة لعنوان الظلم المحكوم باستحقاق الذم و العقوبه عليه في الأول، و بفعلية جعل العقاب بوصوله في الثاني فلا- معنى لعدم استقلال العقل باستحقاق العقوبه و عدم استقلاله بعدم استحقاقها، بل إما يحكم بالاستحقاق أو بعدمه.

بل الاستحقاق حيث إنه على فرضه «قدس سره» بحكم العقل كما هو المعروف أيضا، فلا معنى لعدم الجزم بأحد الطرفين، لأن هذا الحكم من العقلاء، ليس مترتبا على عنوان يعلم صدقه تاره و يشك فيه أخرى، بل هو عبارته عن بناء

العقلاء عملا على المدح و الذم، و بنائهم فى مخالفه التكليف المظنون إما على الذم أو لا، فلا تغفل.

### —قوله «قده»: و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك... الخ

—قوله «قده»: و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك... الخ (١)

قد عرفت (٢) أن مجرد فرار العقلاء عملا- عن الضرر المقطوع أو المظنون أو المشكوك: إما مستدرک إذا كان المراد به العقوبه، إذ المفروض ترتبها لو كانت ثابتة واقعا سواء كان حکم من العقلاء على دفعه أم لا.

و إما لا يجدى مجرد فرارهم عنه إذا كان المراد به غير العقوبه من المضار الدنيويه، إذ لا يتم أمر الحجّيه إلا بعد ترتب استحقاق العقوبه على عدم دفعه، و هو بمجرد بناء العقلاء على دفعه عملا غير ثابت كما لا يخفى.

بل التحقيق أنه ليس من موارد قاعده التحسين و التقييح: أما إذا أريد به العقوبه، فلأن الإقدام على ما يترتب عليه العقوبه بحکم العقل أعنى المعصيه ليس موردا لدم آخر أو لعقوبه أخرى من العقل و الشارع.

مع خروجه عما فيه ملا-ك الحسن و القبح من جهه أخرى، إذ استحقاق الذم و العقاب ليس مما اقتضاه البرهان بل داخل فى القضايا المشهوره الميزانيه التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام و ابقاء للنوع.

و من البين أن الإقدام على ما يستحق العقاب عليه إذا قطع النظر عن الجهه المقتضيه لاستحقاق العقاب لا- يودى بنوعه إلى اختلال النظام و فساد النوع، إذ الأمر المترتب على هذا الإقدام غير مربوط بهذا النظام، بل لو ترتب العقاب لكان فى الآخره، فتدبره فانه دقيق.

ص: ٢٦٥

١-١) كفايه الأصول ٣٠٩.

٢-٢) فى التعليقه: ١١٨.

و أما إذا أريد به الضرر الدنيوي، فلأن تحمل المضار لا يؤدي إلى اختلال النظام و فساد النوع بخلاف الإضرار بالغير، و لذا لا شبهه في عدم القبح في تحمل المضار لجلب منفعه، بخلاف إضرار الغير لإيصال نفع إليه فليس الوجه في عدم قبح إضرار الشخص بنفسه جبره بمنفعه عائده إليه، و إلا جاز مثله بالنسبة إلى الغير.

نعم إدخال الضرر بلا نفع يعود إلى الشخص لغو لا يقدم عليه العقلاء لا أنهم يذمّون المقدم عليه بملاك إخلال ذلك الإقدام بالنظام.

و منه تعرف أن دفع الضرر المقطوع فضلا عن غيره غير واجب بملاك الحسن و القبح.

### —قوله «قده»: إلا أنها ليست بضرر على كل حال... الخ

—قوله «قده»: إلا أنها ليست بضرر على كل حال... الخ (١).

بل يكفي كونها ضررا في بعض الأحوال بناء على ما تقدم (٢) منه «قدس سره» من استقلال العقل بدفع الضرر المشكوك كالمظنون، فان الظن بالمفسده يجمع احتمال كونها مضرة، فيجب دفعها من حيث لزوم دفع الضرر المحتمل.

### —قوله «قده»: مع منع كون الأحكام تابعه للمصالح و المفساد... الخ

—قوله «قده»: مع منع كون الأحكام تابعه للمصالح و المفساد... الخ (٣).

هذا إنما يجدي لو قيل: بكفايه مجرد المصلحه و عدم المفسده في التكليف، فانه حينئذ لا يلازم الظن به الظن بهما في متعلقه.

بخلاف ما إذا قيل: بلزومهما في التكليف زياده على المصلحه و المفسده في المأمور به و المنهى عنه، فان الظن بالتكليف الفعلي يلازم الظن بوجود كل ما له

ص: ٢٦٦

١- ١) كفايه الأصول ٣٠٩.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٣٠٨.

٣- ٣) كفايه الأصول ٣٠٩.

دخل في فعلية التكليف نفسا و متعلقا، و ليس الظن متعلقا بدوا بالمصلحة أو المفسده في الفعل حتى لا- يجدى في وجوب الاستيفاء أو الاحتراز شرعا، لإمكان عدم تماميه مصلحة التكليف بنفسه أو وجود مفسده فيه، بل المفروض الظن بهما من جهة الظن بالتكليف الفعلي.

و لا يخفى عليك أن مسلكه «قدس سره» هو الثاني.

### —قوله «قده»: و لا استقلال للعقل بقبح ما فيه احتمال المفسده... الخ

—قوله «قده»: و لا استقلال للعقل بقبح ما فيه احتمال المفسده... الخ (١).

نعم عن الشيخ «قدس سره» في العده (٢) إلحاق ما لا يؤمن مفسدته بما علم مفسدته في قبح الإقدام عليه مستشهدا بقبح الإخبار بما لا يعلم كقبح الإخبار بما علم عدمه.

و القياس بلا وجه لأن القبيح عقلا في باب الكذب هو الكذب المخبرى دون الخبرى، لاستحاله إناطه استحقاق الذم عند العقلاء بالخارج عن الاختيار.

و من الواضح أن القول بغير علم كالقول بما علم عدمه من حيث مناط القبح، و هو عدم العلم الوجدانى بالمخبر به، فالقول بغير علم بحسب اعتقاد المخبر قول بغير الواقع بحسب اعتقاده، إذ لا واقع للموجود في اعتقاد المخبر إلا ظرف وجدانه، و هو معدوم فيه قطعا.

و أما حكم العقل بدفع المفسده المحتمل، فقد عرفت سابقا أنه إن كان الحكم العقلى بملاك التحسين و التقبيح العقليين، فهو مجد فى ترتب الأثر المترقب من الحجيه، و إلا فلا.

و من المعلوم أن المفسده ليست ضررا كما عرفت، و على فرضه ليست

ص: ٢٦٧

١-١) كفايه الأصول ٣١٠.

٢-٢) عده الأصول: ١١٨.

داخله تحت الكبرى العقلية بملاك التحسين و التقيح.

و أما وجوب دفع المفسده بملاحظه وجوب تحصيل الغرض و حرمة تقويت الغرض و نقضه.

ففيه أن الغرض الواقعي لا- يجب تحصيله عقلا- و لا- يحرم نقضه، فحال الغرض الواقعي حال البعث و الزجر المنبعثين عنه واقعا، فكما أن مخالفه البعث الذي لا حجه عليه ليست ظلما يستحق عليه الذم و العقاب، كذلك عدم تحصيل الغرض الواقعي و نقضه، فانه ما لم يتم حجه عليه لا يكن (١) ظلما مذموما.

بل التحقيق أن القطع بالمفسده و المصلحه الواقعتين كذلك، لما مر أنهما من قبيل المقتضى للبعث و الزجر، لا العله التامه لهما.

و مع احتمال المفسده الغالبه فى البعث و الزجر لا تكون المصلحه و المفسده غرضا ملزما حتى يكون القطع بهما قطعاً بالغرض الملزم ليجب تحصيله و يحرم نقضه. و قد مر تحقيقه فى أوائل مباحث القطع (٢) فراجع.

## فى الوجه الثانى عقلا

### اشاره

— قوله «قده»: لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح... الخ

— قوله «قده»: لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح... الخ (٣).

لا- يخفى عليك أن المراد من الراجح و المرجوح ما هو كذلك بحسب الأغراض المولويه لا الأغراض الشخصيه، فانه محال لا قبيح، لاستحاله تأثير الأضعف دون الأقوى.

فالتريد هنا بين إرادته الراجح بحسب غرض الفاعل و الراجح بحسب

ص: ٢٤٨

١- ١) هكذا وردت فى المخطوط بغير خطه قده و الصحيح لا يكون.

٢- ٢) فى التعليقه ٩ فراجع.

٣- ٣) كفايه الأصول ٣١٠.

الغرض المولوى بلا وجه.

كما أن موافقه المرجوح بحسب الغرض المولوى للغرض العقلانى لا- تخرجه عن المرجوحيه،بتوهم أنه راجح عقلا-فلا- معنى لحكم العقلاء بقبحه، و ذلك لأن الغرض العقلانى يوجب الرجحان فى حد ذاته لا الرجحان بالفعل، إذ مقام العبوديه و المولويه محفوظ عند العقلاء أيضا،فليس للعبد ترجيح ما يوافق الغرض العقلانى على الغرض المولوى.

فحينئذ نقول:إن الظن بوجوب شىء و إن كان يقتضى رجحان الوجوب على غيره،لكنه بالافتضاء لا بالفعل،و إنما يصير الراجح بالذات راجحا بالفعل ما لم تكن أماره معتبره مقتضيه لغيره أو أصل معتبر مقتض لغيره،و إلا لكان الراجح بالفعل غيره.فتماميه هذا الدليل يبتنى على مقدمات الانسداد حتى يتمحض المسأله فى الظن و الوهم مثلا ليقال:إن الامتثال الظنى أرجح من الامتثال الوهمى.و مرجع الجواب حينئذ إلى منع الصغرى و أنه لم يعلم قبل تماميه مقدمات الانسداد أن موافقه الظن راجحه بالفعل لتدخل تحت عنوان ترجيح المرجوح على الراجح.

مضافا إلى ما مر من أن الأثر المهم من الحجّيه استحقاق العقوبه على المخالفه،فالكبرى العقلية لا- بد من أن تكون بملاك التحسين و التقبيح العقلين بملاحظه اندراج الموضوع المحكوم بالقبح تحت عنوان يكون بنوعه مخلا بالنظام.

و ليس كل راجح بحسب الغرض المولوى كذلك،إذ ليست المصالح و المفسد الباعثه على الإيجاب و التحريم من المصالح العامه التى ينحفظ بها النظام أو المفسد العامه التى يختل بها النظام.

و ليس مجرد عدم إقدام العقلاء على ما لا يوافق الأغراض العقلانيه موجبا لانصافه بالقبح ملاك الإخلال بالنظام كما عرفت فى قاعده دفع الضرر.

ص: ٢٦٩



و سيجيء إن شاء الله تعالى بقيه الكلام فى البحث عن دليل الانسداد.

## فى دليل الانسداد

### اشاره

—قوله «قده»: الرابع دليل الانسداد و هو مؤلف... الخ

—قوله «قده»: الرابع دليل الانسداد و هو مؤلف... الخ (١).

ربما يقال: إن وجه عقليه الدليل هنا كون الكبرى عقليه، لكون المقدمه الأخيره بمنزله الكبرى للقياس المركب من الصغرى المتوقف على المقدمات السابقه، فان تلك المقدمات تحقق الدوران بين العمل بالظن أو الشك أو الوهم، و العقل يحكم حكما كليًا بأنه كلما دار الأمر بين الظن و مقابليه يجب تقديم الظن عليهما، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و فيه أن الاحتياط و سائر الأصول من أطراف الدوران، فإبطالها و حصر الدوران فى الظن و مقابليه بلا وجه.

و منه تعرف أنه لا وجه لجعل المقدمه الرابعه محققه للصغرى و جعل الخامسه كبرى.

نعم المقدمات الثلاثه الأول، محققه للدوران بين الظن و غيره من مقابليه و الأصول الشرعيه و العقليه.

و من المعلوم أن كبرى إبطال بعضها شرعيه و بعضها عقليه، و العقليه أيضا لا تختص بكبرى قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

مع أن المقدمات السابقه مبادئ تحقق الدوران الذى هو كالصغرى للمقدمه الأخيره و الذى هو صغرى القياس نفس الدوران لا مبادئ تحققه، فلا وجه لجعلها جزء القياس كما هو واضح.

ص: ٢٧٠

و جعل أستاذنا (1) العلامة «رفع الله مقامه» في الحاشية عقلية الدليل بلحاظ عقلية النتيجة حيث إنها حكم عقلى استقلالى بعد تحقق المقدمات الخمسه.

و يمكن أن يقال: إن النتيجة من أفراد الكبرى الكليه فيتبعها فى العقلية و الشرعية، و لا- معنى لكون النتيجة بما هى عقلية مع قطع النظر عن الكبرى الكليته، و ليس لمجموع المقدمات الخمسه كبرى كليه، بل لكل واحده كبرى تخصصها كما لا يخفى.

مع أن العبره فى العقلية لو كانت بكون النتيجة و هى حجية الظن عقلية لكان الدليل عقليا بناء على الحكومه، لا مطلقا و لو على الكشف، إذ على الكشف ليست النتيجة إلا وجوب العمل بالظن شرعا، بخلاف ما إذا كان مناط العقلية ما سيجىء إن شاء الله، فإنه لا فرق فيه بين القولين.

و التحقيق فى تأليف القياس فى هذا المورد أن يقال: إن المقدمات الخمسه بنحو القياس الاستثنائى مقدم القضيه، و تعين العمل بالظن من باب التالى لها، و العقلية حينئذ بلحاظ استلزام المقدم للتالى، لا بلحاظ استلزام المقدمتين للنتيجة حتى يقال: إن استلزام القياس للنتيجة عقلى دائما.

نعم حيث إن أطراف الدوران غير منحصره عقلا فى الأصول الأربعة و الظن و مقابليه، لإمكان أصل آخر عقلا، فلا محاله لا يكون استلزام المقدم للتالى عقليا، و لكن بعد ضمّ عدم مرجعيه أصل آخر غير الأصول المعموله إجماعا يكون الاستلزام عقليا قطعيا، إذ بعد فرض المقدم لو لم يتعين الظن يلزم الخلف أو التكليف بما لا- يطاق، و اللازم أن يكون التلازم عقليا، لا- ذات اللازم و الملزوم.

و من البين أنه بعد انسداد باب العلم و العلمى لا يبقى إلا الظن و الشك

ص: ٢٧١

و الوهم و الأصول المطابقه لأحدها،بمعنى أن الأمر دائر بين العمل بأحد هذه الأمور من حيث هى أو بأصل يطابق أحدها كائنا ما كان.

و حيث إنَّ التنزل من الظن إلى مقابليه قبيح،و إلى ما يطابق أحد هذه الأمور باطل إجماعاً قطعياً كغير هذه الأصول الأربعة،أو لأدله خاصه كنفس هذه الأربعة،فلا محاله يتعين العمل بالظن عقلاً،فتدبر جيداً.

ثم إن هذا الدليل على ما أفاده«قدس سره»مؤلف من مقدمات خمس.

و أما ما عن شيخنا العلامة الأنصارى«قدس سره»من جعلها أربعة بإسقاط المقدمه الأولى:فإن كان لأجل عدم المقدميه،فمن الواضح أنه لولاها لم يكن مجال للمقدمات الآخر إلا بنحو السالبه بانتفاء الموضوع.

و إن كان لوضوح هذه المقدمه لدلاله سائر المقدمات عليها،فمن الواضح أن وضوحها لا يوجب عدم مقدميتها و لا الاستغناء بذكر الباقي عن ذكرها،و إلا كان بعضها الآخر كذلك بل بعضها أوضح.

و أما ما عن بعض أجله العصر (1)دام بقاه من جعلها أربعة بإدراج المقدمه الثانيه فى الرابعه المذكوره هنا بتقريب أنه لا يجب الامتثال العلمى مطلقاً أما التفصيلى فلعدم التمكّن لانسداد باب العلم و العلمى و أما الاجمالى فللزوم الاختلال أو العسر و الحرج.

ففيه أن تعدد مصاديق المقدمه و إن لم يوجب تعدد المقدمه،إلا أن انتزاع جامع من المقدمات أيضا لا يوجب وحدتها إذا لم يكن الجهه الجامعه من حيث نفسها لها المقدميه،بل لا بد من ملاحظه الجهه التى بها تكون مقدمه،فاذا تعددت الجهات تعددت المقدمات،و إلا- فلا-و من الواضح أن عدم وجوب الامتثال العلمى التفصيلى من باب السالبه بانتفاء الموضوع،دون عدم لزوم الامتثال

ص: ٢٧٢

العلمى الإجمالى، ففى الحقيقه ما له دخل فى النتيجة عدم التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى لا عدم وجوبه، بخلاف المقدمه الرابعه، فان الدخيل فى النتيجة حقيقه عدم لزوم الامتثال الإجمالى، فالجهه التى لها دخل فى النتيجة بحسب المقدمه الثانيه غير الجهه التى لها دخل فيها بحسب المقدمه الرابعه و إن أمكن انتزاع جامع عن الجهتين، فافهم و تدبر.

### —قوله «قده»: خامسها أنه كان ترجيح المرجوح... الخ

—قوله «قده»: خامسها أنه كان ترجيح المرجوح... الخ (١).

هذا دليل المقدمه الخامسه لا- نفسها، بل اللازم أن يقال: أنه لا يجوز التنزل إلى الشك أو الوهم، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح كما فى المقدمات السابقه فانها على هذا النسق.

### —قوله «قده»: هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط... الخ

—قوله «قده»: هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط... الخ (٢).

يمكن أن يقال: إذا كان العلم بالاهتمام صالحا للكشف عن وجوب الاحتياط شرعا- و كان منجزا له، حيث إنه حكم طريقى لا يكون فعليا منجزا للواقع إلا- بعد وصوله إلى المكلف- كان صالحا لتنجز الواقع من دون حاجه إلى جعل الاحتياط شرعا، إذ لا نعى بالبيان الراجع لقبح العقوبه بدونه، إلا ما يصلح لتنجز الواقع، و نفس العلم بالاهتمام صالح للاحتجاج به فى المؤاخذه على الواقع المجهول، و يندفع به نقض الغرض اللازم من عدم تنجز ما له الاهتمام به.

مضافا إلى أن إيجاب الاحتياط فى هذه المقدمه إما عقلا- بسبب العلم الإجمالى بالأحكام كما قيل، أو شرعا بكاشفيه العلم بالاهتمام كما أفيد، فيه أحد محذورين: إما المناقضه مع المقدمه الرابعه إذا أريد الاحتياط من حيث المخالفه

ص: ٢٧٣

١- ١) كفايه الأصول ٣١١.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣١٢.

و إما التفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه، و هو مناف لمسلكه «قدس سره».

لا يقال: هذا إذا كان القول بحرمه المخالفه القطعيه فى هذه المقدمه من باب منجزيه العلم الإجمالى.

و أما إذا كان من باب وجوب هذا المقدار من الاحتياط شرعا، فلا محذور فى التفكيك.

لأننا نقول: نعم إذا كان وجوب الاحتياط شرعا وجوبا نفسيا. و أما إذا كان طريقا بداعى تنجيز الواقع، فمحذور التفكيك على حاله، لاستحاله رفع عقاب الواقع على تقدير المصادفه فى أى طرف كان مع ثبوت عقاب الواقع.

فالتحقيق أن عدم جواز إهمال الامتثال ليس من ناحيه منجزيه العلم الإجمالى من حيث حرمه المخالفه القطعيه و لا من حيث وجوب الاحتياط شرعا من تلك الحيثيه، بل عدم جواز إهمال الامتثال المعلوم بالضروره هو الجامع بين الأمور المحتملها هنا، و هى إما الاحتياط، و إما الأصل المثلث للتكليف، و إما العمل بالمشكوك و الموهوم، و إما العمل بالظن، و المقدمه الرابعه متكفله لإبطال الأول و الثانى، و المقدمه الخامسه متكفله لإبطال الثالث، فتعين الرابع، فتدبر.

**—قوله «قده»: فيما يوجب عسره اختلال النظام... الخ**

—قوله «قده»: فيما يوجب عسره اختلال النظام... الخ (1).

إذ الحاكم بالاحتياط هو العقل و مع الالتفات إلى أن مثله مخل بالنظام و يوجب تفويت غرض أقوى، فلا- محاله لا- يحكم بلزومه، بل ذكرنا فى محله أن مثله يوجب سقوط التكليف عن فعليه الباعثيه و الزاجريه، لأن الغرض من البعث و الزجر انقداح الداعى فى نفس المكلف، و مع عدم حكم العقل بامثاله

ص: ٢٧٤

لا يعقل بقاؤه على حاله حيث لا يترقب منه حصول هذا الغرض.

### —قوله «قده»: إذا كان بحكم العقل... الخ

—قوله «قده»: إذا كان بحكم العقل... الخ (١)

فان الموضوع الذى له حكم شرعى قابل للرفع لا عسر فيه، وإلا لزم رفعه لو كان معلوما بالتفصيل. وأما إذا وجب الاحتياط شرعا و لو طريقيًا كما فيما ذكرنا آنفا إذا كان عسرا، فلا ريب فى تقديم دليل نفي الحرج عليه، لأن نفس الاحتياط المتعلق به الوجوب الشرعى عسر، فيرفع.

و ربما يورد (٢) عليه «قدس سره» بأن العسر و الحرج كالاضطرار إلى أحدهما لا- بعينه، فكما أن دفع الاضطرار بما يختاره مع مصادفه مختاره للتكليف يمنع عن تنجزه فى المصادف، مع أنه غير مضطر إليه بعينه، كذلك رفع الحرج بما يختاره من الترك مع مصادفته للتكليف يمنع عن فعليته و إن لم يكن حرجيا بعينه.

و يندفع بأن القدره على إتيان الاحتمالات لازمه عقلا فى تنجز التكليف على أى تقدير.

و مع عدمها لمكان الاضطرار إلى أحدهما لا- بعينه- الزاجع إلى عدم القدره على إتيان الاحتمالات رعايه للتكليف المنجز- يرخصه العقل فى كل من الأطراف، و لا يعقل الرخصه فيما اختاره مع تنجز التكليف فيه و استحقاق العقوبه عليه.

بخلاف حرجيه الاحتمالات، فانها ليست مانعه شرعا حتى يستتبع الرخصه فى ترك كل واحد حتى يمنع عن فعليه التكليف فيما يختاره فى مقام دفع الحرج عن نفسه، فالقياس باطل، و الفارق واضح.

ص: ٢٧٥

١- ١) كفايه الأصول ٣١٣.

٢- ٢) المورد هو المحقق النائيني قدس سره. فوائد الأصول ٢٥٧/٣ و ٢٥٨.

و أما ما أفاده «قدس سره» من منع حكومه دليل العسر و الحرج على حكم العقل بالاحتياط، فالمراد عدم حكومته على حد حكومته على الأدله المتكفله للأحكام المجعوله بقصرها على غير مورد الحرج، فان حكم العقل ليس من المجعولات شرعا.

و أما جريان دليل الحرج فى رفع حكم شرعى يكون رعايته موجه لحكم العقل بالاحتياط فرفع موضوع حكم العقل فيصح دعوى الحكومه لدليل نفى الحرج على قاعده الاحتياط، فهو أجنبي عن نفى الحكومه بالوجه الذى ذكرنا، و قد تبين من عدم حرجيه نفس موضوع التكليف الواقعى عدم جريان الحكومه على الوجه الآخر، فتدبر.

### – قوله «قده»: «لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهوله... الخ

– قوله «قده»: «لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهوله... الخ (١).

التكليف و إن كان مقتضيا لامثاله، إلا أن العسر ليس فى امثاله، بل فى تحصيل العلم بامثاله بالجمع بين احتمالاته، و هو ليس من مقتضيات التكليف و لو بواسطه أو وسائط، و التكليف المجهول ليس بما هو تكليف مجهول حكما شرعيا و تكليفا إلهيا حتى يقال: إن لزوم العلم بامثاله من مقتضياته و ليس هنا إطلاق يفيد إرادته الأعم من اقتضاء العسر أو الموضوعيه لأمر عقلى لازمه العسر بل الظاهر من قوله عليه السلام: لا ضرر (٢) أو قوله تعالى: ما جعل عليكم فى الدين من حرج (٣) بناء على إرادته الحكم الموصوف بالضرر أو العسر هو كونه موصوفا بهما و لو بالواسطه و الاقتضاء لا أن يكون من باب الوصف بحال المتعلق و هو لازمه العقلى أعنى لزوم تحصيل العلم بامثاله عند الجهل به، فتدبر.

ص: ٢٧٦

١- ١) كفايه الأصول ٣١٣.

٢- ٢) فروع الكافي ٣: ٥-٢٩٢.

٣- ٣) الحج: ٧٨.

بل يمكن أن يقال: بناء على تعميم الاقتضاء أن كل تكليف من التكاليف الواقعيه لا عسر و لا حرج في الجمع بين احتمالاته في مقام تحصيل العلم بامثاله، و إنما العسر و الحرج في الجمع بين احتمالات مجموع التكاليف. و ليس مجموعها تكليفا وحدانيا يكون العسر في الجمع بين احتمالاته، بل حاله حال مجموع تكاليف يكون العسر حقيقه في امثال المجموع، فانه لا يرتفع الجمع، بل يجب الامثال لكل واحد واحد منها إلى أن يتحقق العسر، فيسقط الباقي. و كذا الأمر إذا كان الاحتياط واجبا شرعا، فانه في الحقيقه أحكام متعدده للاحتياطات المنطبقه على الجمع بين احتمالات كل تكليف، فلا يرتفع الوجوب كليه بتوهم أنه حكم واحد حرجي لموضوع واحد، بل يجب امثال كل تكليف إلى أن يتحقق الحرج الراجع لوجوب الاحتياط بالإضافة إلى بقية التكاليف فتأمل.

### —قوله «قده»: لا وجه لدعوى استقلال العقل... الخ

—قوله «قده»: لا وجه لدعوى استقلال العقل... الخ (١).

لما مر من لزوم التفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه، بخلاف ما إذا وجب الاحتياط شرعا، فان الواجب شرعا هذا المقدار من الاحتياط.

لكنك عرفت آنفا أنه يصح إذا كان الاحتياط واجبا نفسيا لا إذا كان طريقيا لتنجز الواقع، فان محذور التفكيك على حاله حينئذ فراجع.

### —قوله «قده»: و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي... الخ

—قوله «قده»: و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي... الخ (٢).

ينبغي التكلم أولا في جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي كليه و عدمه.

ص: ٢٧٧

١- ١) كفايه الأصول ٣١٣.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣١٣.



و ثانيا في جريانه و عدمه في خصوص المقام:فنقول:المانع من الجريان تاره بلحاظ مقام الثبوت،و أخرى بلحاظ مقام الإثبات:

أما بحسب مقام الثبوت،فالمانع عند شيخنا الأستاذ«قدس سره»تبعاً لشيخنا العلامة الأنصارى«قدس سره»منحصر في لزوم المخالفه العمليه،فإذا علم إجمالاً بنجاسه أحدهما و كانا مسبوقي اليقين بالطهاره،فاستصحاب الطهاره فيهما يوجب الإذن في ارتكابهما،مع فرض تنجيز العلم بوجوب الاجتناب الذى هو لازم العلم بالنجاسه،و الإذن في المخالفه العمليه قبيح عقلاً.

لكننا ذكرنا في محله أن تنجيز العلم و إن كان مقصوريا على صورته تعلق العلم بتكليف إزامى،فما لا-مخالفه عمليه له لا تنجيز له،إلا- أن المانع عقلاً- عن جريان الاستصحاب في الأطراف غير منحصر في المخالفه العمليه،فان نفس تنافى الحكمين أعنى وجوب الاجتناب عنهما معا و عدم وجوب الاجتناب عن أحدهما محذور عقلى.

و منه يعلم أن هذا المحذور العقلى فيما إذا كان الأصل على طبق العلم الإجمالى كما في الأصول المثبتة للتكليف المعلوم بالإجمال جار أيضاً،إذ اجتماع المثلين كاجتماع الضدين و المتناقضين في الاستحاله.

و بالجملة عدم وجوب الاجتناب فعلاً مناقض لوجوب الاجتناب فعلاً و إن لم يكن أثر لعدم الوجوب المعلوم بالإجمال،فالمانع العقلى عن جريان الأصول غير منحصر في لزوم المخالفه العمليه.

و أما بحسب مقام الإثبات،فالمانع لزوم المناقضه بين صدر الروايه و ذيلها من شمولها للأصول الجاريه في أطراف العلم الإجمالى بناء على شمول اليقين في قوله عليه السلام:و لكن تنقضه بيقين مثله (1)لليقين الإجمالى،فان مقتضى صدرها

ص: ٢٧٨

(١-١) تهذيب الأحكام ١/٨-٩ و عباره الروايه:و لكن ينقضه بيقين آخر و ليس فيها مثله.

بملاحظه نفس اليقين و الشك حرمه نقض اليقين بالشك فى كل من الطرفين، و مقتضى ذيلها بملاحظه اطلاق اليقين المحدد للشك بصوره عدم الاقتران بالعلم الإجمالى عدم حرمه نقض اليقين بالشك فى هذه الصوره.

و هذا البيان أولى من دعوى أن مقتضى الصدر لزوم الأخذ بالحاله السابقه فى كلا الطرفين، و مقتضى الذيل لزوم الأخذ بخلاف تلك الحاله فى أحدهما كما عن شيخنا الأستاذ «قدس سره» فى التعليقه (١).

وجه الأولويه أنه مع العلم بالتكليف تفصيلا أو إجمالا- لا- يعقل جعل حكم مماثل على طبقه، فليس هناك وجوب النقض حقيقه، بل حيث إن اليقين رافع للموضوع حقيقه أو اعتبارا، فلا محاله يرتفع به حرمه النقض.

مضافا إلى أن تخصيص الذيل بالأخذ بخلاف الحاله السابقه يوجب عدم جريان الأصول المخالفه للعلم، لا الأعم منها و من الموافقه، و هو بلا- موجب، بل إذا كان الذيل محدد للموضوع فلا محاله يكون الشك المقرون بالعلم الإجمالى مغايرا لموضوع حرمه النقض، سواء كان الحكم المجعول مخالفا للمعلوم بالإجمال أو موافقا له و عنوان النقض لا- يستدعى مغايره الناقض و المنقوض من حيث المتعلق بعد إرادته جعل الحكم المماثل فى موضوع الشك الغير المقرون بالعلم الإجمالى من حرمه النقض، و إرادته عدم جعله عند تحقق اليقين بالحكم بالفعل.

مع أن حرمه نقض اليقين ليست إلا بمعنى حرمه رفع اليد عن اليقين و التمسك بالشك.

و من المعلوم أنه بعد اليقين بالحكم بالفعل لا معنى للتمسك بيقينه السابق بل يتمسك بيقينه الفعلى.

و لا يخفى عليك أنه بعد عدم تكفل الذيل لحكم شرعى لعدم معنى

ص: ٢٧٩

للتعبد مع العلم سواء كان مماثلا للمتيقن السابق أو منافيا له يدور أمر الذيل بالمآل إلى تأكيد الصدر أو تحديده بما إذا لم يكن الشك من أطراف العلم الإجمالى.

و من الواضح أنه بناء على التأكيد لا مقابله بين الصدر و الذيل ليكون للذيل إطلاق فى قبال الصدر، بل المؤكد تابع للمتأكد إطلاقا و تقييدا. كما أنه بناء على التحديد لا إطلاق و لا تقييد للمحدود إلا بتبع ما يتحدّد به، فالعمده تحقيق أن الذيل من باب التأكيد أو من باب التحديد.

و منه تعرف أنه لو كان الذيل محددًا، فلا يجدى خلو بعض الأخبار عن قضيه الذيل لأنه لا يكون مقيدا لإطلاقه، كما أنه بناء على التأكيد لا معارضه بين ما يشتمل على الذيل و ما لا يشتمل عليه.

نعم بناء على الإجمال و عدم تشخيص التأكيد و التحديد تجدى الأخبار الخاليه عن الذيل لانفصال المجمل فلا يسرى إجماله إلى غيره.

فان قلت: ارتفاع المتيقن واقعا لا- يكون ناقضا، لفرض حصر الناقض فى اليقين و جعل الحكم المماثل فى موضوع اليقين و الشك، و العلم الإجمالى لا- يكون ناقضا لكلا- اليقينين لأنه خلاف مقتضاه، إذ لا- يقين بكل منهما نفيًا أو إثباتًا. و ليس ناقضا لأحدهما بخصوصه، إذ الخصوصيه مشكوكه، فيؤول إلى نقض اليقين بالشك، لا باليقين. و ليس ناقضا لأحدهما المردد، إذ العلم الإجمالى غير متعلق بالمردد لما مر منا مرارا أن مقوم صفة العلم أمر جزئى معين، و المردد بما هو لا ثبوت له ماهيه و لا هويه، و ما لا- ثبوت له لا- يعقل أن يكون مقوما لصفه العلم، كما أن اليقين المنقوض لا يعقل أن يكون مرددا لعين البرهان المذكور، فلا الناقض متعلق بالمردد، و لا المنقوض مردد، فالناقض ينحصر فى اليقين التفصيلى برهانا.

قلت: العلم الإجمالى و إن كان عندنا لا يغير العلم التفصيلى فى حد العلميه، و أن طرف العلم دائما مفصل و منكشف به، إلا أن متعلق الطرف مجهول،

و ضم الجهل إلى العلم صار سببا لهذا الاسم، إلا أن العلم الإجمالي، بالنجاسة مثلا بضم العلم بعدم خروج متعلقها من الطرفين يوجب العلم بنجاسه ما لا- يخرج عن الطرفين، لا- بنجاسه أحدهما المردد، فهو وإن لم يكن مناقضا لكل واحد من اليقينين في الطرفين، لكنه مناقض لمجموع اليقينين و نسبته إلى كل منهما على السويه.

فالتعبد الاستصحابي بكليهما مع وجود الناقض للمجموع لا معنى له، و التعبد بأحدهما بخصوصه بلا موجب، و التعبد بأحدهما بلا عنوان نظرا إلى أن نسبه المانع إلى المقتضيين على السويه فيسقط أحدهما بلا عنوان و يبقى أحدهما بلا عنوان أيضا محال، لأن جعل الحكم على طبق المردد و ما لا- تعين له يوجب إما تعين المردد أو تردد المعين، و كلاهما محال، فالتعبد الاستصحابي بأحدهما غير ممكن، و هذا معنى سقوط الأصول في أطراف العلم.

و لا- يخفى أن هذا البيان ليس بيانا للمانع العقلي في مقام الثبوت ليخرج عن محل الكلام، بل بيان المانع في مقام الإثبات عن جريان الأصل في الطرفين بعد تعميم اليقين إلى الإجمالي، إذ لو كان متعلق العلم الإجمالي أحدهما المردد، فأحدهما مشكوك و الآخر معلوم، فيسقط عن طرف و يبقى في طرف.

و أما إذا كان متعلق العلم مفصلا دائما و طرفه مشكوكا في العلم الإجمالي، فكل منهما مشكوك من حيث كونه متعلق طرف العلم واقعا، فلو كان مثل هذا الشك بمقتضى إطلاق الذيل خارجا، فلا محاله لا يجرى الأصل في طرف أصلا.

و التحقيق أن مجموع اليقينين أمر اعتباري لا وجود له خارجا، و ليس محكوما بحكم حتى يكون اليقين الإجمالي ناقضا له.

و أما انتزاع الجامع من اليقينين و من المتيقنين و مقابله اليقين الإجمالي المتعلق بالجامع لليقين الجامع. فهو أيضا بلا- وجه، إذ الجامع الانتزاعي لا أثر له.

مع أن اليقين بالطهاره بنحو الجامع مع اليقين الإجمالي بالنجاسه يجتمعان

للقطع بهما في اللاحق.

و مما ذكرنا تبين أنه ليس لليقين الإجمالي اعتبار الناقضيه لشيء من اليقين المرتب عليهما حرمة النقض حتى يكون اليقين الإجمالي محددًا للشك كما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى في مبحث الاستصحاب (1). هذا كله في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي و عدمه عموماً.

و أما الكلام فيه خصوصاً فظاهر شيخنا الأستاذ «قدس سره» في المتن عدم المانع خصوصاً و إن منع عنه عموماً، نظراً إلى أن الموضوع هو الشك الفعلي و المجتهد لمكان تدريجيه الاستنباط لا شك فعلي له إلا فيما ابتلى باستنباطه، و الوقائع الأخر ربما تكون مغفولاً عنها، فلا يقين و لا شك، فلا موضوع كى يجرى فيه الأصل ليعارض الأصل الجارى حتى لا يعمه دليل التعبد للزوم التناقض في مدلوله من شموله لهما.

بل يمكن أن يقال: مضافاً إلى ما أفاد أن الوجه في الجريان تدريجيه فعلية الأحكام بتدريجيه الابتلاء بالوقائع التي لها حكم، فإن علم المجتهد بالأحكام المستنبطه و يقينه و شكه في الأحكام من قبيل العلم بالقضايا الحقيقية التي تناط فعلية محمولاتها بفعلية موضوعاتها.

فلا أثر لعلمه الإجمالي بمثل هذه المحمولات بالفعل، بل يكون له الأثر عند تعلقه بالمحمولات الفعلية بفعلية موضوعاتها.

و كذا يقينه بحكم كلي سابقاً و شكه في بقائه لا- حقاً، فإن نتيجة ذلك العلم بالتعبد الاستصحابي عند ترتب فعلية الحكم الاستصحابي و في موقع الابتلاء و العمل، حيث إنه ليس جميع الأحكام أو التعبدات الاستصحابية مورد الابتلاء، فلا علم بأحكام فعلية على الإجمال و لا تعبدات استصحابية فعلية منافية للعلم

ص: ٢٨٢

---

(١-١) في التعليقه ١٢٣ من مبحث الاستصحاب فراجع.

الإجمالى بالحكم الفعلى.

و منه ظهر أنه لا مانع من جريان الأصل فى موقع الابتلاء من وجهين:

أحدهما عدم العلم الإجمالى المانع.

و ثانيهما عدم جريان أصلين متماعين.

و لو كان الوجه خصوص ما أفاده «قدس سره» من تدريجيّ الاستنباط لما كانت التدريجيّ مجديّه، إذ بعد استنباط جملة من الأحكام باجراء الأصول شيئاً فشيئاً يحصل له العلم بمخالفه بعض هذه الأصول لعلمه الإجمالى، فلا يمكنه العمل بفتاويه المطابقه للأصول التى اعتقد جريانها حال الاستنباط.

كما لا يمكنه الفتوى على طبقها جميعاً لمقلديه، بخلاف ما إذا كان الوجه ما ذكرنا من تدريجيّ فعلية الأحكام، فإنه فى كل واقعه عمليه و إن كان يعلم إجمالاً - بحكم على خلاف الأصل لكنه لا - أثر له، لأنه يعلم إجمالاً بحكم على خلاف ما ابتلى به و ما هو خارج عن مورد ابتلائه، إما لعدم موقع للابتلاء به، أو للابتلاء به سابقاً.

و مما ذكرنا يعلم أنه كما لا - مانع إثباتاً، كذلك لا مانع ثبوتاً، إذ لا علم اجمالى بحكم فعلى مضاد أو مماثل أو مناقض كما لا يخفى.

و التحقيق أن الشكوك و إن لم تكن فعليه و الأحكام و إن لم تكن فعليه دفعيه، إلا - أنه ليس من شرائط اعتبار ناقضيّ اليقين لليقين فعليتهما و دفعيتهما، بل علم المجتهد بأن فى مواقع ابتلائه بالاستنباط تعبدات استصحابيه بلحاظ موارد فعليتها بفعله موضوعاتها كاف فى العلم بأن الاستصحابات فى مواقعها مخالفه للواقع الذى علمه إجمالاً.

و من الواضح أن هذا العلم الإجمالى الموجود من أول الأمر هو عين اليقين الإجمالى الناقض فى موقع فعلية الاستصحاب بفعله موضوعه لا أنه يحدث له عند إجراء الاستصحابات أو بعده علم إجمالى ناقض.

و إنما الفرق بين ما قبل الاستنباط و ما بعده بكون أطراف العلم الإجمالي ملحوظا بنحو الكليه و الجمع قبلا و صيروره الأطراف بنحو الجزئيه و الفرق و التفصيل عند التعرض لاستنباط تلك الأحكام المعلومه بالإجمال بنحو الجمع و الكليه.

فاليقين الناقض موجود قبل الاستنباط، فيمنع عن جريان الأصل في أول مرحله الاستنباط لعلمه بمخالفته أو مخالفه الأصل المبتلى به في واقعه أخرى، و تدريجيه الفعلية لا يمنع عن ترتيب الأثر فعلا كما سيأتى (١) إن شاء الله تعالى في بحث الاشتغال.

**—قوله «قده»: كان خصوص موارد الأصول النافيه مطلقا و لو من مظنونات... الخ**

—قوله «قده»: كان خصوص موارد الأصول النافيه مطلقا و لو من مظنونات... الخ (٢).

توضيحه أن نتیجه هذه المقدمات ليس عنده «قدس سره» حجه الظن المطلق كما عليه أهله، و لا تبعيض الاحتياط في محتملات التكليف برفع اليد عنه في موهومات التكليف و إبقائه في مظنونات و مشكوكاته، كما عليه شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره»، بل عدمهما على وجه و التبعض في موارد الأصول النافيه من مظنونات التكليف على وجه آخر، و ذلك لأن التنزل إلى الظن أو التبعض على الوجه الأول يتوقف على إبطال إجراء الأصول المثبتة و النافيه حتى يتمحض الأمر في حيثه الظن (٣) و مقابليه، و لا محذور في إجراء الأصول بعد تماميه مقتضيها في مقام الإثبات كما في المتن و شيدناه في الحاشيه السابقه، إلا لزوم الحرج من العمل بالأصول المثبتة للتكليف، و المخالفه للاحتياط اللازم

ص: ٢٨٤

١- ١) في التعليقه ٧٣ من مبحث البراءه و الاشتغال.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣١٤.

٣- ٣) في النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قده حيثه الظن لكن الصحيح حجه الظن.

عقلا أو شرعا من العمل بالأصول النافية كما عن شيخنا العلامة الأنصارى (١) «قدس سره».

و من الواضح أن شيئا منهما على فرض الصحة لا يقتضى سقوط الأصول من الاعتبار مطلقا، بل يجب دفع الحرج بضم مقدار من موارد الأصول المثبتة إلى موارد الأصول النافية بترك العمل بمحتملات التكليف فيهما، كما يجب دفع محذور مخالفته الاحتياط اللازم بضم مقدار من موارد الأصول النافية من محتملات التكليف إلى موارد الأصول المثبتة للتكليف، ثم العمل على طبق الأصول المثبتة فى الأول و على طبق النافية فى الثانى فى غير ذلك المقدار الخارج لدفع محذور الحرج أو لدفع محذور مخالفته الاحتياط الواجب، لا إبطال الأصول بالكليه و مراعاة التبعض بالإضافة إلى محتملات التكليف.

مع أن شيئا من المحذورين غير وارد: أما لزوم الحرج، فلبدها كثره موارد الأصول النافية و قله موارد الأصول المثبتة.

و أما لزوم مخالفته الاحتياط، فلضروره و فاء العلم و العلمى و موارد الأصول المثبتة بالمعلوم بالإجمال، بحيث لا يبقى مجال للزوم الاحتياط عقلا، و لاستكشاف إيجابه شرعا.

مضافا إلى ما فى الجمع بين المحذورين، إذ مقتضى كثره موارد الأصول المثبتة حتى لزم منها الحرج عدم بقاء ما يلزم من إجراء الأصول النافية فيه كثره المخالفه القطعيه كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: فى وجه الجمع بعدم و فاء المطابق من الأصول المثبتة للواقع بالمعلوم بالإجمال بضم العلم و العلمى، فتكون بقيه المعلوم بالإجمال فى موارد الأصول النافية، و هذه الدعوى بلحاظ وجود أمارات كثره على خلاف

ص: ٢٨٥

١-١) فى المقدمه الثالثه من مقدمات الانسداد من كتاب الرسائل فراجع.



الأصول المثبته، بحيث يعلم إجمالاً بصدور جملة منها واقعا، فلا تكون الدعوى جزافا.

و عليه فحيث إن الموافق من الأصول المثبته قليل فلا يكون وافيا بالمعلوم بالإجمال، و الأخذ بجملتها مستلزم للخرج، و حيث إن الأصول المثبته الموافقه للواقع لا تفي بالمعلوم بالإجمال، فالواقع المعلوم (١) في موارد الأصول النافية، فالعمل بها مستلزم للمخالفه القطعيه العمليه.

### — قوله «قده»: و أما المقدمه الخامسه فلاستقلال العقل... الخ

— قوله «قده»: و أما المقدمه الخامسه فلاستقلال العقل... الخ (٢).

تحقيق المقام أن قبح ترجيح العمل بالمشكوك أو الموهوم على العمل بالمظنون إما أن يكون متفرعا على حججه الظن، فيقبح التنزل عنه حيث إنه حججه و إما أن يكون مقدمه لها بمعنى أنه حيث يقبح الترجيح فالظن حججه:

أما الأول ففيه أولا أنه خلف، إذ المفروض أن المقدمه الخامسه من مقدمات حججه الظن لا من متفرعاتها.

و ثانيا أن الغايه المقصوده من هذه المقدمات هي حججه الظن، فمع حصولها بدون هذه المقدمه فكون ترجيح المشكوك (٣) و الموهوم قبيحا أو غير قبيح مستدرك إذ ليس الكلام في تعداد القبائح العقلية.

و ثالثا أن مخالفه الحججه حيث إنه خروج عن زى الرقيه، فهو ظلم، و هو قبيح يستحق عليه الذم و العقاب، و ليس الإقدام على القبيح المذموم المعاقب

ص: ٢٨٦

١ - ١) قوله: فالواقع المعلوم، مبتدأ بلا خبر فان مقتضى القاعده أن يكون خبره باق على حاله أو لم يرتفع بأن يقال فالواقع المعلوم في موارد الأصول النافية باق على حاله أو لم يرتفع أو نحو ذلك.

٢ - ٢) كفايه الأصول ٣١٥.

٣ - ٣) هذا الكلام غير مرتبط بما قبله فلا بد من كونه تفريعا على محذوف أو يكون في العبارة تصحيف بأن كان في الأصل يكون ترجيح المشكوك و الموهوم قبيحا أو غير قبيح مستدركا.

عليه قبيحا آخر بملاك التحسين و التقيح العقليين لوجهين قدمنا ذكرهما (١) عند التعرض لقاعده دفع الضرر المظنون.

و رابعا أن حجيه الظن المفروغ عنها هنا إمّا شرعيّه أو عقليّه: لا- مجال للأولى، إذ المفروض عدم الدليل على الحجيه من قبل الشارع، و بلحاظ ما عدا هذه المقدمه يكون المقدمات بضميمه قبح نقض الغرض كاشفه عن الحجيه شرعا لا من باب استقلال العقل، و المفروض ترتيب المقدمات على نحو تنتج حكومه العقل بحجيه الظن.

و لا- مجال للثانيه، إذ المراد بالحجيه عقلا- ليس كما يتوهم من كونها مفاد حكم العقل العملي في قبال حكم العقل النظري، إذ ليس شأن العاقله إلا التعقل كما في سائر القوى، و لا بعث و لا زجر من العاقله.

و ليس تفاوت العقل النظري مع العقل العملي من حيث ما هو وظيفه القوه العاقله، بل التفاوت بالمدرک.

فالمدرک: إذا كان له مساس بالعمل و كان ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتى به سمي حكما عقليا عمليا.

و إذا كان مما ينبغي أن يعلم سمي نظريا.

و كونه كذلك من غير ناحيه الإدراك و القوه المدرکه، بل لا بد من أن يكون من تلقاء الشارع أو العقلاء، فما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع كحسن العدل و قبح الظلم إذا أدركه العقل دخل في حكم العقل العملي.

و أما نفس كون العدل حسنا يمدح على فاعله و كون الظلم قبيحا يذم على فاعله، فمأخوذ من العقلاء.

ص: ٢٨٧

(١-١) في التعليقه ١٢٠ فراجع.

و عليه،فليس المراد بكونه حججه عقلا إلا كونه حججه عند العقلاء.

و قد بينا فى (1)مبحث حججه الظواهر أن المراد بحججه شىء عند العقلاء ليس جعل الحكم المماثل منهم على طبقه،و لا الإنشاء بداعى تنجيز الواقع،بل بنائهم عملا- على اتباع خبر الثقة أو ظاهر الكلام و الاحتجاج بهما هو مدرك الحججه،فما لا عمل على طبقه منهم لا معنى لحججته عندهم.

و من الواضح أنه لا عمل منهم على طبق الظن مطلقا و هو واضح،و لا عمل على طبقه فى فرض المقدمات المزبوره حيث لم يقع هذه المقدمات فى أمورهم العاديه و أوامرهم المولويه ليكون لهم عمل على طبقه فيكون إمضاء الشارع على وفقه.

و البناء الفرضى مع أنه فى نفسه غير مفيد لا يحقق إمضاء من الشارع، حيث لا عمل ليتحقق التقرير و الإمضاء،فاتضح أن تفرع قبح العمل بغير الظن على حججته فاسد من جميع الوجوه.

و أما الثانى و هو كون قبح ترجيح المرجوح على الراجح من مقدمات حججه الظن،فنقول:إن المراد من الراجح و المرجوح:تاره ما يوافق الغرض المولوى و ما لا يوافقه،أو ما يوافق الغرض العقلانى و ما لا يوافقه.

و أخرى مجرد المظنون و المشكوك و الموهوم.فالأول راجح من حيث الغرض،و الثانى راجح من حيث وقوعه فى أفق النفس.

فإن أريد الأول،ففيه أن قبحه إنما يسلم إذا كان الموافق للغرض بنحو يكون تركه مخلا بالنظام حتى يكون قبيحا بحيث يذم عليه عند العقلاء و يكون

ص: ٢٨٨

---

١- ١) لم نجد فى مبحث حججه الظواهر أن المراد بحججه شىء عند العقلاء ليس جعل الحكم المماثل و لا الإنشاء بداعى جعل الداعى و إنما ذكر فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى أن الثابت من العقلاء هو العمل بالظاهر أو خبر الثقة لا اعتبار الوصول و الاحراز نهايه الدرايه ٣:التعليقه ٥٦.

ذم الشارع عقابه، والحال أن الأغراض المولويه أى مصالح الأفعال و مفايدها لا دخل لها بالمصلحة العامه التى ينحفظ بها النظام أو المفسده العامه التى يختل بها النظام كما مر مرارا.

و كذلك الأغراض العقلانيه ليست دائما من المصالح العامه التى ينحفظ بها النظام أو المفسد العامه التى يختل بها النظام، ضروره أن الغرض الداعى لهم إلى اتباع خبر الثقه أو ظاهر الكلام ليس بحيث يكون تركه مخلا بالنظام كالظلم.

مع أن هذا فيما إذا تمحض أحد الأمرين فى كونه موافقا للغرض المولوى أو العقلاني فى قبال الآخر، لا فى مثل ما نحن فيه الذى يحتمل موافقه كل منهما للغرض.

و إن أريد الثانى فالأمر فى عدم الملاك للقبح أو ضح، إذ المظنون بما هو مظنون لا ملاك للقبح فى تركه بنفسه إذا لم ينطبق عليه عنوان قبيح، و انطباق عنوان الظلم موقوف على حجيه الظن حتى يكون خلاف ما قامت عليه الحججه ظلما قبيحا، و المفروض أن ما عدا المقدمه الخامسه لا يقتضى حجيه الظن حتى ينطبق عليه عنوان قبيح، و إلا لرجع الأمر إلى الشق الأول الذى فصلنا القول فيه.

فان قلت: هذه المقدمات محققه، لصغرى الظن بالعقاب.

و من الواضح أن طبع كل ذى شعور و جبلته يقتضى تقديم مظنون العقاب على محتمل العقاب إذا دار الأمر بينهما، فيفر من المظنون دون غيره، و لا- يفر من المشكوك، و يقدم على المظنون، بل يستحيل أن يؤثر الاحتمال المساوى أو المرجوح فى فرارهم، و لا- يؤثر الاحتمال الراجح و المفروض عدم خصوصيه فى طرفهما، فهذه المقدمه الخامسه لبيان هذا المعنى الجبلى الطبعى، فالتعبير بالقبح هنا كالتعبير باللزوم فى قولهم بلزوم دفع الضرر المظنون عقلا.

قلت: أولاً إن هذا عين القول بالتبعيض فى الاحتياط دون حجيه الظن على الحكومه، إذ الأثر المترقب من الحجية و هو تنجز الواقع على تقدير وجوده فى ضمن المظنونات مفروض الحصول، فلا معنى لحجيه الظن عقلاً، بل خصوصيه الظن بالعقاب عند الدوران توجب تعين المظنونات للاحتياط.

و توهم الحكومه بتقريب أنه بعد تحقق المقدمات المفروض فيها تنجز الواقع يستقل العقل بلزوم الإطاعه الظنيّه، و تقدمها على الإطاعه الاحتماليه و الوهميه بعد عدم التمكن من الإطاعه العلميه.

مدفوع بأنه بعد تنجز الواقع بوصول التكليف تفصيلاً أو إجمالاً بحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواصل لا حكم آخر من العقل فى باب الإطاعه و الامتثال، بل بعد تحقق العقاب فى مخالفه التكليف يفر كل عاقل ذى شعور عن العقاب المقطوع أو المظنون أو المحتمل، و بعد عدم إمكان الفرار من العقاب على أى تقدير، و التردد بين المظنون و غيره، فلا محاله يفر من المظنون دون غيره.

و ثانياً إن قلنا: بتنجز الأحكام المعلومه بالعلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط شرعاً طريقياً و كانت المقدمات مضيقة لدائره التنجز إلى أن دار الأمر فيه بين المظنونات و المشكوكات و الموهومات صح دعوى أن المظنونات يظن بالعقاب فيها، و المشكوكات يحتمل العقاب فيها، و الموهومات يحتمل العقاب فيها احتمالاً - مرجوحاً، فالمقدمات الأربعة تحقق صغرى مظنون العقاب و محتمله، فيصح الإيكال إلى مقتضى الجبله و الطبع.

و أما إذا قلنا بعدم منجزيه العلم الإجمالى - و عدم إيجاب الاحتياط الطريقي شرعاً، لما ذكرنا من المحاذير، و أن مقتضى المقدمه الثالثه العلم بعدم رفع اليد عن الأحكام بجعلها فعلية على أحد الوجوه: إما فعلية على أى تقدير يقتضى الاحتياط التام، أو فعلية على طبق الأصول الموردیه، أو فعلية على طبق

المظنون، أو على طبق المشكوك و الموهوم، وقد أبطنا الأولين بمقتضى مقدمه الرابعه، فيدور الأمر بين جعلها فعليّه على طبق المظنونات بخصوصها أو على طبق المشكوكات و الموهومات بخصوصهما، فتعيّن فعليّه الحكم على طبق المظنون دون المشكوك و الموهوم يحتاج إلى معيّن حتى يكون الظن بالحكم ظنا بالحكم الفعلي ليتنجز بالظن.

فالظن بالحكم الفعلي نتيجه تعيّن الحكم الفعلي في طرف المظنون، ولا يتعيّن إلا بالقطع بصلاحيّه الظن للاحتياج به على الحكم على تقدير ثبوته حتى يظن بثبوته فعليًا بقول مطلق.

وقد عرفت عدم الدليل على صلاحيّه الظن للاحتجاج به المبلّغ للحكم إلى مرتبه الفعليّه و التنجز لا شرعا و لا عقلا، فلا يتحقق بالمقدمات ظن بالعقاب و احتمال العقاب حتى يصح الإيكال إلى ما هو مقتضى الجبله و الطبع بالمقدمه الخامسه إلا بتقريب ينتج حجيّه الظن على وجه الكشف، و هو أن الشارع حيث لا طريق له في إيصال أحكامه التي لا يمكنه رفع اليد عنها إلا الظن و الاحتمال، فان الخصوصيّه الواقعيّه المحتملّه في طرف المشكوك أو الموهوم بوجودها الواقعي غير صالحه لجعل الحكم في طرف المشكوك أو الموهوم بالغا مرتبه الفعليّه، فلا بد من بيانها.

فلو كان الغرض فعليّه الحكم في طرفهما مع عدم بيان تلك الخصوصيّه كان الشارع ناقضا لغرضه، فيستكشف قطعيًا عدم خصوصيّه مبلّغه للحكم مرتبه الفعليّه في خصوص المشكوك و الموهوم، فينحصر أمر المبلّغ في الظن و ما يقابله.

و إذا فرض أن مقتضى البلوغ إلى مرتبه الفعليّه إما الاحتمال الراجح أو غيره، فلا محاله يؤثّر الاحتمال الراجح في فعليّه الحكم لاستحاله تأثير الأقوى (١).

ص: ٢٩١

---

١ - ١) في النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قده لاستحاله تأثير الاقوى دون الاضعف لكن الصحيح لاستحاله تأثير الأضعف دون الأقوى و هو واضح.

دون الأضعف، و يقبح من الحكيم جعل حكمه فعليًا على طبق المرجوح دون الراجح.

فالمقدّمه الخامسه كاشفه عن أن الشارع لا- يجعل الاحتمال الغير الراجح مبلغًا لحكمه دون الراجح لفرض انحصار المبلغ في الاحتمال بما هو. و نتيجة هذه المقدمات بضميمه قبح نقض الغرض جعل الشارع للظن مبلغًا للحكم في طرفه إلى مرتبه الفعلية و التّنجز. و سيجيء بعض الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

### فصل الظن بالطريق و الظن بالواقع - قوله «قده»: لعدم التفاوت في نظر العقل... الخ

#### اشاره

فصل الظن بالطريق و الظن بالواقع - قوله «قده»: لعدم التفاوت في نظر العقل... الخ (١).

لأن المهم عنده بعد ما كان تحصيل الظن بالفراغ كان هو المعتبر تحصيله لا الظن بالواقع الذي اقتضت المقدمات تحصيل خصوصه لقصورها بنفسها عن الأعم منه.

و التحقيق أن مورد الظن بالطريق الذي نقول بحجّيته من حيث الظن بالفراغ محتملات التكليف من مشكوكاتها و موهوماتها، و إلا لو كان الطريق مفيدًا للظن بالتكليف لكان الظن بالتكليف حجّه سواء كان الطريق مظنون الحجّيه أم لا، و محتمل التكليف من حيث نفسه لا يوجب إلا احتمال الفراغ و هو غير لازم التحصيل.

فسببّيه الظن بالطريق للظن بالفراغ ليست إلاّ بلحاظ أن الظن بالحجّيه:

إمّا ظن بالبدليّيه بناء على جعل الحكم المماثل عن مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع.

و إمّا ظن بالمعذريّيه بناء على كون الحجّيه بمعنى الإنشاء بداعي تنجيز الواقع عند المصادفه و العذر عند المخالفه.

و إمّا ظن بأنه هو الواقع اعتبارًا بناء على أن الحجّيه بمعنى اعتبار وصول

ص: ٢٩٢

الواقع و أنه هو الواقع.

فيكون العمل بالطريق المظنون الحجّيه موجبا للظن بالفراغ عن عهده الواقع إمّا بإتيان بدله أو بما يعذر معه على تقدير المخالفه أو بما هو الواقع بنظر الشارع.

و عليه، فيرد عليه: أولا أن البدليه و المعذريه إنما تعقل في مثل دوران الأمر بين وجوب أحد الفعلين من الظهر و الجمعه مثلا.

و أمّا في غيره، فلا- واقع كى يتخلف عنه، و يكون بدلا عنه تاره، و معذرا عنه أخرى، مثلا إذا ظن بحجيه طريق أدى إلى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فانه إذا لم يكن واجبا واقعا، فليس هناك عمل آخر يكون واجبا واقعا ليكون الدعاء بدلا عنه، و الطريق معذرا عنه، فليس الظن بالطريق مفيدا للظن بالبدليه أو بالمعذريه ليستلزم الظن بالفراغ دائما، حيث لا يعقل البدليه و المعذريه دائما بل أحيانا.

و ثانيا أنه لا دليل على البدليه و احتمال المؤدى بما هو مؤدى على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع حتى يكون الظن بالطريق ظنّا بالفراغ لمكان الظن ببدليه المؤدى عن الواقع، و ذلك لأن غايه ما يقتضيه دليل الحجّيه ظهور الإنشاء فى جعل الحكم المماثل و انبعائه عن مصلحه زائده على مصلحه الواقع، و إلا كان جعل الحكم المماثل مقصورا على مطابقه الواقع.

و أما كون تلك المصلحه مسانخه لمصلحه الواقع يتدارك بها مصلحه الواقع، فلا دليل عليه إلا توهم قبح تفويت مصلحه الواقع بجعل الطريق المخالف له من دون تدارك.

و هو مدفوع بما تفردنا به فى محلّه من أنه ربما يكون إيكال العبد إلى طرقه العلميه موجبا لفوات الواقعيّات أكثر من العمل بالأمارات، و موجبا لوقوعه فى مفسده أعظم من فوات مصلحه الواقع أحيانا.

ص: ٢٩٣



مع أن تفويت مصلحة الواقع بإيصال مصلحة أخرى مساوية أو أقوى لا قبح فيه، وإن لم تكن تلك المصلحة مساخه للفائته.

و لذا ذكرنا فى محله من أن القول بحجيه الأماره من باب السببيه (1) و الموضوعيه دون الطريقيه لا يستلزم الإجزاء، و تمام الكلام فى محله.

و ثالثا أن فرض البدليه لا يستلزم الظن بها الظن بالفراغ عن عهده الواقع المنجز على وجه يكتفى به العقل.

بيانه أن البدليه بمعنى اشتمال المؤدى على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لا تتقوم إلا بقيام ذات الطريق عليه، لا بقيام معلوم الطريقيه و مقطوع الحجيه، لأن الحجيه منبعثه عن البدليه، لا أن البدليه منبعثه عن الحجيه، و إلا لزم جعل الحجيه بلا سبب و عله.

فما عن ظاهر بعض أجله العصر (2) من أن بدليه مفاد الطريق تابعه للعلم بحجيته لا وجه له بظاهره، إلا أن يراد خلاف ما هو ظاهر البدليه بأن يراد المعذريه عن الواقع كما سيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

لكنه مع أن البدليه بالمعنى المزبور غير متقومه بالحجيه و لا- بالعلم بالحجيه فرق بين الظن بالفراغ المنبعث عن الظن بالواقع و الظن بالفراغ المنبعث عن الظن بالطريق، لأن المفروض فى الظن بالواقع سقوط الواقعيات فى غير المظنونات عن التنبؤ و تضييق دائره الواقعيات المنجزه و انحصارها فى مظنونات التكليف.

فاذا أتى المكلف بمظنونات التكليف يقطع بخروجه عن عهده الواقعيات المنجزه للقطع بسقوط ما عدا المظنونات بمقتضى المقدمات السابقه

ص: ٢٩٤

١-١) نهايه الدرايه ١: التعليقه ٢١٤.

٢-٢) المحقق الحائرى قدس سره، درر الفوائد ٤٠٨/.

عن التَّنَجُّزِ و إتيان ما تَنَجَّزُ عليه في المظنونات.

و إنما عبر هنا بالظن بالفراغ عن الواقع المنجِّز، للظن بثبوت التكليف، و إلا فيقطع بالفراغ على تقدير ثبوت المظنون في الواقع.

و هذا بخلاف الظن بالطريق، لأنَّ موردَه إن كان محتمل التكليف بحيث يدور الأمر بين وجوده و عدمه، فهو خارج عن دائره المعلومات الإجماليه المنجزه على الفرض، و المفروض أيضا عدم اندراج التكليف الغير الواقعيه تحت العلم الإجمالي و عدم جريان المقدمات فيها، فلا منجِّز لها حتى يجب عقلا تحصيل الظن بالفراغ عنها.

و إن كان محتمل التكليف يدور أمره بين فعلين يعلم بوجود أحدهما كالظهر و الجمعه سواء كان أحدهما مظنون الوجوب واقعا في نفسه أو لا- و لكن كان الجمعه مثلا ما قام على وجوبها طريق مظنون الحجيه، فهناك واقع منجز، إما بالخصوص كما إذا ظن بوجود الظهر أو بالاجمال، و الاتيان بالجمعه لا يوجب الخروج عن عهدته الواقع المنجِّز، إذ على فرض عدم حجيه الطريق واقعا لا بدل عن الواقع المنجِّز بالتفصيل أو بالاجمال كما كان في الظن بالواقع، فلا ظن.

بالفراغ عن الواقع المنجز بسبب العلم الإجمالي أو بسبب الظن بالواقع بحيث يكتفى به عند العقل عن الواقع المنجِّز، فان العقل إنما يكتفى به إذا كان الواقع في ضمن غيره ساقطا عن التَّنَجُّز، و هنا ليس كذلك إلا- إذا فرض جريان المقدمات في الطريق أيضا، فيكون مؤدياتها في ضمن مظنوناتها منجزه بحيث يكتفى بها عن الواقع. هذا كله بناء على أن الحجيه بمعنى جعل الحكم المماثل المنبعث عن مصلحه بدليه.

و أما إذا كانت بمعنى الإنشاء بداعي تنجيز الواقع عند المصادفه و العذر عند المخالفه، فالأمر أوضح لأن الأحكام الطريقيه مرتبه فعليتها و تنجزها واحده، فما لم يصل الحكم الطريقي لا يكون منجزا و لا معدِّرا.

فالظن به في الحقيقة ظن بالإنشاء بداعي تنجيز الواقع لا ظن بالمنجز و المعذر بالحمل الشائع حتى يفيد فائده الظن بالواقع.

بل قد ذكرنا في مسأله جعل الطريق أن جعل الحكم المماثل إن كان بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فهو أيضا كذلك من حيث وحده مرتبه فعليته و تنجزه، إذ لو كفى وجود الحكم واقعا في الباعثيه و الزاجريه لما كانت حاجه إلى جعل الحكم المماثل بهذا العنوان.

و مما ذكرنا تبين حال الحججيه بمعنى اعتبار وصول الواقع و أنه هو، فان الاعتبار المزبور لا يجدى مع عدم وصوله علما أو علميا، إذ ما لا وصول له بنفسه لا يعقل أن يكون موصلا لغيره.

و رابعا إنما يكون المهم الظن بالفراغ لأن المفروض عنده «قدس سره» و عند الشيخ الأعظم «قدس سره» في الرسائل إجراء مقدمات الانسداد في كفيته إطاعه الاحكام المنجزه، فإنه يصح أن يقال: حينئذ إن الغرض ليس امتثال الأحكام باتيان متعلقاتها، بل المهم الفراغ عنها و الخروج عن عهدها.

و أما بناء على ما سلكتنا من إجراء المقدمات في جعل الأحكام الواقعيه فعليته منجزه بالظن، فالظن بالفراغ أجنبي عن هذا المهم، بل يحتاج منجزيه الظن بالطريق إلى مقدمات تقتضى منجزيته كما اقتضت منجزيه الظن بالواقع.

**— قوله «قده»: قال فيها إننا كما نقطع بأننا مكلفون... الخ**

— قوله «قده»: قال فيها إننا كما نقطع بأننا مكلفون... الخ (١).

لا يخفى عليك أن كلام صاحب الفصول (٢) «قدس سره» مبني على مقدمتين:

إحداهما انحلال العلم الإجمالي الكبير بتكاليف كثيره في المحتملات

ص: ٢٩٦

١-١) كفايه الأصول ٣١٦.

٢-٢) فصول ٢٧٩ / طبع هاشم.

بمظنوناتها و مشكوكاتها و موهوماتها بالعلم الإجمالى الصغير بمؤدّيات طرق مخصوصه.

ثانيتها دوران فعلية التكاليف و وصولها إلى حدّ حقيقه الحكم من الباعثيه و الزاجريّه مدار وصولها بعد تعذّر العلم بتلك الطرق المنصوبه.

و من البين أنه بعد هاتين المقدمتين لا ظن بالحكم الفعلى البعثى و الزجرى الذى هو مدار الإطاعه و العصيان، إلا فى دائره تلك الطرق المعلومه بالإجمال.

و أما فى غيرها، فلا- ظن إلا- بالحكم الواقعى فقط، و مثله لا- أثر له كما سيجىء إن شاء الله تعالى تحقيقه عند تعرض شيخنا الأستاذ «قدس سره» للإشكال على دليله و سنيين إن شاء الله تعالى أن الدوران المزبور مما لا بد منه لا أنه محال أو مجمع على بطلانه إلى غير ذلك من المحاذير كما سنيين إن شاء الله تعالى انحلال العلم الإجمالى الكبير بهذا العلم الإجمالى الصغير.

**—قوله «قده»: لا الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا... الخ**

قوله «قده»: لا الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا... الخ (١).

و يشهد لعدم لزوم المحذور من الاحتياط فى هذه الطرق أن بناء الفقهاء على العمل بكل خبر موثوق به و لو كان ضعيفا استند إليه المشهور و بالإجماعات المنقوله بل بالشهرات أيضا، و عليها يدور رحى الفقه، و لم يلزم من العمل بها اختلال النظام و لا عسر و لا حرج، فلا معنى لأن يكون الاحتياط فيها موجبا لأحدهما، إذ لا يعقل التفاوت بسبب وجه العمل من كونه بعنوان الاحتياط أو بعنوان قيام الحجه الشرعيه، فلا مقياسه للعمل بمؤدّيات هذه الطرق المتداوله بالعمل بتمام الاحتمالات.

ص: ٢٩٧

١- ١) كفايه الأصول ٣١٧.

—قوله «قده»:فان قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد...الخ

—قوله «قده»:فان قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد...الخ (١).

غرضه بيان الموارد التي لا يقتضى العلم الإجمالى بالطرق الاحتياط فيها فى المسأله الفرعيه،و لا اقتضاء المورد من حيث الأصل الجارى فيه للعمل لىوجب انضمامه إلى الاحتياط فى الطرق عسرا مخلا بالنظام أو حرجا مرفوعا فى الإسلام:

فمنها الموارد التي لا- طريق عليها و لو إجمالا سواء كان عليها طريق غير معتبر شرعا أم لا،و حيث إنها خارجه عن أطراف العلم بالطريق،فلا احتياط فيها من قبل العلم الإجمالى،و حيث لا حجه عليها و لو إجمالا،فلا مانع من جريان الأصل مثبتا كان أو نافيا.

نعم إذا كان فيها استصحاب مثبت للتكليف،فربما يتوهم لزوم الحرج منه بانضمامه إلى الاحتياط فى الطريق.

لكنه حيث إن هذه الموارد فى نفسها قليله،لأنها بحيث يقطع بعدم طريق عليها واقعا،و هو قليل الوقوع جدا،و لو فرض فكونها مسبوقة بالتكليف قليل، دون سبقها بعدم التكليف،فلذا يندفع توهم لزوم الحرج منه.

إلا- أنه لو كان المهم عدم منافاه العلم الإجمالى للأصل لصح أن يقال كما فى المتن و لو كان الأصل نافيا لأنه الذى يتوهم منافاته للعلم الإجمالى.

لكنه حيث إن المهم عدم الاحتياط فى المسأله الفرعيه بحيث يلزم منه الحرج لم يكن هذا التعبير وجيها،بل الأنسب أن يقال:و لو كان الأصل مثبتا.

و منها ما إذا نهض الكل على نفيه أى قامت جمله من الامارات التي يعلم إجمالا بحجيه إحداها على نفي تكليف شخصى،فانه لا احتياط من قبل الأخذ

ص: ٢٩٨

بالأمارات، لأنها نافيه لا عمل لها ليلزم من انضمامها إلى غيرها عسر.

و حيث يعلم بقيام الحجه على نفى التكليف لا- مجال لاستصحاب مثبت له لعدم الشك في الحكم الفعلى لاستحاله اجتماع المتناقضين، بل و لا شك في بقاء الحكم الفعلى السابق أيضا لاستحاله بقاءه على فعليته مع فعليه نقيضه.

و بهذا البيان تعرف عدم جريان الأصل الموافق أيضا لتقومه بالشك و استحاله اجتماع المثليين كالنقيضين.

و عطف هذا المورد على سابقه بلحاظ عدم لزوم الاحتياط فقط، لا بجميع شئونه حتى من حيث جريان الأصل.

و أما حمل العبارة على توافق الأمارات على نفى التكليف نوعا ليكون مجرى للأصول المثبته للتكليف أو النافيه له، فلا مجال له لتعرضه «رحمه الله» له في الموارد الأخيره كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و منها ما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف كفردين من الخبر أو كفردين من الإجماع المنقول مثلا و كانا متعارضين بالنفى و الإثبات، فلا احتياط من ناحيه الأماره المثبته التى هى من أطراف العلم لسقوطها بالمعارضه بمثلها فى غير الخبرين.

و التخيير فى الخبرين المتعادلين على وجه دون وجه، و عدم محذور الاحتياط فيما إذا كان الخبر الراجح نافيا لعدم العمل له.

فلم يبق من صوره الاحتياط إلا ما إذا كان الخبر المثبت راجحا، و إلا ففى غيرها إما لا عمل، أو لا يتعين العمل ليلزم منه العسر.

و أما من حيث جريان الأصل موافقا كان أو مخالفا، فظاهر المتن عدم المانع من الجريان لعدم الحجه على التكليف إثباتا أو نفيا لمكان المعارضه بالمثل.

و التحقيق أن المانع من جريان الأصل ثبوتا أمران:

أحدهما: لزوم المناقضه أو المضاذه أو المماثله بين مفادى الأصل و الأماره.

ثانيهما: لزوم الإذن في المخالفه العمليه.

و إثباتا لزوم المناقضه بين صدر الروايه و ذيلها.

فاذا كان المتعارضان فردين من غير الخبر، فهما متساقطان، فلا تكليف فعلى أصلا غير ما هو على طبق الأصل مثبتا كان أو نافيا، فلا مضاده و لا مماثله و لا مناقضه.

و حيث إن الحججه معارضه بمثله، فلا- مخالفه عمليه و لو احتماليه حتى يلزم من جريان الأصل النافى الإذن فى المخالفه العمليه، فلا مانع ثبوتا أصلا فى غير الخبرين.

و أما إثباتا، فلأن الناقض لليقين هو اليقين أو الحججه القاطعه للعدر تفصيلا كان أو اجمالا.

و المتعارضان و إن كانا من أطراف ما علم اعتباره، إلا- أن ملاك المناقضه كون المجرى مما قامت الحججه على خلافه أو على وفاقه و لو إجمالا- بحيث يكون أصل قيامه مقطوعا به، و هنا لا- قطع بقيام الحججه على خلاف مجرى الأصل أو على طبقه، بل يحتمل عدم حجيه أصل الأماره التى تعارض فردان منها.

بل على الفرض يقطع بعدم حجيتهما فعلا، فلا حججه على خلاف الأصل الجارى فى المورد، و لا على طبقه.

هذا كله إن كان المتعارضان من غير سنخ الخبر.

و أما إذا كانا فردين من الخبر و كان الخبر النافى راجحا، فجريان الأصل المثبت أو النافى و إن لم يلزم منه الإذن فى المخالفه العمليه حيث لا عمل للخبر، إلا أن محذور مناقضه الحكمين أو مماثلتهما مانع عقلى كما قدمناه سابقا (1)، و الحجيه الفعلية و إن كانت محتمله، إلا أن احتمال المتناقضين و المتماثلين كالقطع بهما فى

ص: ٣٠٠

نعم حيث لا حجة على خلاف المجرى و لا على وفقه و لو إجمالاً لاتحاد المجرى لا يلزم منه المناقضة بين الصدر و الذيل.

لا- يقال: حيث إنه لا- معارض للأصل، فينحل العلم الإجمالي إقياً بحججه الخبر النافي أو حججه غيره للعلم بالحكم الفعلى الاستصحابى، كما فى غير ما نحن فيه.

لأننا نقول: نعم إذا جرى أصل غير معارض فى بعض الأطراف ينحل العلم، لكنه هنا ليس كذلك، إذ لا أصل غير معارض فى الخبر كليته، و بالإضافة إلى هذا الخبر الخاص لا يوجب الانحلال، للقطع بالملازمة فى الحججه بين هذا الخبر و سائر الأخبار.

فالحق أنه كما أفاده «قدس سره» لا- مانع من جريان الأصل ثبوتاً و إثباتاً، إلا- بلحاظ المناقضة فى مقام الثبوت، و هو «قدس سره» كالشيخ الأعظم «قدس سره» لا يرى المانع ثبوتاً إلا الإذن فى المخالفه العمليه، و حيث إن الخبر ناف لا يلزم من إجراء الأصل الغير المعارض لوحده المجرى إذن فى المخالفه العمليه، سواء كان الأصل مثبتاً أو نافياً.

نعم إذا كان الخبر الراجع مثبتاً، فلا- مجرى للأصل النافى حيث يلزم منه الإذن فى المخالفه العمليه و لو احتماليه، لا من جهة النقض فى أركان الاستصحاب أو من جهة الناقض لليقين.

و عليه تعلم أن المتعارضين إذا كانا فردان من طرفين و كان تعارضهما بالنفى و الإثبات أيضاً لا يقتضيان عملاً، لتساوقهما و إن كان أحدهما خبراً، لأن الترجيح للخبر على الخبر و التخيير بين الخبرين.

و مع سقوطهما بالمعارضه لا حجة على خلاف الأصل حتى يلزم منه الإذن فى المخالفه العمليه.



إلا أن يقال: إن وجه اعتبار كون المتعارضين فردين من بعض الأطراف سقوطهما على تقدير حجيتهما الذاتية.

بخلاف ما إذا كانا من طرفين يعلم بحجيه أحدهما بالذات، فإن المقام ليس من تعارض الحجّتين ليتساقطا بالمعارضه بل من اشتباه الحجّه باللأحجّه، و في مثله ربما يقال: بالاحتياط، و لازمه الأخذ بالاماره المثبته المانع من جريان الأصل، للزوم الإذن في المخالفه العمليه.

بل حيث إن أحدهما حجه واقعا فالأصل غير جار لاحتمال التناقض و هي الحجه، فالتمسك بعموم لا تنقض في المورد تمسك بالعموم في الشبهه المصادقيه.

و الوجه الأول و هو لزوم الاحتياط و إن كان غير صحيح إلاّ- فيما إذا كانت الأمارتان متعلقتين بتكليفين متضادّين كوجوب الجمعه و الظهر، لكن الوجه الثاني لا بأس به.

و أما إذا كان الخبران متعادلين: فإن قلنا بأن معنى حجيه الخبر لزوم الالتزام بمؤداه، فيمكن التخيير بين الخبر المثبت و النافي من حيث التخيير بين اللزومين.

و إن قلنا: بأن معنى الحجيه جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى: فإذا كان مؤدى أحد الخبرين وجوب الظهر و مؤدى الآخر وجوب الجمعه صح التخيير بمعنى جعل حكمين مماثلين للمؤدى بنحو التخيير، فيجب كل منهما فعلا إلى بدل.

و إذا كان مؤدى: أحدهما وجوب شىء و مؤدى الآخر عدم وجوبه كما هو المفروض في المقام، فلا يعقل التخيير حيث لا بدل للواجب حتى يعقل الوجوب التخييري، فيؤول إلى الخلف، فإن التخيير بين فعل شىء لزوما و تركه لا إلى بدل مناف لجعل طبيعه الوجوب.

فما عن بعض أجله العصر (1) من التخيير بين الخبرين المتعادلين في فرض التعارض بين النفي و الإثبات لا بد من أن يحمل على الوجه الأول.

إلا أن الوجه الأول في نفسه غير صحيح، إذ أدله الحجية للحفاظ على الأحكام العمليه المطلوب منها العمل إما بتنجزها أو بجعل أحكام مماثله لها ليكون إيصالا لها بعنوان آخر، وإن وجب الالتزام بها من الخارج عقلا أو نقلا.

و إلا- لو فرض أن معنى الحجية هو الأمر بالالتزام فهو التكليف المجعول، وليس هناك تكليف آخر إلا الواقع و الالتزام الجدى بالواقع الذى لم يحرز لا حقيقه و لا تعبدا غير معقول، و الواقع غير محرز حقيقه و هو واضح و لا تعبدا، إذ المفروض عدم جعل الحكم المماثل، فالأمر بالالتزام الجدى غير معقول.

و المراد من الالتزام لو فرض الأمر به صريحا البناء على ثبوته كناية عن أصل ثبوته، فهو أمر بالالتزام كناية، و جعل للحكم المماثل حقيقه. و بقيه الكلام في محله.

و منها ما إذا تعارض فردان من نوعين يعلم بحجيه أحدهما ذاتا و كان أحدهما متكفلا للوجوب و الآخر للحرمة، فإن الأماره و إن كانت من حيث نفسها قابله لاقتضاء الاحتياط لفرض وجود الحجّه الذاتيه بينهما.

لكن المورد غير قابل للاحتياط بوجه، لا- من حيث الموافقه القطعيه، و لا- من حيث الموافقه الاحتماليه: أما من الحيثيه الأولى، فواضح لاستحاله خلو المكلف عن الفعل و الترك.

و أما من الحيثيه الثانيه، فالموافقه الاحتماليه فى كل واقعه حاصله قهرا، فلا معنى لالزام العقل بها بالإضافه إلى وقائع متعدده، و إن كان يتصور المخالفه القطعيه تدريجا، لكنه ليس للوقائع المتعدده تكليف واحد ليتصوّر تنجزه من حيث

ص: ٣٠٣

المخالفه القطعيه، بل تكاليف متعدده لا يعقل تنجزها، لا من حيث وجوب الموافقه القطعيه، ولا من حيث حرمه المخالفه القطعيه و بقيه الكلام فى محله.

و مما ذكرنا تعرف عدم المانع من جريان الأصول النافيه، حيث لا علم إجمالى بتكليف فعلى، فلا مانع ثبوتا و لا إثباتا.

و منها ما إذا كانت أمارات نافيه لتكاليف متعدده و كانت فى موردها استصحابات مشبته، فان الأمارات حيث كانت نافيه فلا عمل حتى يلزم من جريان الأصول المشبته الإذن فى المخالفه العمليه.

و أما من حيث المانع فى مقام الإثبات، فظاهر شيخنا «قدس سره» هنا عدم جريانها بناء على شمول اليقين فى قوله عليه السلام و لكن تنقضه بيقين آخر لليقين الإجمالى أو للحجه المعبره إجمالا: إما لأولها إلى الأول نظرا إلى أن مفاد الحجيه جعل الحكم المماثل، فيقطع بسبب قيام الحججه بالحكم على خلاف الحاله السابقه إما تفصيلا أو إجمالا.

أو لأن المراد من اليقين مطلق ما ينجز الواقع و يكون قاطعا للعدر، فيعم الحججه القاطعه للعدر.

و فى تعليقه شيخنا «قدس سره» تفصيل بين العلم بانتفاض الحاله السابقه إجمالا (1) و العلم بقيام الأماره المعبره إجمالا، بعدم جريان الأصول فى الأول، و جريانها فى الثانى تاره، و عدمه أخرى.

توضيحه أنه مع العلم بانتفاض الحاله السابقه إجمالا و شمول اليقين فى الذيل للإجمالى لا يصح التعبد الاستصحابى بوجه، لأن التعبد بالجميع مناقض لاعتبار ناقضيه اليقين الإجمالى، و التعبد بأحدهما المعين تخصيص بلا- مخصص، فانه لا- ناقض له بالخصوص لعدم العلم التفصيلى بخلافه، و التعبد بأحدهما المردد

ص: ٣٠٤

مفهوما ليس من أفراد العام، و المردد مصداقا مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنيين، و هو كون لزوم النقض في اليقين التفصيلي تعيينًا و في الإجمالي تخييرًا.

و استعماله في الجامع مع أنه خلاف الظاهر مستلزم لعدم دلالة الأخبار على حرمة النقض تعيينا و لا تخيرا فيحتاج إلى دليل آخر على التعيين. هذا كله في صورته العلم بانتقاض حاله السابقه.

و أما في صورته العلم بوجود الحجه المعتبره إجمالاً، فاعتباره اعتبار العلم بوجود الناقض، لا- اعتبار العلم الناقض كما في الأول: فحينئذ إن علم إجمالاً بوجود الحجه المعتبره إجمالاً مع العلم بعدم حجيه الباقي، فللناقض تعين واقعي فيسقط الأصل في مورده فقط دون الباقي، و حيث إنه مردد بين الأمارات التي هي أطراف العلم، فالتمسك بعموم لا تنقض تمسك بالعام في الشبهه المصدقيه، حيث لا- يعلم أن رفع اليد عن اليقين السابق من باب نقض اليقين بالحجه أو بالشك، و حيث إن هناك في الواقع تكاليف لزوميه استصحابيه فيجب الاحتياط.

و إن علم إجمالاً بوجود الحجه المعتبره إجمالاً مع احتمال حجيه الجميع، فحيث إنه على فرض حجيه الجميع لا تعين لواحد منها لينطبق عليه المعلوم بالإجمال ليكون هو الناقض دون غيره، فلا- محاله يسقط الاستصحاب في الجميع، إذ فرض اعتبار الناقض الإجمالي يمنع عن ثبوت الاستصحاب في الجميع، و فرض عدم التميز الواقعي المانع من انطباق المعلوم بالإجمال يمنع عن سقوط الأصل في واحد معين واقعا، فلا يمكن التعبد الاستصحابي بوجه، و ارتفاع حاله السابقه في بعضها المعين واقعا مناف لحصر الناقض في اليقين، بل مناف لأصل التعبد الاستصحابي المتقوم باليقين و الشك. فالفرق بين هذين الوجهين جريان الاستصحاب في ما عدا المعلوم في الأول واقعا، و عدم جريانه في الجميع في الثاني واقعا هذه غايه توضيح ما أفاده «قدس سره» في تعليقه الأنيقه.

أقول: أما ما أفاده قدس سره في صورة العلم الإجمالي بالانتقاض.

ففيه أن قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه يقين آخر»: إن كان محددًا للموضوع لا- حكمًا شرعيًا مولويًا، لما مر من البرهان على استحاله جعل الحكم المماثل على طبق اليقين بحكم فلا محاله يرتفع الموضوع بفرض العلم الإجمالي، لأن الموضوع هو الشك المحض، لا المقرون بالعلم الإجمالي.

فليس اعتبار اليقين اعتبار الناقض، بل اعتباره اعتبار تحديد الموضوع، فعدم التعبد الاستصحابي لا بالبرهان المتقدم بل بعدم موضوعه، وهذا هو الصحيح كما مر مفصلاً.

و إن لم يكن محددًا للموضوع بل كان الموضوع نفس اليقين السابق و الشك اللاحق بما هما يقين و شك و كان اعتبار اليقين بالخلاف من باب اعتبار الناقض، فمعناه اعتبار شيء شرعاً يمنع عن فعله التعبد الاستصحابي مع تماميه موضوعه في حد ذاته، فحرمة النقض في كل واحد تعينه ذاتاً.

و لزوم النقض باليقين التفصيلي تعينى بتعين موضوعه للنقضيه لأمر معين، و باليقين الإجمالي لزوم غير تعينى لتردد موضوعه لفرض تعلقه عنده «قدس سره» بالمردد المصادق، و الأمر لنفس طبيعي الإلزام، و التعيينيه و عدمها تستفاد بالبرهان من تعلقه بنحوين من الموضوع.

و إذا كان المقتضى لحرمة النقض ذاتاً في كل واحد موجوداً و المانع لم يكن مانعاً عن الجميع إذ لا يقين على خلاف كل واحد و لا على خلاف واحد معين في الواقع، إذ بخصوصه ليس طرف العلم، بل المانع متساوى النسبه إلى المقتضيات، فمقتضاه ثبوت أحدهما بلا عنوان و سقوط أحدهما بلا عنوان كما هو مسلكه «قدس سره» في أمثال المقام لا سقوط الجميع.

نعم تعلق صفه حقيقه أو اعتباريه عندنا بأحدهما المردد مصادقاً غير معقول، فثبوت أحدهما بلا عنوان و سقوط أحدهما بلا عنوان غير معقول، كما

أن سقوط الجميع مع تعلق العلم الإجمالي بأحدهما المردد غير صحيح.

فاعتبار ناقضيّه اليقين الإجمالي غير معقول، و اعتبار تحديده للموضوع معقول بل بناء على التعميم يجب جعله محددًا للموضوع بالبرهان المتقدم سابقا.

و أما ما أفاده «قدس سره» من الفرق بين صورتى العلم بوجود الحججه المعتبره.

ففيه أن الحججه بوجودها الواقعى غير ناقض بل بوجودها الواصل، فالعلم بها مقوم لناقضيّتها، فحججه الأمارات واقعا بعضا أو كلا لا أثر لها بل للعلم بها، و بحسب الوجود العلمى الإجمالى دائما لا- تميّز لها، و تميّزها الواقعى لا يوجب تميّزها من حيث وجودها العلمى حتى يتفاوت الحال من حيث حجّيتها كلا- أو بعضا بحسب الواقع، بل العلم الإجمالى بالحججه و العلم الإجمالى بارتفاع الحاله السابقه على حد سواء، خصوصا إذا كانت الحجّيه بمعنى جعل الحكم المماثل فان العلم بالحججه ليس إلا العلم بخلاف المتيقن سابقا.

**—قوله «قده»: و لا ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم... الخ**

—قوله «قده»: و لا ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم... الخ (١).

نعم هو كذلك إلا فى الخير النافى الراجح، فانه من أطراف العلم بالطريق على خلاف الاستصحاب المثبت، لكنه حيث لا يلزم من إجراء الأصل إذن فى المخالفه العمليّه، فلا- مانع ثبوتا، و حيث لا حجه و لو إجمالا على خلاف المجرى كما قدمنا بيانه، فلا مانع منه إثباتا، و لعلّه أشار (رحمه الله) إليه بقوله فافهم.

**—قوله «قده»: بسبب العلم به... الخ**

—قوله «قده»: بسبب العلم به... الخ (٢).

فيه مسامحه، إذ العلم بالانتقاض لا يكون سببا للعلم به.

ص: ٣٠٧

١- ١) كفايه الأصول ٣١٧.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣١٨.

و الصحيح أن يقال للعلم بالانتقاض، أو بقيام أماره معتبره عليه في بعض أطرافه.

### —قوله «قده»: و ثانيا لو سلم أن قضيته لزوم التنزل... الخ

—قوله «قده»: و ثانيا لو سلم أن قضيته لزوم التنزل... الخ (١).

ينبغي تقديم مقدمه نفعه للمقام و هي أن الوجوه المتصوره في مقام جعل الأحكام على أقسام:

أحدها: أن لا يكون قبل العلم أو الظن بالحكم حكم مجعول، وإنما يحدث بالعلم به أو بالظن به بجعل الحكم على طبق العلم به أو الظن به.

و المعروف فيه أنه محال لاستلزامه الدور نظرا إلى توقف العلم أو الظن بالحكم على الحكم و توقف الحكم على العلم به أو الظن به.

و قد مر في (٢) مباحث القطع أنه لا دور أصلا بل يستلزم الخلف من تأخر المتقدم بالطبع و تقدم المتأخر بالطبع.

و قد ذكرنا هناك عدم لزوم هذا المحذور أيضا ببيان برهاني في الجميع فراجع.

ثانيها: أن لا يكون لكل واقعه حكم مجعول خاص، بل جعل أحكاما كثيره قبلا بعدد الظنون و الآراء لا مترتبه عليها، فكلها أحكام واقعيه، و إن كان لو لم تكن تلك الآراء لم يجعل للواقعه حكم، لكنها لما كانت محفوظه في علمه تعالى جعلت على طبق مؤدياتها أحكام في الواقع، لا أنها أحكام آخر زياده على الأحكام الواقعيه.

و هذا هو الذي يقال بالإجماع و تواتر الأخبار على خلافه.

و الدور المتقدم لو كان صحيحا لجرى في هذا القسم أيضا، لأن تلك

ص: ٣٠٨

١- ١) كفايه الأصول ٣١٨.

٢- ٢) في التعليقه ٢٧ و ٤٦.

الأحكام و إن كانت قبل الآراء قبله بالزّمان، لكنها بعدها بالطبع و بالعليه، إذ المفروض أنه لو لا تلك الآراء و الظنون لم يجعل تلك الأحكام، فلتلك الآراء نحو من الشرطية لثبوتها قبلا.

مع أنها لمكان تعليليتها متأخره عن تلك الأحكام، خصوصا إذا كانت تلك الأحكام المجعوله مترتبه على ظن المجتهد بها نحو القضية الحقيقيه، فان محذور توقف الحكم على موضوعه و توقف الموضوع على حكمه جار فيه أيضا.

بل لا يبقى حينئذ فرق بينه و بين القسم الأول إلا بكون الجعل هنا بنحو القضية الحقيقيه، و الجعل هناك بنحو القضية الخارجيه، و هو كذلك لفرض عدم الحكم هناك رأسا و حدوثه بالعلم و الظن به، فتوقف الحكم هناك على العلم به توقف المشروط على شرطه، و توقفه هنا توقف العارض على معروضه، فتدبر جيدا.

ثالثها: أن يكون لتلك الأحكام ثبوت واقعي للوقائع من دون توقف لأصلها على العلم و الظن بوجه أصلا، إلا أن فعليتها منوطه بقيام الطريق عليها، و هو على قسمين: أحدهما أن يكون لتلك الأحكام مصروفه إلى مؤديات الطرق بحيث لو قام طريق على خلافه لسقط الحكم الفعلي من أصله.

فالفرق بينه و بين القسم الثاني أن الحكم من الأول لم يجعل على خلاف طريق من الطرق في الأول، و هنا جعل حكم مخالف لما أدى إليه الطريق، لكنه سقط من أصله بقيام الطريق على خلافه، بدعوى أن ما قام عليه الطريق ذو مصلحة غالبة مضاده للمصلحة المقتضية للحكم الواقعي، و إذا سقطت المصلحة المغلوبه عن التأثير سقط مقتضاها و هو الحكم، فالأول تصويب حدوثا، و هذا تصويب بقاء لكنه ليس فيه توهم الدور.

و هذا أيضا إذا كان جعل الحكم المخالف بنحو القضية الخارجيه، و إلا إذا كان بنحو القضية الحقيقيه، فلا محاله يتقيّد الحكم الواقعي بما إذا لم يقيم على



خلافه طريق، فليس لمن قام عنده طريق مخالف حكم من الأول، فهو تصويب حدودًا لا بقاء فقط، لفرض عدم المشترك في حقه ليكون مستحيلًا.

ثانيهما: الصرف بنحو التقييد بأن يكون الحكم الواقعي الذي أدى إليه الطريق فعليًا بعثيًا أو زجريًا أو منجزًا بناء على انفكاك مرتبه البعث و الزجر عن التَّنَجُّز بحيث إذا لم يتم عليه طريق لا- يسقط من أصله، بل لا- أثر له عقلا و شرعا من حيث الإطاعة و العصيان، فلا تصويب حيث لم يسقط الحكم الواقعي، لكن موضوع الأثر هو الواقع المقيد بقيام الطريق عليه بما هو كذلك لا بما هو واقع.

و عليه فالصِّرف المطلق غير الصرف المقيد، و جامع مطلق الصرف، و الأول تصويب و لا استحاله فيه، و الثاني يرد عليه ما يرد على الأول من حيث إن إتيان ما تعلق به القطع يجزى بما هو واقع لا بما هو مؤدى القطع، فقوله «قدس سره» إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا فلا أقل إلى آخره يراد به الصرف المطلق لا مطلق الصرف، كما يشهد له مقابلته بالتقييد (1) بقوله «رحمه الله» و من هنا انقذح أن التقييد أيضا غير سديد إلى آخره.

نعم لا استحاله في الصرف المطلق كما عرفت لوضوح أن الصرف في مرتبه الفعلية بعد جعل الحكم لا بلحاظ أداء الطريق إليه.

و منه يعلم ما في عباره المتن من المسامحه حيث قال «قدس سره» إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا فلا أقل من كونه مجمعا على بطلانه إلى آخره، فان ظاهره أن الصرف المطلق تصويب محال و مع قطع النظر عنه يكفي في بطلانه الإجماع.

ص: ٣١٠

---

١- ١) هكذا في النسخة المخطوطة بغير خط المصنف قده، و في المطبوعه: التعبد، تصحيح من (التقييد) لكن الصحيح: بالتقييد.

مع أنه كما عرفت ليس بمحال حتى يقطع النظر عنه و يكتفى في بطلانه بالإجماع على خلافه، و ما هو محال ليس من مقوله الصرف، فإنه لا واقع حتى يصرف إلى الطريق.

نعم لو كان التعبير هكذا إذ الصرف و لو لم يكن محالا- لكنه تصويب مجمع على بطلانه لسلم عن هذه الخدشه، كما أن قوله «قدس سره» ضروره أن القطع بالواقع إلى آخره وجه آخر لبطلان الصرف، بل لمطلق الصرف فلا بد في مقام التعليل به من العاطف، لسبق تعليل بطلان الصرف بقوله إذ الصرف إلى الآخر (1)، و ليس عله للإجماع كما هو واضح حتى يكون عله للعله و الأمر سهل.

ثم إنه تبيين مما ذكرنا أن فعلية الواقع بقيام الطريق على قسمين:

أحدهما: أن يكون قيام الطريق عليه موجبا لفعله الحكم من قبل الشارع، بحيث يكون تمامية اقتضائه من تلقاء الشارع منوطه بقيام الطريق كالواجبات المشروطة بغير قيام الطريق من سائر القيود المتعلقة عليها التكليف، و مثل هذا القيد لا يعقل أن يقوم مقامه شيء، و الواقع بما هو غير فعلى من قبل المولى حتى يكون الظن به ذا أثر عقلا.

ثانيهما: أن يكون الحكم تام الاقتضاء من قبل الشارع و فعليا من قبله لكن فعليته البعثة و الزجرية منوطه عقلا- بنحو من أنحاء الوصول إما عقلا كالقطع أو شرعا كالطرق المنصوبه لبلوغ الحكم إلى مرتبه البعث و الزجر، و هو أيضا على قسمين:

أحدهما: الفعلية ذاتا بأن يكون اعتبار الحجية بمعنى الاحتجاج به على التكليف كما إذا أمر بداعى تنجيز الواقع، فالواقع على تقدير ثبوته يكون بالغا مرتبه البعث و الزجر المساوقه لمرتبه التنجز كما مر مرارا.

ص: ٣١١

---

(١-١) كذا في النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: إلى آخره.

ثانيهما:الفعلية بالعرض بأن يكون اعتبار الحجيّه بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق الطريق الموافق،فالحكم المماثل حيث إنه بنفسه و اصل يكون فعليًا حقيقه،و حيث إنه بلسان أنه الواقع،فينسب الوصول و الفعلية إلى الواقع، فيقال:بفعلية الواقع عرضا.

إذا عرفت ما ذكرنا،فاعلم أن غرض القائل بالظن بالطريق كصاحب الفصول رحمه الله من كون المكلف به هو العمل على طبق الطريق و تقييد الواقع به ليس بمعنى الصرف المطلق المستلزم للتصويب،و لا الفعلية من تلقاء الشارع بحيث يتم اقتضائه من قبل الشارع بقيام الطريق،كيف و قد فرض في صدر كلامه القطع بأنا مكلفون بأحكام فعلية.بل المراد دخل الطريق في فعلية التكليف بعنا و زجرا،بحيث يكون له إطاعه و عصيان بأحد الوجهين من الفعلية الذاتيه أو العرضيه،حيث إن التكليف بالطريق إما بمعنى جعل الحكم المماثل أو الانشاء بداعي تنجيز الواقع،و دوران فعلية الواقع مدار الثانى واضح، و كذا مدار الأول،إذا كان الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بالعرض،بحيث لا يكون منبعثا إلا عن مصلحه الواقع.

و على هذين التقديرين فوجه دعوى اختصاص حجيّه الظن بالظن بالطريق هو أن الواقع الذى لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر لا أثر له،فالظن به ظن بما لا أثر له،بخلاف الظن بالفعلى منه و هو الظن بما قام عليه الطريق المنصوب.

و منه يتضح الفرق بين قيام الظن بالطريق مقام القطع به و عدم قيام الظن بالواقع مقام القطع به،إذ الظن و القطع على الأول تعلقا بالحكم الفعلى،فيقوم الظن به مقام القطع به،بخلاف الظن و القطع على الثانى،فان القطع هو بنفسه موجب لفعلية الواقع و محقق لموضوع الأثر،و الظن بالواقع المقطوع به غير معقول،و بنفس الواقع ظن بما لا أثر له.

والتحقيق أن تقيّد فعليّه الواقع و بلوغه مرتبه البعث و الزجر بالحمل الشائع بقيام الطريق عليه و إن كان مما لا بد منه عندنا خلافا لمن يجعل الفعليّه بفعليّه موضوعه فقط، إلا أن استنتاج هذه النتيجة المهمه متوقف على أمرين.

أحدهما: انحلال العلم الإجمالى الكبير، و إلا لكانت التكاليف الواقعيّه فعليّه بوصولها بالعلم الإجمالى، لما مر مرارا أنه لا فرق فى الوصول المبلغ للحكم إلى درجه الفعليّه بين العلم التفصيلى و الإجمالى.

و حينئذ فالظن بالواقع ظن بالحكم الفعلى، كما أن الظن بمؤدّى الطريق المنصوب ظن بالحكم الفعلى.

ثانيهما: عدم انحلال العلم الإجمالى الصغير برفع اليد عن الموافقه القطعيّه كما هو المفروض من عدم وجوب الاحتياط فى الطرق، و إلا- لو قلنا بانحلاله كما هو مقتضى التحقيق، لاستحاله الانفكاك بين حرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه كان الظن بمؤدّى الطريق ظنا بحكم غير فعلى، فيكون كالظن بالواقع، لوضوح أن الحكم الطريقي كالحكم الحقيقى لا- بد فى فعليّته و ترتب الأثر المترقب منه من وصوله علما أو علميّا.

و مع فرض انحلال العلم يكون التكليف الطريقي بلا وصول علمى، فكيف يكون موصلا للواقع و مبلغا له إلى مرتبه الفعليّه.

أما الأمر الأول، فهو صحيح، لأن قيام الحجّه على بعض أطراف العلم الإجمالى بمقدار المعلوم إجمالا يوجب الانحلال كما حقق فى محلّه.

و لا- فرق فى وصول الحججه بين العلم التفصيلى بقيامها على بعض الأطراف و العلم الإجمالى بقيامها، كما لا- فرق فى وصول التكليف الواقعى بين العلمين.

و هذا هو الفارق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم فى الدليل العقلى على حجيه الخبر، حيث إن العلم الإجمالى بصدور أخبار كثيره ليس علما إجماليا

بوجود الحجج الشرعيه، بل علم إجمالى بصدور تكاليف واقعيه من الإمام عليه السلام و نسبه العلم الإجمالى بكليته التكاليف و نسبه العلم الإجمالى بخصوص هذه التكاليف على حد سواء، فلا معنى لكون هذا العلم الإجمالى منجزا لها دون العلم الإجمالى الكبير، فلا يكون العلم الإجمالى الصغير موجبا لانحلال العلم الإجمالى الكبير.

و أما الأمر الثانى، فهو غير صحيح، لما مر من استحاله الانفكاك بين وجوب الموافقه و حرمة المخالفه، فمع عدم وجوب الاحتياط ينحل هذا العلم الإجمالى الصغير، و لا - محاله ينحل العلم الإجمالى الكبير من ناحيه العلم الإجمالى الصغير، و إن كان ينحل بالوجه المشترك بينهما و هو عدم الانفكاك بين وجوب الموافقه و حرمة المخالفه.

و قد عرفت سابقا انتهاء الأمر إلى حجيته الظن من باب الكشف و سيجىء إن شاء الله تعالى أنه لا فرق حينئذ بين الظن بالواقع و الظن بالطريق من حيث كون كل منهما موجبا لفعليه الحكم الواقعى و الحكم الطريقي فتدبر جيدا.

و أما ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة «رفع الله مقامه» من وجوه الإيراد، فلا يخلو من نوع من الانتقاد.

فمنها أن الصرف و لو بنحو التقييد غير سديد ضروره أن القطع بالواقع يجدى فى الإجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع، لما ذكره «قدس سره» سابقا أن القطع لا تناله يد الجعل من الشارع إثباتا و نفيًا حتى يكون على طبق المقطوع حكم شرعى ليكون مدار الامتثال و الإجزاء على إتيانه بما هو مقطوع به.

و الجواب أن مدار الامتثال على البعث و الزجر، و القطع و الطريق المنصوب حيثيه تقييده للحكم الواقعى، و حيثيه تعليليه للبعث و الزجر، و لا منافاه بينهما.

فالتقييد فى مرتبه لا ينافى إجزاء المأتى به عن المبعوث إليه بما هو مبعوث إليه من دون قيد، و القطع و الطريق المنصوب فى هذه المرحله على حد سواء، فكل منهما مبلغ للحكم الواقعى الى مرتبه الباعثيه و الزاجريه، فالحكم الواقعى الواصل بما هو مصداق البعث لا- أن البعث الواصل بما هو بعث واصل مدار الامتثال و الإجزاء، و ما هو ضرورى هو الثانى دون الأول الذى يقتضى البرهان تقييد الواقع به فى صيرورته بعثا حقيقيا و زجرا جديا.

و منها أن الالتزام بالتقييد غير مفيد، فان الظن بالواقع فى التكاليف العامه البلوى لا- يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، ووجه التلازم أن التكاليف العامه البلوى عاده مما قام عليها طريق معتبر من قبل الشارع، كما أن الطرق المتداوله غالبا تؤدى إلى الواقع، و حيث إن الظن بالواقع فى أمثال هذه المسائل يستلزم الظن بأنه مؤدى الطريق المعتبر، فلا وجه لقصر حجيه الظن على الظن بالطريق.

و الجواب أن منشأ التلازم هى الغلبه المزبور، و هى مفيده للظن نوعا لا فعلا، و نتيجته دليل الانسداد حجيه الظن الفعلى لا الظن النوعى.

مضافا إلى أن الظن بالطريق أو بكون الواقع مؤدى الطريق إنما يكون حجه فى دائره العلم الإجمالى، إذ الطريق المنصوب لو لم يصل حكما و موضوعا و لو بالعلم الإجمالى لا أثر له فى جعل الحكم الواقعى فعليا.

و عليه، فكما إذا ظننا بحجيه طريق حكما فقط من دون الظن بقيامه على شىء لا أثر له، كذلك إذا ظننا بأن هذا الحكم الواقعى مؤدى طريق معتبر غير واصل، إذ مع فرض وصوله موضوعا بقيام خبر أو إجماع منقول أو شهره مثلا على هذا الحكم المظنون لكان هناك يقين بأنه مؤدى أحد أطراف الطرق المعلومه بالإجمال، فلا- يتصور الظن بأنه مؤدى طريق من الطرق المعتبره إلا بفرض عدم وصوله خارجا فى ضمن ما بأيدينا من الطرق و معه فلا أثر للظن به، حيث لا أثر

للطريق الغير الواصل موضوعا كغير الواصل حكما، فتدبر جيدا.

و منها أن مقتضى التقييد حججه الظن بأنه مؤدى الطريق المعبر وإن لم يظن تفصيلا بحججه طريق من الطرق، و أما الظن بحججه الطريق، فلا- يجدى فى الظن بالمقيد، فان ذات المقيد إذا لم يكن مضمونا لا فائده فى الظن بالقييد فقط، إلا إذا ظن من الطريق المظنون الحججه بالواقع ليكون القيد و المقيّد مضمونين، فمجرد الظن بحججه الطريق لا- يجدى بناء على التقييد، دون الظن بأنه مؤدى الطريق المعبر، و الظن بالطريق المتداول و إن كان عاده تؤدى إلى الواقع، إلا- أن صاحب الفصول لا- يفرق بين الظن بالطريق المتداول و غيره.

و الجواب أن مقتضى القطع بحججه الطريق الدخيل فى فعلية الواقع بعثا أو زجرا ليس القطع بالواقع و لا الظن به، بل الطريق المنجز ينجز الواقع على تقدير ثبوته، فالقطع بالحججه يوجب القطع بفعلية الواقع على تقدير ثبوته، و الظن بها يوجب الظن بفعليته على تقدير ثبوته.

و منه تبين أن التقييد على الوجه الذى ذكرناه، و هو الوجه المعقول فى حمل كلام صاحب الفصول «قدس سره» لا يقتضى الظن بالواقع فى صورته القطع بالحججه فضلا عن صورته الظن به، بل الأمر كذلك بناء على الحججه بمعنى جعل الحكم المماثل، فان الحكم المماثل إذا كان مجعولا- على أى تقدير، كما هو الحال بناء على السببيه و الموضوعيه، فلا محاله يكون القطع بها قطعاً بالحكم المماثل، و الظن بها ظنا بالحكم المماثل.

و أما بناء على الطريقيه المحضه فلازمه قصر الحكم المماثل على صورته موافقه الطريق للواقع، فلا محاله يكون حاله حال الإنشاء بداعى تنجيز الواقع لا قطع و لا ظن بفعلية الواقع عرضا إلا على تقدير ثبوته فى الواقع على طبق مؤدى الطريق.

و منها أن نصب الطريق و جعل التكليف الفعلى دائرا مدار قيام الطريق

لا يوجب إلا رجوع العلمين إلى علم واحد و انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعيه.

و هذا التقريب أولى مما فى المتن من أن نصب الطريق لا يساعد على الصرف و التقييد،لما مر من أن الوجه الوجه فى التقييد ما ذكرنا من دوران وصول التكليف الفعلى من قبل المولى مرتبه البعث و الزجر-الذين عليهما مدار الاطاعه و العصيان-مدار قيام الطريق المنصوب.

لكنه لا-يجدى إلا- فى الانحلال،و هو إنما يوجب الاختصاص للظن بالطريق إذا كانت حجيه الظن من ناحيه منجزيه العلم الإجمالى بعد عدم اقتضائه للاحتياط مطلقا كما هو مسلك القوم.

و أما على ما سلكه شيخنا«قدس سره»من سقوط العلم الإجمالى عن التأثير و أن الموجب لرعايه أطراف العلم هو إيجاب الاحتياط شرعا المستكشف بسبب العلم بالاهتمام،فلا محاله ينتج حجيه الظن بقول مطلق،إذ لا اختصاص للعلم بالاهتمام بهذه الطائفة من الأحكام،بل لاهتمام الشارع بأحكامه نصب الطريق إليها،لا أن مؤديات الطرق من أحكامه موارد اهتمامه.

لكنك قد عرفت منا أن إيجاب الاحتياط إذا كان طريقيًا بداعى تنجيز الواقع كان حاله حال العلم الإجمالى فى محذور التفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه،و أن مقتضى المقدمه الثالثه و هو عدم جواز إهمال الأحكام هى الجبهه الجامعه لوجوب الاحتياط و العمل بالأصول و العمل بالظن أو الشك و الوهم،و لا محاله يكون مورد عدم جواز الإهمال ما تعلق به العلم الإجمالى،فمع فرض تضييق دائرته بمؤديات الطرق لا بد من الاحتياط فيها،أو العمل بالظن أو غيره فيها.

و التحقيق أن تقييد التكاليف الواقعيه بما قام عليه الطريق لأجل وصولها به ليبلغ درجه الفعليه ليمتاز الظن بالطريق عن الظن بالواقع من حيث كون



الأول ظنا بالحكم الفعلى دون الثانى، مع أن الحكم الطرىقى كالحكم النفسى لا فعلىه له إلا بوصوله، و ما هو غير واصل فعلا لا يكون موصلا فعلا.

و بعد فرض سقوط العلم الإجمالى الصغىر عن التأثير لم يصل الطرىق وصولا صالحا لفعلىه التكالىف الواقعىه، و الظن به كالظن بالواقع، و كما يصلح الظن بالحكم الطرىقى لفعلىه الواقع باعتباره شرعا من باب الكشف، كذلك الظن بالحكم النفسى، فلا موجب للاختصاص بالأول بعد عدم الموجب لتضىيق دائره المعلوم بالإجمال، فتدبر جيدا.

ثم إنه فى قبال ما أفاده شىخنا «قدس سره» من التعميم بلحاظ الانحلال تقربى آخر للتعميم مبنا على عدم الانحلال عن بعض أجله العصر (١). محصله أن العلم الإجمالى إذا قام على بعض أطرافه طرىق معتبر شرعا فأثر الإجمال باق فى النفس، و إنما الشارع نزل مؤدى الطرىق منزله الواقع، فهو بدل عن الواقع شرعا، فىكون امتثاله بدلا عن امتثال الواقع عقلا، فلا يسقط عقاب الواقع المنجز بسبب العلم إلا بإتيان الواقع أو بدله، و إلا لو سقط العلم عن التأثير و كان الطرىق مخالفا للواقع لم يستحق عقابا أصلا إذا خالف الطرىق، إذ الواقع سقط عقابه، و مؤدى الطرىق لا واقع فى ضمنه.

و علىه فحىث إن نصب الطرىق لىس إلا جعل البدل للواقع، فالمكلف مخىر عقلا بين الإتيان بالواقع أو بدله علما أو ظنا عند تعذر العلم.

و قد مر فى تضاعىف ما قدمناه أن الحجىه سواء كانت بمعنى جعل الحكم المماثل أو بمعنى تنجىز الواقع لا يعقل أن يكون العلم الإجمالى متعلقا بتكلىف فعلى على أى تقدير للزوم اجتماع الحكمن الفعلىين فى مورد الطرىق، و لا يعقل أن يكون منجزا للحكم على أى تقدير، لأنه إذا كان فى طرف الطرىق كان منجزا

ص: ٣١٨

به، و المنجّز لا يتنجز، فلا محاله ينحل العلم الإجمالي إمّا حقيقه أو بحسب الأثر.

و أما حديث جعل البدل، فلا يصح إلا على الموضوعيه.

و أما على الطريقيه فلا، إذ بناء على جعل الحكم المماثل لا حكم حقيقه إلا على تقدير موافقه الطريق، و بناء على التنجيز لا تنجيز إلا- في صورته الموافقه، فلا- معنى لجعل البدل و لا- لتنجز الواقع أصلاً أو بدلاً، و مجرد كون لسان الدليل بعنوان أنه الواقع لا يستدعي البدليه، كما شرحناه مراراً.

و أما سقوط عقاب الواقع مطلقاً أو بشرط الإتيان بمؤدى الطريق فنقول يمكن القول بعدم السقوط إلا بموافقه الطريق، لكنه لا لأجل البدليه، بل لأن الحجّيه متقومه بالمنجزيه على تقدير موافقه و المعذريه على تقدير المخالفه للواقع، فان الحجّيه بالاعتبار الأول حجه للمولى على عبده، و بالاعتبار الثانى حجه للعبد على مولاه.

و من الواضح أن المنجزيه و المعذريه و إن كانتا صفتين للطريق، إلا- أن المنجزيه بلحاظ استحقاق العقوبه على المخالفه، و المعذريه بلحاظ موافقه الأماره، فالمولى يحتج على عبده بالطريق فى مقام معاقبته على مخالفه ما قام عليه الطريق، و العبد يحتج على مولاه بالطريق فى مقام موافقته له و تخلفه عن الواقع، و إلا- فلا- معنى لاستناد العبد فى دفع العقوبه عن نفسه بتخلف الأماره، لأنه غير معلوم له كى يكون مستندا له فى عدم إتيان الواقع، بل يمكنه الاعتذار بموافقه ما قام عليه الطريق و إن كان فى الواقع مخالفاً للواقع، و تمام الكلام فى محلّه.

**— قوله «قده»: ثانيهما ما اختص به بعض المحققين... الخ**

— قوله «قده»: ثانيهما ما اختص به بعض المحققين... الخ (١).

تقريب ما أفاده (٢) «قدس سره» ببيان أمرين:

ص: ٣١٩

١- ١) كفايه الأصول ٣١٩.

٢- ٢) هدايه المسترشدين، مبحث الإجماع.

أحدهما: أن الذى لا- بد منه و لا- محيص عنه فى مقام امتثال التكليف الواقعيّ هو تحصيل الفراغ عنها فى حكم الشارع دون تحصيل الواقع، فتحصيل العلم بالواقع و إن كان موجبا لسقوط عقاب الواقع، إلا أنه ليس بحيث يكون لا بد منه، بل الذى لا بد منه تحصيل الفراغ عنه فى حكم الشارع.

و توضيحه أن المهم عند العقل أولا إذا كان تحصيل اليقين بفراغ الذمه فى نظر، المولى، فلا تعين حينئذ لتحصيل العلم بأداء الواقع بالخصوص، كما لا تعين لسلوك الطريق المقرّر من الشارع بالخصوص، بل هما فردان للواجب عقلا، و هو تحصيل اليقين بالفراغ فى نظر الشارع، فالأول مفرّغ فى نظره العمومى المشترك مع غيره، و الثانى مفرّغ فى نظره الخصوصى.

و يمكن أن يريد «قدس سره» تعيين سلوك الطريق المقرّر بالخصوص كما هو ظاهر تفرّغ الذمه فى حكمه.

و الوجه فيه ما أفاده «قدس سره» من أن تحصيل العلم بالواقع بحيث لا يتطرق إليه بجميع خصوصياته احتمال مدفوع بالأصل نادر الوقوع جدا، كما إذا سمع التكليف من المعصوم عليه السلام شفاها بنص صريح لا يحتاج فى الاستفادة منه إلى إعمال أصاله الظهور، و لا إلى إعمال أصل فى جهه صدوره، و مثله لا يوصف إلا بالامكان، و لعله لم يتفق لأحد، فمثله لا يكون مناطا للتوظيفه العقلية فى مرحله الامتثال، بل باب العلم الذى يدعى انفتاحه فى أزمنه حضور النبى صلّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام باب العلم بهذه التكليف الفعلية التى هى مؤديات الطريق، و إلا فباب العلم بالواقع بجميع خصوصياته منسّد على العموم، بل على الخصوص من أول الأمر.

و عليه فالانسداد الذى هو محل الكلام ما هو بديل ذلك الانفتاح.

ثانيهما: أن قوله «قدس سره» فى حكم المكلف أى الشارع إمّا متعلّق بتفريغ الذمه، و إمّا متعلّق بقوله الواجب أولا، فعلى الأول يراد أن الوظيفة

الفعلية من أول الأمر تحصيل الفراغ بما هو مفرغ في نظر الشارع عموماً أو خصوصاً أو الأخير فقط على التقريبين المتقدمين، أو تحصيل الفراغ بما هو مفرغ غير جعلي و بما هو مفرغ جعلي، إذ الحجّية بمعنى المعدّريه ليست إلاّ أن موافقتها مفرّغه للذمه و مبرّئه لها، فجعل الحجّية جعل المفرّغيه و المبرّئيه.

و الفرق بين هذين الوجهين أنه على الأول ليس من الشارع جعل المفرّغيه و اعتبارها، بل حيث إن الطريق المنصوب غالب الإصابه عنده، فهو مفرّغ للذمه في نظره بالخصوص، كما أن العلم طريق في جميع الأنظار و منها نظر الشارع.

بخلاف الثاني، فإن المفرّغيه جعليه شرعيه. هذا إذا كان قوله في حكمه متعلّقاً بتفريغ الذمه.

و على الثاني و هو تعلّقه بالواجب، فالمراد منه أن الواجب تفريغ الذمه بسلوك الطريق شرعاً، أي الواجب بحكم الشارع هو تفريغ الذمه بسلوك الطريق، فليس بعد نصب الطريق باعتبار وصول الواقع به حكم مولوى من الشارع، إلاّ الأمر بتفريغ الذمه عن الواقع بسلوكه، فقوله مثلاً: اعمل بالطريق يستلزم فراغ ذمتك عن الواقع.

و هذا المعنى و إن لم يكن مراد المحقق «قدس سره»، بل مراده «قدس سره» أحد الوجهين الذين يجمعهما تعلّق قوله عليه السلام في حكمه بتفريغ الذمه و الوجوب المتعلق بتفريغ الذمه حيثئذ هو الوجوب الفعلي، إلاّ أن الغرض من إبداء هذا الاحتمال أنه لا يرد عليه بناء على إرادته ما أورد عليه من أن الأمر بالتفريغ عقلي إرشادي، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أن الوظيفة الأولىه سواء كانت تحصيل العلم بالفراغ بالمفرغ الأعم من الواقعي و الجعلي، أو خصوص المفرغ الجعلي لا تصل النوبه بعد انسداد باب العلم بالفراغ، إلاّ إلى خصوص الظن بالمفرغ الجعلي،

دون الظن بالواقع أو الأعم من الواقع و الطريق:

أما على الأول، فلأن أداء الواقع بما هو واقع لا أثر له عند العقل، بل لأثر لأدائه في ظرف وجدان العقل، فالمفرغ هو أداء الواقع المعلوم، حتى يكون مفرغا في وجدان العقل.

فليس الظن بأداء الواقع ظنا بما هو مفرغ في جميع الأنظار، ولا ظنا بما هو مفرغ في نظر الشارع أو باعتبار الشارع.

بخلاف الظن بالطريق، فإنه يوجب الظن بالفراغ بما هو مفرغ في نظر الشارع أو بحسب اعتباره.

و أما على الثاني، فالأمر أوضح لأن الوظيفة الأولى كانت تحصيل العلم بالفراغ في نظر الشارع أو في اعتباره بالخصوص، فلا يتنزل إلا إلى الظن بما كان العلم به علما بالفراغ منه. وهذا ما يمكن أن يوجه به كلامه «رفع مقامه».

و مما ذكرنا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا الأستاذ «قدس سره» من عدم كون تفرغ الذمه بحكم الشارع مولويا بل بحكم العقل إرشادا.

وجه الاندفاع أن هذا المعنى راجع إلى جعل الحجية بمعنى المنجزية تارة و المعذرية أخرى، و هو جعلى مولوى، لا عقلى إرشادى.

و أوضح اندفاعا منه ما أورده ثانيا من تسليم الحكم المولوى و التسويه بين الظن بالواقع و الظن بالطريق في حصول الظن بالفراغ بحكم الشارع بدعوى أن الاستلزام المزبور بملاحظه أن النصب يستلزم الحكم بالفراغ، و التكليف بالواقع أيضا يستلزمه، ضروره أن الإتيان بما كلف به واقعا يلزمه حكم المولى بالفراغ، و إلا لزم عدم أجزاء الأمر الواقعى، و هو واضح البطلان، كما أوضحه في تعليقه على الكتاب (١).

ص: ٣٢٢

١- ١) حيث علق على قوله قلت: الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفرغ، فقال: و ذلك لضروره الملازمه بين الإتيان بما كلف به واقعا و حكمه بالفراغ إلى آخره فراجع.

و أنت خير بأن جعل الحَجَّيَّه جعل المبرئيه و المعدَّرِيَه مولوِيًا، بخلاف جعل التكليف بالصلاه، فانه ليس إلا إيجاب الصلاه مولوِيًا، ولا يعقل أن يكون هذا الجعل جعل المعدَّرِيَه و المفرَغِيَه، ولا جعل تبعي لهذا الجعل، إذ جعل المعدَّر و المفرَغ عن الواقع فرع ثبوت الواقع، فلا معنى لجعله بجعل الواقع، بخلاف جعل المفرَغ بلسان صدق العادل بعد ثبوت التكليف الواقعي.

نعم الحكم بالفراغ بالمعنى الآخر بأن يكون الإتيان بالواقع مجزيا في نظر الشارع و غيره لا ريب فيه. لكنه ليس من مقوله الحكم لا إرشاديا و لا مولوِيًا.

هذا بناء على ما هو التحقيق في تقريب ما أفاده شيخ المحققين (1) «رحمه الله» من كون الحكم بالمفرَغِيَه عبارته عن جعل المفرَغِيَه بموافقته الطريق لا- عبارته عن الحكم بالتفريغ و الأمر بتحصيله كما يساعده عباراته و هو الذى فهمه من كلامه «رحمه الله» شيخنا العلامة «رفع الله مقامه» و لذا حكم بأن الحكم بتفريغ الذمه عقلى إرشادى و هو كما أفاده.

إلا أنه بعد تسليم المولويه أيضا لا مجال للتسويه بين الظنين بدعوى أن هذا الحكم لازم التكليف الحقيقى و الطريقى، بتقريب أنه لا- فرق في نظر الشارع من حيث إطاعه أمره الواقعي و أمره الظاهري، فاذا كان له حكم مولوى بالتفريغ كان له فى المقامين، و إلا فلا.

و الوجه فى عدم التسويه أنه ليس الحكم بالتفريغ اللازم للأمر بالطريق الحكم بامتنال هذا الأمر الظاهري لثلا يكون فرق بين الأمرين.

بل هو الحكم بتفريغ الذمه عن الواقع بموافقته الطريق، فالأمر بالعمل بالطريق بالمطابقه أمر بالالتمزام بتفريغ الذمه عن الواقع بسلوك الطريق و هذا غير الأمر بامتنال التكاليف ليكون إرشاديا أو لازما لكل أمر واقعيًا كان أو

ص: ٣٢٣

(١- ١) و هو الشيخ محمد تقى صاحب هدايه المسترشدين قدس سره.

ظاهريًا.

و التحقيق أن الظن بالطريق و إن كان يختص بالظن بالفراغ في حكم الشارع بكل واحد من احتمالات الحكم بالفراغ، فهو: من حيث جعل الحجية ظن بالمعذريه، و الخروج عن عهده الواقع بموافقته الطريق.

و من حيث انطباق عنوان التفريغ المأمور به شرعا يكون العمل به مفرغا شرعا.

و من حيث كون الطريق المنصوب مؤديا إلى الواقع في نظر الشارع يكون سلوكه مفرغا للذمه في نظر الشارع.

إلا أن هذا الفرق غير فارق، و هذا الاختصاص غير مخصص للحجيه الفعلية بالظن بالطريق دون الظن بالواقع.

أما بناء على الوجه الأول و هو كون الظن بالحجيه ظنا بالمعذريه و المبرئيه، فقد مرّ في الحاشيه السابقه (1) أن الطريق بوجوده الواقعي لا يكون منجزا و لا معذرا، و الحججه الواقعيه ما لم تكن واصله لا تتصف بفعليته المنجزيه و المعذريه، فالظن بالحجيه ليس ظنا بالمنجزيه و المعذريه فعلا حتى يكون ظنا بالمفترغيه شرعا.

فمجرد كون متعلق أحد الظنين مفرغا جعليا مع عدم كونه فعليًا لا يجدي، إذ الحكم الطريقي كالحكم الواقعي غير فعلي مع عدم الوصول.

و مع العلم الإجمالي بوجود طرق وافيّه واصله بأطرافها كما ادّعاه صاحب الفصول، و إن كان الظن بها ظنا بالمفترغ بالحمل الشائع، إلا أن الكلام في بقاءه على حاله بعدم انحلاله و إلا لعاد المحذور، كما أنه إنما يمتاز عن الظن بالحكم

ص: ٣٢٤

---

(١ - ١) حيث قال في التعليقه ١٤١ إذ الطريق المنصوب لو لم يصل و لو بالعلم الإجمالي لا أثر له في جعل الحكم الواقعي فعليًا.

الواقعي إذا انحل العلم الإجمالي الكبير و إلا لكان الظن بالتكاليف الواقعيه ظنا بالتكاليف الفعلية المنجزه.

و بالجمله مع عدم فرض العلم الإجمالي بالطرق الوافيه بأيدينا لا- أثر للمفزعته الجعليه،و مع فرضه يكون حاله حال ما أفاده صاحب الفصول نقضا و إبراما،فراجع.

و أما بناء على الوجه الثاني و هو كون الظن بالطريق ظنا بالأمر بتفريغ الذمه عن الواقع بموافقه الطريق،فهو لا يوجب إلا كون العلم بالطريق معنونا بعنوان التفريغ المأمور به شرعا دون العلم بالظن بالواقع،فانه غير معنون بعنوان التفريغ المأمور به شرعا.

و من الواضح أن هذا العنوان إذا لم يكن متمما لاقتضاء الحكم الواقعي من قبل الشارع لا يجدى شيئا، إذ لو كان متمما لاقتضاء الحكم لكان الظن به ظنا بالحكم الفعلي دون الظن بالواقع لفرض توقف تماميه اقتضائه على قيام الطريق الموجب لتماميه اقتضائه.

لكنه خلف لفرض فعلية الحكم من قبل الشارع،و بعد فرض فعلية الحكم و عدم دخل هذا العنوان فيها فوجود هذا العنوان و عدمه على حد سواء، لأنه إنما يتوهم الفرق بين وجوده و عدمه فيما لو كان العمل بالطريق معنونا حقيقه بالتفريغ لا عنوانا.

و قد عرفت أن تحقق التفريغ موقوف على وصول المفزع حقيقه و أن وجوده الواقعي الغير الواصل سواء لوحظ عنوانا للعمل أم لا غير مفيد أصلا.

مضافا إلى أن وجوده العنواني إذا كان مجددا فوجوده العنواني غير متقوم بأمره،لأن المفروض الأمر بالتفريغ،لا الأمر بالتفريغ المأمور به،و العمل بالطريق واسطه في التفريغ،لا حيثية تقييده له،لأن الغايه المقصوده تفريغ الذمه عن الواقع الذي قد اشتغلت به الذمه،و عنوان التفريغ منطبق على إتيان



الواقع أيضا، وإن لم يكن على الفرض مأمورا به بهذا الأمر الذي هو لازم الأمر بالطريق.

و منه تبين الجواب بناء على الوجه الثالث و هو كون العمل بالطريق تفریغا للذمه عن الواقع فى نظر الشارع، فان العمل بالظن بالواقع و إن لم يكن تفریغا للذمه فى نظر الشارع بالخصوص، لعدم العلم بطريقته و لا- الظن بها فى نظر الشارع إلا أن الواقع متساوى النسبه إلى الشارع و غيره، فاتيانه يوجب الظن بالفراغ فى نظر الشارع و غيره، دون العمل بما ظن طريقته، فانه يوجب الظن بالفراغ فى نظر الشارع فقط، و هذا لا يوجب الاختصاص.

تنبيه ذكر بعض الأجله (١) «رحمه الله» فى شرح كلام والده المحقق «قدس سره» أن غرضه حججه الظن بالطريق الفعلى دون الطريق الواقعى و أن الحججه هو الظن بالبراءه الظاهريه دون الواقعيه بتقريب أن الظن بالبراءه الفعليه الظاهريه لا يكون إلا إذا كانت جميع مقدماته ظنيه أو بعضها قطعيه، دون ما إذا كان بعضها غير ظنيه أو مقطوعه بعدم، فان النتيجة تابعه لأحسن المقدمات.

فالظن بالواقع أو بالطريق الواقعى الذى لا- دليل ظنى على اعتبارهما أو كان الدليل على عدم اعتبارهما كالحاصل من القياس خارجان موضوعا و إن حصل منهما الظن بالبراءه الواقعيه أو بالطريقه و الحججه الواقعيه.

بخلاف الطريق الذى قام دليل ظنى على اعتباره، فانه يوجب الظن بالبراءه الفعليه الظاهريه، و لا يعقل أن يجمع الشك فى الحججه الظاهريه فضلا عن القطع بعدمها.

ص: ٣٢٤

---

١- ١) و هو المحقق الشيخ محمد باقر ابن المصنف صاحب الحاشيه على المعالم و قد ذكره فى شرح مبحث الانسداد من كتاب والده هدايه المسترشدين و هو مطبوع منضمما على الكتاب المزبور فى بعض طبعاته.

و فيه أن الغرض: إن كان حججه الظن المظنون الاعتبار، و تقديمه مع وفائه بمعظم الفقه على الظن المشكوك الاعتبار، فهو صحيح. إلا أنه تفصيل بين أنحاء الظن بالواقع و بالطريق، لا تفصيل بين نوعين من الظن و هما الظن بالواقع و الظن بالطريق، مع أنه خلاف ظاهر كلام والده العلامة «قدس سره» في جملة من الموارد، حيث ذكر أن الظن بالطريق حجه سواء أفاد الظن بالواقع أم لا. و إن كان الغرض حججه الطريق المظنون الاعتبار في قبال الظن بالواقع الذي هو تاره مشكوك الاعتبار و أخرى مقطوع العدم. ففيه أن نتیجه دليل الانسداد حجه الظن الفعلي دون المفيد له نوعا.

فالطريق المظنون الاعتبار بلحاظ نفسه غير داخل في نتیجه دليل الانسداد، فلا دوران بين الطريق المظنون الاعتبار و الظن بالواقع ليقدم الأول على الثاني، فتدبر.

و إن كان الغرض حجه الظن بالاعتبار في قبال الظن بالواقع، فهو عين ما فهمه الجماعة من كلام المحقق «قدس سره» و بسطنا القول فيه، و ليس الظن بالاعتبار بنفسه مظنون الاعتبار ليقدم على الظن بالواقع.

و ما أفاده من أن الظن بالاعتبار الفعلي لا يجامع الشك في الاعتبار بل لا بد من أن ينتهي إلى مقدمات ظنيه أو بعضها قطعيه صحيح.

إلا- أن المناط لو كان ذلك لما تحقق له موضوع أصلا لاستحاله انتهائه إلى الظن بالاعتبار، بل لا بد من أن ينتهي إلى القطع بالاعتبار أو الشك فيه، إذ ليس على كل أماره أماره أخرى مظنونه الاعتبار، بل الغرض من الدليل المفيد للظن بالاعتبار في قبال الشك فيه ما كان بلحاظ نفسه مفيدا للظن باعتباره واقعا، و إن كان بنفسه مشكوك الاعتبار.

—قوله «قده»:قلت:الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ...الخ

—قوله «قده»:قلت:الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ...الخ (١).

هكذا في النسخة المصححة بخطه الشريف «قدس سره» اللطيف بيانه أن الظن الفعلي بالفراغ لا يجمع القطع الفعلي بعدمه و لكنّه يجمع القطع بعدمه على تقدير التخلف، و ليس معنى عدم الحجّيه عدم الإصابه واقعا، بل عدم المعدّريّه عند الخطأ.

نعم هذا الجواب بناء على مسلك المحقق غير وجيه، فان الظن القياسى ظنّ بالفراغ واقعا لا بالفراغ فى حكمه بجميع احتمالاته.

بل الوجه فى رده أنه لا يجب تحصيل الظن بالفراغ فى حكمه، و إلاّ فمن الواضح أن الظن بالواقع من القياس ليس ظنا بالمعذر الجعلى، و لا- بالمعذر فى نظر الشارع بما هو، و إن كان ظنا بالفراغ عن الواقع الذى يتساوى نسبته إلى الشارع و غيره كما عرفت مفصلا.

و أما كون موافقه الظن القياسى تجرّيا، فبملاحظه أن مخالفه النهى الطريقي كمخالفه الأمر الطريقي معنونه بعنوان التجرّي، و إن أصاب الظن فى الأول و أخطأ فى الثانى.

**فصل فى الكشف و الحكومه —قوله «قده»: لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد...الخ**

**اشاره**

فصل فى الكشف و الحكومه —قوله «قده»: لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد...الخ (٢).

قد ذكرنا فى ذيل المقدمه الخامسه بعض ما يتعلّق بالمقام و نزيدك هنا أن العلم الإجمالى بالأحكام إن كان منجزا لها أو كان إيجاب الاحتياط الطريقي الذى هو بداعى تنجيز الواقعيات-بمقدار لا يتحقق معه مخالفه قطعيه-منجزا

ص: ٣٢٨

١-١) كفايه الأصول ٣٢٠.

٢-٢) كفايه الأصول ٣٢١.

لها بذلك المقدار، فبقيته المقدمات يوجب تضيق دائره الأحكام المنجزة إلى أن تنحصر فى المظنونات، فحينئذ لا يبقى مجال للتصرف المولوى من قبل الشارع، فإنه إما يتصرف بجعل الداعى بعثاً أو زجراً أو بالإشياء بداعى تنجيز واقعيّاته.

و المفروض بلوغ واقعيّاته بسبب العلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط الطريقي مرتبه الباعثيه و الزاجريه و التنجز. فجعل الداعى و جعل المنجز مع فرض حصول الداعى و التنجز تحصيل الحاصل، و جعل داعيين لموضوع واحد أو منجزين لموضوع واحد من قبيل اجتماع المثليين، و هو مستحيل على المشهور.

و حينئذ لم يبق إلا حكم العقل بلزوم الإطاعه الظنيّه، و مرجعه كما فى الإطاعه العلميه إلى الإذعان باستحقاق العقاب على مخالفه التكليف المنجز.

و ليس للشارع تصرف مولوى هنا لا من حيث الأمر و النهى، و لا من حيث جعل العقاب:

أما الأول، فواضح، إذ المؤاخذه و استحقاق العقاب فى نفسهما غير قابلين لتعلق الأمر و النهى، فان الثانى ليس من الأفعال، و الأول فعل الشارع، و كلاهما مما لا يعقل تعلق التكليف به.

و أما الثانى، فلما تسالموا عليه من أن الحكم باستحقاق العقاب من العقل، كما مر الكلام فيه و سيجىء إن شاء الله تعالى.

و على فرض كون استحقاق العقاب بجعل الشارع، فهو غير مختص بالمقام ليكون فارقاً بين الكشف و الحكومه.

بل مخالفه التكليف الذى قامت عليه حجه شرعيه أو عقليه توجب استحقاق العقاب شرعاً.

هذا كله إن قلنا: بمنجزيه العلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط الطريقي و تضيق دائره الواقعيّات المنجزة و حصرها فى المظنونات.

و حينئذ فالفرق بين تبعيض الاحتياط فى خصوص المظنونات، و حجيه

الظن على الحكومه بالاعتبار، فان القائل بالتبعيض يعمل بالظن رعايه للاحتياط اللازم بهذا المقدار، والقائل بحجيه الظن يعمل به من باب كفايه الامتثال الظنى بعد التنزل عن الامتثال العلمى للواقعيات المنجزه، و إن كان لازم كلا القولين سقوط الواقعيات عن التنجز فى غير دائره المظنونات.

و أما إن قلنا: بسقوط العلم الإجمالى عن التأثير كليه-بعد عدم رعايه الموافقه القطعيه، لما مر مرارا من عدم إمكان التفكيك بين حرمة المخالفه القطعيه بسبب العلم الإجمالى المؤثر، و وجوب الموافقه القطعيه، و قلنا: بعدم إمكان إيجاب الاحتياط الطريقي بداعى تنجز الواقع لعين ذلك المحذور، كما قدمناه (1)-فلا- محاله لا منجز للواقعيات المعلومه بالإجمال بالعلم الغير المنجز لها على الفرض.

و العلم بعدم جواز ترك امتثال الأحكام بالمره المعلوم بالإجماع و الضروره غير صالح فى نفسه لتنجزها فان هذا العلم كالعلم الإجمالى و ايجاب الاحتياط الطريقي من حيث لزوم المحذور من تنجزه للواقعيات مطلقا، أو بمقدار المخالفه القطعيه، و ليس متعلقا بأحكام آخر غير تلك الأحكام على الفرض.

و لا- معنى للعلم بعدم جواز ترك الامتثال بمعنى استحقاق العقاب على مخالفتها من دون مبلغ لها إلى مرتبه البعث و الزجر و التنجز.

نعم هو صالح للكشف عن تنجزها بمنجز شرعى أو عقلى فى مقدار منها.

و لذا ذكرنا سابقا أن معنى المقدمه الثالثه المتكفله لعدم جواز ترك الامتثال بالمره هو العلم بالجهه الجامعه المنتزعه من وجوب الاحتياط كليته، و من العمل على طبق الأصول المورديه، و من العمل على طبق المشكوكات و الموهومات، و من العمل على طبق المظنونات، بمعنى أن الشارع جعل أحكامه

ص: ٣٣٠

فعلية منجزه بأحد الوجوه، فأبطلنا الأول و الثاني بمقتضى المقدمه الرابعه، و أبطلنا الثالث بمقتضى المقدمه الخامسه، فبقى الرابع، فهو الحجه شرعا.

فيعلم أن الشارع جعل الاحتمال الراجح مبلّغا لأحكامه الواقعيه إلى مرتبه الباعثيه و الزاجريه و التنجز، لما عرفت في ذيل المقدمه الخامسه أن الظن حيث لا- يعقل أن يكون منجزا عقلا- إذ لا- شأن للعقل إلاّ التعقل، و لا يكون منجزا عند العقلاء مطلقا و هو واضح و لا- في فرض الانسداد إذ الفرض غير واقع عند العقلاء ليكون لهم بناء عملي على اتباعه حتى يكون تقرير من الشارع ليدل على إمضائه.

و قد مر أن العقلاء ليس لهم حكم كبروى بنحو القضايا الحقيقيه حتى يتحقق منهم حكم.

مع أنه على فرضه غير مفيد، إذ لا- تقرير إلاّ للعمل لا للإنشاء الكلى الصادر من العقلاء- فلا محاله يكون الاحتمال الراجح منجزا شرعا، فتكون مقدمات الانسداد على هذا المبنى كاشفه عن كون الظن منجزا للواقعيّات التي يتعلّق بها شرعا.

و مما ذكرنا تبين أنه ليس هنا أمر واحد يقبل الكشف و الحكومه إذ القابل لهما كون الظن منجزا عقلا أو شرعا، و المفروض على الحكومه ليس كون الظن منجزا عقلا- ليقال: بجواز اجتزاء الشارع في مقام تنجيز واقعيّاته بالظن بحكم العقل بمنجزيته، لما عرفت أن الواقعيّات منجزه بسبب العلم الإجمالي أو إيجاب الاحتياط الطريقي، و أنه لم يبق إلا- حكم العقل بلزوم الامتثال أى استحقاق العقاب على مخالفه الواقع المنجز في المظنونات، و مثله غير قابل للتصرف الشرعي حتى يستكشف بالمقدمات، فالحجّيه بمعنى المنجزيه ليست بحكم

العقل، و أثر الحجّيه و هو استحقاق العقاب على مخالفه التكليف المنجز لا مدخل للشارع فيه.

و منه يظهر ما فى تعبيره «قدس سره» لجواز اجتزائه بما استقل به العقل، فتدبر.

**—قوله «قده»: لقاعده الملازمه ضروره أنها... الخ**

—قوله «قده»: لقاعده الملازمه ضروره أنها... الخ (١).

قد عرفت الوجه فيه.

و أما ما اشتهر من أن الأمر بالإطاعه لو كان مولويا للزم التسلسل أو التخصيص من غير مخصص.

فإنه مندفع بأن الأمر بالإطاعه لو كان بنحو القضيّه الطبيعيّه لأمكن أن يعمّ نفسه.

مع أنه لا محذور هنا من وجود أوامر غير متناهيه، لأن محذور التسلسل حقيقه لا يتحقق إلا إذا كان بين الأمور الغير المتناهيه ترتب على و معلوليّ، و ليس كذلك لا بين الأوامر و لا بين الاطاعات و الموافقات الغير المتناهيه.

أما الثانيه، فلأن عنوان الموافقه و إن كان ينتزع من الصلاه الخارجيه بالنسبه إلى الصلاه العنوائيه التى تعلّق بها الأمر بلحاظ موافقه العنوان و المعنون، فكذلك من الموافق بالحمل الشائع ينتزع عنوان الموافقه لعنوانه، لموافقه أى عنوان كان لمعنونه، و هكذا إلى ما لا يتناهى.

لكنه تسلسل فى الأمور الاعتباريّه و ينقطع بانقطاع الاعتبار.

و أما الأولى، فلأن الأوامر و إن كانت خارجيه، لكنه ليس شىء منها معلولا للآخر بنحو من أنحاء العليّه، و إن كان بين عنوان الأمر و معنون أمر آخر ترتب طبعى لكون عنوان موافقه الأمر موضوعا للحكم لكنه ليس بين

ص: ٣٣٢

الخارجيات منها ترتب على و معلولي.

و ذهاب الأوامر إلى غير النهايه مع صدورها ممن هو غير متناه في القوه و القدره غير ضائر، و ليست مقتضيه لامتثالات غير متناهيه، لأن الاطاعات و الموافقات كلها منتزعه من فعل واحد و هي الصلاه الخارجيه، فالاستناد إلى التسلسل أو إلى ذهاب الأمر إلى غير النهايه لا وجه له.

ثم إنه لا بأس بعطف عنان القلم إلى بيان حقيقه الأحكام العقليه المتداوله في الكتب الكلاميه و الأصوليه.

فنقول: و من الله التوفيق:- إن القوه العاقله كما مر مرارا شأنها التعقل، و فعليتها فعليه العاقله كما في سائر القوى الظاهره و الباطنه، و ليس لها و لا- لشيء من القوى إلا- فعليه ما كانت القوه واجده له بالقوه، و أنه ليس للعاقله بعث و زجر و إثبات شيء لشيء.

بل شأنها تعقل ما هو ثابت من ناحيه غير الجوهر العاقل، و أن تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات، من حيث إن المدرك مما ينبغى أن يعلم، أو مما ينبغى أن يؤتى به أو لا- يؤتى به فمن المدركات العقليه الداخله في الأحكام العقليه العمليه المأخوذه من بادئ الرأي المشترك بين العقلاء المسماه تاره بالقضايا المشهوره و أخرى بالآراء المحموده قضيه حسن العدل و الإحسان و قبح الظلم و العدوان.

و قد بينا في مبحث التجري (1) من مباحث القطع في كلام مبسوط برهاني أن أمثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانيه في نفسها، و أنها في قبالتها.

و نزيدك هنا: أن المعبر عند أهل الميزان في المواد الأوليه للقضايا البرهانيه المنحصره تلك المواد في الضروريات الست مطابقتها للواقع و نفس الأمر.

ص: ٣٣٣

١-١) في التعليقه ١٠.



والمعتبر في القضايا المشهوره والآراء المحموده مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها.

قال: الشيخ الرئيس في الإشارات (1) ومنها الآراء المسماة بالمحموده، وربما خصصناها باسم المشهوره، إذ لا عمد له إلا الشهرة، وهى آراء لو خلى الإنسان وعقله المجرد وهمه وحسيه-، ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما فى طبيعه الإنسان من الرحمه و الخجل و الأنفه و الحميه و غير ذلك- لم يقض بها الإنسان طاعه لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه إلى آخر كلامه.

و عتبر عنها أخيرا بأنها من التآديبات الصلاحيه، وجعل منها ما تطابق عليه الشرائع الإلهيه، ومنها الناشئه عن الخلقيات و الانفعالات.

و قال العلامة (2) الطوسى «قدس سره» فى شرح كلامه و منها أى المشهورات كونه مشتتلا على مصلحه شامله للعموم، كقولنا العدل حسن و قد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبه، فان المكتوبه منها ربما يعم الاعتراف بها، و إلى ذلك أشار الشيخ بقوله و ما تطابق عليه الشرائع الإلهيه.

و منها كون بعض الأخلاق و الانفعالات مقتضيه لها، كقولنا الذب عن الحرم واجب، و إيذاء الحيوان لا لغرض قبيح إلى أن قال «رحمه الله» و الآراء المحموده هى ما يقتضيه المصلحه العامه أو الاخلاق الفاضله إلى آخره.

و سلك هذا المسلك العلامة قطب الدين صاحب المحاكمات فذكر (3)

ص: ٣٣٤

١- ١) شرح الإشارات للمحقق الطوسى ٢١٩:١-٢٢٠.

٢- ٢) شرح الإشارات ٢٢١/١

٣- ٣) شرح الإشارات ٢٢٠/١

أيضاً أن هذا القسم من المشهورات من التآديبات التي يكون الصلاح فيها، كقولنا العدل حسن، و الظلم قبيح، و ما يتطابق عليه الشرائع كقولنا الطاعة واجبه، و إما خَلقيات و انفعاليات كقولنا كشف العوره قبيح، و مراعاة الضعفاء محموده إلى آخره.

و توضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحه ما ذكره هو أن كون العدل و الإحسان مشتقاً على مصلحه عامه ينحفظ بها النظام و كون الظلم و العدوان مشتقاً على مفسده عامه يختل بها النظام - ولذا عم الاعتراف بهما من الجميع - أمر مدرك بحسب تفاوت أفراد الإحسان و الاساءه من حيث تعلقهما بما يناسب قوه من القوى. و كذا كون كل عاقل محبا لنفسه و لما يرجع إليه وجداني يجده كل إنسان من نفسه. و كذا كون كل مصلحه ملائمته للشخص، و كل مفسده منافره له أيضاً وجداني يجده كل إنسان عند مساس المصلحه و المفسده، فلا محاله يجب الإحسان و يكره الاساءه. و هذا كله من الواقعيّات، و لا نزاع لأحد فيها.

إنما النزاع في حسن العدل و قبح الظلم بمعنى صحه المدح على الأول و صحه الذم على الثاني، و المدعى ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء، لا ثبوتهما في الفعل على حد اشتماله على المصلحه و المفسده.

و من الواضح أن اقتضاء الفعل المحبوب و الفعل المكروه للمدح و الذم على أحد نحوين إما بنحو اقتضاء السبب لمسببه و المقتضى لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغايه لذي الغايه.

فالأول فيما إذا أساء إنسان إلى غيره، فإنه بمقتضى ورود ما ينافره عليه و تألمه منه ينقح في نفسه الداعي إلى الانتقام منه و التشقى من الغيظ الحاصل بسببه بذمه و عقوبته، فالسببيه للذم هنا واقعیه و سلسله العلل و المعلولات مترتبه واقعا.

و الثاني فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح و الذم حفظ النظام و بقاء

النوع بلحاظ اشتمال العدل و الإحسان على المصلحه العامه، و الظلم و العدوان على المفسده العامه.

فتلك المصلحه العامه تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها، و تلك المفسده تدعو إلى الحكم بدم فاعل ما يشتمل عليها، فيكون هذا التحسين و التقبيح من العقلاء موجبا لانحفاظ النظام و رادعا عن الإخلال به.

و ما يناسب الحكم العقلاني الذي يصح نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني، دون الأول الذي لا يناسب الشارع، بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، و هو الذي يصح التعبير عنه بالتأديبات الصلاحيه، فان الحكم بالمدح و الذم على العدل و الظلم موجب لما فيه صلاح العامه، دون المدح و الذم المترتب عليهما لداع حيواني، فانهما لا يترتب عليهما مصلحه عامه، و لا يندفع بهما مفسده عامه.

فالافتضاء بهذا المعنى ليس محل الكلام و ثبوته وجداني.

و الافتضاء بالمعنى الثاني هو محل الكلام بين الأشاعره و غيرهم، و ثبوته منحصر في الوجه المشار إليه مرارا من أن حفظ النظام و بقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع، و خلافه مكروه للجميع، و هو يدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحه العامه و ذم فاعل ما فيه المفسده العامه.

و على ما ذكرنا فالمراد بأن العدل يستحق عليه المدح و الظلم يستحق عليه الذم هو أنهما كذلك عند العقلاء و بحسب تطابق آرائهم، لا في نفس الأمر كما صرح به المحقق الطوسي «قدس سره» حيث قال إن المعتبر في الضروريات (١)

ص: ٣٣٦

١ - ١) شرح الإشارات ٢٢١/١ لكن بتغيير يسير بين العبارتين فان التي في الشرح كما تلى كما أن المعتبر في الواجب قبولها لكونها مطابقه لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقه و لم نعثر على عباره غيرها في الشرح فراجع.

مطابقتها لما عليه الوجود و المعتبر فى هذا القسم من المشهورات كون الآراء عليها مطابقه و قال (١) فى مورد آخر و ذلك لأن الحكم إما أن يعتبر فيه المطابقه للخارج أولا، فان أعتبر و كان مطابقا قطعاً، فهو الواجب قبولها، و إلا فهو الوهميات.

و إن لا يعتبر فهو المشهورات إلى آخره.

و عليه، فمن الغريب ما عن المحقق الحكيم السبزواری فى شرح الأسماء من دخول هذه القضايا فى الضروريات (٢)، و أنها بديهية، و أن الحكم ببداهتها أيضا بديهية، و أن جعل الحكماء إياها من المقبولات العامه التى هى مادة الجدل لا ينافى ذلك، لأن الغرض منه التمثيل للمصلحه أو المفسده العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفه مخصوصين، و هذا غير مناف لبدايتها، إذ القضية الواحده يمكن دخولها فى اليقينيّات و المقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها فى البرهان و الجدل باعتبارين بهذه الأحكام من العقل النظرى بإعانه من العقل العملى كما لا يضر إعانه الحس فى حكم العقل النظرى بدهاهه المحسوسات.

هذا و قد سبقه إلى كل ذلك بعينه المحقق اللاهجى فى بعض رسائله الفارسيه.

لكنك قد عرفت صراحه كلام الشيخ الرئيس (٣) و المحقق الطوسى و العلامه قطب الدين صاحب المحاكمات فى خلاف ما ذكره، و أنه ليس الغرض مجرد التمثيل.

و أما دخول القضية الواحده فى الضروريات و المشهورات، فهو صحيح،

ص: ٣٣٧

١-١ (١) شرح الاشارات ٢١٣/١.

٢-٢ (٢) شرح الأسماء الحسنى ١٠٧.

٣-٣ (٣) قبيل هذا فراجع.

لكنه لا فى مثل ما نحن فيه.

بل مثاله كالأوليات التى يحكم بها العقل النظرى، ويعترف بها الجميع، فمن حيث الأوليه يقينيه برهائيه، و من حيث عموم الاعتراف بها مشهوره بالمعنى الأعم.

قال الشيخ الرئيس فى الإشارات (١) فأما المشهورات فمنها أيضا هذه الأوليات و نحوها مما يجب قبولها لا من حيث إنه يجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ثم ذكر بعده المشهورات بالمعنى الأخص و قد ذكرنا عين عبارته سابقا.

و أما تنظير إعانه حكم العقل العملى لحكم العقل النظرى بإعانه الحس له.

فالجواب عنه إن أريد بالعقل العملى نفس القوه المدركه، فليس شأنها إلا الإدراك، و ثبوت المدرك ليس من ناحيه الجوهر العاقل.

و قد عرفت نحو ثبوت (٢) الحسن و القبح فلا يقاس بثبوت المحسوس فى الخارج.

و إن أريد بالعقل العملى نفس المعقولات أى الآراء المحموده و المقدمات المقبوله، فاطلاق العقل عليها فى كتب الكلام شائع، حيث يقولون هذا ما يوجه العقل أو يردّه العقل أى تلك الآراء و المقدمات.

فحينئذ لا شهاده له على شىء، لما عرفت من نحو ثبوت هذه الأمور المعقوله، و أنها ليست من الضروريات بل من غيرها.

و لا يخفى عليك أن عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروريات

ص: ٣٣٨

---

١-١) شرح الإشارات للمحقق الطوسى ٢١٩/١.

٢-٢) فى نفس هذه التعليقه.

لا يوجب دخولها في المظنونات كيف و المظنونات يقابلها في التقسيم.

بل الفرق بين هذه المشهورات المتوافقه عليها آراء العقلاء و البرهائيات الضروريّه أنها أى الضروريات تفيد تصديقا جازما مع المطابقه لما فى الواقع، و هو المعبر عنه بالحق و اليقين. بخلاف هذا القسم من المشهورات، فانها تفيد تصديقا جازما و لا يعتبر مطابقتها لما فى الواقع، بل يعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء عليها فافهم و لا تغفل.

و مما ذكرنا فى تحرير محل النزاع تعرف أن ثبوت العلاقه اللزوميه بين الأفعال الحسنه و الأعمال القبيحه و الصور الملاءمه و المنافره فى الآخره كما يكشف عنها الكشف الصحيح و النص الصريح خارج عن محل النزاع، فان الكلام فى التحسين و التقييح بمعنى استحقاق المدح و الذم عند العقلاء المشترك بين مولى الموالى و سائر الموالى.

فالإيراد على الأشاعره بثبوت العلاقه اللزوميه على النهج المزبور عن المحقق (١) المذكور خارج عن محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، و إن كان صحيحا فى باب إجراء الثواب و العقاب، بل فى باب الاستحقاق و الاقتضاء بالتأمل أيضا، لكنه بمعنى آخر من الاستحقاق.

و أما ما عن شيخنا العلامة (٢) «رفع الله مقامه» فى فوائده فى تقريب عقليه الحسن و القبح من أن الأفعال بذواتها أو بخصوصياتها متفاوتة سعه و ضيقا، كمالا- و نقصانا بالإضافة إلى القوى و منها القوه العاقله، فانه يلائمها بعض الأفعال فيعجبها أو منافره لها فيغربها، و أن انبساطها و انقباضها أمر وجدانى، و هما بالضروره يوجبان صحه المدح و القدح فى الفاعل إذا كان مختارا على تفصيل

ص: ٣٣٩

١-١) شرح الأسماء ١٠٦.

٢-٢) التعليقه على الرسائل ٣٣٩.

ذكره «قدس سره».

فمورد المناقشه من وجهين:

أحدهما ما أفاده «قدس سره» من الالتذاذ و التألم و الاستعجاب و الاستغراب للقوه العاقله على حد سائر القوى كيف و هى رئيسها.

و ذلك لما مر منا من أن القوه العاقله لا شأن لها إلا إدراك المعانى الكليه.

و التذاذ كل قوه و تألمها إنما يكون بإدراك ما يناسب المدرك أو يضاده.

مثلا التذاذ الحواس الظاهره بتكليف الحاسه بالكيفيه الملموسه الشهييه أو الحلاوه أو الرائحه الطيبه أو النغمه المطربه.

و تألمها بعكس ذلك.

كما أن التذاذ القوه المتخيله بتخيل اللذات الحاصله أو المرجوه الحصول.

و تألمها بتخيل أصدادها.

و التذاذ القوه المتوهمه بإدراك الآمال المطلوبه و الأمانى المرغوبه.

و تألمها بإدراك أصدادها.

و أما لذه العاقله بما هى عاقله، فبأن يتمثل لها ما يجب تحصيله من الكمالات من أنواع المعارف و المطالب الكليه النافعه فى نظام

أمور دينه و دنياه، و آخرته.

و تألمها بفقدها مع القدره على تحصيلها و إهمالها، فان فقد ما هو كمال للقوه العاقله يؤلمها دون ما هو أجنبي عنها، و إدراك

الظلم الكلى و العدل الكلى بتجريدهما عن الخصوصيات و دخولهما فى المعقولات المرسله إن لم يكن كمالا للقوه العاقله لم

يكن نقصا لها حتى يؤلمها.

و بالجمله أفراد الإحسان أو الاساءه خارجا كل منهما له مساس بقوه من القوى و عند نيله خارجا يحصل لتلك القوه انبساط من

نيل الإحسان خارجا أو انقباض من نيل الاساءه، سواء كان مستحقا لذلك الإحسان أو لتلك الاساءه

و هذا أمر واقعي، ولا- دخل له بإدراك القوه العاقله لكلى الإحسان و كلى الاساءه،فهو نظير نيل القوه الذوقيه للحلو أو المرّ،و إدراك القوه العاقله لكلى الحلو و المرّ،فان الأول هو الموجب للانبساط و الانقباض مما هو حلو أو مرّ دون الثانى.

و أما إدراك الإحسان الجزئى أو الاساءه الجزئيه بقوه الخيال أو الوهم،فمع كونه أجنبيا عن القوه العاقله بما هى قوه عاقله ليس تأثيره فى الانقباض و الانبساط من جهه اشتمالها على مصلحه عامه أو مفسده عامه.

بل يؤثّر تصور الإحسان إليه إعجابا و انبساطا،و إن لم يستحق إحسانا، و كذا تصوّر الضرب و الشتم يؤثّر فى انقباضه و تألمه،و إن كان مستحقا لهما،و تصور ورودهما على الغير و إن كان يؤلمه،لكنه بسبب الرقه و شبهها،لا من جهه كونه ذا مفسده عامه.

و منه يظهر أن حمل كلامه«قدس سره»على مطلق الادراك لتصحيح التأثير فى الالتذاذ و التألم لا يجدى شيئا،و لا يوجب كون الاستعجاب و الاستغراب بالملاك الذى هو محل الكلام.

ثانيهما ما أفاده«قدس سره»من أن الملاءمه و المنافره للعقل توجبان بالضروره صحه المدح و الذم.

و ذلك لما عرفت من أن دعوى الضروره لا- تصح إلا-بالإضافه إلى ما هو خارج عن محل الكلام،و هو تأثيرهما أحيانا فى انقداح الداعى إلى مجازاه الإحسان بجزاء الخير،و مجازاه الاساءه بجزاء الشر كما مر تفصيله.

و أما دعوى الضروره بالنسبه إلى حكم العقلاء بصحه المدح و الذم،فهى صحيحه،لكنها تؤكّد ما ذكرناه،من أنه لا واقعیه لهما إلا بتوافق آراء العقلاء عليهما.



و حيث عرفت حقيقه التحسين و التقبيح العقليين.

فاعلم أن المراد بكونهما ذاتيين أو عرضيين ليس كونهما ذاتيين بالمعنى المذكور فى باب الكلليات الخمس و لا كونهما ذاتيين بالمعنى المسطور فى كتاب البرهان كما بينا وجهها فى مبحث التجري مفصلا (1).

بل بمعنى عدم الحاجه إلى الواسطه فى العروض، و الحاجه إليها، فمثل العدل و الإحسان و الظلم و العدوان بنفسهما لا من حيث اندراجهما تحت عنوان آخر محكومان بالحسن و القبح، بخلاف الصدق و الكذب فانهما مع حفظ عنوانهما يوصفان بخلافهما.

نعم كونهما ذاتيين لهما بمعنى آخر، و هو أنهما لو خليا و طبعهما يوصفان بهما، لاندراج الصدق تحت العدل فى القول و اندراج الكذب تحت الجور فى القول، دون غيرهما مما لا يتصف بشيء لو خلى و نفسه، فراجع مبحث التجري.

و هذا بناء على كون الحسن و القبح من قبيل الحكم بالإضافة إلى موضوعه واضح، فكيف يعقل أن يكون الحكم المجعول منتزعا عن مرتبه ذات موضوعه.

و أما بناء على أنهما من الأمور الواقعيه، فهما من قبيل العرض الغير المفارق و العرض المفارق و العرض مطلقا لا يكون ذاتيا لموضوعه كما هو واضح.

كما أنا ذكرنا غير مره أن المراد من العليه و الاقتضاء هو اقتضاء الموضوع لحكمه بنحو اقتضاء الغايه لذى الغايه، لا بنحو اقتضاء السبب لمسببه.

بداهه أن الحكم لا- يترشح من موضوعه، بل السبب الفاعلى له هو الحاكم، و إنما الموضوع لمكان الفائدة المترتبته على وجوده يدعو الحاكم إلى الحكم عليه: فبعض الموضوعات حيث إنه يترتب عليها بنفسها مصلحه عامه أو مفسده

ص: ٣٤٢

عامه تدعو العقلاء إلى الحكم بحسنها أو قبحها، ولا محاله لا تتخلف الحكم عن موضوعه التام، فيعبر عنه بالعلية التامه.

وبعضها حيث إنه يترتب عليها المصلحه العامه أو المفسده العامه لو خليت و نفسها لاندراجها كذلك تحت عنوان محكوم بنفسه بالحسن و القبح، فيعبر عنه بالاقتضاء، لمكان اندراجه بلحاظ العوارض تحت عنوان آخر محكوم بصد حكم عنوانه لو خلى و نفسه، وإلا ففي الحقيقه لا عليه و لا اقتضاء.

و حيث إن المصلحه العامه قائمه بالعدل و المفسده العامه قائمه بالظلم، فالصدق بما هو عدل ذو مصلحه عامه، و الكذب بما هو جور ذو مفسده عامه، لا أن الصدق مقتض للمصلحه، و اندراجه تحت عنوان العدل شرط لتأثيره فيها، و أن إهلاك المؤمن مانع عن تأثيره في المصلحه العامه، و ليست المعنونات بالإضافه إلى عناوينها مقتضيات بالنسبه إلى مقتضياتها، حيث لا جعل و لا تأثير و لا تأثر بينها.

فاتضح أنه لا عليه و لا اقتضاء حقيقه في شىء من المراتب، لا من حيث العناوين و معنوناتها، و لا من حيث المصالح و المفسد العامه بالنسبه إلى الصدق و الكذب، و لا من حيث العناوين الذاتيه و العرضيه بالإضافه إلى الحسن و القبح العقلين، فتدبر جيداً.

و بعد ما عرفت حقيقه التحسين و التقبيح العقلين و معنى كونهما ذاتيين أو عرضيين، فلا بأس بالإشاره إلى الملازمه بين حكمى العقل و الشرع و بيان المورد القابل للحكم المولوى و عدمه.

فنقول: الكلام في الملازمه: تاره في أن ما حكم به العقل هل يمكن أن يحكم الشارع على خلافه أم لا، و على الثانى هل يحكم على طبقه مولوياً أو لا.

و أخرى في أن ما حكم به الشارع هل يحكم العقل على وفقه أو لا حكم له.

أما الأول، فحيث عرفت أن التحسين و التقييح العقليين مما توافققت عليه آراء العقلاء للمصلحة العامه أو للمفسده العامه، فلا محاله لا- يعقل الحكم على خلافه من الشارع، إذ المفروض أنه مما لا- يختص به عاقل دون عاقل، و أنه بادی رأى الجميع لعموم مصلحته، و الشارع من العقلاء، بل رئيس العقلاء، فهو بما هو عاقل كسائر العقلاء، و إلا- لزم الخلف من كونه بادی رأى الجميع، فالعدل بما هو عدل حسن عند جميع العقلاء و منهم الشارع، و الظلم بما هو ظلم قبيح عندهم و منهم الشارع.

نعم تفاوت الأنظار فى كون الفعل الكذائى عدلا أو ظلما أمر معقول لا يوجب انتفاض هذه الكليه، ففى موضوعى العدل و الظلم لا- يعقل الحكم من الشارع بما هو شارع على خلافه، لتنزه ساحتها عن الاقتراحات الغير العقلانيه، فلا يعقل مع انحفاظ حيثيه العاقلية أن لا يكون حاكما بما يحكم به العقلاء.

و أولى بذلك ما إذا قيل بثبوت استحقاق المدح و الذم فى الواقع و نفس الأمر، فان ثبوت شىء فى نفس الأمر متساوى النسبه إلى العقلاء و إلى الشارع، ففرض استحقاق الذم و المدح واقعا و عدم ثبوته عند الشارع متنافيان.

و أما ما عن المحقق الحكيم السبزوارى (1) «رحمه الله» من أن كل ما هو ممدوح أو مذموم فى نفس الأمر، فهو ممدوح أو مذموم عند الله، و إلا لزم جهله بما فى نفس الأمر.

فهو إنما يتوجه إذا كان المراد من ثبوتهما عند الشارع كثبوتهما عقلا بنحو الثبوت العلمى، فانه الذى يلزم من عدمه جهله تعالى بما فى نفس الأمر.

و أما إذا كان الغرض من هذا النزاع استحقاق الثواب و العقاب من الشارع بعد حكم العقل باستحقاقهما واقعا فاللازم الفاسد من عدمه هو

ص: ٣٤٤

الخلف، لأن الاستحقاق المزبور متساوى النسبه إلى الشارع و إلى سائر العقلاء.

هذا كله فى عدم معقوليه الحكم من الشارع على خلاف ما تطابقت عليه آراء العقلاء و منهم الشارع.

و أما إمكان الحكم المولوى على طبقه، فقد مر مرارا أن التكليف المولوى هو الإنشاء بداعى جعل الداعى، و قد مر أيضا أن التكليف لا- يمكن أن يكون داعيا على أى تقدير، و لكل مكلف عموما، إلا- بلحاظ ما يترتب على موافقته من الثواب و على مخالفته من العقاب.

و حيث إن المفروض أن العدل يوجب استحقاق المدح و الظلم يوجب استحقاق الذم عند العقلاء و منهم الشارع، فهو كاف فى الدعوه من قبل الشارع بما هو عاقل، و لا- مجال لجعل الداعى بعد ثبوت الداعى من قبله، فان اختلاف حيشيه العاقلية و حيشيه الشارعية لا يرفع محذور ثبوت داعيين متماثلين مستقلين فى الدعوه بالإضافة إلى فعل واحد، لأن الواحد لا يعقل صدوره عن علمتين مستقلتين فى الدعوه، و إن لم يلزم هنا اشكال تعدد البعث من حيث اجتماع المثليين، لعدم البعث الجعلى فى الأحكام العقلية.

مع أنا ذكرنا فى (1) محله أن منشأ الاستحاله أيضا هناك ما ذكرناه هنا، لعدم التماثل و التضاد فى الأحكام التكليفية لوجه تفردها به فى محله، فراجع.

نعم إذا قلنا: بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء نفس استحقاق المدح و الذم دون استحقاق الثواب و العقاب أمكن أن يقال: بأنه لا يدعو على أى تقدير و لكل مكلف لإمكان عدم المبالاه بالمدح و الذم فلا بد من البعث و الزجر المترتب عليهما الثواب و العقاب فحينئذ للمولويه مجال.

إلا أن المدح و الذم الذين يترتب عليهما حفظ النظام عند العقلاء ما يعم

ص: ٣٤٥

الثواب و العقاب أعنى المجازات بالخير و المجازات بالشر.

و لذا جزم غير واحد من أرباب النزاع فى المسأله بأن مدح الشارح ثوابه و ذمه عقابه.

مع وضوح أن ترتب الثواب و العقاب عند الجمهور من الأ-صوليين بل المتكلمين على موافقه البعث و الزجر و مخالفتهما بحكم العقلاء لا بنصب الشارع.

و ليس الوجه فيه إلا- أن موافقه التكليف الواصل عدل فى العبوديه فيستحق المدح و الثواب و مخالفته خروج عن زى الرقيه فيكون ظلما على المولى فيستحق الذم و العقاب و إلا فلا حكم آخر من العقل فى باب الثواب و العقاب بالخصوص.

فيعلم منه أن استحقاق المدح عندهم يعم الثواب و استحقاق الذم عندهم يعم العقاب.

فان قلت:غايه ما ذكرت من المحذور المانع عن التكليف المولوى لزوم ثبوت داعيين مستقلين،مع أنه متحقق فيما إذا كان للمكلف داع من قبل نفسه إلى ما يوافق التكليف،أو إلى ما ينافيه،و الحال أنه لا شبهه فى صحه التكليف التوصلى إلى من كان له داع فى نفسه إلى ما يوافق التكليف،كما لا شبهه فى صحه التكليف إلى العاصى الذى له الداعى إلى خلاف التكليف.

قلت:ليس المراد من جعل الداعى جعل ما يدعوا بالفعل حتى يستحيل اجتماع داعيين فعليين لعدم معقوليه انبعاث واحد عن باعثن فعليين،بل المراد جعل الداعى بالإمكان،أى جعل ما يكون داعيا بحيث لو انقاد العبد،و مكن المولى من نفسه خرج البعث الإمكانى من حد الإمكان إلى الوجوب،فيتحقق الانبعاث الفعلى و هذا المعنى محفوظ مع وجود الداعى من تلقاء المكلف إلى ما يوافق التكليف،أو إلى ما ينافيه.

بخلاف ما إذا كان الداعى من قبل المولى موجودا سواء كان بما هو مولى و سيدا أو بما هو عاقل و مرشد،فانه مع وجود الداعى من قبله يستحيل جعل داع آخر،فانه يستحيل مع انقياده لمولاه أن يؤثر البعث مع وجود الداعى من قبل مولاه و لو منه بما هو عاقل.

و لا- يعقل التفكيك بين انقياده لمولاه بما هو مولى و بما هو عاقل حتى يبقى مجال لتأثير البعث مولوى و إلا لا يمكن أن يتصور فى جعل بعثين حقيقيين بإمكان انقياده لأحدهما بخصوصه دون الآخر.

مع أن عدم انقياده لبعث خاص لا يصحح بعثا آخر،لأن ملاك صحه البعث إمكان الداعى بإمكان الانقياد،و هو محفوظ مع عدم فعلية الانقياد.

و حينئذ لا- يعقل جعل داع بالإمكان بعد وجود داع آخر من قبله بالإمكان حيث لا يمكن خروجهما من الإمكان إلى الفعلية الحقيقية،لاستحاله انبعث واحد من باعثن حقيقيين،فتدبر.

فاتضح من جميع ما ذكرنا أن ما يستقل العقل بحسنه أو قبحه و إن لم يمكن جعل الحكم من الشارع على خلافه،لكنه لا يعقل أن يحكم مولويا على وفاقه أيضا،بل يحكم بحسنه أو قبحه على حد سائر العقلاء.

و هذا فيما كان كالظلم و العدل بذاتهما محكوما بالحسن و القبح واضح.

و أما فيما كان كالصدق و الكذب حسنا أو قبيحا بالعرض،فالحكم المولوى بالإضافة إلى الصدق و الكذب بذاتهما أى لو خليا و طبعهما أو بعنوان معلوم الحسن و القبح عند العقلاء فكذلك،لأن الصدق و الكذب من حيث نفسها عدل فى القول و جور فى القول.

و قد عرفت حال العدل و الجور.

و كذا الصدق المعنون بعنوان اهلاك المؤمن ظلم عليه،و الكذب المنجى له إحسان إليه،فحالهما حال العدل و الظلم.

نعم إذا كان الصديق في مورد معنونا بما فيه غرض مولوى للشارع يدعوه إلى تحريمه، أو الكذب معنونا بعنوان فيه غرض مولوى للشارع يدعوه إلى تجويزه، فحيث إنه بذلك العنوان غير معلوم للمكلف بما هو عاقل أمكن للشارع التكليف المولوى على خلاف الحكم العقلى الطبعى لعدم المنافاه بين الحكم الطبعى و الحكم العقلى، كما لا- مانع من المولويه لانه بسبب العنوان الطارى الواقعى لم يتحقق داع من قبل العقل حتى لا يبقى مجال لمولويه الشارع.

بقى هنا أمران: أحدهما: أن القضايا المشهوره المتمحضه فى الشهره على أقسام:

منها: ما فيه مصلحه عامه كالعدل حسن و الجور قبيح و عبّر عنها بالتأديبات الصلاحيه.

و منها: ما ينبعث عن الأخلاق الفاضله، كالحكم بقبح كشف العوره لانبعائه عن الحياء، و هو خلق فاضل.

و منها: ما ينبعث عن رّفه أو حميه أو أنفه أو غير ذلك.

و استلزام الحسن و القبح عقلا- للحكم الشرعى بالمعنى المتقدم فيما كان منشئه المصالح العموميه واضح لأن الشارع يرى المصالح العموميه.

و كذا ما ينبعث عن الأخلاق الفاضله لأن المفروض أنها ملكات فاضله، و المفروض انبعث الحكم بالحسن و القبح عنها.

و أما ما ينبعث عن انفعالات طبيعیه من رّفه أو حميه أو أنفه أو غير ذلك، فلا موجب لاشتراك الشارع مع العقلاء.

و لذا ترى إن الشارع ربما يحكم لحكمه و مصلحه خاصه بما لا يلائم الرّفه، البشریه كالحكم بجلد الزانى و الزانيه غير ذات البعل مع كمال التراضى، و كالحكم بجلد شارب الخمر بمقدار لا يوجب السكر فعلا، أو الحكم بقتل الكافر و سبى ذراريه و أشباه ذلك.

ثانيهما أن ما ذكرناه إلى هنا إنما هو لعدم استتباع حكم العقل حكم العقل العملي للحكم الشرعي المولى.

و أما استتباع حكم العقل النظرى للحكم الشرعى المولى فمجملى القول فى أن مصلح الأحكام الشرعيه المولىه التى هى ملاكات تلك الأحكام و مناطاتها لا تندرج تحت ضابطه، ولا تجب أن تكون هى بعينها المصالح العموميه المبني عليها حفظ النظام و إبقاء النوع.

و عليه فلا سبيل للعقل بما هو إليها.

نعم إن اتفق إدراك مصلحه خاصه لبعض الأحكام بحيث كانت فى نظر العقل تامه الاقتضاء، فهل يحكم العقل بحكم الشارع على طبقها أم لا.

و التحقيق أن المصلحه و إن كانت تامه الاقتضاء، إلا أن الغرض من الواجب غير الغرض من الإيجاب، فربما يكون الواجب تام الاقتضاء بحيث لا يتوقف ترتب الغرض منه عليه على أمر آخر، إلا أن الإيجاب فيه مفسده، فلا يكاد يصدر من الحكيم، و الإيجاب إنما يتحقق بتحقق علته التامه من المقتضى الموجود فى الواجب الباعث على إيجابه من عدم المانع من إيجابه.

فمجرد إحراز المقتضى لا يكفى فى إحراز مقتضاه فعلا، بل اقتضاء أى بنحو ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، و هو المعبر عنه بالحكم الاقتضائى فى لسان شيخنا العلامة الأستاذ «قدس سره».

لا- يقال: هذا فى البعث الفعلى بنحو القضيّه الخارجيه و أما فى البعث الكلى القضيّه الحقيقيه، فليس فى تلك المرحله مفسده تتصور فى جعل الحكم على موضوعه.

لأننا نقول: حيث إن جعل الحكم الكلى أيضا بداعى جعل الداعى بحيث يكون فعليا بوصوله و بفعليه موضوعه، فلا محاله إذا كان فعليه البعث مستتبعه للمفسده لا يعقل الإنشاء بهذا الداعى إلا متقيدا بما لا يستتبع مفسده عند فعليته، فتدبر.

و أما إن اتفق إحراز المصلحه و إحراز عدم المفسده المانع من البعث،



فربما يتوهم الحكم بثبوت البعث و الزجر المولويين نظرا إلى أن إحراز العله التامه يستلزم إحراز المعلول.

إلا- أنه بناء على ما قدمناه من أن حقيقه البعث و الزجر المولويين هو الإنشاء بداعى جعل الداعى، فمع العلم بالمصلحه الغير المزاحمه بشىء يجب عقلا تحصيلها، فان ترك تحصيل الغرض اللزومى الذى لا مانع من الالتزام به خروج عن زى الرقيه و هو ظلم على المولى، و ليس نتيجة البعث و صلاحيته للدعوه إلا- باعتبار أن مخالفه البعث الواصل خروج عن زى الرقيه و هو ظلم فجعل الداعى مع تحقق الداعى عقلا لغو.

و لا يلزم منه انفكاك المعلول عن علته التامه، إذ كما أن المفسده المترته على البعث مانعه شرعا عن فعليه البعث كذلك وجود الداعى مانع عقلا عن فعليته و إن لم يمنع عن جعل الحكم الكلى البالغ درجه الفعلية عند من لا مانع من فعليه البعث بالنسبه إليه. فان قلت: فعلية يستحيل البعث و الزجر دائما لانهما يكشفان عن المصلحه الملزمه و المفسده الملزمه، و مع انكشافهما بنحو العليه التامه لا يعقل صيروره الإنشاء الكاشف داعيا.

و توهم الفرق بأن وصول العله فرع وصول المعلول، فما يتوقف ثبوته على ثبوت شىء لا يعقل أن يكون مانعا عن ثبوته.

فرع بما حرّناه فى محله من أن العلم بالعله ليس للعلم بالمعلول، و لا العلم بالمعلول عله للعلم بالعله بل بينهما التلازم، و العلم بالملازمه هو العله للعلم بأحدهما عند ثبوت الآخر، فهو من قبيل وجود المانع مقارنة لوجود الممنوع لا- مترتبا عليه ليستحيل مانعيته.

قلت: أولا- إن المفروض كون الإنشاء الكاشف بعثا فعليا، و لذا كشف عن العله التامه، ففرض مانعيه العله المنكشفه خلف، ففرض مانعيته فرض

عدم صلاحيتها للدعوه، فيلزم من وجوده عدمه.

و ثانيا: إنه ليس المانع حقيقه عن البعث بعد البعث أو جعل بعثين دفعه أو جعل البعث بعد وجود ما يمكن أن يكون داعيا عقلا عدم إمكان تعدد ما يمكن أن يكون داعيا لأن مجرد تعددهما يمنع عن تحققهما بوصف الدعوه الفعلية في الخارج امتناعا بالغير و الامتناع الغيرى لا ينافى الإمكان الذاتى و الوقوعى كما لا يخفى على الخبير.

بل المانع هو أنه مع وجود الداعى مولويًا أو عقليًا يستحيل جعل الداعى لحصول الغرض من جعل الداعى و تحصيل الحاصل محال.

و أما إذا لم يكن هناك داع مولوى و لا- عقلى، فلا- مانع من جعل الداعى و إن حصل به ما يمكن أن يكون داعيا أيضا و هو الغرض المنكشف بالبعث قهرا لأن إمكانه غير مانع.

لا يقال: فجعل داعيين متماثلين دفعه لا مانع منه.

لأننا نقول: فرق بين جعل الداعى و تحقق الداعى قهرا، فان الإنشاء بداعى جعل الداعى يترقب منه الفعلية عند انقياد العبد، و فعليتهما معا عند انقياده غير معقول.

بخلاف الإنشاء الواحد الملازم لتحقيق داع آخر قهرا، فان الداعى الآخر و إن كان يمكن دعوته لكنه غير مجعول ليرقب منه الدعوه حتى يكون لغوا أو محالا.

فاتضح الفرق بين صورته إحراز المصلحه الملزمه من طريق البعث و صورته إحرازها من غير طريق الأمر، فان الثانى يمنع عن جعل الداعى مولويًا دون الأول، فافهم جيدا.

هذا تمام الكلام فى الشق الأول من شقى الملازمه.

و أما الثانى و هو أن ما حكم به الشارع هل يحكم على طبقه العقل أم لا،

فمختصر القول فيه أن الحكم الشرعي لا يكشف عن المصلحه و المفسده إلا إجمالاً فلا يعقل الحكم من العقل بحسنه أو قبحه تفصيلاً.

و أما الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً بأن يندرج تحت القضايا المشهوره بقسميها، فلا دليل عليه لأن المصالح و المفسدات التي هي ملاكات الأحكام الشرعيه المولويه لا يجب أن يكون من المصالح العموميه التي ينحفظ بها النظام و يبقى بها النوع.

كما أن الأحكام الشرعيه غير منبعثه عن انفعالات طبيعيه من رقه أو حميه أو أنفه أو غيرها و لا ملاك للحسن و القبح العقليين إلا أحد الأمرين.

نعم العقل يحكم بأن الأحكام الشرعيه لم تنبعث إلا عن حكم و مصالح خاصه راجعه إلى المكلفين بها، فالحكم بالعلّه لمكان إحراز المعلول أمر و الحكم بالحسن و القبح العقلانيين أمر آخر.

هذا هو الحق الذي لا- محيص عنه بناء على ما عرفت من حقيقه الحسن و القبح العقليين، و أن قضيتيهما داخله في القضايا المشهوره لا- القضايا البرهانيه و أن حقيقتيهما بلحاظ توافق الآراء لا واقعيه لهما غير ذلك، فتدبره جيّداً و إن كان خلاف ظاهر كلمات الأصوليين بل غير واحد من أهل المعقول إلا أن المتبع هو البرهان.

فان قلت: قد اشتهر بين العدليه أن الواجبات الشرعيه الطاف في الواجبات العقليه و أن المندوبات الشرعيه أطفاف في المندوبات العقليه، فيعلم منه أن موارد التكليف الشرعيه واجبات عقليه أو مندوبات عقليه، و لا نعى بالملازمه إلا ذلك.

قلت: وجوبها العقلي واقعا ليس إلا بمعنى حكم العقل بوجوبه على تقدير إحراز ما فيه من المصلحه الملزمه.

و عليه فالحكم بوجوب تحصيلها: تاره من حيث اشتمال الفعل على

المصلحه الموافقه لغرض المولى سواء كانت راجعه إلى المولى أو إلى العبد.

و أخرى من حيث اشتماله على نفس المصلحه من دون نظر إلى الموافقه للغرض المولى.

فان أريد الأول فهو أجنبى عما نحن فيه، فان وجوب تحصيلها بملاحظه أن ترك المصلحه الموافقه للغرض اللزومى المولى خروج عن زى الرقيه كنفس مخالفه التكليف المولى فهو بعنوان الظلم قبيح عقلا- لا- من حيث كونه ذا مصلحه ملزمه أو ذا مفسده كذلك و يناسب اللطف بمعنى القرب إلى الطاعه فان البعث حينئذ مقرب إلى موافقه الغرض المولى.

و إن أريد الثانى فقد عرفت أن المصالح الواقعيه و إن صحت عليتها للأحكام المولويه لكنها لا تجب أن تكون من المصالح العموميه الباعثه على تطابق آراء العقلاء على مدح فاعلها و ذم تاركها.

نعم هنا وجوب عقلى بمعنى آخر غير التحسين و التقييح العقلائين، فان بعض الأعمال حيث إنه يؤثر فى كمال النفس و صفاله جوهرها لتجلى المعارف الإلهيه التى هى غايه الغايات من خلق الخلق فلا محاله لا يرى العقل بدًا منه فالمراد باللزوم العقلى ليس هو البعث و لا التحسين و التقييح العقلائين، بل الضروره العقلية و اللابدية الفعلية، و هذا أيضا أجنبى عما نحن فيه.

و لعله إليه يرجع ما أفاده (1) السيد العلامة الداماد «قدس سره» فى شرح هذه القضيّه المعروفه من أن الواجبات السمعيه الطاف فى الواجبات العقلية بملاحظه أن الأعمال البدنيه و المناسك الجسديه توجب استعداد النفس لاشراق المعارف الربوبيه و العلوم الحقيقيه التى هى واجبات عقليه، فالواجبات السمعيه تقرب النفس إلى الواجبات العقلية و أن المندوبات السمعيه تقربها إلى المندوبات

ص: ٣٥٣

(١-١) لم نجده فيما عندنا من كتبه و رسائله.

العقلية مستشهدا في ذلك بقوله تعالى في الحديث القدسي: لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به.

هذا ما يقتضيه النظر القاصر في استتباع الحكم الشرعي للحكم العقلي إثباتا و نفيًا.

و أما ما قيل (١): في نفي الاستلزام من أنه مبنئ على تبعيه الأحكام الشرعية للمصالح و المفاسد في متعلقاتها و هي غير مسلّمه بل يكفى في حسنها كونها بنفسها ذوات مصالح، فلا كاشفية لها عن مصالح في متعلقاتها لتكون واجبات عقليه مستشهدا لذلك بالأوامر الامتحانية، حيث إنه لا مصلحة في متعلقاتها بل ربما يكون ذوات مفسده، و بأوامر التقيّه حيث إنه لا مصلحة فيما يوافق المخالفين: و بالأوامر التعبديه حيث إن المصلحة مترتبة على إتيان متعلقاتها بداعي الأمر، فلا مصلحة في ذوات المتعلقات.

فالجواب عنه أما عن أصل المبنى فبأن حقيقه الحكم هو الإنشاء المنبعث عن إرادته حتميه أو غير حتميه بدواعي البعث و التحريك مثلا فانه الذي يدور عليه الإطاعة و العصيان الموجب لاستحقاق الثواب و العقاب دون الإنشاء بدواعي آخر كالتعجيز و التسخير و الإرشاد و أشباه ذلك.

فنقول: أما الإرادة التشريعيه و هو الشوق الأكيد المتعلق بفعل الغير الموجب لجعل الداعي نحوه حيث إن فعل الغير تحت اختياره و لا- يمكن تحصيله منه لا- بجعل الداعي المنبعث عنه الشوق المحرك للعضلات نحو الفعل، فلا يعقل تعلقها بما لا يرجع منه فائده إلى جوهر ذات الفاعل أو إلى قوه من قواه، فان طبيعه الشوق سنخ طبيعه لا تتعلق إلا بما يلائم المشتاق، و ليس الشوق من

ص: ٣٥٤

الأفعال ذوات المصالح حتى يمكن إيجاده لمصلحه في نفسه.

فتعلق الإراده بفعل من دون جهه موجه لها ترخيح بلا مرخيح لا ترجيح بلا مرخيح، و المفروض انه لا جهه مرجحه للإراداه فيه تعالى شأنه إلا الحكمه و المصلحه.

و أما الإنشاء بداعى البعث و التحريك فحيث إنه من الأفعال ذوات المصالح و المفسد فيمكن أن يوجد لمصلحه في نفسه، و دخل الفعل الخاص المقوم له في مصلحته غير كون الفعل ذا مصلحه باعته على الإنشاء بداع البعث فلا يجرى فيه البرهان الجارى في الإراده.

لكنه أيضا لا يعقل انبعائه عن مصلحه في نفسه من دون مصلحه في الفعل المبعوث إليه لوجه آخر، و هو أن الغرض الباعث على الإنشاء ربما يكون مقصودا بالذات و بالأصالة بحيث لا يكون له ما وراء هذا الغرض الحاصل بالإنشاء غرض آخر كالإنشاء بداعى الإرشاد فانه بنفس الإنشاء المزبور يحصل إظهار الرشد و الخير العائد إلى المخاطب من دون أن يكون هناك حاله منتظره، و كالإنشاء بداعى التعجيز فانه بإنشائه الخاص يظهر عجزه من متعلقه، و كالإنشاء بداعى التسخير فانه يسخره بنفس إنشائه.

بخلاف الإنشاء بداعى جعل الداعى فان إمكان الدعوه و إن كان غرضا قائما بالإنشاء المزبور، إلا أنه سنخ غرض تبعى يراد منه التسبيب إلى إيجاد فعل الآخر.

و مع عدم الغرض في فعل الغير يستحيل التسبيب إلى إيجاده و تحصيله منه، فالبعث الحقيقى و التحريك الجدى إلى فعل لا يعقل إلا بلحاظ ما في الفعل من الغرض الموجب لقيام المولى مقام إيجاده التسبيبي.

و بهذا يظهر تبعيه الأحكام الشرعيه للأغراض المولويه المنحصره في المصالح و المفسد القائمه بمتعلقاتها، و إن قلنا بخلو التكاليف الشرعيه عن

الإرادة التشريعيّة كما بيناه مفصلاً في مبحث الطلب (١) والإرادة و أشرنا إليه في مسأله (٢) جعل الطريق.

و أما الجواب عن الأمثله المستشهد بها في المقام، فنقول: أما عن الأمر الامتحاني، فتحقيق القول في الامتحان و الاختبار منه تعالى مع عدم جهله بشيء هو أنّه ليس المراد من ظهور انقياد العبد لأوامره تعالى و هو الغرض من الأمر الامتحاني هو الظهور العلمى في مقام ذاته المساوق للعلم في مرتبه الذات، بل الظهور المساوق للفعليّه و التحقق المساوى للعلم الفعلى، و هو العلم حال الإيجاد، فان وجود كل شيء في نظام الوجود من مراتب علمه الفعلى فان وجود كل شيء بلحاظ ارتباطه بالعرض بالمبدأ الأعلى هو نحو حضوره له تعالى فكل موجود علم و معلوم باعتبارين، و مثل هذا العلم الفعلى الذى هو عين الحضور و الربط و الوجود مسبق بالعدم و يساوق التحقق و الثبوت و يتّصف بالسبق و اللحق الزماتيين كما أسمعناك في مبحث (٣) المشتق، فيمكن أن يكون حصوله غرضاً من الأمر.

و ظهور الانقياد و التمكين خارجاً لا يمكن أن يؤمر به بعنوانه لوجهين:

أحدهما عدم حصول الغرض من الأمر الامتحاني، لأنه إذا التفت إلى أن الفعل غير مطلوب منه جداً، و أن الغرض استعلام حاله و لو بالاشتغال بالمقدمات لم يكن إيجاد المقدمات مهمّاً عنده، فلم يحصل الغرض من كونه جذاً منقاداً لإيجاد الفعل الذى يمتحن به لمكان صعوبته عليه.

و ثانيهما أن الانقياد للأمر لا يعقل إلا مع إحراز الأمر في نظره، فاذا قطع

ص: ٣٥٦

١-١) نهاية الدرايه ١: التعليقه ١٥١.

٢-٢) نهاية الدرايه ٣: التعليقه ٥٥.

٣-٣) نهاية الدرايه ١: التعليقه ١٠٦.

بأنه لا غرض له في إيجاد الفعل و أنه لا أمر بذات الفعل حقيقه لا معنى لانقياده له، فلا محاله لا يعقل الأمر الامتحاني إلا بالنسبه إلى الإنشاء الظاهر في نفسه في البعث الحقيقي إلى الفعل، فبمثل هذا الإنشاء يمتحن عبده و يختبره.

فهذا الإنشاء الخاص و إن لم يكن كالإنشاء بداع الإرشاد من حيث حصول الغرض بنفس الإنشاء، بل الغرض لا يحصل إلا بقيام العبد مقام امتثال ما اعتقده بعثا.

لكنه ليس كالبعث الحقيقي بحيث يكون الغرض منه حصول ما تعلق البعث به، بل الغرض قيامه مقام الامتثال و فعلية ما فيه بالقوه من الانقياد و التمكين للمولى و لو بفعل بعض المقدمات القريبه.

فبالإضافه إلى ذات الفعل الذى لا- غرض فيه لا- بعث حقيقى أيضا، لفرض كون الأمر واقعا للامتحان لا للتحرىك الجدى. و بالإضافه إلى ما فيه الغرض و هو قيام العبد مقام الانقياد للمولى و فعلية ما فيه بالقوه من السعاده و الشقاوه لا بأس بالأمر به حيث لم يلزم منه عدم تبعيه الحكم لمصلحه فى متعلقه.

لكنه لا- بعث بالنسبه إليه واقعا أيضا لوجهين: أحدهما أنه بعد ظهور الإنشاء فى البعث الحقيقي كفى به داعيا فى نظر المكلف فيحكم العقل بلزوم الامتثال فيحصل به الغرض المولى و هو قيامه مقام الامتثال و مع حصول الغرض من البعث فى نظر المكلف لا موجب للبعث الواقعى نحو تحصيل الانقياد.

و ثانيهما: أن الإنشاء بداعى جعل الداعى واقعا إلى الانقياد بعنوانه غير معقول، فان انقداح الداعى إلى المجهول عنوانه المبعوث إليه محال فجعل الداعى محال، و قد عرفت أن ايصال البعث نحو الانقياد بعنوانه يلزم منه المحذوران المزبوران فراجع.

و أما عن الأمر الصادر على نحو التقية، فنقول: إن التقية تاره فى الأمر،



و أخرى فى الفعل المأمور به.

و بعبارة أخرى تاره يكون الأمر من باب التقيّه، و أخرى يكون الأمر بالتقيّه.

فعلى الأول لا أمر حقيقة بذات الوضوء الخاص مثلا، بل إما أمر حقيقة بغيره بنحو التوريه، أولا أمر حقيقة بشيء أصلا، بل يقصد مجرد التلفظ أو مع معناه الإنشائي المفهومى بداعى حفظ نفسه المقدسه عن شر المخالف.

و على الثانى فالأمر حقيقى منبعث عن مصلحه فى الفعل لا بذاته، بل من حيث إنه ينحفظ به نفس المكلف أو عرضه أو ماله فلم يلزم عدم تبعيّه الأمر الحقيقى للمصلحه فى متعلقه فى شيء من الفرضين.

و أما عن الأوامر التعديديه، فتحقيق القول فيها أن ذوات الأفعال التعديديه لها مصالح خاصه قائمه بنفسها من باب قيام المقتضى بالمقتضى، و أن الشرائط و منها قصد القره إما من مصححات فاعليه الفاعل أو من متممات قابليه، القابل، فهى ليست دخيله فى مرحله الاقتضاء و من علل قوام المقتضى، و إلا لكان جزء لا شرطا بل، دخيله فى فعليه المقتضى من المقتضى.

و الشوق إلى الفعل باعتبار ما يترشح منه من الفائده القائم به، فكذا البعث المنبعث من الشوق المزبور، و ينبعث من الشوق إلى ما فيه الغرض شوق تبعى إلى ما له دخل فى فعليه الغرض، و كذا ينبعث بعث مقدّمى من البعث الأصيل إلى ما له دخل فى فعليه المبعوث إليه بماله من الفائده المترقبه منه، فتوقف فعليه المصلحه على قصد القره لا يوجب عدم تعلق الأمر بما فيه المصلحه، و عدم انبعاثه عن مصلحه فى متعلقه.

و أما ما أجاب به شيخنا العلامة رفع الله مقامه فى فوائده (1) من أن الأمر

ص: ٣٥٨

فى التّعبديّات قد تعلق بالراجحات بأنفسها فلم يتعلّق الأمر بغير ما هو حسن عقلا.

فلا يخلو عن شيء أمّا أولا: فلأن كل التّعبديّات ليست راجحات بذاتها عقلا و إن كان بعضها من العبادات الذاتيه التى لو لم يؤمر بها لأمكن إتيانها عباده كالصلاه المركبه من أجزاء كلها راجحات عقلا.

و أمّا ثانيا: فلأن الأمر بالصلاه لم ينبعث عن رجحانها الذاتى بل عن المصلحه المترتبه عليها، فالركوع مثلا و إن كان تعظيما للمولى و هو حسن لأنه عدل فى العبوديّه و إحسان إلى المولى، إلا- أنه لم يؤمر به من حيث كونه إحسانا إلى المولى، بل من حيث كونه استكمالا للعبد و موجبا للانتهاء عن المنكر و الفحشاء مثلا، و المفروض ترتب هذه المصلحه على الركوع المأتى به بداع الأمر مثلا، فمجرد حسن الركوع ذاتا لا دخل له بتبعيته الأمر به لمصلحه فيه.

و أمّا ثالثا، فلأن الراجح بالذات لو لم يقصد بعنوانه لم يقع حسنا و لا راجحا فالركوع إذا لم يؤت به بعنوان التعظيم مثلا لا يقع حسنا، و إتيانه بداعى أمره لا يوجب وقوعه تعظيما فان قصد عنوانه الواقعى لا يوجب وقوعه معنونا بعنوانه.

و لذا لو أمر بركوع مردّد بين كونه مقصودا به التعظيم أو السخرية لا يقع الركوع تعظيما و لا سخرية إذا أتى به بداعى أمره على ما هو عليه واقعا، مع أنه لا شبهه فى ترتب الأثر عليه إذا أتى به بداعى الأمر.

فيعلم منه أن الركوع المأمور به ليس من حيث عنوانه التعظيمى مأمورا به، كما علم أن قصد عنوان التعظيم من طريق الأمر إجمالا غير معقول، فليس اعتبار قصد الأمر للتوصل إلى تحقق ذلك العنوان الحسن.

فالصحيح فى دفع الاشكال ما ذكرناه، و بقيه الكلام تطلب من غير المقام.

و لقد خرجنا بهذا المقدار عن وضع التعليقه إلا أن المسأله لما كانت مهمّه

معضله و لم يتعرض لها أستاذنا العلامة «رفع الله مقامه» في هذا الكتاب أحيينا التكلم فيها بأدنى مناسبة.

### —قوله «قده»: و صحه نصبه الطريق و جعله في كل حال...الخ

—قوله «قده»: و صحه نصبه الطريق و جعله في كل حال...الخ (١).

حاصله أن نصب الشارع للظن: تاره بملاك حكم العقل بحجّيته، فهذا هو الذى يكون بلا موجب لحصوله بحكم العقل.

و أخرى بملاك آخر، فهذا لا مانع منه لعدم حصول موجه بحكم العقل، بل لا يعقل مانعيه حكم العقل عنه لأنه مبنى على عدم نصب الشارع له، فمع نصبه له لملاك آخر غير مقدّمات الانسداد لا يعقل تماميته مقدّمات الانسداد الموجه لاستقلال العقل.

و لا يخفى عليك أن هذا البيان صحيح على تقدير إرادته المنجزيه و المعدّريه من الحجّيه.

و أما إذا أريد جعل الإطاعه الظنّيه بدلا عن الإطاعه العلميه فلا، إذ الإطاعه بحكم العقل دائما و لا مجال لتصرف الشارع فيها بوجه كما مرّ (٢) مفصّلا.

و قد مر سابقا (٣) أن الكشف عن الحجّيه بالمعنى الأول هو الصحيح و لا- استقلال للعقل بالحجّيه بالمعنى الأول و الكشف بالمعنى الثانى فى نفسه غير صحيح حيث إن أمر الإطاعه و العصيان و استحقاق الثواب و العقاب بحكم العقل العملى كما مر وجهه، فالحجّيه بهذا المعنى شرعا غير صحيحه لا بملاك حكم العقل و لا بغيره.

ص: ٣٦٠

١-١ (١) كفايه الأصول ٣٢١.

١٤٤-٢ (٢) فى التعليقه ١٤٤.

١٤٤-٣ (٣) فى التعليقه ١٤٤.

—قوله «قده»: و عليها فلا إهمال فى النتيجته أصلا... الخ

—قوله «قده»: و عليها فلا إهمال فى النتيجته أصلا... الخ (١).

تقرير الحكومه تاره من باب حكومه العقل فى مرحله التبويض فى الاحتياط.

و أخرى فى مرحله حجيه الظن و التنزىل عن الإطاعه العلميه إلى الإطاعه الظنيه.

أما الأولى، فمورد التعميم و التخصيص هى الظنون النافيه للتكليف فانها التى يرفع اليد فيها عن الاحتياط اللازم بحكم العقل، دون الظنون المثبته الموافقه للاحتياط، فاذا فرض (٢) أن العسر يرتفع برفع اليد فيها عن الاحتياط اللازم بحكم العقل دون الظنون المثبته الموافقه للاحتياط.

و إذا فرض أن العسر يرتفع برفع اليد عن الاحتياط فى طائفه من الظنون المقابله للاحتياط: فإن كانت متساويه غير متفاوته موردا و مرتبه و سببا، فتعتين بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح.

و إن كانت متفاوته من إحدى الجهات، فلا محاله يتعتين تلك الطائفه الراجحه من حيث المرتبه و المورد و السبب لرفع اليد عن الاحتياط فى موردها بنفس قاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح التى هى من جمله المقدمات

ص: ٣٤١

١- ١) كفايه الأصول ٣٢٢.

٢- ٢) كذا فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قدس سره، لكن الصحيح: و إذا فرض، كما أثبتناه، و جواب إذا الشرطيه الأولى محذوف، فلا بد من تقدير (فهو) قبل قوله (و إذا) بناء على التصحيح المزبور، كما أنه يجب زياده (يرتفع) بعد قوله (أن العسر).

المؤدّيه إلى التبعض في الاحتياط.

فنقول: أما الترجيح من حيث المرتبه، فلأن احتمال الواقع في ضمن الظنون القويّه لعدم التكليف حيث إنه أضعف من احتمالها في غيرها، فهو أولى برفع اليد عن الاحتياط في غيره و إلاّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح.

و أما التّرجيح من حيث المورد، فلأن موارد الدماء و الفروج، و شبهها حيث إنه علم اهتمام الشارع بها أزيد من غيرها، فرفع اليد عن الاحتياط في غيرها أولى، و إلاّ لزم ترجيح المرجوح.

و أما التّرجيح من حيث الأسباب، فلأن الظن بالاعتبار و إن لم يستلزم قوّه في مقام الاثبات كما في الأول و لا قوّه في مقام الثبوت كما في الثاني، لكنه يمكن التّرجيح به نظراً إلى أن الظن بحجّيه الظن بعدم التكليف مقتضاه الظن بعدم فعليّه التكليف و إن كان ثابتاً في الواقع.

بخلاف الظن بعدم التكليف فقط فانه لا ظن بعدم فعليته على تقدير ثبوته واقعا.

فما يظن بعدمه و بعدم فعليته على تقدير ثبوته أولى برفع اليد عن الاحتياط فيه مما ليس كذلك.

هذا ما يقتضيه حكومه العقل في مرحله التبعض في الاحتياط.

و أما الثانيه و هي حكومه العقل في مرحله حجّيه الظن بمعنى لزوم التنزل من الاطاعه العلميه إلى الاطاعه الظّنيه دون الشكويه و الوهميه، فنقول: إن مورد التعميم و التخصيص هنا هي الظنون المثبته للتكليف لا- غير فان ما له إطاعه علميه تاره و إطاعه ظّنيه أخرى هي الواجبات و المحرمات المنتجّزه بالعلم الإجمالي أو بإيجاب الاحتياط الطريقي دون عدمها (1) الذي لا تنجّز له و لا

ص: ٣٦٢

---

(١-١) هكذا في المطبوعه، و في المخطوطه بغير خط المصنف قدس سره: دون عدمهما، لكن الصحيح: دون غيرهما.

إطاعه له أصلاً.

و لا يخفى عليك أن وجه لزوم التّرجيح مع وجود الرجحان لبعض الظنون على بعض: إما وفاء الظنون الراجحه بالمعلوم بالإجمال فلا مانع من جريان الأصول المورديّه في غيرها.

و إما وفاء الظنون الراجحه بمعظم الفقه فلا تتمّ المقدمه القائله بعدم جواز إجراء الأصل في معظم الفقه لكونه خلاف الضروره و خروجاً عن الدين.

و كلاهما غير صحيح: أما الأول، فلأنه مبني على إمكان زياده الظنون المثبتة التي هي طرق إلى التكاليف المعلومه بالإجمال المنتجزه بسبب العلم الإجمالي عليها.

مع أنه محال لأن العلم الإجمالي بمائه تكليف لا يجامع الظن التفصيلي بأن تلك التكاليف مائه و خمسون.

و إذا فرض عدم زياده الظنون المثبتة على مقدار المعلوم بالإجمال، فلا موقع للتّرجيح و إن كان بعض الظنون أرجح من بعض.

سلمنا إمكان زياده المظنونات على مقدار المعلوم لكنه تجب الإطاعه الظّنيه بدلا عن الإطاعه العلميه بالنسبه إلى التكاليف المظنونه جميعاً لا- بمقدار المعلوم بالإجمال إذ كما تجب الإطاعه العلميه في أطراف العلم لا بمقدار المعلوم، كذلك يجب التنزّل إلى الإطاعه الظّنيه في أطراف الظن لا بمقدار المعلوم بالإجمال و إلاّ لم يحصل منه إطاعه ظّنيه للمعلوم بالإجمال، و ما لم يرتفع أثر العلم الإجمالي بإتيان ما يستقل العقل به لا مجال لإجراء الأصول المورديّه.

و التحقيق: أنه إذا فرض تعلق العلم الإجمالي بمائه تكليف و العلم بعدم الزيادة واقعا، فلا محاله يستحيل الظن التفصيلي بأزيد من مائه تكليف، و حيث لا يزيد المظنون تفصيلاً على المعلوم بالإجمال فلا مجال للتّرجيح.

و إذا فرض تعلق العلم الإجمالي بمائه تكليف مع احتمال مائه أخرى،

فحينئذ لا- تعين للمعلوم بالإجمال في نظر المكلف، كما لا- تعين له واقعا إذا كان التكاليف الواقعيه مائتين، فهو من المبهم لا من المجهول.

ولا- أثر لهذا العلم إلا- وقوع المكلف في مائه عقاب إذا ترك المحتملات، و لا- يقطع بسقوط مائه عقاب إلا- بإتيان تمام المحتملات من حيث إن مائه تكليف منجز لا على التعيين فيها.

و حينئذ يعقل فرض زياده الظنون على مقدار المعلوم بالإجمال، لكنه لا يعقل الظن بمائه و خمسين تكليف منجز لا على التعيين.

و ليس المورد من موارد الجهل و الاشتباه حتى يجب رعايه جميع الظنون لاشتباه المنجز بغيره لفرض الإيهام و عدم التعيين واقعا.

و حينئذ لا- يقتضى التنزل من الاطاعه العلميه إلى الاطاعه الظنيه رعايه جميع المظنون، بل اللازم رعايه مائه منها، فيظن معه بسقوط عقاب مائه تكليف على تقدير المصادفه.

و عليه فيمكن فرض الترجيح موضوعا كما يجب عقلا فتدبر جيدا.

و أما الثانى: فلأن حديث الوفاء بمعظم الفقه أجنبى عن مسأله التنزل من الاطاعه العلميه إلى الاطاعه الظنيه و إنما هو على الكشف بالمعنى الذى نقول به كما سيجىء إن شاء الله تعالى، و شأن المقدمه المزبوره ليس إلا بيان أن عدم الاطاعه العلميه لا يقتضى عدم الاطاعه رأسا، بل لا بد من رعايه العلم الإجمالى عقلا بنحو من أنحاء الاطاعه إما ظنيه أو شكيه أو وهميه.

و قد عرفت أن التنزل إلى الاطاعه الظنيه عقلا- يقتضى إطاعه المعلوم بالإجمال ظنا من دون اختصاص بمعظم الفقه. فعند (1) تحقق بما ذكرنا أنه بناء على حجيه الظن من باب حكومه العقل لا مجال إلا للتعميم سواء كانت الظنون

ص: ٣٦٤

---

(١- ١) كذا في النسخه المخطوطه بغير خطه قده و المطبوعه، و لعله تصحيف: فقد.

و مما ذكرنا في تقريب الحكومه بناء على التبعض و بناء على حجيه الظن تعرف أن ما أفاده أستاذنا العلامة «رفع الله مقامه» في المتن من الترجيح من حيث المورد و المرتبه يناسب الحكومه في مرحله التبعض لا في مرحله الظن، كما أن بعض كلمات الشيخ الأعظم «قدس سره» في الرسائل كذلك، فراجع.

ثم إنه على فرض التنزل و دوران الأمر عقلا بين العمل ببعض الظنون، فالترجيح من حيث المرتبه و المورد وجيه.

أما من حيث المرتبه فانه بعد انتهاء الأمر إلى العمل بالظن من حيث رجحان الاحتمال فيه و قبح ترجيح المرجوح على الراجح، فكذا أرجح الظنين لاستحاله تأثير الأضعف دون الأقوى، فيتعين الظن الأرجح بنفس الملاك الذي يتعين به عقلا أصل الظن في قبال غيره.

و أما من حيث المورد، فلاشتراك المهم و غيره في المظنويه و زياده الأول على الثاني بالأهميه، فيختص الأول بالاطاعه الظنيه و يعمل في الثاني بالأصول المورديه.

و أما الترجيح بالأسباب، فظاهر شيخنا «قدس سره» هنا عدم الترجيح، كما صرح به الشيخ الأعظم «قدس سره» مرارا، إلا أن صريح شيخنا «قدس سره» في تعليقه (1) المباركه على الرسائل إمكان الترجيح بخصوص التفاوت بالظن بالاعتبار.

و ما يمكن أن يقال: في وجه الترجيح به بناء على الموضوعيه و الطريقيه في ما ظنّ اعتباره شرعا. أنه على الأولى يظن بمصلحه بدليه فيه زياده على مصلحه الواقع المظنونه في كل ظن بالواقع.



و على الثانى يظن بمبرئته و معذريته شرعا دون ما لم يظن باعتباره.

فالعبره إن كانت بالغرض المظنون المولوى، فلمظنون الاعتبار رجحان على غيره فى الأولى.

و إن كانت بتفريغ الذمه و سقوط تبعه الواقع، فلمظنون الاعتبار رجحان على غيره فى الثانية فالمرجح ثابت على أى تقدير.

و لا يخفى عليك أن الأمر على الموضوعية على ما مر، إلا أن المبنى غير مسلم.

و أما على الطريقيه المحضه، فقد مر مرارا أن المبرئيه و المعذريه الواقعيه الجعليه بوجودها الواقعي لا أثر لها، فالظن بها ظن بما لا أثر له، فوجوده كعدمه.

نعم إذا فرض القطع بنصب الطريق المبرئ و المعذر و ظنّ تفصيلا بالتطبيق، فهو ظن باستحقاق العقاب على مخالفته، فإذا دار الأمر بين ترك مظنون العقاب و محتمله كان اتباع مظنون العقاب أولى.

إلا أن التحقيق أنه غير مفيد أيضا، فإنه إنما يفيد إذا كانت الحجية بحكم العقل بمعنى استقلال العقل بمنجزيه الظن، فحينئذ يصح أن يقال: إن مظنون الاعتبار فى مثل الفرض المتقدم مظنون العقاب فى نفسه فيقدم على محتمله.

و أمّا إذا كانت الحجية بمعنى لزوم الاطاعه الظنيه بدلا عن الاطاعه العلميه و أن الأحكام الواقعيه متنجزه بالعلم الإجمالى، و أنه بعد إبطال الاحتياط كليته يدور الأمر بين حصر الأحكام المنجزه فى دائره المظنونات أو غيرها من المشكوكات و الموهومات بالتنزل إلى الاطاعه الظنيه أو إلى الاطاعه الشكويه و الوهميه، فاستحقاق العقاب فى دائره المظنونات بسبب تنجز الأحكام فى نفسها بالعلم الإجمالى مفروض، فلا- يوجب الظن باعتبار الظن شرعا تبعه أخرى للواقع حتى يوجب رجحان مظنون الاعتبار على غيره فتدبر جيدا.

قوله «قده»: و أما على تقرير الكشف فلو قيل... الخ (١).

اعلم أن الكشف يقَرَّر على وجهين: أحدهما على الوجه الذى سلكتناه و شيدنا أركاناه و هو جعل المقدمات كاشفه عن نصب الشارح للظن بمعنى جعله منجزاً لواقعيته التى فرض عدم رفع اليد عنها لئلا يلزم نقض الغرض من عدم نصب الطريق، و حيث إن الطريق بوجوده الواقعى لا يعقل أن يكون منجزاً، فلا بد من وصول ما يعتبر منجزاً للواقع، و ليس الواصل بذاته المتعين فى نفسه فى وجدان العقل إلاّ الاحتمال الراجح أو المساوى أو المرجوح، و حيث لا يعقل تأثير الأضعف أو المساوى دون الأقوى، فلا محاله يؤثّر الاحتمال الراجح فى تنجيز الواقع.

فبهذا البيان ذكرنا أن أصل الظن هو المتعين للمنجزية شرعاً فى نظر العقل و هذا البيان بعينه جار فى خصوصياته، فما كانت متعينه فى نظر العقل أمكن دخلها فى المنجزية شرعاً فى نظر العقل لوصولها بنفسها، و ما لم تكن متعينه فى نظر العقل و إن احتمل دخلها بملاك آخر غير هذه المقدمات فى منجزية الظن لا- يصح اعتبارها فى المنجزية لعدم الوصول المعبر فى المنجز بخصوصياته.

فان قلت:المعتبر مطلق الوصول سواء أ كان بهذه المقدمات لحجّيه أصل الظن أو مقدمات انسداد أخرى، فيكفى فى الوصول وصولها و لو بطريقها لا بنفسها.

قلت: حيث إن أصل الخصوصية بملاك آخر غير هذه المقدمات غير معلوم فلا يجرى فيها دليل الانسداد، و من مقدمات العلم بأصل الخصوصية حتى يجب تعيينها تفصيلاً بالظن، و وجودها الواقعى لا اثر له حتى يكون احتمالها مؤثراً، فلزوم التعيين بإجراء مقدمات أخرى فرع التعيين.

ص: ٣٦٧

و مما ذكر يظهر أن الكشف بهذا المعنى يساوق الحكومه فى إلغاء الخصوصيات التى لا تعين لها فى وجدان العقل، و أن مقتضاه التعميم من هذه الوجهه.

نعم يفترق الكشف عن الحكومه فى الخصوصيات المتعينه فى نظر العقل بحيث تكون موجه لرجحان بعض الظنون على بعض فى مقام الدوران، لما مرّ من عدم الدوران على الحكومه للزوم التنزل إلى الاطاعه الظنيه بقول مطلق.

بخلاف تقرير الكشف على هذا الوجه، فإن مقتضاه ليس لزوم التنزل إلى الاطاعه الظنيه شرعا بعد فرض تنجز الأحكام الواقعيه، بل مقتضاه جعل الظن شرعا منجزا للواقعيّات فلا- موجب للنصب إلا بمقدار لا يلزم من جراء الأصول المورديه فيما عداه خلاف الضروره من الدين، فاذا فرض وفاء الظنون القويّه بمعظم الفقه لم يكن موجب بمقتضى هذه المقدمات لجعل ما عداها منجزا للباقي.

و منه تعرف أن حديث جعل الظن حجه بمقدار يفي بمعظم الفقه إنما يناسب الكشف بهذا التقرير لا الكشف بتقرير آخر فضلا عن الحكومه كما أشرنا إليه.

ثانيهما الكشف على الوجه الذى سلكه القوم و هو الكشف عن جعل الشارع للاطاعه الظنيه بدلا عن الاطاعه العلميه للواجبات و المحرمات المنجزه بسبب العلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط الطريقي.

فان كان الكشف بملاك هذه المقدمات فقط، فلا محاله يساوق الكشف للحكومه تعميما و تخصيصا، لأن الكشف بهذا الوجه من باب الكشف اللّمى و هو كشف العله عن المعلول لاستحاله التلازم فى مرحله الكشف من دون تلازم بين المنكشفين.

و من الواضح أن سعه المعلول و ضيقه و عمومه و خصوصه تابعه للعله سعه

و ضيقا عموما و خصوصا.

و قد مرّ أن الصحيح هو التعميم على الحكومه فكذا على الكشف، و حيث إن التعميم بحكم العقل النظرى باقتضاء نفس هذه المقدمات فلا يكون مؤكّدا للإهمال.

نعم لو كان بحكم العقل العملى المأخوذ من مقدمات أخرى غير مقدمات الانسداد لكان مؤكّدا للإهمال و الوجه واضح.

و إن كان الكشف بملاك أعم من هذا الملاك نظرا إلى أنه لا ملزم بالالتزام بنصب الظن بهذا الملاك بل اللازم تأثير هذه المقدمات بضميمه قبح نقض الغرض فى نصب طبيعه الظن، و لا ينافى اقتضاء ملاك آخر لأخذ خصوصيته معه سببا و موردا و مرتبه.

فنقول حيث إن الخصوصيه بملاك آخر غير هذه المقدمات فاللازم حجّيه الظن الواصل و لو بطريقه لاستحاله وصوله بنفسه مع عدم اقتضاء هذه المقدمات لوصول الظن بخصوصيته الغير المتعينه بحكم العقل النظرى.

و حيث عرفت سابقا أن مبنى الكشف على مسلك القوم على جعل الشارع للاطاعه الظنّيه بدلا عن الاطاعه العلميه للأحكام الواقعيه المتنجزه، فالمقتضى لجعل مطلق الاطاعه الظنّيه بدلا عن الاطاعه العلميه ثابت، و الاقتصار على نوع خاص من الاطاعه الظنّيه كاشف عن رفع اليد عن الأحكام الواقعيه فى ضمن غير ذلك النوع.

فما لم يقد دليل على رفع اليد عنها فى غير ذلك النوع يتعيّن الاطاعه الظنّيه لنصبها مطلقا بدلا عن الاطاعه العلميه.

و إجراء مقدمات دليل انسداد أخرى فى تعيين الخصوصيه و إن كان كاشفا عن رفع اليد عن غير ذلك النوع الخاص من الاطاعه، إلا أنه لا ملزم بإجرائها إلا بعد العلم باعتبار خصوصيه غير متعينه فى نظر العقل و المفروض

عدم العلم بأصل اعتبارها و احتمال رفع اليد مع وجود المقتضى للاطاعه الظنیه لا یجدى شیئا.

و منه یتضح أن مقتضى الكشف على هذا الوجه أيضا هو التعميم دون التخصيص و لو بإجراء مقدمات انسداد أخرى.

و قد عرفت أن حدیث الوفاء بمعظم الفقه و اقتضائه الاقتصار على حجیه الظنون الخاصه الوافیه أجنبی عن الكشف المساوق للحکومه فراجع. و سیأتی إن شاء الله تعالى موارد الاختلاف بین ما سلکناه و ما سلکته شیخنا العلامة «قدس سره».

**—قوله «قده»: هو نصب الطريق الواصل بنفسه... الخ**

—قوله «قده»: هو نصب الطريق الواصل بنفسه... الخ (١)

لا- بد أولا- من بیان مبنى اعتبار الوصول و عدمه و اعتبار الوصول بنفسه و كفايه الوصول و لو بطريقه، ثم بیان ملاك الوصول بنفسه و الوصول و لو بطريقه، ثم بیان ملاك الإهمال و عدمه حتى یتضح ما أفاده «قدس سره» من أحكام الوجوه الثلاثه.

فنقول: أما من يقول بعدم اعتبار الوصول أصلا و كفايه نصب الطريق واقعا، فنظره إلى أن إيجاب العمل بالظن كسائر الأحكام الواقعيه له مراتب من الإنشائيه و الفعلیه و التنجز، فكما أن إيجاب الصلاه فعلی في حدّ وجوده الواقعي و بالعلم یتنجز كذلك إيجاب العمل بالظن.

و وجه اعتبار الوصول على مسلك القوم أن الأحكام الطريقيه وظائف مجعول لرفع تحير المكلف في امتثال الواقعيات المجهوله، فلا معنى لجعل حكم طريقي واقعي مثلها في بقاء التحير على حاله.

و على ما بيناه مرارا إن جعل الطريق سواء كان بمعنى جعله منجزا

ص: ٣٧٠

(١-١) كفايه الأصول ٣٢٢.

للواقعات عند الإصابه و معذراً عنها عند عدم الإصابه، أو كان بمعنى جعل الحكم المماثل بداعى التحفظ على الأغراض الواقعيه بايصالها بعنوان آخر كالعامل بالخبر و نحوه، فلا محاله يتقوم بالوصول، إذ لا منجزيه و لا معذريه إلا بالوصول، كما أنه لا تصل الواقعات بعنوان آخر إلا بوصول الحكم المماثل ليكون وصوله بالحقيقه وصول الواقه بالعرض.

و إلا- فلو كان الحكم الطريقي بوجوده الواقعي قابلا- للمنجزيه و المعذريه أو قابلا- لأن تنحفظ به الأغراض الواقعيه لكان نفس الحكم الواقعي قابلا له فيلغو الجعل الآخر.

و هكذا الأمر إذا كانت حجيه الظن شرعا بمعنى جعل الإطاعه الظنيه بدلا عن الإطاعه العلميه إجمالا، فان مرجعه إلى تضييق دائره الأحكام المنجزه بسبب العلم الإجمالى و حصرها فى دائره المظنونات، فان الغرض إذا كان حصرها فى طائفه خاصه من المظنونات، فلا بد من وصول تلك الطائفه ليتضيق به دائره الأحكام المنجزه فيها، و إلا لما حصل هذا الغرض، و كان اللازم عليه عقلا الاحتياط فى أوسع من تلك الدائره.

نعم إذا كان الغرض دفع كلفه الاحتياط اللازم من الإطاعه العلميه بتعيين مرتبه من الإطاعه التى لا يلزم من الاحتياط فى أطرافها عسر لم يكن مانع من عدم وصوله.

و أما من يقول بكفايه الوصول و لو بطريقه، فلعل نظره إلى أن رفع التحير و تنجيز الواقه و تضييق دائره الأحكام المنجزه لا يدور مدار الوصول بنفسه بحيث لا يحتاج إلى إعمال طريق آخر، بل له تنجيز الواقه بطريقين إلى ذات الظن بالمقدمات المزبوره و إلى خصوصيته بمقدمه أخرى، فالالتزام بخصوص الواصل بنفسه بلا ملزم و تخصيص بلا مخصص.

و أما من يقول باعتبار الوصول بنفسه، فلعله لا ينكر إمكان نصب طريق

خاصّ بطريقتين إلى ذاته و خصوصيته بنحو الكليّ، بل ينكره في خصوص المقام من حيث إن لزوم التعيين بإجراء مقدمات انسداد أخرى فرع التعيّن، وإذا فرض عدم التعيّن لعدم العلم بأصل الخصوصيّة فلا يجب التعيين.

بخلاف المتعيّن في نظر العقل أو بالاجماع على الملازمه فانه لا بأس به.

و مجرد احتمال خصوصيّة لا- يوجب جريان مقدمات الانسداد الصغير في مرحله التعيين إلا- بتوهم أن احتمال الحجّج الواقعيّه بحيث لو تفحص عنها لظفر بها منجز للحجّج الواقعيّه و مانع عن إجراء الأصول الموردّيّه. و هو فاسد لان مورده ما إذا تفحص عنها لظفر بها و هنا ليس كذلك إذ ليس هناك طرق واقعيّه قائمه على حجّج الظن الخاص و اعتبار الخصوصيّة في الظن على تقدير حجّيته بدليل الانسداد حتى إذا تفحص عنها ظفر بها، فاحتمال الخصوصيّة التي لا طريق إليها لا يكون منجزا حتى يمكن تشكيل مقدمات الانسداد بلحاظ تنجز الخصوصيّات الواقعيّه ليجب تعيينها بالظن.

فالصحيح من هذه الشقوق الثلاثة في خصوص المقام هو حجّج الظن الواصل بنفسه.

و أما ميزان الوصول بنفسه و الوصول و لو بطريقه على ما يستفاد من مجموع كلماته في الكتاب و في تعليقه الأنيقه (1) على الرسائل، فهو أن نفس طبيعه الظن واصله بنفسها إنما الكلام في خصوصيّاته بنظر الشارع، فما لا- يحتاج في تعيينه إلى إجراء مقدمات انسداد أخرى سواء كان متعيّنا في نظر العقل كقوه الظن و كونه مظنون الاعتبار أو كان قدرا متيقنا من نتيجته دليل الانسداد كالخبر الصحيح الأعلائي بسبب الإجماع على التلازم بين حجّيته شرعا و حجّيه الظن في الجملة بدليل الانسداد فهو داخل في الواصل بنفسه، فالخصوصيّة

ص: ٣٧٢

المتعيّنه بأحد أنحاء التعين واصله بنفسها، و الخصوصيّه التي يجب تعيينها بإجراء مقدمات انسداد أخرى، فهي واصله بطريقها.

و السر في ذلك بحيث لا يؤول الأمر إلى مجرد التسميه و الاصطلاح- أن دليل الانسداد بلحاظ الاستلزام العقلي بين مقدماته و حجّيه الظن شرعا- دليل عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي.

فكل خصوصيّه يكون دليل الانسداد بالأخره دليلا على حجّيه المتخصّص بها: إمّا لمكان ما هو كالتقرينه الحاقّه بالكلام بحيث يصح للمولى الاتكال عليه كالمتعين في نظر العقل الحاكم باستلزام المقدمات لحجّيه الظن شرعا كقوه الظن، فدليل الانسداد بلحاظ ما هو كالتقرينه التي يصح الاتكال عليها- دليل على حجّيه الظن المتخصّص بتلك الخصوصيّه المتعيّنه في نظر العقل.

و إمّا لمكان التلازم المستفاد من الاجماع خارجا، فانه و إن لم يكن كالتقرينه الحاقّه بالكلام لكنه حيث إن دليل الملزوم عنده «قدس سره» كما سيجيء إن شاء الله تعالى دليل على اللازم، فدليل الانسداد دليل بالأخره على حجّيه هذا الظن المتخصّص بالخصوصيّه المتيقّنه من نتيجته دليل الانسداد.

و أمّا ما كان غير متعين في نظر العقل الحاكم بالاستلزام و لا لازما لحجّيه الظن في الجملة الثابت بدليل الانسداد، فلا محاله يكون الدليل عليه غير هذا الدليل العقلي، فلا يكون واصلًا بنفسه بل بطريق آخر. هذا ما يقتضيه التدبّر في مجموع كلماته «قدس سره» و سيجيء إن شاء الله تعالى ما عندنا.

و أما ميزان الإهمال و عدمه عنده قدس سره فنقول: الإهمال بمعنى عدم التعيين تاره يلاحظ من حيث الخصوص و أخرى من حيث العموم، فالنتيجه تاره متعيّنه من حيث كونها عامّه، و أخرى من حيث كونها خاصّه، و في قبالهما الغير المتعيّنه من إحدى الجهتين، و ملاك التعيين من حيث الخصوص عدم لزوم نقض



الغرض من إرادته و ملاك التعيين من حيث العموم لزوم الخلف من عدم إرادته.

توضيحه إن قلنا: بأن الحجّة واقعا هو الظن الواصل بنفسه بماله من الخصوصية فكل خصوصية كانت متعينة في نظر العقل أو كالتعيين من حيث الملازمة التي مرّ ذكرها حيث إنها واصلها، فيمكن دخلها واقعا و للشارع الاتكال على وصولها عقلا في دخلها شرعا.

و إن لم يكن الخصوصية المتعينة متعينة عقلا فلا محالة يكون النتيجة عامّة عقلا و إلا لزم الخلف من إرادتها إذ المفروض تعلق الغرض بنصب الواصل بنفسه.

و إن قلنا: بأن الحجّة هو الظن الواصل و لو بطريقه فيزيد هذا الشق على الشق السابق بصحّه دخل الظن بالاعتبار الممكن إثباته بإجراء دليل انسداد صغير في تعيين الخصوصية المحتملة التي لا- تعين لها بنفسها عقلا- حيث لم يلزم من إرادتها نقض الغرض، لتعلق الغرض بوصولها الأعم من وصولها بنفسها أو بطريقها و المفروض وصولها بطريقها.

نعم إذا كان الخصوصية المحتملة لا تتعين حتى بدليل انسداد آخر كانت النتيجة عامّة و إلا لزم الخلف.

هذا كلّ في العموم و الخصوص من حيث الأسباب و الموارد على الوجهين.

و أما من حيث المرتبة، فالنتيجة خاصّة دائما، إذ فرض المرتبة فرض التفاوت بالقوه و الضعف، دون فرض الأسباب و الموارد فانه يجامع التعيين من حيث العموم و الخصوص معا. فهذا معنى الإهمال أي عدم التعيين من حيث العموم.

و أما ما أفاده «قدس سره» هنا من اتحاد الحكم في المراتب بين الواصل بنفسه و الواصل و لو بطريقه، فهو بحسب الظاهر مناف لما سيحییء إن شاء الله تعالى منه «قدس سره» من ابتناء الترجيح بالقوه على حجّيه الواصل بنفسه

و ابتناء المنع على حجّيه الواصل و لو بطريقه و لو لم [\(١\)](#) يصل أصلا.

و يمكن دفع المنافاه بأن ما ذكره «قدس سره» هنا حكم طبعى للظن القوى بالنسبه إلى الضعيف أى الظن القوى بما هو قوى يتعين فى قبال الضعيف، و ما سيأتى إن شاء الله تعالى منه «قدس سره» مبنى على التّرجيح بملاحظه جميع العوارض فانه ربما يكون الظن الضعيف مظنون الاعتبار مثلا.

فعلى القول بحجّيه الواصل و لو بطريقه يمكن إجراء دليل انسداد آخر لتعيينه، و تعين القوى من حيث صحّه اتّكال الشارع عليه بعدم نصب الدال على خلافه، فمع نصب الدال على خلافه لوصوله بطريقه لا مجال للتّعيين الفعلى، فانه دليل حيث لا دليل على خلافه، فتدبر جيّدا.

نعم إذا كان الظن الضعيف مظنون الاعتبار شرعا و قلنا: بأن مظنون الاعتبار أيضا متعين فى نظر العقل فى قبال مشكوك الاعتبار، فلذلك من القوى و الضعيف جهه تعين فى نظر العقل، و لا ترجيح لأحدهما على الآخر عقلا، فلا يتعين شىء منهما شرعا، و مقتضى حجّيه الواصل بنفسه حجّيه الكل لعدم التّعين و للزوم الخلف من عدم الحجّيه.

و ما ذكره رحمه الله فى حكم الظن القوى و ما سيذكره فى حكم مظنون الاعتبار حكم طبعى بلحاظ نفسهما لا بلحاظ تعارض الجهتين أيضا.

هذا كلّه فى حكم التّتيجه بناء على اعتبار الوصول بأحد الوجهين.

و أما بناء على القول بحجّيه الظن و لو لم تصل خصوصيّته، فقد عرفت إهمالها خصوصا و عموما، فلا بد من الاحتياط فى أطراف ما يحتمل اعتباره بعد العلم الإجمالى بنصب ما لا طريق إلى إثباته و لا إلى نفيه.

ص: ٣٧٥

---

١ - ١) هكذا وردت العبارة فى النسخه المطبوعه و المخطوطه بغير خط المصنف قدس سره، و الصحيح قوله (و لو بطريقه) أو: الطريق و لو لم يصل أصلا، كما فى عباره الكفايه.

و مع لزوم العسر يجب التّنزل إلى حكمه العقل بالاستقلال، و ليحمل كلامه «قدس سره» على إرادته حكمه العقل في باب تعيين المنصوب شرعا لا- حكمته في باب الحجّيه رأسا لثلا- يورد عليه كما عن بعض أجله العصر (١) بأن القائل: بالكشف لا يرى الحكمه للعقل، و إلا- لما التزم بلزوم نصب الظن شرعا، بل غرضه ره حكمه العقل في باب التعين بالأخره كما أفاد نظيره في الواصل بنفسه في تعليقه الأنيقه (٢) حيث ذكر أن العقل هو الحاكم بالتعيين.

و أما ما ذكره المورد من لزوم إجراء مقدمات الانسداد أيضا في تعيين الطريق المنصوب الواقعي.

فلعله غفله عن مبنى القول بحجّيه الطريق و لو لم يصل، فإنه عليه لم يتعلق غرض بوصوله، و لذا لا- مانع من بقائه على إهماله و إجماله.

فمجرد انسداد باب العلم و إبطال الاحتياط لا ينتج حجّيه الظن في مرحله التعيين ما لم ينضم إليه قبح نقض الغرض من عدم حجّيه الظن في مرحله التعيين و إلا لا موجب لنصبه.

و حيث إن المفروض عدم تعلّق الغرض بوصوله و إلا- لكان داخلا- في نصب الواصل و لو بطريقه و هو خلف، فلا مجال حينئذ لإجراء مقدمات انسداد أخرى لحجّيه الظن من باب الكشف.

هذا ما ينبغي بيانه في توضيح مراده زيد في علوّ مقامه.

و فيه مواقع للنظر: منها أن كاشفیه المقدمات عن نصب الظن شرعا من باب الكشف اللّمي، و هو كشف العله عن المعلول لاستحاله كشف شيء عن شيء حقيقه إلا بسبب الملازمه بينهما بالعيه و المعلوليه أو المعلوليه لثالث، و ليس هنا إلا لاقتضاء هذه المقدمات لنصب الشارع على القول بصحّه التقرير على

ص: ٣٧٦

١- ١) هو المحقق الحائري، درر الفوائد ٤١٧/ و ٤١٨.

٢- ٢) التعليقه على فرائد الأصول ٩٠/ و ٩١.

وجه الكشف كما هو المفروض هنا.

و من الواضح أنه لا إهمال في العله، فلا إهمال في المعلول لعدم تعقل الإهمال في الواقعات فيتبع المعلول سعه و ضيقا لعلته.

فاذا كانت المقدمات علّه لحكم العقل بحجّيه الظن، فحيث إنه لا مجال لاحتمال ملاك آخر لإضافه خصوصيّه من الخصوصيات التي لا تقتضيها طبع تلك المقدمات و إلا لانضم إلى المقدمات، فلا محاله يستقل العقل بحجّيه الظن عموما أو خصوصا.

و إذ كانت المقدمات علّه لنصب الشارع للظن، فنفس تعين الظن للنصب دون غيره من الشك و الوهم هي نتيجة المقدمات.

و أما إضافه خصوصيّه إليه بملاك آخر في نظر الشارع، فهو أمر يعقل احتمالها لكنها أجنبيّه عن المقدمات و عن مقتضاها.

فالمقدمات بالإضافه إلى نتيجهها و مقتضاها غير قابله للاهمال، بل هي تقتضى تعين كل ظن بالإضافه إلى كل شك و وهم بما هما شك و وهم للنصب شرعا، و بالإضافه إلى خصوصيّه أخرى بملاك آخر أجنبي عن المقدمات لا اقتضاء لاستحاله كشفها عن تعين الظن بخصوصيّه واقعيّه مجهوله، لعدم الملازمه بينها و بين الظن المتخصّص بخصوصيّه مجهوله، لاستحاله العليّه لأمر مهمل.

بل قد عرفت تعين العله للعليه و المعلول للمعلوليه في نظر الحاكم بالعليه و المعلوليه لأذن النتيجه و إن كانت شرعيّه، إلا- أن الحاكم باستلزام هذه المقدمات لحجّيه الظن شرعا هو العقل.

و لا فرق في عقليه الدليل بعقليّه استلزام المقدم للتالي بين الحكومه و الكشف كما تقدم (1) في أول دليل الانسداد.

ص: ٣٧٧

فلا كاشفِيه للمقدمات عن حجّيه الظن المتخصّص بخصوصيّه واقعيّه حتى يتصور الإهمال بل بالإضافة إلى مقتضاها متعيّن عموماً أو خصوصاً، و بالإضافة إلى غيره لا مقدميّه و لا كاشفِيه حتى يتصوّر الإهمال.

و منه يظهر أن حجّيه الطريق و إن كانت تنقسم إلى الأقسام الثلاثة: في نفسها، إلا أن نتيجه دليل الانسداد لا تجرى فيها الشقوق المتقدمه، لأن الوصول بنفسه و بطريقه و عدمه مطلقاً إنما يتصور هنا في الخصوصيّات المنضمّه إلى الظن بملاك آخر.

و قد عرفت أن المقدمات أجنبيّه عن خصوصيّات الظن بملاك آخر، و نتيجتها بنفسها تعيّن نفس الظن في قبال الشك و الوهم للنّصب شرعاً، و هو أمر مفروض الوصول و لا طريق إلى سعه الغرض من النصب و ضيقه إلا هذه المقدمات، و هي كما مرّ كاشفه لِمَا من نصب الظن بما هو ظنّ في قبال الشك و الوهم بما هما شك و وهم من دون إهمال لا في طرف العلّه و لا في طرف المعلول، فتدبرّه فإنّه حقيق به.

و منها: سلّمنا أن معنى الإهمال لا اقتضائيّه المقدمات عن اعتبار الخصوصيّات إلا أنها مهمله بهذا المعنى عن اقتضاء الخصوصيّه و عن اقتضاء عدمها، فكما أن إثبات الخصوصيّه إما بما هو كالقرينه الحافه بالكلام، أو بالإجماع على الملازمه أو بإجراء دليل الانسداد ثانياً و ثالثاً، فكذلك نفي تلك الخصوصيّه و إثبات التعميم بعدم خصوصيّه محتمله، أو بعدم وصولها بنفسها، أو بعدم وصولها بطريقها فان كل ذلك بضميمه البرهان، و هو لزوم الخلف عن اعتبارها، فيحكم بالتعميم لا باقتضاء نفس المقدمات للتعميم.

و منها: أن لزوم الاقتصار على الظن الاطمئنانى الوافى بمعظم الفقه لإمكان اتّكال الشارع على تعيّنه في نظر العقل إنّما يصح على الكشف بالوجه الذى ذكرناه، و هو جعل الظن منجراً للواقعيات التى لم يرفع الشارع يده عنها

لكونه مخالفا للضرورة من الدين كما قدّمنا بيانه.

و أما على الكشف بمعنى جعل الاطاعه الظنّيه للأحكام المنجزه بدلا عن الاطاعه العلميه، فلا يصحّ، وذلك لأن المتعيّن في نظر العقل الاطاعه الظنّيه بعد التنزل عن الاطاعه العلميه، فكما لا يجدى في الاطاعه العلميه كونها بمقدار يفى بمعظم الفقه كذلك في الاطاعه الظنّيه، و مجرد كون الملاك في الظن القوى أقوى من الظن الضعيف لا يوجب الاقتصار في مقام الاطاعه عليه، بل أقوائيه الملا-ك إنما تجدى في مقام الدّوران و لا- دوران في نظر العقل في مقام الاطاعه حتى يتعين في نظر العقل لكى يتكل عليه الشارع فتدبره جيّدا.

**—قوله «قده»: و لا بحسب الموارد...الخ**

—قوله «قده»: و لا بحسب الموارد...الخ (١).

لا يقال: ما الفرق بين الحكومه و الكشف حيث حكم «قدس سره» بتفاوت الموارد في نظر العقل على الأول دون الثانى.

مع أن تعينه في نظر العقل يكفى في وصوله بنفسه كما في الظن القوى.

لأننا نقول: مورد التفاوت هناك الظنون النافيه في قبال رفع اليد عن الاحتياط في الموارد الغير المهمه.

و الكلام هنا في الظنون المثبتة للتكليف، و لا موجب لتعيين مورد دون مورد للتنزل إلى الاطاعه الظنّيه في قبال الاطاعه الشكّيه و الوهميه فلا تغفل.

**—قوله «قده»: لكنك غفلت عن أنّ المراد ما إذا كان اليقين...الخ**

—قوله «قده»: لكنك غفلت عن أنّ المراد ما إذا كان اليقين...الخ (٢).

لا يخفى عليك أن الإشكال في المتيقّن من وجهين.

أحدهما أن كونه متيقّنا بسبب الإجماع على الملازمه بين حجّيه الظن في

ص: ٣٧٩

١-١ (١) كفايه الأصول ٣٢٢.

٢-٢ (٢) كفايه الأصول ٣٢٣.

الجملة و حجيه الخبر الصحيح الأعلاني يوجب دعوى الإجماع بالأخره على حجيه الخبر المزبور، فالدليل على حجيه الظن الخبرى شرعى لا عقلى.

ثانيهما أن فرض كون المتيقن الاعتبار موجودا ينافى فرض انسداد باب العلم و العلمى، و هو الإشكال الذى تعرّض له شيخنا «قدس سره» هنا تبعا للشيخ (١) العلامة الأنصارى رحمه الله، و الأول أيضا اشكال تعرّض له (٢) الشيخ الأعظم رحمه الله فى طى ما أورده على تقرير الكشف.

و ما أجاب به شيخنا الأستاذ «قدس سره» يفى بدفع الإشكاليين، فان التيقن حيث إنه بلحاظ دليل الانسداد، فلا يعقل أن يكون الدليل مبنيًا عليه و مانعا عن جريانه. و حيث إن دليل التلازم و هو الإجماع ليس دليلا على اللازم لبداهه أن صدق الشرطيه يجامع كذب طرفيها، فكيف يكون دليلا على أحدهما، بل دليل الملزوم دليل اللازم، فدليل الانسداد دليل المتيقن، فلا يلزم أن يكون الدليل شرعيًا بل عقلى.

و التحقيق أن الأمر كما أفيد بالنسبه إلى دفع الإشكال الثانى لأن حجيه الخبر معلقه على حجيه الظن بدليل الانسداد، فلا يعقل أن يكون ممّا يتوقف على عدمه الدليل.

إلا- أنّ ما قيل: فى عقليه الدليل من أن دليل الملزوم دليل اللازم غير وجيه لأن مناط عقليه الدليل كما مر (٣) فى أول دليل الانسداد كون الدليل على الكبرى الكليه أو ما بمنزلتها عقليًا، و النتيجة من أفراد الكبرى الكليه فتتبعها فى العقليه و الشرعيه، فالمناط فى كون الاستلزام عقليًا أو شرعيًا بالدليل على

ص: ٣٨٠

١-١) فرائد الأصول المحشى ١/١٩٥.

٢-٢) فرائد الأصول المحشى ١/١٩٣.

٣-٣) التعليقه ١٢٥.

و لذا قلنا: بأن المقدمات و إن كانت لكل منها كبرى عقليه أو شرعيه، إلا أن المقدمات حيث إنها بنحو القياس الاستثنائي مقدم القضيه و حجه الظن عقلا- أو شرعا بمنزله التالي فمناط عقليه الدليل عقليه استلزام المقدم للتالي، و هذا لا ربط له باستلزام المقدمتين للنتيجه حتى يقال: إنه دائما عقلي بل استلزام المقدم للتالي بمنزله الكبرى الكليه، فاذا كان استلزام المقدم للتالي عقليا كان ما هو بمنزله الكبرى الكليه عقليا.

و من الواضح أن وضع المقدم ربما يستند إلى شيء و وضع التالي إلى شيء آخر، مثلا- انخساف القمر مستند إلى الحس و حيلولة الأرض بينه و بين الشمس مستند إلى الحدس لدخول هذا الحكم في الحدسيات اليقيتيه، و كذا تغير العالم مستند إلى الحس و الحدوث مستند إلى البرهان.

فدليل ذات الملزوم ليس دليلا على ذات اللازم، بل دليل الملازمه عند وجود أحد المتلازمين دليل على الآخر، فان معنى الملازمه ثبوت أحد الأمرين عند ثبوت الآخر، فبسبب الملازمه يحكم بثبوت أحدهما عند ثبوت الآخر، و ما يرى من التلازم بين العلمين، فهو من جهه ثبوت الملازمه بين المعلومين، لا أن العلم بأحدهما علّه للعلم بالآخر ليكون سبب العلم بأحدهما سببا للعلم بالآخر.

لا يقال: ليس بابه باب التلازم ليرد عليه ما ذكر بل بابه باب تعيين ما هو الحجه بدليل الانسداد بالإجماع مثلا، فيكون تعيينا لما هو مدلول الدليل.

لأننا نقول: قد عرفت سابقا أن المقدمات عن اعتبار الخصوصيات لا اقتضاء، فلا يعقل الدلاله عليه واقعا حتى يكون الإجماع مثلا معينا لما هو مقتضى المقدمات، فتدبر جيدا.



### —قوله «قده»: لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص...الخ

—قوله «قده»: لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص...الخ (١).

قد عرفت سابقا (٢) في بيان مقتضى الدليل على الحكمه عدم تعيين مظنون الاعتبار لعدم كون الملاك فيه أقوى ليكون كالظن القوى حتى يكون له تعيين عقلي ليصح الاتكال عليه شرعا على الكشف. و منه ظهر ما في دعوى القطع بكونه حجه على أى حال فراجع ما تقدم.

### —قوله «قده»: و كان منع شيخنا العلامة...الخ

—قوله «قده»: و كان منع شيخنا العلامة...الخ (٣).

قد مر (٤) مفصلا منافاته لدعوى مساواه القول بحجيه الواصل بنفسه و الواصل و لو بطريقه فى الترجيح بالقوه، و قد مرّ دفع المنافاه بينهما فراجع.

### —قوله «قده»: إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع...الخ

—قوله «قده»: إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع...الخ (٥).

فانه مزيل للشك فى المسأله الفرعيه، فلا يجب الاحتياط فيها، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، فانه لا يجوز رفع اليد عن الاحتياط فى المسأله الفرعيه بالاحتياط فى الأخذ بالظنون النافيه.

مع أن الاحتياط فيها لأجل التحفظ على الواقعيّات المنجزه بالعلم الإجمالى الموجب لجعل الظن حجه فيها حتى تمتثل امثالا ظنيا، فتدبر.

ص: ٣٨٢

١-١ (١) كفايه الأصول ٣٢٣.

٢-٢ (٢) التعليقه ١٤٧.

٣-٣ (٣) كفايه الأصول ٣٢٤.

٤-٤ (٤) التعليقه ١٤٩.

٥-٥ (٥) كفايه الأصول ٣٢٤.

—قوله «قده»: و تقريره على ما فى الرسائل (١)... الخ (٢).

—قوله «قده»: و تقريره على ما فى الرسائل (١)... الخ (٢).

تعميم الإشكال لصوره الاحتمال بملاحظه أنه لا ثمره عمليه لتوجيهه فى خصوص الظن القياسى مع القطع بالمنع، بخلاف ما إذا عمّمناه لصوره احتمال المنع فانه مناف لاستقلال العقل بحجّيه الظن مطلقا.

و تقريب الإشكال أن استلزام المقدمات لحجّيه الظن بنحو القياس الاستثنائى من باب استلزام المقدم للتالى عقلى كما مر، فلو لا عليه المقدم للتالى بنحو التاميه لا يتحقق الاستلزام العقلى.

و حيث إن التالى قبح ترك الاطاعه الظنّيه، فممنوع الشارع عن الاطاعه الظنّيه بالظن القياسى يلزم منه أحد محاذير ثلاثه: إما عدم تماميه الملاك فى الظن بما هو ظن و هو خلف لفرض الاستلزام العقلى و وصول النوبه إلى حجّيه الظن بما هو.

و إما انفكاك المعلول عن علّته التامه و هو محال.

و إمّا ارتكاب الشارع للقيح بترجيح غير الاطاعه الظنّيه على الاطاعه الظنّيه، مع أن المفروض أن الظن بما هو ظن مقدم على الشك و الوهم لرجحانه عليهما فتقدّمهما عليه ترجيح المرجوح على الراجح.

و حيث يستحيل صدور القبيح من الحكيم تعالى و يستحيل انفكاك المعلول عن علّته التامه، فلا محاله يكون الاختلال فى الملاك، فيكشف عن عدم تماميه الملاك، و مع عدم تماميه الملاك كيف يعقل الاستلزام العقلى بين المقدم

ص: ٣٨٣

١-١) فرائد الأصول المحشى ٢١٣/١.

٢-٢) كفايه الأصول ٣٢٥.

و التالى.

ولا- يخفى أن فرض التخصيص فى الدليل العقلى بملاحظه المحذور الثانى دون الأول و الثالث،ففرض عدم قبجه من الشارع تخصيص فى الدليل لا فرض عدم تماميه الملاك و لا فرض صدور القبيح بل الأول خلف و الثانى محال آخر لمنافاته لفرض الحكمة المانعه عن اختيار القبيح.

و منه تعرف أن مجرد الالتزام بوجود ملاك الحجيّه لا يستلزم التخصيص فى الدليل العقلى،لا إمكان فرض الالتزام بقبجه حتى على الشارع مع الالتزام بصدور القبيح منه،فعدم الالتزام بقبجه عليه تخصيص لا الالتزام بصدور القبيح منه،فإنه محال آخر لا ربط له بالتخصيص فى الدليل العقلى،فتدبر جيّدا.

**—قوله«قده»:بداهه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم وجود و لا علمى...الخ**

—قوله«قده»:بداهه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم وجود و لا علمى...الخ (١).

فمع المنع عن الظن القياسى يفتح فيه باب العلم أو العلمى.

و من الواضح أن ما كان ثبوته معلقا على عدم شىء لا- يعقل أن يكون مانعا عن ثبوته،إذ لا مانعيه له إلا فى فرض ثبوته،و لا ثبوت له إلا فى فرض عدم الشىء المعلق عليه،فكيف يعقل ثبوته فى فرض ثبوت ذلك الشىء حتى يمنع عن ثبوته.

فمانعيه حكم العقل عن المنع عن الظن القياسى ممتنع.

أن مانعيه المنع عن الظن القياسى عن استقلال العقل بحجيّه الظن مطلقا حتى الظن القياسى ممتنع إذ لا ثبوت لحكم العقل مطلقا مع فرض ثبوت المنع حتى يمنع عن ثبوته.

و الجواب عنه أن فرض التعليق على عدم المنع و إن كان مقتضاه ذلك إلا

ص: ٣٨٤

ان الكلام فى صحه التعليق.

توضيحه: أن ما هو مقدمات دليل الانسداد (1) هو الانسداد الكلى فى معظم الأحكام الغير المنافى للانفتاح الجزئى، و الظنون إذا كانت متساويه فى نظر العقل يكون كلها حجّه و إن زادت على ما يفى بمعظم الأحكام للزوم الترجيح بلا مرجح و التّعين بلا معيّن من فرض العمل بما يفى بمعظم الأحكام فى ضمن طائفه خاصّه من الظنون.

فالمنع عن الظن القياسى و إن كان يوجب الانفتاح الجزئى الموجب لخروجه عن المعظم الذى فرض انسداد باب العلم فيه.

إلا أن الكلام فى صحه المنع الموجب لذلك، لا من حيث لزوم تفويت المصالح الواقعيّه فى صوره الإصابه أو اجتماع الحكمين المتنافيين و أشباه ذلك مما يتصوّر فى الأمر بالعمل ببعض الظنون فى صوره انفتاح باب العلم حتى يقال:

بأنه إشكال برأسه يجرى نظيره فى الأمر بالعمل بالظن شرعا أيضا، بل من حيث إنّ تساوى نسبه الظنون فى نظر العقل مع فرض الانسداد الوافى بحجّيه الظن عقلا يمنع عن المنع عن خصوص ظن و إخراجه عن دائره الظنون المتساوى النسبه، فإبداء التفاوت بنفس المنع يستلزم الدور، حيث لا يصح المنع إلا مع التفاوت، فكيف يحصل التفاوت بالمنع حتى يصح تعليق حجّيه الظن على عدم المنع.

فلا محيص عن إبداء التفاوت الموجب لصحه المنع و لاختصاص الملاك العقلى بغيره.

ص: ٣٨٥

---

١-١) كذا وردت فى النسخه المطبوعه، و ليس عندنا نسخه مخطوطه من هذا الموضع من التعليقه و لو من غير خط المصنف قدس سره لتكون مقياسا فى مقام التصحيح، لكن الصحيح: ما هو من مقدمات الانسداد.

فنعول: إن في كل ظن من الظنون حثيثين شخصيه و نوعيه: الأولى غلبه احتمال ثبوت الواقع على احتمال عدمه، و هذه الحثيه ذاتيه للظن لا- يعقل تفاوت ظنّ دون ظنّ فيها و إن كان يقوى الاحتمال الغالب و يضعف إلا أن أصل الغلبه على احتمال العدم محفوظ في الجميع.

الثانيه غلبه صنف من الظنون من حيث المطابقه للواقع، لا في نظر الطان على صنف آخر من الظنون، فيكون صنف من الظن غالب المصادفه مع الواقع واقعا، و صنف آخر منه غالب المخالفه للواقع واقعا، و ما يستحيل خلافه في نظر الطان هو الأول دون الثاني، فان من يظن من القياس بثبوت شيء واقعا يظن بإصابته شخصا للواقع، لا أنه يظن باصابه نوعه للواقع، بل يقطع بمخالفه نوعه في الواقع و إن كان هذا الشخص في نظره مظنون المصادفه، لكنه لا عبره بظن إصابته المتقوم به الظن بالثبوت فانه شخصي لا نوعي.

و من المعلوم أن حكم العقل بالنتزل من الاطاعه العلميه إلى الظنيه لا- من حيث مطلوبيه صفه الظن بالاطاعه في نفسه لكيلا تتفاوت فيه أفراد الظنون، بل لأجل مراعاة الأحكام الواقعيه المعلومه بالإجمال، و إنما يكتفى بالاطاعه الظنيه لأجل غلبه إتيان الواقعيات في ضمن المظنونات لغلبه مصادفتها واقعا.

فاذا فرض أنّ صنفا مخصوصا من الظنّ غالب المخالفه مع الواقع واقعا في نظر العقل، فلا محاله لا يرى موافقه للأحكام الواقعيه غالبا حتى يستقل بالنتزل إلى مثل هذه الإطاعه الظنيه، بل يستقل بالاطاعه الظنيه بالظنون الأخر التي بمقتضى طبعها غالب المصادفه مع الواقع.

و كما أن هذه الخصوصيه إذا استقلّ بإدراكها العقل يستقلّ بالنتزل إلى الاطاعه الظنيه بغير الصنف المتخصّص بتلك الخصوصيه كذلك إذا كشف عنها الشارع فما به التفاوت تلك الخصوصيه المنكشفه بمنع الشارع لا نفس منعه فتمام ملاك الحجّيه في نظر العقل غلبه الإصابه شخصا و نوعا لا خصوص الأولى

المقوّمه لكل ظن.

لا يقال: إذا كان همّ العقل الإتيان بالواقع فحيث يظن بالواقع فهو مع قطعه بأن صنف هذا الظن غالب المخالفه للواقع يظن بأن هذا الظن شخصا من الأفراد النادره الموافقه للواقع فكيف يرفع اليد عنه.

لأننا نقول: ليس ترك موافقه الواقع فى شخص ظن تحفظا من الوقوع فى خلاف الواقع لعدم تميّز الأفراد الغالبه من النادره أمرا مستنكرا، بل يرى العقل أنه من اللازم عدم موافقه هذا الصنف من الظن، فإنه و إن كان بحسب الصورة إطاعه للأحكام ظنا، لكنه بحسب الواقع إضاعه للأحكام نوعا.

هذا كله فيما إذا كان النهى عن الظن القياسى نهيا طريقيا لم يلحظ فيه إلا غلبه مخالفته للواقع.

و أما إذا كان نهيا نفسيا حقيقيا منبعثا عن مفسده فى العمل بالظن القياسى كالأمر بالعمل بالخبر بناء على الموضوعية و السببية حيث يكشف عن مصلحه فى العمل به بعنوان عرضى و إن لم يكن مؤداه ذا مصلحه فى حد ذاته فالوجه فى خروج الظن القياسى عند العقل كشف النهى عن مفسده عرضيه فى جميع أفراده.

و حيث إن حكم العقل بالاطاعه الظنيه لتحصيل الواقعيّات المتضمّنه للاغراض المولويه، فإذا فرض إدراك العقل و لو بواسطة الشارع تضمن موارد الظنون القياسيه لأغراض، مولويه أخر غالبه على الاغراض المولويه الذاتيه، فلا محاله لا يستقل بموافقه الظنون القياسيه المتضمّنه لاغراض مغلوبه لاغراض مولويه أخر، بل يحكم بترك موافقتها لزوما.

فما به التفاوت هذه الخصوصيه المستكشفه بمنع الشارع لا- نفسه فالاطاعه الظنيه المتضمّنه نوعا لاحكام الواقعيه المتضمّنه لاغراض مولويه غير مغلوبه لاغراض مولويه أخر هى التى يستقل بها العقل عند التنزل من الاطاعه

العلميّه، لا كلّ إطاعه ظنّيّه و إن كانت نوعا غير متضمّنه للأحكام الواقعيّه، أو كانت متضمّنه لصد تلك الأغراض المولويه.

هذا ما هو التحقيق في صحه المنع و عدم منافاته لحكم العقل بحجّيه الظن.

و أما ما يقال (١): في وجه عدم المنافاه من أن وجه إلزام العقل بالعمل بما يظن كونه حكما واقعيّا تنجز الأحكام الواقعيّه بسبب العلم الإجمالي فما يظن كونه حكما منجزا مظنون العقاب، فالعقل يلزم بدفعه، و مع منع الشارع يقطع بعدم العقاب، فلا موضوع لحكم العقل.

فيندفع بأن منع الشارع لا يكشف عن عدم كونه مظنون العقاب ليكون كاشفا عن تفاوت الظن القياسي مع غيره في ذاتهما، بل بنفس المنع يزول الحكم، فلا- يبقى ما يظن بثبوتة فعلا ليكون منجزا معاقبا على مخالفته، و الكلام في صحه المنع المزيل للحكم المظنون فلا يقاس الظن بالعقاب بالخصوصيّة المستكشفه من النهي الطريقي أو النهي الحقيقي.

**—قوله «قده»: فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا... الخ**

قوله «قده»: فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا... الخ (٢).

لا يقال: كيف و يجوز العمل بالظن و لا تجرى الأصول المورديّه كما هو مبني حجّيه الظن.

لأننا نقول: عدم جريانها غير مستند إلى حجّيه الظن، بل إلى العلم الإجمالي المانع عن جريان الأصول في أطرافه، فحجّيه الظن معلقه على عدم جريانها لا أنها مانعه عن جريانها.

ص: ٣٨٨

١-١) القائل هو المحقق الحائري قدس سره، درر الفوائد ٤١٩/.

٢-٢) كفايه الأصول ٣٢٥/.

—قوله «قده»: بل هو يستلزمه فيما كان في مورده... الخ

—قوله «قده»: بل هو يستلزمه فيما كان في مورده... الخ (١).

أى يستلزم فعلية جريان الأصل المنصوب فى مورد الظن المنهى عنه لفرض رفع الاطاعه العلميه و الظنّيه، فلا مانع من جريان الأصل.

لا يقال: فعلية جريانه مستنده إلى رفع مانعه و هو تنجز (٢) العلم الإجمالى فرفع الاطاعه العلميه يصحح جريان الأصل.

لأنا نقول: قد مر (٣) فى مقدمات دليل الانسداد أن نتيجة المقدمات تضيق دائره الأحكام المنجزه فى المظنونات لا رفع التّنجز الحاصل بسبب العلم الإجمالى و إلا- لم يكن مقتضى للتّنزل إلى الاطاعه الظنّيه، فاذا فرض المنع عن الظن فى مورد كان معناه تضيق دائره المنجزات فى غير ذلك المورد فهو الموجب لفعلية جريان الأصول المورديه فيه.

—قوله «قده»: الا كالأمر بما لا يفيد... الخ

—قوله «قده»: الا كالأمر بما لا يفيد... الخ (٤).

فان المانع ليس إلا استقلال العقل بلزوم الاطاعه الظنّيه بعد التّنزل عن الاطاعه العلميه.

فكما أن ترك الاطاعه الظنّيه مناف لحكم العقل كذلك لزوم الاطاعه الوهميه و الشكّيه بالعمل على طبق ما لا يفيد الظن مناف لحكم العقل بالتّنزل إلى الاطاعه الظنّيه دون غيرها.

و كما يجاب عن الثانى بأنه لا حكم للعقل مع نصب الشارع كذلك يجاب عن الأول بأنه لا حكم للعقل مع منع الشارع.

ص: ٣٨٩

١- ١) كفايه الأصول ٣٢٥.

٢- ٢) كذا فى نسخه المصنف، و الصحيح: تنجز.

٣- ٣) التعليقه ١٣٤ و ١٣٥.

٤- ٤) كفايه الأصول ٣٢٥.



و يمكن أن يقال: بالفرق بين المقامين فإن مورد استقلال العقل بالاطاعة الظنّيه دون الوهميه و الشكّيه صورته دوران الأمر في باب إطااعة الواجبات و المحرمات المعلومه إجمالاً- بعد التّنزل عن الاطاعة العلميه بالاحتياط في جميع الاطراف بين اطاعه تلك التكاليف في دائره مظنونات التكليف و اطاعه تلك التكاليف في دائرتي الموهومات و المشكوكات من التكاليف، فيرجح الأولى على الثانيه لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و أما الاطاعة الوهميه أو الشكّيه زياده على العمل بمظنونات التكليف بسبب نصب ما لا يفيد الظن، فلا ربط له بمورد الدوران الذي يحكم العقل بترجيح الاطاعة الظنّيه على غيرها بخلاف ترك اطاعه الظن بالتكليف في مورد فانه مناف لاستقلال العقل بلزومها.

نعم إذا فرض دوران الأمر في مورد بين وجوب القصر و وجوب الإتمام مثلاً- و كان وجوب القصر مظنوناً و كان على وجوب الإتمام أماره لا تفيد الظن فلا محاله يكون وجوب الإتمام موهوماً.

فالأمر بالاطاعة الوهميه دون الظنّيه كالمنع عن الاطاعة الظنّيه مناف لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنّيه دون غيرها في مورد الدوران.

لكن هذا الإشكال إنّما يتوجه في مثل هذا المورد بناء على أن معنى حكومه العقل بحجّيه الظن جعله منجزاً في هذه الحال كالعلم مطلقاً، فان منجزيه الأماره التي لا تفيد الظن في قبال المفيده للظن عين ترجيح المرجوح.

بخلاف ما إذا قلنا بأن تنجز التكاليف الواقعيه بالعلم الإجمالي، و أن معنى حكومه العقل حكمه بلزوم التّنزل إلى الاطاعة الظنّيه في قبال الشكّيه و الوهميه فباب المنجزيه شرعاً غير باب اطاعه التكاليف المعلومه ظناً، إذ مع الحجّيه الشرعيه على طرف يخرج الطرف عن دائره المعلوم بالإجمال فمنجزيه الأماره في غير دائره لزوم التّنزل من الاطاعة العلميه إلى الاطاعة الظنّيه، فافهم

### —قوله «قده»: و استلزام إمكان المنع

—قوله «قده»: و استلزام إمكان المنع (١) لاحتتمال المنع... الخ (٢).

قد مر مرارا أن الظنون إن لم تكن متفاوتة في نظر العقل يكون الكلّ حجه و إن كان زائدا على ما يفى بمعظم الفقه، فان تعيين ما يفى بالمعظم من بين الكل بلا- معتين، فمن باب الترجيح بلا مرجح يحكم العقل بحجّيه الكل، فلا بد حينئذ من الالتزام بمانعيه احتمال المنع عقلا حتى يتعيّن ما لا يحتمل فيه المنع للاقتصار عليه مع وفائه بالمعظم.

و من الواضح أنه بناء على مبناه «قدس سره»- من توجيه خروج الظن القياسى بانتفاء مقدمه من مقدمات الدليل بالنسبه إليه و هو انسداد باب العلم و العلمى، فمع المنع عنه شرعا قد انفتح باب العلم و العلمى فيه، فيخرج عن مورد الاستلزام العقلى- لا يصح إلحاق احتمال المنع بالقطع به، بدهاه عدم انفتاح باب العلم و العلمى إلا بوصول المنع لا باحتماله فالمانع عن تماميه المقدمات هو المنع الواصل دون غير الواصل، فلا- يندرج تحت عنوان عدم الحكم بالمقتضى عند وجود مقتضيه إلا- مع إحراز عدم المانع، فمع احتماله لا يحكم بوجود المقتضى حيث عرفت أن المانع هو المنع الواصل و هو جزما غير حاصل.

و هكذا بناء على ما ذكره «قدس سره» في تعليقه الايقه (٣) من أن همّ العقل تحصيل الأمن من تبعه الواقعيّات المنجزه، و مع منع الشارع لا يحصل الأمن من تبعه الواقع عند الاقتصار على موافقه الظن القياسى.

ص: ٣٩١

١- ١) في نسخه المصنف: مكان المنع عنه.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣٢٦.

٣- ٣) التعليقه على فرائد الأصول ٩٧.

فلا يمكن إلحاق الظن بالمنع و احتمالاه بالقطع به أيضا، لأن الإطاعة الظنيه في حد ذاتها موجه للظن بالفراغ عن تبعه الواقع.

فاذا قطع بالمنع شرعا كشف عن عدم كفايه الشارع بها في امتثال واقعياته المنجزه، فلا يستقل العقل بالاقصصار عليها.

بخلاف ما إذا لم يكن كاشف عن عدم كفايه الشارع، فان الإطاعة الظنيه في محتمل المنع و غيره على حد سواء في نظر العقل، لأن الملاك في نظر العقل تحصيل الظن بالفراغ عن الواقع، و كل ظنّ بالواقع يستلزم الظن بالفراغ عنه.

و احتمال المنع لا يوجب إلا احتمال عدم الفراغ في حكم الشارع، لاحتمال المنع عنه شرعا، لا أنه يستلزم عدم الظن بالفراغ عن الواقع الذي يتساوى نسبته إلى الشارع و غيره كما بيناه (1) مفصلا في مسأله الظن بالطريق.

و التحقيق ما قدمناه (2) من أن المنع إذا كان طريقيا يكشف عن غلبه مخالفه الطريق الممنوع عنه شرعا للواقع.

و إذا كان حقيقيا يكشف عن اشتماله على غرض منافع للأولى الذاتى: فبواسطه وصول المنع الطريقى أو الحقيقى ينكشف ما يتفاوت به الظن الممنوع عن غيره، و ما لم يصل سواء ظن بمنعه أو احتمال منعه لا ينكشف ما يتفاوت به ظنّ عن ظنّ في نظر العقل ليجب الاقتصار على ما لم يتطرق إليه احتمال المنع مع وفائه بمعظم الفقه، للزوم الترجيح بلا مرجح في نظر العقل الحاكم بحجبه الظن.

و سيجىء إن شاء الله تعالى تتمه الكلام في المسأله الآتیه فانظر.

ص: ٣٩٢

١-١) التعليقه ١٤٢.

٢-٢) التعليقه ١٥٦.

—قوله «قده»: لم خصصوا الإشكال... الخ

—قوله «قده»: لم خصصوا الإشكال... الخ (١).

قد تقدم (٢) ما يمكن أن يكون فارقا بين المقامين إلا أحيانا فراجع مع جوابه.

—قوله «قده»: و لا يكاد يجدى صحته كذلك... الخ

—قوله «قده»: و لا يكاد يجدى صحته كذلك... الخ (٣).

صححة الشيء في نفسه و إن لم تكن مقتضيه لصحته من جهة عارضه، لكنك قد عرفت أن ملاك صحته في نفسه واف بدفع الإشكال في صحته بلحاظ حكم العقل، و قد مرّ تفصيله فراجع (٤).

### في الظن المانع و الممنوع

#### إشاره

—قوله «قده»: إذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص... الخ

—قوله «قده»: إذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص... الخ (٥).

الإشكال: تاره بلحاظ أن الحكم بحجيه كلا الظنين محال و الحكم بحجيه إحداهما بلا مرجح قبيح فإما أن يبين المرجح لأحد الظنين أو يحكم بتساقطهما لاستحاله حجيه المتنافيين.

و أخرى بلحاظ أن حجيه الظن مع احتمال المنع عنه فضلا عن الظن لا يجتمعان بدهاه منافاه القطع بالحجيه مع احتمال عدمها.

ص: ٣٩٣

١-١ (١) كفايه الأصول ٣٢٦.

٢-٢ (٢) التعليقه ١٥٩.

٣-٣ (٣) كفايه الأصول ٣٢٧.

٤-٤ (٤) في التعليقه ١٥٦.

٥-٥ (٥) كفايه الأصول ٣٢٧.

و من الواضح أن الاستقلال في العنوان و تحرير البحث عنه بعد البحث عن المسأله السابقه يقتضى أن يكون محط النظر هي الجبهه الأولى كما عن شيخنا العلامة الأنصارى «قدس سره».

و عليه يبتنى على حججه الظن بالطريق و إلا فلا تمنع من تلك الحثيه حيث لا يترقب دخول الظن المانع.

و أما بناء على تحرير شيخنا العلامة الأستاذ «قدس سره» بما يوافق الجبهه الثانيه، فهو و إن كانت خلاف الظاهر ممن تعرض له بعد التعرض للبحث السابق لكنه لا- يبتنى على حججه الظن بالطريق بل لا يبتنى على حججه الظن بالواقع أيضا لإمكان قيام الظن المانع على عدم حججه الظن الممنوع القائم على حججه شيء.

و على أي حال فنحن نحزر البحث بكلتا الجهتين، فنقول: أما الإشكال من الجبهه الأولى، فيمكن أن يقال: في تقريب حججه الظن المانع دون الظن الممنوع أن حججه الظن كليه مقيد به بعدم المنع الواصل بحيث لا- ملا-ك و لا مقتضى تام الاقتضاء مع وجود المنع الشرعي الواصل فالظن المانع بفرض شمول دليل الحججه له يوجب انتفاء الملا-ك و المقتضى التام في طرف الظن الممنوع، بخلاف الظن الممنوع فانه بفرض شمول دليل الحججه له لا- يوجب انتفاء الملا-ك في الظن المانع، بل غايه الأمر أن حججه مناف لحججه المانع و لا- يجتمع معه، لا- أنه يوجب انتفاء الملا-ك فيه لأن وصوله ليس وصول المانع بل وصول المنافي بعين الملاك الذي هو موجود في الظن المانع.

و إذا دار الأمر بين مقتضيين: أحدهما يكون تأثيره رافعا لوجود الآخر و مسقطا له عن تماميه الاقتضاء و الآخر يكون تأثيره منافيا لتأثير الآخر لا لتاميه اقتضائه في نفسه، فالتأثير للأول، إذ لا يقبل المزاحمه من الثاني إلا بعد تماميه اقتضائه في نفسه، و لا يكون تام الاقتضاء إلا بفرض عدم تأثير الأول، و لا

مانع من تأثير الأول إلا ما هو تامّ الاقتضاء فيتوقف مزاحمه الثاني لتأثير الأول على عدم تأثير الأول، فكيف يكون مانعا عن تأثيره.

و لعل هذا مراد من جعل المسألة نظير دوران الأمر في العمومات بين التخصيص و التخصّص، لا- أن غرضه أنه عينه ليقال: باختصاصه بالعمومات اللفظية لا بالأحكام العقلية.

و بتقريب أوضح و أخفّ مثونه ممّا ذكر أنّ لكل من الظنّ المانع و الظنّ الممنوع دلالة التزاميه عقليه على عدم حجّيه الآخر عقلا، إذ حجّيه كل منهما يستلزم عقلا عدم حجّيه الآخر بهذا الدليل العقلي، لفرض تنافيهما في الحجّيه بدليل الانسداد و هذه الدلالة الالتزاميه العقليه مشتركة بين الظنّين من دون تفاضل من هذه الجهه بينهما.

و لكل من الظنّين مدلول مطابقى فالمدلول المطابقى للظنّ المانع هو المنع شرعا عن الظنّ الممنوع و المدلول المطابقى للظنّ الممنوع هو وجوب الصلاه مثلا و لازم هذا المدلول المطابقى عدم حرمة الصلاه لا المنع عن العمل بالظنّ المانع شرعا.

و عليه فإذا فرض أنّ حجّيه الظنّ عقلا- مقيده بعدم قيام الحجّيه على المنع شرعا عنه، ففرض شمول دليل الانسداد للظنّ المانع فرض قيام الحجّيه عقلا على المنع عن الظنّ الممنوع شرعا، فلا ملاك تامّ الملاكيه لاستقلال العقل بحجّيته.

و فرض شمول دليل الانسداد للظنّ الممنوع على ما مرّ ليس فرض قيام الحجّيه عقلا- على المنع عنه شرعا، فالملا-ك في الظنّ المانع على تماميته و كماله.

فحكم العقل بحجّيه الظنّ الممنوع يوجب انفكاك المعلول عن علته التامّه و هو محال، و حكم العقل بحجّيه الظنّ المانع لا يبقى معه تماميه ملاك الظنّ الممنوع، فلا يلزم انفكاك المعلول عن علته التامّه، فلا محاله يحكم العقل بحجّيه

ما لا يلزم منه محال.

و يستحيل أن يحكم بحجّيه ما يلزم منه محال من دون (1) توقف على ضميمه الدور أو أمر آخر.

هذا بناء على تقيّد الحجّيه بعدم المنع شرعا.

و كذا بناء على ما ذكرنا من أن ملاك الحجّيه غلبه الإصابه شخصا و عدم غلبه المخالفه نوعا، فان الظن المانع يكون كاشفا ظنا عن غلبه مخالفه الظن الممنوع للواقع نوعا، فبضميمه دليل الحجّيه يكون حجّه على غلبه مخالفه الظن الممنوع شرعا.

بخلاف الظن الممنوع فانه بضميمه دليل الحجّيه لا- يكشف عن ذلك، بل ينافى حجّيه المانع مع فرض تماميّه الملا-ك فيه، فيجرى فيه ما ذكرنا من المعارضه بين تام الاقتضاء في فرض تأثير الممنوع و غير تام الاقتضاء في فرض تأثير الظن المانع.

إلا أن الاستناد إلى الكشف من هذه الجهه مختصّ بالظن القياسى الذى دلت الأخبار و الآثار على غلبه خطئه، دون غيره خصوصا إذا كان الظن المانع و الممنوع من نوع واحد من الأمارات.

بل الأولى الاستناد إلى الكشف عن غلبه المفسده فى العمل به على المصلحه فى صورته اصابتها للواقع من دون حاجه ملاحظه أقوى الظنين بعد فرض غلبه المفسده كما لا يخفى و بما ذكرنا تقدر على دفع جميع ما يورد على تقديم الظن المانع.

و أما الإشكال من الجهه الثانيه، فهو عين الإشكال المتقدم فى المسأله المتقدمه، إذ المناط عدم استقلال العقل بوجود المقتضى، مع عدم إحراز عدم

ص: ٣٩٦

---

١- ١) على ما ذكره المحقق الآشتياني قدس سره، بحر الفوائد ١/٢٦٨ و ٢٦٩.

مانعه سواء ظن بوجوده أو احتمال وجوده.

و قد عرفت (١) أن احتمال المانع غير مانع و أن المنع الواصل يوجب عدم تمامية المقدمات بانفتاح باب العلم و العلمى أو يوجب عدم تمامية الملاك لفرض انكشاف غلبه الخطاء فى الظن الممنوع أو اشتماله على ما ينافى الغرض المولوى كما قرّبناه، و كل ذلك منتف فى فرض عدم وصول المنع.

و قد عرفت (٢) أن الوفاء بمعظم الفقه ليس بنفسه موجبا للاقتصار على الوافى ليقال: إنه لا- موجب لحجّيه الظن الممنوع حتى يتكلّم فى أن الظن بالمنع يمنع عن حجّيته أم لا- و ذلك لأنه مع عدم تفاوت الظنون فى نظر العقل لا يتعين طائفه منها للحجّيه دون غيرها و لو كانت وافية، لأنه ترجيح بلا مرجح و تعيين بلا معين، فيكون الكل حجّيه بل قد عرفت (٣) سابقا أن الظن القوى مع كون الملاك فيه أقوى لا- يقتصر عليه إلا- فى مقام الدوران لأن اللازم بحكم العقل التنزل إلى الاطاعة الظنّيه من الاطاعة العلميه، فكما تجب الاطاعة العلميه مطلقا لا- بمقدار الوفاء بمعظم الفقه، كذلك تجب الاطاعة الظنّيه مطلقا لا- بمقدار الوفاء بالمعظم، و قد أوضحنا كل ذلك مرارا.

نعم من يجعل الحكومه بمعنى حكم العقل بمنجزيه الظن فى حال الانسداد كمنجزيه القطع على أى حال له أن يقتصر على ما يفى بالمعظم إذ شبهه الخروج عن الدين باعمال الأصول الموردّيه تندفع بكون الظن منجزا بهذا المقدار.

و لعلّ شيخنا «قدس سره» يميل إلى هذا المبنى كما صرح بهذا المعنى فى

ص: ٣٩٧

١-١) فى التعليقه ١٦٠.

٢-٢) فى التعليقه ١٦٠.

٣-٣) فى التعليقه ١٤٩.



غير مورد، إلا أن المبني ضعيف كما بيناه مرارا.

و أما ما عن شيخنا الأستاذ «قدس سره» في تعليقه المباركه (1) في هذا المقام و المقام السابق من عدم استقلال العقل بالأمن من العقوبه مع ظن المنع أو احتمالاه و همّ العقل تحصيل الأمن من العقوبه فلذا يقتصر على ما لا يحتمل المنع عنه شرعا إذا كان وافيا بمعظم الفقه.

فيوضح الجواب عنه أن مقتضى العلم الإجمالى بالأحكام عدم الأمن من عقوبتها إلاّ بموافقته القطعيه في ضمن المظنونات و المشكوكات و الموهومات.

و مقتضى بطلان الاحتياط كليه عدم لزوم موافقه القطعيه فيما ذكر من الطوائف الثلاث.

و مقتضى بطلان ترجيح المرجوح على الراجح عدم موافقه المشكوكات و الموهومات و طرح المظنونات، فيتصيق دائره الأحكام المنجزه في خصوص المظنونات.

و عليه فيقطع بالأمن من عقوبه الواقعيّات المنجزه بموافقته المظنونات.

فان كان المراد من عدم الأمن من العقوبه بموافقته الظن الذى يظن بالمنع عنه أو يحتمل المنع عنه موافقه ما يوازيها من المشكوكات و الموهومات، فالواقع فيهما غير منجز على الفرض حتى يحتاج إلى تحصيل المؤمن.

و إن كان المراد لزوم الاقتصار على المظنونات التى لا يظنّ و لا يحتمل المنع عنها إذا كانت وافيه بمعظم الفقه.

ففيه: أولا- ما عرفت مرارا من أن مجرد الوفاء بمعظم الفقه لا يحقّق الدوران الموجب للاقتصار على ما له تعين في نظر العقل، بل تجب الاطاعه الظنيه

ص: ٣٩٨

بدلا عن الاطاعه العلميه و إن كانت أزيد مما يفى بمعظم الفقه.

و ثانيا إن الظن بالمنع أو احتماله لا- يوجب انتفاء الملا-ك الموجب لاستقلال العقل بلزوم الاطاعه الظنيه، فان الاطاعه الظنيه توجب الظنّ بالفراغ عن الواقع المنجز مطلقا، و إنما يختلف ما يظن المنع عنه و ما لا- يظن المنع عنه بالفراغ في نظر الشارع، و اعتبار الظن بالفراغ في نظر الشارع راجع إلى حجّيه الظن المظنون الاعتبار، و يلزمه عدم حجّيه ما لا يظن اعتباره و إن لم يحتمل المنع عنه.

و قد عرفت سابقا (1) عدم تعين الظن بالاعتبار في نظر العقل أيضا.

فالتحقيق ما ذكرنا في تحرير البحث بكلا وجهيه فتفطن.

### خاتمه: في الظن في أصول الدين

#### إشاره

—قوله «قده»: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا... الخ

—قوله «قده»: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا... الخ (2).

توضيحه أن الواجب في باب الأمور الاعتقاديّه إمّا تحصيل العلم و المعرفة أو عقد القلب على المعلوم بما هو معلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط أو عقد القلب على الواقع.

فان كان الواجب تحصيل العلم أو عقد القلب على المعلوم بما هو، فلا مجال لإجراء مقدمات الانسداد بل باب الامتثال منسد رأسا، فان الواجب إمّا هو نفس تحصيل العلم الذي لا- سبيل إليه أو متقومّ بالعلم الذي لا سبيل إليه لا أن باب الامتثال العلمى التفصيلي منسد فيتنزل إلى الامتثال العلمى الإجمالى

ص: ٣٩٩

١-١) في التعليقه ١٤٧.

٢-٢) كفايه الأصول ٣٢٩.

و منه يعلم أنه لا مجال لحجّيه الظن بالخصوص فيه أيضا إذ لا أثر للواقع حتى يترتب على المؤدّي تنزيلا له منزله الواقع.

و أما إن كان الواجب عقد القلب على الواقع، فالعلم منجز للتكليف و طريق الامتثال عقلا.

فعند انسداد باب العلم و تماميّه سائر المقدمات تصل النوبه إلى حجّيه الظن و لزوم عقد القلب عقلا على الواقع المظنون من باب التنزل عن الاطاعه العلميه إلى الاطاعه الظنيه.

و عدم وصول النوبه إلى الظن لا- محاله لاختلال في إحدى المقدمات. و من المعلوم انسداد باب العلم و عدم جواز إهمال الامتثال رأسا، و عدم التمكن من الاحتياط التام، لأن الاحتياط التام بعقد القلب على كلا الطرفين في نفسه غير معقول، لعدم إمكان الالتزام الجدى بالشىء بنقيضه أو بوضده أو بما يقطع بعده واقعا، و الواجب في الواقع أحد الأمرين معينا فلا معنى للالتزام بنحو التخيير الشرعى لفرض تعيبيته الواجب شرعا، و لا للالتزام بنحو التخيير العقلى كما في المتزاحمين، لأن المفروض وجوب أحدهما معينا لا كليهما ليتوهم أنه مع عدم قدره على امتثالهما معا يتخيّر عقلا بين امتثال هذا أو ذاك.

و أما عقد القلب على الواقع إجمالا، فلا معنى له إلاّ عقد القلب على الجبهه الجامعه و الغاء الخصوصيه.

و استحاله تعلّق عقد القلب بالواقع بخصوصه، لما مر مرارا أن العلم و الشوق و كذا عقد القلب لا توجد مطلقا غير متعلّق بشىء في النفس و لا يعقل تعلّقها بما هو غير حاضر في أفق النفس.

كما لا- يعقل تعلّقها بأحد الأمرين بخصوصه مرددا، إذ المردد لا ثبوت له ذاتا و وجودا ماهيه و هويّه، فلم يبق إلاّ تعلّقها بالجبهه الجامعه القابله للانطباق على

الحصه المتقرره فى كل واحد من الأمرين فالمعقود عليه بالذات نفس الجهه الجامعه عنوانا،و المعقود عليه بالعرض ما يطابقها بما هى لا بما لها من الخصوصيه، لاستحاله الاختلاف بين المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض و المعقود عليه بالذات و المعقود عليه بالعرض بالزياده و النقصان أو بسائر جهات الاختلاف.

فيدور الأمر حينئذ بين عقد القلب على الجهه الجامعه و هو الاحتياط الناقص،و عقد القلب على المظنون بخصوصه،فان الجهه الجامعه و إن كانت منطبقه على المظنون أيضا.

إلا أن الالتزام بالمظنون بخصوصه لا يقتضى الالتزام بالجهه الجامعه حتى يرتفع الدوران،بل يقتضى الالتزام بالحصه المتخصّصه بالخصوصيه المظنونه فقط.

بخلاف الالتزام بالجهه الجامعه ابتداء فانها قابله للانطباق على الحصه الأخرى فى ضمن غير المظنون.

ففى الالتزام بالجهه الجامعه موافقه قطعيه بمقدار.

بخلاف الالتزام بالمظنون فانه يحتمل معه ترك الالتزام بأصل الواقع.

فيدور الأمر بين رعايه الخصوصيه ظنا و رعايه الجامع قطعيا و الثانى يتعين عقلا.

فهذا هو الوجه فى عدم التنزل إلى الامتثال الظنى دون ما يتراءى من العبارة من عدم انسداد باب العلم بامتثال الواقع بما هو إجمالا لما عرفت من المحاذير المتقدمه بل لرجحان الالتزام بالجهه الجامعه المعلومه على الالتزام بالخصوصيه المظنونه.

و مما ذكرنا تعرف أن الواجب لو كان تحصيل العلم أو العقد على المعلوم لأمكن القول بالاكْتفاء بتحصيل العلم بهذا المقدار أو عقد القلب على المعلوم بهذا المقدار من دون خصوصيه فى هذه المرحله لوجوب عقد القلب على الواقع

فانه القدر الميسور على جميع التقادير، فاذا وجب رعايته مع إمكانه وجبت على أى تقدير.

### —قوله «قده»: من الاعتقاد به و عقد القلب عليه و تحمّله و الانقياد له... الخ

—قوله «قده»: من الاعتقاد به و عقد القلب عليه و تحمّله و الانقياد له... الخ (١).

ظاهره «قدس سره» كصريح تعليقه (٢) المباركه على الرسائل أنه لا بد من عقد القلب زياده على العلم و المعرفة فى مورد وجودهما و أنه مناط الإيمان دون مجرّد العلم و اليقين و إلا لزم إيمان الكفّار الموقنين باطنا المعاندين ظاهرا أو القول بأن ملاك الإيمان و الكفر مجرّد الإقرار و الإنكار لسانا من دون اعتبار الإقرار و الإنكار جنانا.

و توضيح المرام أن الكلام: تاره فى بيان حقيقه عقد القلب و الإقرار النفسانى و ما يقابلهما فى قبال العلم و ما يقابله.

و اخرى فى أن ملاك الإيمان الحقيقى الموجب للنعيم الدائم و الكفر الحقيقى الموجب للعذاب الدائم ما ذا.

أما المقام الأول، فقد بيّنا فى مبحث (٣) الطلب و الإراده من مباحث الجزء الأول من حاشيه الكتاب و فى مبحث (٤) الموافقه الالتزاميه من أوائل حاشيه الجزء الثانى، أن عقد القلب و الالتزام النفسانى و الإقرار و الإنكار الباطنى و ما يشبهها من أفعال القلب، و لها قيام بها قياما صدوريا بنحو قيام الفعل بالفاعل لا بنحو قيام العرض بموضوعه بنحو القيام الحلولى و الوجود الناعى، فليست هى داخله

ص: ٤٠٢

١- ١) كفايه الأصول ٣٢٩.

٢- ٢) التعليقه على فرائد الأصول ١٠١.

٣- ٣) نهايه الدرايه ١ / التعليقه ١٤٩.

٤- ٤) نهايه الدرايه ٣ / التعليقه ٣١.

فى المقولات العرضيّه ليقال: إن المقوله المناسبه لها مقوله الكيف النفسانى أو مقوله الفعل.

مع أن نسبه النفس إليها بالتأثير و الإيجاد لا- بالتكليف بها، فكيف تكون كيفا لها و أنه ليس هنا أمران لهما حالتان تدريجيتان بالتأثير و التأثر كالنار و الماء من حيث حالتى التسخين و التسخن التدريجيتين، فلا- معنى لأن يكون من مقوله الفعل المقابله لمقوله الانفعال، بل هى إيجادات نفسائيه و هى موجودات نوريّه من موجودات عالم النفس و الوجود خارج عن المقولات فان مقسمها الماهيه فراجع ما قدّمناه فى المبحثين المزبورين.

و عليه فعقد القلب و إن كان ربط الشىء بالقلب بربط وجود نورىّ زياده على الربط العلمى الذى بلحاظه يطلق الاعتقاد على العلم الانفعالى، بل هذا علم فعلىّ من منشآت النفس و وجوده الواقعى عين وجوده العلمى دون المعلوم بالعلم الانفعالى فان وجوده الواقعى غير وجوده العلمى.

إلا أن الإشكال فيه من حيث إن هذا المعنى من الإقرار النفسانى و العقد القلبى لازم دائمى للعلم التصديقى المقابل للتصور، فكل علم تصديقى ملزوم لهذا الفعل القلبى، فما معنى اعتباره زياده على العلم التصديقى، و قد بينا ملازمته فى مبحث الطلب و الإراده.

و تقريبه إجمالاً أن العلم المطلق ليس إلا حضور ذات المعلوم عند القوه الادراكيه سواء كان إدراكا تصورياً أو تصديقياً.

و التفاوت بينهما ليس بتعلّق الأول بالمفردات و تعلق الثانى بالنسبه، لأن فرض ثبوت القيام لزيد خارجاً فى أفق النفس معقول، و ليس الفرض إلا إحضار النفس فالتسبه بالحمل الشائع حاضره عند النفس، مع أن هذا الحضور ليس إلا مجرد التصور و لا تصديق فيه أصلاً، كما أن كون النسبه الحاضره ذات مطابق فى الخارج أو لا لا يوجب تفاوتاً فى ناحيه الصوره العلميه الادراكيه حتى يكون هناك

سنخان من العلم بما هو علم ليكون أحدهما تصوّرا و الآخر تصديقا.

بل التحقيق كما عليه أهله أن الحضور الساذج المحض تصور و الحضور المتخصّص باقرار النفس تصديق، فان صورته هذا ذاك فقط تصور محض، و نفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس و تصديق منها يوجب كون تلك الصورة الادراكيه الملزومه له علما تصديقا.

و عليه فما من علم تصديقيّ إلاّ- و معه إقرار النفس بأن هذا ذاك، فالإلتزام بعقد القلب و الإلتزام النفساني-زياده على العلم و اليقين فى باب الإيمان لثلا يلزم محذور الإلتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما نطق به القرآن الكريم-لا- يجدى شيئا، و الإلتزام بأن عقد القلب بناء و فرضا على خلاف اليقين الملزوم لإقرار النفس حقيقه ملاك الإيمان و الكفر بعيد جدّا، فان عدم تأثير ذلك الإقرار الحقيقى اللازم لليقين و تأثير هذا الإقرار بالخلاف المبنيّ على الفرض و البناء من باب ترجيح المرجوح على الراجح لكون الأول كالذاتي و الثانى كالعرضى. و سيجىء إن شاء الله تعالى حلّ هذه العقده.

و أما المقام الثانى، فتحقيق الحال فيه يقتضى بسطا و افيا فى المقال ربما يخرج عن وضع التعليقه، و الذى لا بدّ منه على الإجمال هو أن جوهر النفس ما لم يتجوهر بصوره نورانيه أو هيئه ظلماتيه باقيه فى دار البقاء ليسعد بها أو يشقى لا يكون مستحقا للنعيم الدائم أو للعذاب كذلك.

فالإيمان الموجب للخلود فى النعيم و الكفر الموجب للخلود فى الجحيم هيئه راسخه فى النفس إمّا نورانيه أو ظلماتيه، و قد ورد التعبير عنهما بالنور و الظلمه فى الآيات و الروايات و الكلمات كما ورد التصريح بأن الإيمان أمر قلبى فى الآيات و الروايات، فكذا ما يقابله و هو الكفر، و إلا فلا تقابل بين فعل القلب و فعل اللسان.

و المحقّق عند أهل التحقيق أن هذا الأمر القلبى هو المعبر عنه بالعلم

والمعرفة والاعتقاد والتصديق لما مر من أن الارتباط بالربط العلمى يصحح صدق عقد القلب عليه، ولذا شاع التعبير عن العلم بالاعتقاد وكذا قد عرفت أن مقوم العلم الحقيقى هو التصديق الجدى القلبى.

وما ورد من أن: أول الدين معرفه الله وكمال معرفته التصديق به، لا- يراد منه الكمال فى قبال النقص بل الكمال الأول الذى ينتفى ذو الكمال بانتفائه وهو مقوم الشىء وما به الشىء يكون شيئاً.

وما ورد فى بعض الأخبار فى تفسير الإيمان الذى هو فرض القلب من عطف الرضا والتسليم على اليقين والتصديق، فهو بملا-حظه أن الإيمان ينقسم إلى علم وحال وعمل والأولان من فرائض القلب والأخير من فرائض الجوارح، فالعلم والمعرفة واليقين من معارف القلب، والرضا والتسليم وشبههما المنبعث عن رسوخ العلم والمعرفة من أحوال القلب وملكاته، لا- أن الإيمان بلحاظ المقام الأول متقوم بالرضا والتسليم وأشباه ذلك.

و بالجمله حقيقه الإيمان-الذى هو هيئه نورانيه يتجوهر بها جوهر النفس-هو العلم والمعرفة واليقين.

ولهذه الصفه مراتب إحداها العلم التصديقى الحاصل للمقلد لمكان علمه بصدق مقامه، فهو ما لم يشكك عليه قاطع غير محتمل للخلاف، إلا أنه غير منشرح الصِّدر بنور المعرفة حقيقه لعدم حصول العلم له من طريق البرهان ولا من طريق الشهود والعيان والمقام بما هو مقلد غير عارف وليس على حد التقليد فى الفروع ليكون له قياس برهانى يدل على ثبوت الحكم الفعلى فى حقه ليقال:

بأنه عالم بهذا الحكم الفعلى حقيقه، إذ ليس فى باب المبدأ والمعاد ثبوت تعبدى، بل للمعارف ثبوت واقعى تعرف تاره وتجهل أخرى، وحال المقلد فيها حال من يعتمد على طبيب حاذق، فانه من باب القطع بحذاقته وإن كان يعتقد أن ما وصفه له هو دواء دائه، لكنه غير عارف بمرضه ولا عارف بحقيقه الدواء وإنما



يعرف ذلك الطيب من الطرق العلميّة النظرية.

إلا أن المقلد حيث إنه تابع لمقلده فله سعادته بتبعه و يكون محشورا معه و تحت رايته و فيه نكته شفاعه العلماء للمتعلمين.

ثانيتها (١) المعرفة الحاصله بالبرهان فصاحبها منشرح القلب بنور المعرفة حقيقه، و له السعاده بالأصالة و الاستقلال، و ربما يقال: إنها مستحيله الزوال لانبعائها عن البرهان الذى لا يعقل له زوال.

ثالثها (٢) المعرفة الشهودية المعبر عنها بعين اليقين المنبعثه عن مكاشفات روحية بامداد إلهي و تعريف رباني، و فوق هذه المرتبه مرتبه حق اليقين و هى مرتبه الاستغراق فى شهود نور العظمه و الكبرياء و مقام الفناء فى الله و البقاء به.

إذا عرفت معنى الإيمان فالكفر يقابله تارة بتقابل العدم و الملكة و هو الجهل بالله تعالى و بما يجب معرفته و أخرى بتقابل التضاد و هو اعتقاد خلاف الحق و الواقع المعبر عنه بالجهل المركب، ففى كليهما الاحتجاب عن نور الإيمان بالله و برسوله إما بنفس عدم النور أو بما يصاد ذلك النور و الكفر فى أصل معناه الستر و الاحتجاب.

و أما الشبهه المتقدمه الباعثه على الالتزام بأمر قلبى آخر فى قبال المعرفة الذى قد عرفت أن حقيقته لا يتجاوز الفرض و البناء القلبى باحضار صورته أمر حق أو باطل فتحقيق دفعها أن النفس فى بدء فطرتها جوهر قابل لأن يتجلى فيه صور حقايق الأشياء فهو فى ذاته عقل هيولانى و بالتعقل يصير عقلا بالفعل.

لكنها إما بالذات أو بالعرض متفاوتة فى غلبه سلطان العقل فيه على سلطان الوهم و بالعكس: فإذا غلب سلطان العقل فيه كان باكتسابه المعقولات

ص: ٤٠٦

١-١) هكذا وردت فى المخطوط بخط المصنف قدس سره لكن الصحيح: ثانيتها، لأنها المقابل لإحداها.

٢-٢) و الصحيح: ثالثتها.

الدائم الفاضله من العلم بالله و بصفاته و أفعاله و برسله و بكتبه و باليوم الآخر جوهرًا عقلائيًا نورانيًا خارجًا عن أفق الإنسان الطبيعي البشرى إلى أفق الملائكة المقربين.

و إذا غلب عليه سلطان الوهم الذى فعله الشيطان و التمويه و التلبيس و الأغاليط و الأكاذيب و دفع الحق بالتشكيكات الوهميه، فلا محاله يكون بتراكم هذه الوهميات و رسوخ الشبهات شيطانًا من جمله الشياطين.

و من البين عند كل ذى وجدان أنّ غلبه الوهم ربما يزيل أثر اليقين كما فى تخليه صاحب الوهم الغالب بالميت، فانه مع علمه بأنه لا- يعود حيًا عاده و لو فرض لا- يكون أقوى منه و لو فرض من جمله أحيائه و أخلائه، و مع هذا كله يخاف منه و لا ينام عنده وحده، و ليس ذلك إلاّ لغلبه سلطان الوهم. فكذا من حصل له العلم بأمر حق من مبدإ أو معاد فإنه إذا غلبت عليه قوته الوهميه لرسوخ الملكات الرذيله و أعانها حبّ الجاه و الرئاسه فانه تحدث فى نفسه شبهات و تمويهات ترّوجها قوه الشيطان إلى أن يزيل أثر اليقين بل إلى أن يضعف اليقين بل يزيله فان نور اليقين كنور الباصره فانه بسبب تراكم الدخان يزول أثره، بل يضعف إلى أن يزول، فكذا بسبب تراكم الشبهات و التمويهات تزول تلك الهيئه النورانيه و تقوم مقامها هيئه ظلماتيه شديده راسخه، فان العلم الحاصل من غير البرهان قابل للزوال بالتشكيكات سواء كانت من الغير أو من القوه الوهميه المعوده على دفع الحق بالأباطيل، فان عدم احتمال الخلاف فى مثل هذا العلم بعدم الالتفات إلى موجبه و مقتضيه لا بالالتفات إليه و عدم الاحتمال لقوه مقتضى العلم، فهو علم فى حد ذاته و بأدنى التفات إلى مقتضيات التشكيك الحاصله من الغير أو من القوه الوهميه يتشكك فلا منافاه بين كونه عالما طبعًا و محتملا للخلاف أو معتقدا له بأدنى تصرف من القوه الوهميه أو من الغير.

و هذا البيان فى دفع الشبهه أولى من حمل اليقين على اليقين بالاقضاء

لتماميه الحجه عليهم و إن لم ينظروا فيها ليحصل لهم اليقين الوجداني فعلا،فانه خلاف الظاهر بل خلاف الواقع أيضا.

و يمكن أن يقال:فى دفع الشبهه أيضا بأن المراد من الجحود هو الجحود لسانا لكنه باعتبار انبعائه عن رذيله باطيه و هى معاندته للحقّ و معاداته للرّسول (صلى الله عليه و آله)تحفظا على الجاه و استكبارا على الله و على الرسول.

و من الواضح أن المعاند للحق باطنا و المعادى للرسول قلبا محتجب عن الحق و عن نور الإيمان،فان الإيمان بالبعض و الكفر ببعض كالكفر المطلق.

فكفر الجاحد غير مستند إلى عدم تصديقه جانا لما مرّ من ملازمته للعلم و اليقين.

و لا لعدم عقد القلب فرضا و بناء لعدم الاهتمام بشأنه بعد عقد القلب حقيقه و ربطه واقعا بما اعتقد به،بل لمعاندته قلبا مع الحق و معاداته باطنا مع الرسول،و هما موجبان للكفر و الاحتجاب عن الحق و عن الرسول.

هذا قليل من كثير مما ينبغى بيانه و الله المستعان.

### —قوله «قده»:من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى...الخ

—قوله «قده»:من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى...الخ (١).

يمكن أن يشكل وجوب المعرفة لنفسها من باب وجوب الشكر بأن الشكر إذا كان صرف النعمه فى ما خلقت لأجله فوجوبها مقدّمى لا نفسى نظير وجوب معرفه الأمر مقدّمه لامثال أمره.

و التحقيق كما عليه أهله أنّ الشكر و ساير مقامات الدّين لها مراتب ثلاثه علم و حال و عمل،فمعرفة المنعم من الأوّل و التّخضع له قلبا من الثانى و صرف النعمه فيما خلقت لأجله باداء ما هو وظيفه السمع و البصر و اللسان من الثالث،

ص: ٤٠٨

فمعرفة المنعم من أفضل مراتب شكر النعمة.

ولكنه لا يخفى عليك أن هذه المعرفة ليس مصداقا لهذه المرتبة من الشكر بل ما هو مصداقه معرفة المنعم بما هو منعم لا بذاته، لأن الحيثية التعليلية و هي المنعمية لوجوب الشكر حيثية تقييدية له كما في جميع الأحكام العقلية، فلا تجب معرفة الذات لإنعامه نفسا بل مرجعه إلى وجوب معرفة الذات مقدّمة لمعرفته بالمنعمية مع أن المقصود إثبات وجوب المعرفة لنفسها.

ثم إنّ اصل وجوب الشكر عقلا بحيث يستحق العقاب على تركه لا يثبت إلا بإدخاله تحت قاعده التحسين و التّقيح العقلين.

و من البين عند التأمل أنّ شكر المنعم علما و حالا- و عملا- و إن كان تعظيما للمنعم و إحسانا إليه، إلاّ أنّه لا يثبت به إلا مجرد الحسن و استحقاق المدح على فعله بمراتبه، و ليس ترك كلّ تعظيم و إحسان قبيحا إلا إذا كان ظلما من حيث كونه كفرانا، و ليس ترك كلّ إحسان و لا ترك الإحسان إلى المحسن ظلما عليه.

نعم الاساءة خصوصا إلى المحسن ظلم فيشتدّ قبحه بالإضافة إلى المحسن إليه، فالجهل بالمنعم أو عدم التّخضع له قلبا أو عدم القيام خارجا بوظائف المجازاة بالإحسان ليس إلا ترك ما هو حسن بذاته، إذ ليس من هذه الحيثية عقلا فرق بين منعم و منعم و الأمر في غيره تعالى كذلك ففيه تعالى أيضا من هذه الحيثية على ما مرّ.

مضافا إلى أن الاستناد في تحصيل المعرفة إلى وجوب شكر المنعم عقلا- إنما يجدى بعد الفراغ عن انتهاء النعمة إلى مبدأ موجود ليتحقّق موضوع شكر المنعم ليجب عقلا- فهو إنّما يفيد في معرفته من حيث كيفية وجوده و صفاته لا- في التصديق بوجوده.

و ربما يستند في وجوب شكر المنعم الذي هو الأصل في وجوب المعرفة إلى قاعده عقليه أخرى و هي قاعده دفع الضرر المحتمل لاحتمال الضرر في ترك

الشكر إمّا لكمال عقل المنعم عليه أو لبلوغ دعوه نبىّ زمانه المقيد به وجوب الشكر عقلا في كلماتهم.

فاذا احتمل وجوب شكر مخصوص معين من قبل المنعم بالإضافة إلى كلّ نعمه بما يناسبها حتّى نعمه القلب بتحليلتها بالمعرفه نظرا إلى أن الشكر صرف النعمه فيما خلقت لأجله فلا محاله يحتمل العقاب على ترك تلك الوظيفه المعينه من قبل المنعم فيجب دفعه عقلا.

و أما مجرد زوال النعمه فليس ممّا يتعقّبه عقاب و لا مما يستقلّ العقل بدفعه.

إلا أن نتيجة هذا الاستدلال ليس وجوب الشكر بما هو شكر عقلا، بل بما هو ترك واجب شرعى كسائر الواجبات المولويه، فلا يحتاج الالتزام بتحصيل المعرفه إلى الالتزام وجوب الشكر لاحتمال وجوبه مولويًا، فإن نفس هذا الاحتمال كما سيجيء إن شاء الله تعالى متحقّق في نفس وجوب تحصيل المعرفه بعنوانها.

مضافا إلى ما مرّ و سيجيء أيضا أن دفع الضرر المحتمل بل المقطوع به لا الزام به عقلا و لا يندرج تحت قاعده التحسين و التّقييح العقليين، لما مرّ مرارا من عدم كون الإقدام على محتمل العقاب أو مقطوع العقاب موردا لدم آخر أو لعقاب آخر، بل العقاب مقطوعا كان أو محتملا مما يفرض عنه طبعا كل ذى شعور و سيجيء إن شاء الله تعالى بقيه الكلام.

**—قوله «قده»: فإنهم وسائط نعمه و آلائه... الخ**

—قوله «قده»: فإنهم وسائط نعمه و آلائه... الخ (١).

إن أريد لزوم معرفه وسائط النعم فى تحقّق شكر المنعم الحقيقى فهو مما لا برهان عليه لعدم التوقف عقلا.

ص: ٤١٠

و إن أريد لزوم معرفتهم لوجوب شكرهم لمكان وساطتهم للفيض فهو مناف بظاهره للتوحيد فى الفعل و رؤيه وسائط النعمه بمنزله الآلات و أنه لا منعم بالحقيقه سواه تعالى فيكون رؤيه النعمه منهم و شكرهم على حد شكر المنعم الحقيقى شركا بالمنعم بما هو منعم.

قلت المراد هو الشق الثانى و الشبهه ساريه فى شكر كل إنسان أنعم على غيره، فمن احتجب بالحق عن الخلق لا يرى النعمه إلا من الحق، فلا يشكر غير الحق و من احتجب بالخلق عن الحق فلا يرى النعمه إلا من الخلق فلا يشكر إلا الخلق و من لم يحتجب عن أحدهما بالآخر فيرى الحق و الخلق معا فيشكرهما معا.

غايه الأمر أن الحق هو منتهى سلسله النعم و نسبتها إليه بالوجوب و إلى غيره بالإمكان، فهو المشكور أولا- و غيره مشكور ثانيا، فالنعمه أثر الوجود الذى هو عين إيجادها تعالى.

فكما أن وجوده وجوده حقيقه و مع ذلك إيجادها تعالى حقيقه كذلك إنعامه إنعامه حقيقه و مع ذلك فهو إنعامه تعالى حقيقه لانطواء فعله فى فعله تعالى بل بهذا النظر شكر الخلق شكر الحق أيضا. هذا هو القول الكلى فى شكر كل منعم غيره تعالى.

و أما وساطه الأنبياء و الأوصياء عليهم أفضل التحية و الثناء للنعم و الآلاء سواء كانت بمعنى فاعل ما به الوجود بأن يكونوا مجارى فيض الوجود أولا- و بالذات أو بمعنى العله الغائيه بأن يكونوا الغايه المقصوده من الوجود و الإيجاد فليست كعليه الواجب فطريه حتى تكون باعته على شكرهم المقتضى لتحصيل معرفتهم و إن كان بالنظر الدقيق البرهانى كذلك.

فيمكن أن يقال: بلزوم تحصيل معرفتهم من وجه آخر، و هو أن شكر المنعم على الوجه المعين من قبله لا يعلم إلا- من قبلهم، لكونهم على الفرض وسائط

التشريع لبعث النفوس البشريه بما هي عن تلقى الوحي الالهي المقتضى لوجود طائفه من الذوات النوريه و النفوس القدسيه لذلك، فلا بد من معرفتهم لتحصيل وظائف الشكر بأنحاءه على النعم بأقسامه منهم.

و لعله إليه يرجع الشق الأول، فان التصديق بوجوده أو بجملة من صفاته و إن كان لا يتوقف على معرفتهم، إلا أن معرفته تعالى بصفاته العليا حق المعرفه المقدوره للقدوه البشريه و معرفه فعله و وظائف النعم لا يتحقق إلا بهم، و لذا قالوا عليهم السلام: بنا عرف الله و بنا عبد الله و لولانا ما عرف الله و لا عبد الله.

إلا أنه غير مراد من عبارته «قدس سره»، فان صريحها أن وساطتهم للنعم هي المقتضية لمعرفتهم، لا وساطتهم لأداء الشكر لمكان انحصار المبلغ للوظائف التي هي مصاديق الشكر فيهم سلام الله عليهم.

### —قوله «قده»: و لاحتقال الضرر في تركه... الخ

—قوله «قده»: و لاحتقال الضرر في تركه... الخ (١).

إما عطف على قوله رحمه الله لذلك فيكون تعليلا- لخصوص معرفه النبي و الوصى عليهما السلام كما هو أقرب الوجهين أو عطف على قوله رحمه الله أداء لشكر بعض نعمائه إلى آخره فيكون تعليلا لتحصيل المعرفه مطلقا كما هو أبعد الوجهين و إن كان صريح تعليقه الأنيقه على الرسائل (٢) هو الثاني.

و المراد بالضرر: إن كان زوال النعمه و شبهه كما علل به وجوب الشكر في كلماتهم فهو في حد ذاته لا يستلزم العقاب، بل غايه الضرر المترقب منه زوال النعمه و شبهه.

و إن كان المراد من الضرر المحتمل في ترك تحصيل المعرفه هو العقاب فالعقل يستقل بدفعه.

ص: ٤١٢

١-١) كفايه الأصول ٣٣٠.

٢-٢) التعليقه على فرائد الأصول ١٠٣.

لكنك عرفت في هذا المبحث و في المباحث المتقدمه أن لا- بعث من العقل نحو تركه و دفعه، و لا يندرج مثله تحت قاعده التحسين و التقيح العقليين.

نعم كل ذى شعور بالجله و الطبع لا يقدم على العقاب مقطوعا كان أو محتملا و مثله يكفى في دعوته نحو تحصيل المعرفه.

إلا- أنه حيث لا يتم ذلك إلا بعدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فربما يفترق تحصيل معرفه الله تعالى عن تحصيل معرفه النبي صلى الله عليه و آله أو الوصى عليه السلام، فان عدم جريان القاعده بلحاظ أنها لا تجرى إلا بعد الفحص الموجب لحصول المعرفه لوجود أسبابها خارجا المقتضيه لحصولها، و إنما لا تجرى قبل الفحص عقلا لما مرّ و سيجىء إن شاء الله تعالى في محلّه (١) من أن الاقتحام فى الفعل و الترك- مع عدم البحث و الفحص عن أمر المولى و نهيه اللذين لم يعلما عاده إلا- بالفحص و البحث عنهما مع علمه بأنه غير مهمل - خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه، و هو ظلم على المولى، فيستحق به العقاب.

و هذا فى معرفه النبي صلى الله عليه و آله أو الوصى لا غبار عليه.

و أما فى معرفته تعالى فمشكل إذ بعد لم يثبت مولويه لأحد عليه حتى يقال: إنه بعدم الفحص عن معرفته ظالم عليه.

إلا- أن يقال: إن احتمال وجود المولى و أعمال المولويه منه يصح احتمال العقاب نظرا إلى أن الحجّه الواقعيه على ثبوت المولويه و أعمالها إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها يكفى فى تنجيز الواقع و استحقاق العقاب كما هو أحد الطريقتين فى لزوم الفحص.

نعم فيه محذور آخر، و هو أن المفروض أنه لا- دليل عقلى على وجوب تحصيل المعرفه إلا قاعده دفع الضرر المحتمل، و هذه القاعده متفرعه على وجود

ص: ٤١٣



تكليف واقعا يتنجّز بمجرد احتماله قبل الفحص.

ولا- ايجاب في هذا الفرض إلا- من الشارع مع أنه لا- يعقل الإيجاب المولوى الباعث نحو الفعل إذ قبل الوصول المتفرّع على معرفه المولى بالمولويّه لا- باعثيه له ولا- محرّكيه، وبعد ثبوت المولى و المولويّه أيضا لا- باعثيه له ولا محرّكيه، لأنه تحصيل الحاصل، فليس احتمال احتمال تكليف صالح للدّعوه بوصوله حتى يتنجّز باحتماله.

و التحقيق أن منشئيه الإيمان و المعرفه بالله تعالى للسّعاده الأبدية و النّعيم الدائم ليست من حيث كونه امثالا للأمر بتحصيل المعرفه كما في الواجبات العمليّه.

و منشئيه الكفر للشقاوه السرمديه و العذاب المخلد ليست من جهه مخالفته للنهي عن الكفر كما في المحرّمات العمليّه، بل الايمان و الكفر في قبال الاطاعه و المعصيه من حيث اقتضاء النعيم و الجحيم.

و عليه فالضرر مترتب على ترك الإيمان بما هو، فاحتمال ترتّب الضرر على ترك تحصيل المعرفه هو الحامل للبعد على تحصيلها لدفع مثل هذا الضرر لا يوازيه ضرر أبدا من دون توسط إيجاب مولويّ شرعيّ. و هكذا الأمر في معرفه النّبي، و كذا في ترك النّظر في المعجزه.

فلزوم تحصيل المعرفه عقلا مرجعه إلى الضروره العقليّه و اللابدية من تحصيل المعرفه للوصول إلى السّعاده الأبدية و البعد عن الشقاوه الدائميه.

ولا- يخفى أن احتمال العقاب المحرك بالجله و الطبع إلى تحصيل ما يحتمل الضرر في تركه و إن كان كافيا في الدّعوه في غالب النّفوس الغير البالغه درجه تحصيل الحقائق بالبرهان.

إلا أنه لنا طريق برهاني إلى وجوب تحصيل معرفته تعالى، و هو أن كل عاقل بالفطره السليمه يعلم بأنّه ممكن حادث معلول لمن لم يكن مثله في الإمكان

و الشرائع الإلهية ما جاءت للتصديق بوجود المبدأ و العله، بل لنفى الشرك فى المعبود، و لذا كان أول كلمه أمر بها النبى صلى الله عليه و آله شهاده أن لا إله إلا الله و هى أنه لا معبود إلا الله مع اعتراف المشركين بأنه تعالى خالق السموات و الأرضين كما نطق به الكتاب المبين حيث قال عز اسمه: **وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ (١) إلى غير ذلك من الآيات.**

و من البين بعد التصديق بوجود المبدأ أن النفس فى حد ذاتها قوه محضه على إدراك المعقولات التى هى كمالها، و اشرف الكمالات النفسانية معرفه المبدأ بذاته و صفاته و أفعاله بالمقدار الممكن، فان شرف كل علم و عقل بشرف معلومه و معقوله و أفضل موجود و أكمله المبدأ.

فمعرفه المبدأ أشرف كمال و فضيله للنفس، و بها نورانيته و بها حياتها كما أنه بعدم معرفه أو بما يضادها ظلماتيتها و موتها، و القرب الحاصل للجوهر النفسانى من المبدأ صيرورته وجودا إضافيا نوريا للمبدأ خصوصا إذا كان بنحو الشهود الروحى و بالأخص إذا فنى فى مقام الاستغراق فى الله الموجب لبقائه بالله تعالى.

فهذه المرتبه عين السعاده و الابتهاج بشهود المبدأ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النور و التخلد فى عالم الطبيعه و الحرمان عن ينبوع الحياه و بقيه الكلام فى محله.

**—قوله «قده»: كمعرفه الإمام على وجه آخر... الخ**

—قوله «قده»: كمعرفه الإمام على وجه آخر... الخ (٢).

فالإمامه على هذا هى الرئاسة العامه فى أمور الدنيا و الدين بحيث يجب

على الأئمة تعيين شخص لها فتكون من الأمور المتعلقة بأفعال المكلفين، وبهذا يدخل أمر الإمامه في الفروع العمليه.

و أما على الوجه المتقدم فهو منصب إلهي يتعين من قبله تعالى.

و التحقيق أن الحاجه إلى الإمام عليه السلام: إما إلى مجرد تبليغ الأحكام العمليه و الوظائف الشرعيه.

و إما إلى ذلك بإضافه تعريف المعارف الإلهيه.

و إقياً إلى ذلك بإضافه الوساطه في الفيض بأن يكون وجوده لازماً في نظام التكوين و التشريع معاً. فان كان الأول: فتارة يراد مجرد تبليغ الأحكام الشرعيه و لو كانت تعبدية ظاهريه.

و أخرى يراد تبليغ الأحكام الواقعيه النفس الأمريه.

فالأولى يكفيها مجرد وجود ثقه يخبر عن الأحكام التعبدية من دون ملكه عصمه أو غيرها، حتى أنه لو عرفه بالصدق حقيقه لم يكن دالاً- على إمامته بخلاف ما إذا بلغ عن الله فان معرفته بالصدق معرفته بالنبوه، إذ لا يبلغ عن الله تعالى إلا من كان له نفس قدسيه يتلقى الوحي بلا توسط معلم بشري، بخلاف المبلغ عن النبي صلى الله عليه و آله فانه لا يجب أن يكون إماماً لعدم مثل تلك الخصوصيه لعدم انحصار التبليغ عنه عليه السلام في شخص خاص.

و الثانيه لا يكفيها مجرد الوثاقه، بل لا يكون المبلغ للأحكام الواقعيه بحيث يكون الواصل بسببه حكماً واقعياً إلا إذا عرف صدقه و عصمته من الخطأ، و لا يجب أن يكون المبلغ صادقاً و معصوماً عن الخطأ إلا النبي و الإمام عليه السلام.

فالالتزام بوجود من لا بد من عصمته تبليغاً للأحكام الواقعيه الحقيقيه التزام بوجود الإمام عليه السلام دون الالتزام بوجود مجرد مبلغ للأحكام و إن كانت تعبدية.

و من البين أن اللازم قيامه مقام النبي صلى الله عليه و آله من كان شأنه شأن النبي في تبليغ الأحكام الواقعيه لأن إيصال المصالح الواقعيه الباعثه على جعل الأحكام على طبقها كما يستدعى إرسال الرسول لتبليغها كذلك يقتضى نصب من يبلغها بعد الرسول صلى الله عليه و آله.

و من الواضح أن من كان له ملكه العصمه بحيث لا بد من أن يكون كذلك ليس إلا من كان مؤيدا من عند الله، و لا يعرف مثله المتعارف من الناس، بل لا بد من تعريفه بتنصيب من الله تعالى أو من الرسول أو من إمام مثله.

و إن كان الثانى فالأمر أوضح، إذ العارف بالمعارف الإلهيه لا يكون إلا ذا نفس قدسيه متّصله بالمبادئ العالیه، و لا يعرف مثله إلا بالنص عليه من الله تعالى أو من الرسول أو إمام مثله فيجب نصبه على الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه و آله.

و من الواضح أن الغايه المقصوده من خلق الخلق بل من تشريع الشرائع هي معرفه المعارف الربوبيه و التخلّق بالأخلاق الإلهيه، فلا محاله يجب وجود مثل هذا العارف الإلهي المتخلّق بأخلاق الله تعالى، بل الأعمال أيضا مقدّمه للأحوال و هي مقدّمه للمعارف، و لذا ورد عنهم عليهم السلام لولانا ما عرف الله و لولانا ما عبد الله.

و إن كان الثالث فالأمر فيه أوضح من السابقين، إذ ليس مثله إلا من كانت قوّاته العلامه و العماله في غايه القوه و الكمال و لا يكون ذلك إلا بعنايات إلهيه و تأييدات ربانيه و علوم لدنيّه و مثله خليفه الله في أرضه على عباده.

و أما لزوم وجود مثله في كلّ زمان فلما تقرّر في محله من أن نزول فيض الوجود بحسب قاعده الإمكان الأشرف إلى عالم الجيروت و منه إلى عالم الملكوت و منه إلى عالم الناسوت إلى أن ينتهي إلى قوه القوى و الهيولى الأولى لا بد من أن يكون لأجل الصعود لاستحاله طلب العالى للسافل و الحركه من

الكمال إلى النقص، و كما أن النزول من الأعلى إلى الأدنى فالصَّيِّعُ عود من الأدنى إلى الأعلى، فكلُّ نوع دان لأجل نوع عال، فمن الهيولى إلى الصورة الامتدادية الجوهرية الجسميه و منها إلى النبات و منه إلى الحيوان و منه إلى الإنسان فكذا أفراد النوع الإنساني بسبب تفاوت نفوسه في الاستكمال العقلاني كالأنواع المختلفه إفاضه الوجود على هذه المختلفات لأجل وجود النوع الكامل منه.

فالإنسان الكامل في كل ساعه و آن هي الغايه القصوى من إفاضه الوجود على جميع الأكوان و مقتضى قاعده العليه و المعلوليه عدم بقاء سائر الأكوان بفرض عدم بقاء الغايه المقصوده من وجودها و لذا ورد في غير واحد من الأخبار أن الأرض لو بقيت بلا إمام لساخت أى لانخسفت. هذا من حيث الوساطه بنحو العله الغائيه.

و أما بنحو العله الفاعليه أى فاعل ما به الوجود لا- ما منه الوجود، فلما تقرّر في محلّه من وساطه العوالم الطويله من الفواعل الجبروتيه و الملكوتيه لعالم الملك و الطّبيعه بمقتضى قاعده الإمكان الأشرف، و من انتهاء كل فاعل عقليّ و نفسى إلى ما يحاذيه في سلسله الصعود.

فكل فاعل في البدايات له غايه في النهايات و يتحد ذو الغايه بالغايه عند انتهاء الدّائره و اتّصال قوس الصعود بقوس النزول.

فالإنسان الكامل المحمّدى صلّى الله عليه و آله في هذه الدائره العظيمه و غيره من النفوس القدسيه في سائر الدوائر بلحاظ اتحاده بالفواعل العاليه واسطه في الإفاضه بروحانيّتها و نورانيّتها، فالالتزام بعدم ما ينتهى إليه الدائره التزام بعدم ما تبتدئ به، و الالتزام بعدمه التزام بعدم فاعل ما به الوجود فيوجب الالتزام بعدم سائر العوالم التي هي في طول هذا العالم. و بقيه الكلام في محلّه.

و منه يظهر أن العمده في وجوب وجود الحجّه عيّيل الله فرجه انتظام نظام التكوين بوجوده المقدّس و إن لم ينتفع بعلمه و معارفه و أخلاقه.

و لعله المراد مما ورد عنه عجل الله فرجه من أن الانتفاع به في غيبته كالانتفاع بالشمس مع استتارها بالسحاب عن الحس، فكما أن السحاب لا يمنع إلا عن رؤيه جرمها مع ثبوت تأثيرها في السيفليات، كذلك شمس فللك الوجود و إن غاب عن الحس لكنه له التأثير في نظام التكوين، و إلا فعدم انتفاع العموم بعلومه بشخصه مما لا ينبغي إنكاره.

ثم إنه لو لم نقل بهذه المرتبه و قلنا بأن نصب الإمام لمجرد تبليغ الأحكام فغيبه الإمام عليه السلام لا تنافي و جوب نصبه على الله تعالى أيضا.

بيانه أن جعل التكليف و إرسال الرسل و نصب الحجج عليهم السلام لإخراج المواد المستعدّه للسعاده الدائميّه و الشقاوه الأبدية إلى مرحله الفعلية و حقيقه السعاده بالإقبال على الله تعالى بالقيام بوظائف العبودية و حقيقه الشقاوه بالإعراض عن الله تعالى بعدم القيام بوظائف العبودية و هما معنيان متقومان بالاختيار و انبعاث الفعل و الترك عن مقام القلب.

فاللزام في هذا الباب جعل ما يمكن أن يكون داعيا و باعثا أو زاجرا و ناهيا بالإمكان الذاتي و الوقوعي و إن لم يحصل الانبعاث أو الانزجار في الخارج بسوء الاختيار، و كذا بعث الرسول و نصب الإمام أيضا حيث إنه مقدمه لمثل هذا التكليف فهو أيضا بهذه المثابه، فاللزام بعث من يمكن تعلم التكليف منه و كذا نصب من يكون كذلك.

فسد باب التعلم و وصول الحكم عاده بسوء الاختيار كما لا يبطل حقيقه التكليف إذا كان بمثابه بحيث لو تفحص عنه لوصل كذلك لا يبطل نبوه النبي و إمامه الإمام عليه السلام.

و مجرد علمه تعالى بعدم امتثال المكلف للتكليف أو عدم الانقياد للنبي صلى الله عليه و آله أو للإمام عليه السلام لا يوجب لغويه الجعل أو البعث أو النصب، و ذلك لأن آثار السعاده و الشقاوه و لوازمها تابعه لفعلية السعاده و الشقاوه

و فعليتهما تابعه لفعليته التكليف و فعليته بعث الرسول صَلَّى الله عليه و آله و نصب الإمام عليه السلام، فالعلم بأن المادّه قابله للسعادة أو الشقاوه لا توجب الاستغناء عن التكليف المبلّغ له إلى السعادة الفعلية أو الشقاوه الفعلية.

نعم سدّ باب الانتفاع بالنبي صَلَّى الله عليه و آله أو بالإمام عليه السلام لا يوجب الإثم إلا على من استند إليه و لا إثم على من لم يستند إليه.

و الكلام ليس فى ترتّب الإثم على العموم بطغيان الخصوص، بل فى عدم لغويّه نصبه و بعثه مع القطع بحبسه مثلا.

و سدّ باب الانتفاع به كما فى التكليف إمّا بسدّ باب وصوله أو بعدم امتثاله و بقيه الكلام فى علم الكلام.

### —قوله «قده»: و لا يجب عقلا معرفه غير ما ذكر... الخ

قوله «قده»: و لا يجب عقلا معرفه غير ما ذكر... الخ (١).

صريح عبارته هنا عدم لزوم تحصيل المعرفه إلا بالإضافه إلى معرفه الله و أنبيائه و الأئمه عليهم السلام و أن ما عدا هذه الثلاثه لا يجب إلا شرعا إذا دلّ عليه الدليل.

و ظاهر عبارته فى تعليقه على الرسائل (٢) أن ما يجب معرفته على أقسام:

أحدها ما يجب معرفته عقلا بما هو هو.

ثانيها ما يجب معرفته كذلك لكونه مما جاء به النبي صَلَّى الله عليه و آله و أخبر به و إلا لم يعرف له خصوصيته موجه للزوم معرفته من بين سائر الأشياء.

ثالثها ما يجب معرفته شرعا. انتهى كلامه رحمه الله.

و جعل من الأول معرفه الله و معرفه أنبيائه و أوصيائهم سلام الله عليهم.

و جعل من الثانى المعاد لكونه من ضروريات الدين و ممّا أخبر به سيّد

ص: ٤٢٠

١-١) كفايه الأصول ٣٣٠.

٢-٢) التعليقه على الرسائل ٣-١٠٢.

المرسلين صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

أقول: إذا كان اللازم في الأمور الاعتقاديّة مجرد التّديّن و الالتزام به قلبا و أنّ تحصيل العلم و المعرفة أمر به في بعض الأمور الاعتقاديّة كما هو صريح كلامه و صحيح مرامه زيد في علوّ مقامه، فالقسم الثاني مما لا محصّل له لأنّه لا دليل عقلا و لا نقلا على وجوب تحصيل العلم بما أخبر به النّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و لو فرض فاللازم تحصيل العلم بكل ما أتى به النّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و أخبر به سواء كان من الأمور الاعتقاديّة أو الأحكام العمليّة، فتخصيص بعض ما أخبر به بذلك بلا مخصّص.

نعم الالتزام بما أخبر به و عدم إنكاره حيث إنّه يرجع إلى عدم الإقرار بأنّه رسول فيما أرسل به لازم، و ليس الكلام فيه على الفرض، بل الكلام في تحصيل العلم بما أخبر به و هو على الفرض غير الالتزام به على الإجمال إذا لم يعلم به تفصيلا و على التّفصيل فيما إذا اتّفق العلم به تفصيلا.

و تحقيق المقام أنّ وجوب العلم بالمعاد و اليوم الآخر يتصور على وجوه ثلاثة:

أحدها العلم به على حدّ معرفة الله تعالى بحيث يكون وجوبه نفسيا بما هو هو.

ثانيها العلم به بعنوان عارض كعنوان أنّه من ضروريّات الدّين و مما أتى به الكتاب المبين و أرسل به سيّد المرسلين صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

و ثالثها العلم به من حيث إنه مقدّمه للاتيان بالواجبات و التّجنّب عن المحرّمات.

أما الأوّل فمعرفة اليوم الآخر بخصوصياته ليس كمعرفة الله تعالى بحيث يكون كمالا نفسانيا تكون صورته نورانيّة للنفس، و يكون وجودا نوريا إضافيا للمبدا بصفاته و حياه للنفس و موجبا للابتهاج بشهوده تعالى أبدا في



النشأ الآخرة، ولا كمعرفة النبي و الأئمة عليهم السلام حيث إنهم مشاكي نوره تعالى و مجالى ظهوره تعالى، و لذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: معرفتى بالنورانيه معرفه الله، و عن خاتم النبیین صلی الله علیه و آله: من رآنى فقد رأى الحق.

و من الواضح أن العلم و إن كان نورا و كمالا للجواهر العاقل لكن شرف العلم بشرف معلومه، فليس كل معلوم موجبا للسعي عاده الأبدية بحيث يكون شهوده موجبا للابتهاج به لكونه أفضل موجود و أشرفه و أبهاه.

و مما يشهد لذلك أن الدنيا مزرعه الآخرة و أن المعرفة هنا بذر المشاهده هناك.

و هذا إنما يكون فى ما إذا لم يعرف هنا لم يكن مشاهدا هناك كذاته و صفاته و مجاليتها التامه و أسمائه الحسنی و أمثاله العليا.

و أما الآخرة بما لها من الخصوصيات فسواء عرفها هنا أو جهلها تكون مشهوده لأهل النشأ الآخرة عيانا، قال الله تعالى: **ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (١) فافهم جيدا.**

و أما الثانى فلا دليل عليه عقلا و لا نقلا، بل الدليل على الالتزام به إجمالا إذا لم يعرف تفصيلا، و الالتزام به تفصيلا إذا علم به كذلك، و أما تحصيل معرفته تفصيلا فلا، و الكلام فيه لا فى الأول.

و أما أن عدم الالتزام فيما ذكر سبب مستقل للكفر أو راجع إلى عدم الالتزام بالرساله ففيه كلام بين الأعلام.

و ربما يستظهر الأول نظرا إلى حكم المشهور بكفر التواصب مع أن موّده ذى القربى ليس عند التواصب ضروريه بل يتقربون ببغض أمير المؤمنين عليه

ص: ٤٢٢

السلام فكيف يرجع إلى تكذيب الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي رسالته.

لكنك عرفت فيما تقدم (1) أن إيجاب بعض الأمور للخلود في الجحيم ليس من باب إنكاره تعالى أو إنكار رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، بل معاداه الحق عند تماميه الحجة و إن لم ينظر فيها موجه للاحتجاج عن الحق، فالمعادى و المعاند للحق بنفس معاداته للحق محجوب عن الحق و محروم عن ينبوع الحياه الأبدية و تمام الكلام فى محله.

و أما الثالث فنقول: المعرفة و العلم بالنشأ الآخرة و أحوالها و أهوالها و أسرار الطاعات و كيفية تأثيرها و كذا المعاصى و الملكات الفاضله و الرذيله و كيفية تأثير التوبه و تطهيرها للنفس و سرّ الشفاعة و أنّها تختصّ بأهلها كل ذلك لها دخل عظيم فى فعل الطاعة و المواظبه عليها و التّجّنب عن المعاصى و الرغبة التامه فى تخليه النفس عن الرذائل و تحليتها بالفضائل و اكتساب المعارف الإلهية.

بل مرّ مرارا أن دعوه التكليف متقومه باستحقاق العقاب على الفعل أو التّرك فى غالب النفوس.

إلا أن الالتزام الجدى بالواقع و لو لم يعلم به تفصيلا يكفى فى دعوه النفس إلى فعل كلّ واجب عملى أو غيره، و كذا إلى ترك كلّ حرام، كيف و احتمال الاستحقاق يكفى فى ذلك؟ سواء كان منشأ الاحتمال الجهل بالتكليف أو بما يترتب عليه مع الترتب عليه جزما لو كان ثابتا واقعا فلا يجب عقلا تحصيل المعرفة.

هذا كلّه إن كان المراد بالإيمان المطلوب فى باب العقائد مجرد الالتزام القلبي و عقد القلب و لو على الواقع.

و أما إن كان المراد به العلم التصديقى بشيء مع الثبات عليه بعدم الميل

ص: ٤٢٣

إلى الشكوك و الشبهات المزيهه لأثر العلم بل لنفسه أحيانا،فالدليل على وجوب الإيمان باليوم الآخر و العقاب على عدمه من الآيات القرآنيه فى غايه الكثره،بل ظاهر جمله منها عده فى عداد الإيمان بالله و برسله و بكتبه.

و لا- منافاه بين اعتباره فى الإيمان الموجب للخلود فى النعيم و عدم اعتباره فى الإسلام الموجب لحقن الدم و أشباه ذلك من الطهاره و التناكح و المواريث فلا يضر به الجهل به ما لم ينكره بلسانه.

نعم العلم بالخصوصيات غير لازم و إن كان التدوين بها بعد العلم بها لازما.

و من المعلوم أن الآيات المتكفله للإيمان باليوم الآخر تدلّ على وجوب الإيمان به من حيث نفسه لا من حيث إن ثبوت اليوم الآخر مما أخبر به القرآن أو النبىّ أو كونه ضروريا،فهذه العناوين إنما يحتاج إليها فيما لم يكن نصّ على وجوب الإيمان به بنفسه لا- كالإيمان باليوم الآخر المنصوص بنفسه.و أما أن وجوبه نفسى أو أنه لما فيه من البعث على الطاعه و التجنب عن المعصيه،فقد مرّ الكلام فيه.

لكنه يمكن أن يقال:إن الإيمان باليوم الآخر راجع إلى الإيمان برجوع الكل إلى الله و كونه تعالى غايه الغايات ككونه مبدأ المبادئ من الكمالات النفسانيه التى بها حياه النفس أبدا،فوجوب معرفته عقلى على حدّ وجوب معرفته بكونه الفاعل الذى ينتهى إليه فعل كل فاعل،و كذا كونه غايه ينتهى إليها كلّ غايه.

و أما وجوبه عقلا بالمقدار الذى قالوا بوجوب معرفه الله تعالى و معرفه رسله و أوصيائهم عليهم السلام من باب احتمال الضرر فى تركه،فهو ثابت هنا أيضا بعد ما ذكرنا من دلالة الآيات على وجوب الإيمان به،بل هو أولى بذلك لعدم جريان الإشكال المتقدم فى لزوم تحصيل معرفته تعالى فيما نحن فيه.

بيانه أن احتمال الضرر فى ترك معرفه الله تعالى مثلا من باب احتمال

وجوبها شرعا لا- عقلا- إذ المفروض عندهم أنه لا- دليل على وجوبه العقلي إلا- قاعده دفع الضرر المحتمل و هي لا- تحقق موضوعها، فلا بد من فرض وجوبها شرعا، مع أنه لا معنى لإيجاب معرفه الله تعالى شرعا، إذ قبل ثبوت المبدأ و ثبوت المولويه و ثبوت النبوه للنبي المبلغ لهذا الحكم لا- باعثيه لهذا الحكم و لا- محركيه له، و بعد ثبوت المبدأ و النبوه يكون إيجاب معرفه تحصيليا للحاصل بخلاف إيجاب العلم باليوم الآخر فانه بعد فرض المبدأ و النبوه لا مانع منه.

### —قوله «قده»: ضروره أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عباده الله تعالى... الخ

—قوله «قده»: ضروره أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عباده الله تعالى... الخ (١).

إذ ليس النون في ليعبدون المفسر بليعرفون نون الجمع حتى يقال بإطلاقه و عمومه من حيث حذف المتعلق بل نون الجمع ساقط بنصب الجمع بتقدير أن و النون الثابت نون الوقايه فمعناه ليعبدوني أى ليعرفوني فيكون صريحا في معرفته تعالى.

ثم إن في كيفية دلالة الآيه على وجوب معرفه عموما أو خصوصا كلاما لا بأس بذكره: هو أن العباده و المعرفه التي جعلت غايه لخلق الجنّ و الإنس ليست العباده الذاتيه لكل موجود إمكاني لانقياد كل معلول لعلته و تخضّعه لها، و لا المعرفه الذاتيه سواء أريدت المعرفه الفطريه أو التجلي الأفعالي له تعالى في مظاهر الأعيان كما هو محتمل قوله: كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف (٢) حيث إنّ له تعالى التجلي الذاتي بذاته لذاته في مقام ذاته و التجلي الأسمائي في مقام صفاته فأراد التجلي الأفعالي في مقام فعله.

بل المراد في خصوص الآيه هي العباده التشريعيه و المعرفه الاكتسابيه،

ص: ٤٢٥

١- (١) كفايه الأصول ٣٣٠/.

٢- (٢) في إحقاق الحق ١/٤٣١ ان هذا الحديث من الموضوعات.

و لذا خصها بالإنس و الجن، وإلا- فتلك العباده الذاتيه و التجلى الأفعالى لا يختص بموجود دون موجود فظاهاها ما يختص بمورد التكليف من ذوى العقول.

و عليه فالمعرفه التى هى غايه الخلق: إاما المعرفه الحاصله من العباده بأن يراد من الآيه ليعبدون حتى يعرفون كقوله تعالى: وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (١).

و أما المعرفه السابقه على العباده بأن يكون المراد من قوله تعالى:

لِيَعْبُدُونَ ليعرفون بتعلق الإراده الجديّه بالمعرفه إاما بالتجوز أو بنحو الكنايه.

أما على الأول فحيث إن غايه الواجب واجبه، فالمعرفه واجبه لكون العباده واجبه.

و أما على الثانى فضروريّه خلق الجن و الإنس تدل على ضروريه الغايه و هى المعرفه، فتدل على وجوبها بهذه الملاحظه.

و فى كلاً- التقريبن لإفاده وجوب المعرفه خصوصا أو عموما نظر: أما التقريب الأول ففيه أن الكلام فى معرفه الله بمقدار الذى ينوط به الإيمان و هى المصححه للعباده و هى مفروغ عنها هنا، و المعرفه المنبعثه عن العباده سواء كانت واجبه أو لا أجنبيه عن المعرفه التى توجب حصولها الخلود فى النعيم و عدمه الخلود فى الجحيم. ثم إن المعرفه المنبعثه عن العباده أيضا لها مرتبتان: فمرتبه منها و هى المقصوده من العباده الواجبه مرتبه لزوميّه توجب فقدها العقاب لا الخلود لكفايه ذلك المقدار من المعرفه السابقه فى النورانيه و الحياه الأبدية.

و مرتبه منها و هى الحاصله من العباده المستحبّه مرتبه تورث درجه من القرب و لا- يكون فى ترك تحصيلها إلا- عدم تلك الدرجه لا دركه من العقاب.

و تشريع الواجبات و المستحبات العباديه لهذه الغايه لا يقتضى- إلا وجوب مرتبه من المعرفه بالعباده تاره و استحباب مرتبه أخرى منها بمرتبه من

ص: ٤٢٦

العباده أخرى-لا وجوب المعرفة بقول مطلق فضلا عن وجوب المعرفة السابقه على العباده بنص هذه الآيه.

و منه يعلم أن المعرفة إذا كانت مطلقة فالمراد منها المعرفة الحاصله من العباده لا-المعرفة فى نفسها و لو مع قطع النظر عن العباده. و هذه أيضا غير واجبه بقول مطلق.

و أمّا كيفيه تصور المعرفة المطلقة من عبادته تعالى فلان العبادات كما مر سابقا (1)توجب صقاله مرآه النفس بتكررها،فيتجلى المعارف و صور حقائق الأشياء كلّها فيها بمقدار صفاء المادّه و قبولها لإفاضه الصّور العلميه من واهب الصّور.

و أما التقريب الثانى فلان المعرفة و إن كانت بنفسها غايه للخلق لا أنها من حيث كونها غايه للعباده،إلا أن من البديهي أن غايه خلق الخلق ليست المعرفة بذلك المقدار اللازم فى باب الخلود و جودا و عدما، كيف و إلا لزم فى تشريع الشرائع و الأحكام الاقتصار على الالزام بذلك المقدار، بل المعارف بمراتبها سواء حصلت بمقدّمات برهائيه أو بغيرها أو بالمواظبه على الطّاعات كلها غايه مقصوده و متعلّقه للغرض على التفصيل المتقدم.

فالآيه بناء على هذا التقريب مسوقه لبيان أن المهمّ فى نظره تعالى من خلق العباده حصول المعرفة منهم بمراتبها كما قيل: إن الأعمال مقدّمه للأحوال و إن الأحوال مقدّمه للمعارف لأن الباقي فى النشأ الآخره هى النفس بما لها من الهيئات النورانيه أو الظلمانيه و الحركات الأيتيه و الوضعيه و الألفاظ الغير القاره لا قرار لها فى هذه الدار فضلا عن تلك الدار.

و عليه فلا دلالة للآيه على وجوب خصوص معرفه كما لا دلالة على وجوب عمومها.

ص: ٢٢٧

(١-١) فى التعليقه ١٤٥.

ثم اعلم أن لازم كون العباده بنفسها أو معرفه كذلك غايه لخلق الجنّ و الإنس أن تكون الغايه ضروره الحصول لا ضروريّه التحصيل و الكلام فى الثانيه مع أن الأولى غير مترتبّه أيضا إلا بالرجوع إلى العباده الذاتيه و المعرفه بمعنى التجلى الأفعالى و هو خلف.

و يندفع الإشكال بأن المراد حصول المعرفه و العباده تسببيا و تشريعا لا- تكوينا كما دلت عليه الروايات الوارده من أهل بيت الوحى و التنزيل سلام الله عليهم، فعن الصادق (1) عليه السلام أنه سئل عن هذه الآيه فقال عليه السلام خلقهم ليأمرهم بالعباده قيل قوله تعالى وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَ لِتَذَكَّرَ لَهُمْ قَالَ: خلقهم ليفعلوا ما يستوجبون به رحمته فيرحمهم و فى تفسير على بن إبراهيم القمى (2) رحمه الله قال خلقهم للامر و النهى و التكليف و ليست خلقه جبر أن يعبدوه و لكن خلقه اختيار ليختبرهم بالأمر و النهى و من يطع الله و من يعصى.

و عليه فالغايه بهذا المعنى ضروريه الحصول، ضروره وقوع التشريع و التسبيب إلى إيجاد العباده بالاختيار، و لا منافاه بين تشريع المستحبات و ضروريه وقوعه ممن شأنه الإرشاد إلى ما يوجب استكمال نفوس العباد بالكمالات اللازمه أو المندوبه.

و ليعلم أن ما اشتهر من تفسير العباده بالمعرفه إما بإرادتها منها أو بكونها غايه لها مأخوذ من تفاسير العامه، و إلا فما فى تفاسير الخاصه عن أهل بيت الوحى و حمله علم الكتاب هو ما نقلناه هنا و إن كانت المعرفه غايه للعباده عقلا بل نقلا إلا أنه لا دخل له بتفسير الآيه فافهم و لا تغفل.

ص: ٤٢٨

١-١ (١) علل الشرائع ١٣/.

٢-٢ (٢) تفسير على بن إبراهيم ٣٣١/٢. لكن بتغيير فى عباره الروايه فراجع.

## —قوله «مد ظله»: و مثل آيه النفر إنما هو بصدد بيان الطريق... الخ

—قوله «مد ظله»: و مثل آيه النفر إنما هو بصدد بيان الطريق... الخ (١).

لا يخفى عليك أن آيه النفر في نفسها لها الدلالة على أصل وجوب التفقه في الدين، غايه الأمر أن الدين حيث إنه يحتمل أن يراد منه خصوص الأحكام العمليه، فلذا استشهد شيخنا العلامة الأنصاري رحمه الله (٢) بما ورد في تفسيرها من شمول التفقه في الدين للتفقه في الأمور الاعتقاديّه كمعرفه الإمام عليه السلام.

و ما ورد في هذا الباب مختلف: فبعضه كما أفاده شيخنا الأستاذ «قدس سره» في مقام بيان الطريق إلى المعرفه كما في صحيحه (٣) يعقوب بن شعيب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا حدث على الإمام كيف يصنع الناس قال عليه السلام: أين قول الله عزّ وجل: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا... إلى آخره.

و بعضه يدل على وجوب المعرفه و عدم العذر في تركها كما في صحيحه محمد بن مسلم (٤) عن أبي عبد الله عليه السلام و فيها قلت: ا فيسع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال عليه السلام: أمّا أهل هذه البلده فلا، يعني أهل المدينه، و أمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم إن الله عزّ وجل يقول:

فَلَوْ لَا نَفَرْنَا... إلى آخره.

فظاهر صدرها السؤال عن وجوب معرفته و المعذوريّه في تركها، و من المظنون قويًا أن الاستشهاد بالآيه لبيان المعذوريّه بمقدار المسير الذي هو لازم

ص: ٤٢٩

١-١ (١) كفايه الأصول ٣٣٠/.

٢-٢ (٢) فرائد الأصول المحشى ١١٧/١ و ١١٨.

٣-٣ (٣) الأصول من الكافي ٣٧٨/١.

٤-٤ (٤) الأصول من الكافي ٣٨٠/١.



النفر فى حال الجهل لا لبيان وجوب التفقه بالنفر.

نعم بمناسبه الحكم و الموضوع يعلم من الآيه أن ما كان من الدّين يجب التفقه فيه، فإن ظاهرها لزوم التفقه فى الدّين حيث إنّه من الدّين، و الله أعلم.

### —قوله «مد ظله»: و مع العجز كان

—قوله «مد ظله»: و مع العجز كان (١) معذورا إن كان عن قصور... الخ (٢).

تحقيق المقام يستدعى بسطا فى الكلام لا- يسعه المجال و ربّما يخرج عن وضع التعليقه و الذى لا بد منه هو أن الجهل تاره يكون بسيطا و أخرى مركّبا و على أى تقدير تاره يكون عن قصور و أخرى عن تقصير و الكلام تاره فيما يترتب عليه من الآثار فى هذه النشأه و أخرى فيما يترتب عليه فى نشأه أخرى.

فقول الإيمان مرتبه منه غيب و مرتبه منه شهاده و لهما آثار فى عالمى الغيب و الشهاده، فالإقرار بالشهادتين الذى هو وظيفه اللسان و هو مرتبه من الإيمان بحسب عالم الشهاده توجب ترتب آثار كثيره فى هذه النشأه مما يناسبها من طهاره بدنه و حقن دمه و المناكحه معه و التوارث و أشباه ذلك.

و مع عدم الإقرار لا يترتب عليه شىء من تلك الآثار سواء كان جاهلا بسيطا أو مركّبا قاصرا أو مقصرا، إذ هذه الآثار لمرتبه من الإيمان لا من آثار مرتبه أخرى منه و ليس الكلام فيه هنا.

بل الكلام فى مرتبه غيب الإيمان المنوط بالمعرفه و مقابلها الجهل، و آثار الإيمان بهذه المرتبه استحقاق الخلود فى النعيم و عدم الخلود فى الجحيم بخلاف الكفر، و هذه آثار عالم الغيب و من لوازم مرتبه غيب الإيمان.

و لتحقيق المقام من هذه الحيثيه ينبغى تقديم مقدّمات: منها أن الإيمان

ص: ٤٣٠

(١-١) كذا فى النسخه المخطوطه بخط المصنف الشارح قدس سره، لكن فى الكفايه المصححه: و مع العجز عنه كان معذورا.

(٢-٢) كفايه الأصول ٣٣٠.

بمعنى المعرفة يقابله الكفر بمعنى الجهل تارة بتقابل العدم و الملكة و أخرى بتقابل التّضاد، فالجهل البسيط ممن شأنه أن يعلم و يعرف مقابل للعلم بتقابل العدم و الملكة، و الجهل المركّب المتقوّم باعتقاد غير الحق يقابل الاعتقاد بالحقّ بتقابل التّضاد.

فما عدا الإنسان من الحيوان و غيره ليس من شأن نوعه أن يعلم، فليس له جهل يقابل العلم بتقابل العلم بتقابل العدم و الملكة.

و نوع الإنسان على أصناف: فصنف منه أيضا ليس من شأنه بما هو صنف أن يعلم و يعرف كالمجانين و الأطفال فليس لهم جهل يقابل العلم بتقابل العدم و الملكة و صنف آخر منه أيضا ليس من شأنه أن يعلم و إن كان كبيرا غير مجنون كالمستضعفين من الرّجال و النسوان الذين عقولهم عقول الصبيان لقلّة استعدادهم، فهؤلاء أيضا بحسب هذا الصّنف ليس من شأنهم أن يعلموا و يعرفوا.

و صنف آخر منه لبعده عن محيط المعرفة بهذا الأمر و عدم التفاتهم حتى يتمكّنوا من العلم به أيضا ليس من شأنهم أن يعلموا فليس لهم جهل يقابل العلم بتقابل العدم و الملكة. منها أن التذاذ كل قوه بنيل ما يلائمها و تألّمها بنيل ما يضادّها و ينافرها أو يفقد ما يلائمها مع الالتفات إليه و إلى ملائمته و إلّا فمع عدم الالتفات لا يتألّم بفقده كغير الملتفت إلى ملائمه الحلاوه للذائقه فإنّه لا يتألّم بفقدها، و كذلك الجوهر العاقل فإن التذاذه بنيل المعقولات النافعه فى نظام أمور دينه و دنياه و تألّمه بفقده مع الالتفات إلى كونه كامالا للجوهر العاقل.

منها أن للإنسان بحسب ذاته و فطرته جهتين جهه نورانيّه و جهه ظلمانيّه.

فمن حيث نفسه الناطقه التى هى من عالم الملكوت و هو عالم النور الذى لا تعلق له بالمادّه الظلمانيّه جوهر مجرّد نورانى.

و من حيث نفسه الحيوانيّه التى هى معدن القوى البهيميّه و السبعيّه

و الشيطنة التي فعليتها فعلية الشهوه و الغضب و المكر و التدليس و التلبس ظلماني محض.

و له جهتان اكتسابيتان عرضيتان، و هي جهه نورانيه المعارف الإلهيه و الملكات الفاضله، و جهه ظلمانيه الاعتقادات الرديه و الجهالات الراسخه المنبعثه عن معادات الحق و الملكات الرذيله، و بهذين الاعتبارين و الله أعلم يقول تعالى:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ

(١)

فإن المراد بالأول إخراجهم من ظلمات الطبيعه إلى نور المعارف و الملكات الفاضله، و المراد بالثاني إخراجهم من نور الفطره و مقام جوهر نفسه الناطقه إلى ظلمات الاعتقادات الباطله و الملكات الرذيله، و إلا فهو في الأصل إما نوراني أو ظلماني، فإن كان نورانياً فما معنى إخراج المؤمن من الظلمات، و إن كان ظلمانياً فما معنى إخراجه من النور.

إذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم أن الجاهل القاصر بالجهل البسيط و إن صدق عليه أنه غير عارف و لا عالم حيث إن الشيء لا يخرج عن طرفي السلب و الإيجاب إلا أنه: حيث ليس من شأنه العلم كما عرفت، فليس هو جاهلاً في الحقيقه، و عدم العلم بهذا المعنى ليس ممّا يتألم به لما عرفت من أنّ غير الملتفت إلى كماله الشيء بوجه لا يتألم بفقده.

و حيث إنّ جهله بهذا المعنى ليس اكتسابياً فليس فيه جهه ظلمانيه، بل ليس فيه إلا الظلمه الذاتيه من حيثيه و النورانيه الذاتيه من حيثيه أخرى، فلا جهله بالمعنى المزبور ممّا يتألم به في النشأه الآخره و لا الظلمه الطبيعيه أمر ما وراء ذاته و لا هو مناط العقوبه الأخرويه، ففي الحقيقه ليس في الجاهل القاصر

ص: ٤٣٢

(١ - ١) البقره: ٢٥٧.

إلا عدم ما لا يتألم بفقده.

و أما الجاهل القاصر بالجهل المركب فمن حيث عدم الاعتقادات الحقّه قد عرفت حاله، و من حيث الاعتقادات الباطله الناشئه من عدم الالتفات إلى حقّ سواه يرجع أمره إلى أنه معتقد للحق و مخطئ في التطبيق حيث إنه لا يرى حقًا سواه لعدم التفاته أو لقصوره عن تصوّر حقّ سواه، فهو غير معاند للحقّ فالحقّ صورته اعتقاده ذاتا و ما أخطأ في تطبيقه عليه مطابقه بالعرض و العرضى يزول و الذاتى لا يزول، فلا ظلمه اكتسابيه ذاتيه له حتى يحترق بها.

هذه خلاصه الكلام فيما يقتضيه القواعد البرهانيه الموافقه لما ورد في الشريعه الإلهيه الناطقه بأن المستضعف ليس بمؤمن و لا بكافر و فسر المستضعف في روايه الكافى (1) عن الباقر عليه السلام: هو الذى لا يستطيع حيله يدفع بها الكفر و لا يهتدى بها إلى سبيل الإيمان.

و فى الكافى (2) عن الكاظم عليه السلام قال سألته عن الضعفاء فكتب إلى الضعيف من لم ترفع إليه حجّه و لم يعرف اختلاف الناس، فإذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف، هذا فتدبر.

### —قوله «قده»: و مجمل القول فى ذلك أن العبره... الخ

قوله «قده»: و مجمل القول فى ذلك أن العبره... الخ (3).

أما الكلام من حيث المرجحيه، فتفصيل القول فيها موكول إلى مباحث التعادل و الترجيح.

و أمّا الكلام من حيث الجابريّه و الموهبيّه فمجمل القول أما فى الجابريّه فبأنّ دليل حجّيه الخبر حيث دل على حجّيه الخبر الموثوق بصدوره، فإذا حصل الوثوق بصدور الخبر و لو من طريق غير معتبر، فقد تحقّق موضوع الحكم وجدانا

ص: ٤٣٣

١-١ (١) الاصول من الكافى: ٤٠٤/٢.

١-٢ (٢) الاصول من الكافى: ٤٠٤/٢.

١-٣ (٣) كفايه الأصول ٣٣٢.

قهرًا، فيعمّمه دليل الحجّيه، ولا فرق بين الخبر المعلوم تحقّق أصله تفصيلًا أو إجمالًا كما سيحيى إن شاء الله تعالى.

و أما الوثوق بأصل الخبر أو الوثوق بصدور الحكم من المعصوم و لو لم يصدر من الإمام عليه السلام نظير الحدس القطعى برأى الإمام عليه السلام فى الإجماع فكلّ ذلك ممّا لا يعمّه دليل حجّيه الخبر الموثوق بصدوره، إذ هو بعد فرض تحقّق أصل الخبر و إنّما يصح ذلك بناء على اعتبار أصل الوثوق و الاطمئنان نظرًا إلى أنه علم عادى عند العقلاء. هذا كله فى الكبرى.

و أما الصغرى فربما يجعل منها استناد المشهور إلى الخبر الضعيف و تحقيق القول فيه أن ضعف الخبر تاره يكون للجهل بحال الراوى و أخرى لا تصافه بما يمنع عن قبول خبره، فالاستناد إلى الخبر على الأول يمكن أن يكون لتبين حاله عندهم من حيث الوثاقه دون الثانى فإنه على الفرض معلوم الحال فينحصر فى احتفاه بقرينه توجب الوثوق بصدقه، فإنّ الكذوب قد يصدق.

و أما الكشف عن صدور خبر آخر معتبر أو عن العلم بصدقه، فخلايف الظاهر من الاستناد إلى الضعيف كما هو المفروض، إذ على الأول المستند خبر آخر لا ما استندوا إليه، و على الثانى يكون المستند علمهم بالحكم لا الخبر.

و لا- يخفى أن غايه ما يفيد الاستناد إلى الخبر الضعيف هو الكشف إمّا عن كون الراوى موثوقا عندهم أو عن قرينه موجه لوثوقهم بصدقه، مع أن الاعتبار بتحقّق الخبر الموثوق به عندنا.

فكون الراوى ثقّه عندهم غير مفيد. و لذا قالوا بأن روايه من لا يروى إلا عن ثقّه لا توجب التوثيق بحيث يكون الراويه عن الثقّه عندنا بل عن ثقّه بنظره.

كما أن الكشف عن وجود قرينه توجب الوثوق بالصدور بنظرهم لا- يوجب الوثوق بنظرنا و بالجمله لا بد من تحقّق الوثاقه أو الوثوق بالصدور بنظر

العامل بالخبر لإمكان عدم الوثاقه إذا عرف الراوى أو عدم إفاده القرينه للوثوق إذا علم بها.

و لا يقاس استنادهم إليه من حيث الوثاقه أو من حيث الوثوق بالشَّهاده العمليه بوثاقه شخص أو بنقل القرينه الموجه للوثوق نوعا حيث إنّ الأول شهاده من المشهور التى هى أولى بالقبول من شهاده البيئه و الثانى إخبار جماعه من العدول الأعلام بجزء موضوع الحكم عن حسّ فلا ينافى عدم حجّيه خبرهم عن الحكم الواقعى لكونه عن حدس.

وجه عدم القياس أمّا الأول فحيث إنّ الرجل مجهول الحال:فان كان الجهل بوصفه من حيث الوثاقه فشهادتهم مفيده.

و أمّا إذا كان مجهول الحال لكونه مجهول الاسم فلا يعتبر شهادتهم، إذ لعلّه إذا عرفناه باسمه لكان ممن شهد آخرون بفسقه.

مضافا إلى أن الاستناد إلى مجهول الحال لا يتعين فى وثاقته عندهم فلعلّه من أجل الوثوق بخبره لقرينه.

و أمّا الثانى فمن حيث إن نقل القرينه الموجه للوثوق نوعا يوجب التعبد بوجود جزء موضوع الحكم.

و أمّا استنادهم لوثوقهم فلعلّه لوثوقهم شخصا بقرينه لا- توجب الوثوق نوعا، فمجرّد العمل لا- يكشف عن قرينه نوعيه موجه للوثوق، بل عن وثوقهم شخصا فعلا و هو غير حجّيه إلا للشخص فتدبر.

نعم الإنصاف أن استناد المشهور إذا كشف عن ظفر الكل بموجب الوثوق كان ذلك مفيدا للوثوق نوعا، لكنه غالبا ليس كذلك بل الغالب فى تحقّق الشهره تبعيه المتأخر للمتقدم فى الاستناد إلى ما استند إليه لحسن ظنّه به، والله أعلم.

هذا كلّه فى الجابريّه للسند كبرى و صغرى.

و أما الجابريّه للدّلاله: فأما من حيث الكبرى فالحجّه ببناء العقلاء هو الظهور، و الوثوق بظهور ما لا ظهور له بنفسه لا يحقّق الظهور الذى هو موضوع الحكم.

و أما من حيث الصغرى فعمل المشهور مستندا إلى دلاله الروايه: تاره يكون فى مقام يختلف الاستظهار بحسب الأنظار فاستظهارهم لا يجدى شيئا.

و أخرى فى مقام لا- يختلف أحد فى عدم ظهور نفس الكلام الواصل فاستظهارهم منه كاشف عن قرينه حافّه بالكلام موجب لظهوره فى المرام.

فان كان كاشفا قطعيا عن قرينه موجب للظهور نوعا فلا شبهه فى تحقّق الظهور حينئذ.

و إن كان كاشفا ظنيا فلا شبهه فى عدم الاعتبار به لعدم الدليل على حجيه الظن بالظهور أو المراد الجدى.

و أما إذا قلنا إن عملهم لا- يكشف إلا- عمّا يوجب الظهور بنظرهم، لا- عمّا يوجب الظهور نوعا، فلا- يجدى فى القطع بالقرينه الموجبه للظهور النوعى، إلا- على ما ذكرنا من أن كون القرينه موجب للظهور فى نظر المشهور لا يصح. إلا فيما كانت موجب له نوعا، لبعده اتفاقهم مع اختلاف أنظارهم على ظهور ما ليس له شأنيّه إفاده الظهور نوعا، مع ما قدّمناه فيه فراجع. هذا كلّ فى الجابريّه للسند و الدّلاله.

و أما الكلام فى الموهبيّه فنقول أما الظن بعدم الصدور، فلا يكون موهنا لعدم تقيد حجيه خبر الثّقه بعدم الظن بعدم الصدور، كما لم يتقيد بالظن الفعلى بصدوره، و هو بالتّظر إلى حجيه خبر الثّقه من باب الأخبار واضح.

و أما من باب بناء العقلاء على العمل بخبر الثّقه للوثوق بصدوره فنحن و إن قلنا بأن المعتبر كونه موثوقا به نوعا لا فعلا لكنه إذا لم يكن عدم صدوره موثوقا به فعلا، إذ من البعيد جدّا من عادة العقلاء اعتبار شىء من باب إفادته

بطبعه للوثوق و تقديمه على الوثوق الفعلى بعدمه خصوصا إذا كان الظن بعدم الصدور حججه عند العقلاء، لانبعائه عن ما بنوا على حجتيه و إن لم يكن حججه شرعا، فإنه و إن لم يكن له المانع شرعا، إلا أن عدم المانع شرعا إنما يفيد مع وجود المقتضى لحجتيه عند العقلاء.

و قد مرّ مرارا أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة مقيّد بعدم ما يكون حججه عندهم على خلافه و ليس للعمل إطلاق حتى يتوهم أنه لهم بناء ان أحدهما مطلق و الآخر مقيّد حتى يرفع اليد عن أحدهما شرعا و يبقى الثاني.

و أما الظن بعدم الظهور فهو أيضا على المشهور غير مانع عن حججه الظهور لعدم تقيدها بالظن الفعلى على وفاقه و لا بعدم الظن على خلافه.

و قد ذكرنا (1) في مبحث حججه الظواهر أنه يمكن التقييد بالثاني و أن الظن بالخلاف إن كان حجه عند العقلاء يوجب انتفاء المقتضى إثباتا بالبيان المذكور آنفا، فلا بدّ من التكلّف بأن يجعل المنع عن اتّباع الظن شرعا أمرا بالملازمه باتّباع الظاهر الذى قام الظن المنهوى عنه على خلافه، فيكون الدليل الشرعى بالملازمه دليلا على حججه الظاهر شرعا، و مثله أيضا جار فى المنع عن الظن بعدم صدور الخبر، فافهم و تدبّر. هذا هو الكلام فى الكبرى.

و أما الصغرى فمنها إعراض المشهور عن الروايه سندا أو عدم الاعتناء بظهورها: فان كان كاشفا قطعيا عن خلل فى سندها لا من حيث عدم وثاقه المخبر فانه خلف لفرض تماميه اقتضاءها للاستناد إليها، بل من حيث احتفافها بقريته موجب للقطع بخطأ المخبر أو عن خلل فى الدلاله من حيث احتفافها بما لا يكون معه ظاهرا فيما هو ظاهر فيه بنفسها فلا كلام.

و أما إن كان كاشفا ظنيا عن ذلك لاحتمال الاستناد إلى ما هو الأرجح دلالة منه بنظرهم لا من حيث خلل فى السند أو الدلالة فلا يكون الإعراض

ص: ٤٣٧



موهنا. وهذا آخر ما أردنا إيرادَه في مباحث القطع والظن.

والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على محمد وآله باطنا وظاهراً.

\*\*\*

ص: ٤٣٨

مبحث القطع ١١

تشابه المسأله مع مسائل علم الكلام ١٣

المراد من الاحكام العقلانيه ١٨

مراتب الحكم ٢٤

قضيه الحسن و القبح ليست من القضايا البرهانيه ٣٠

فى التجرى ٣٢

القطع الموضوعى بقسميه ٤٤

قيام الأماره مقام القطع الطريقى و الموضوعى ٥١

أقسام القطع ٦٨

حقيقه الحكم ٧٣

فى وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه ٧٤

المراد من الأصل الجارى فى أطراف العلم الإجمالى ٨٥

حقيقه العلم الإجمالى لا تفارق التفصيلى ٨٩

إمكان قصد الوجه إجمالاً و تفصيلاً ١٠٧

فى تكرار العباده ١١١

الأمارات الغير العلميه ١١٥

فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١٢١

المراد من الحجيه ١٢٣

استتباع الحجيه للأحكام التكليفيه ١٣٨

وجه آخر للجمع بين الحكمين ١٤١

قوام الطريقيه ١٤٣

فى حجيه الظواهر ١٦٩

الكلام فى الإجماع ١٨٥

حجيه خبر الواحد ١٩٤

ص: ٤٣٩

الكلام فى آيه النبأ ٢٠٢

فى إشكال الخبر مع الواسطه ٢١٢

فى دفع الاشكال عن الخبر مع الواسطه ٢١٨

دفع الإشكال بوجه آخر ٢٢٤

فى آيه نفر ٢٣١

فى آيه الكتمان ٢٤٤

فى آيه السؤال عن اهل الذكر ٢٤٥

فى آيه الأذن ٢٤٧

الاستدلال بسيره العقلاء ٢٤٨

أول الوجوه العقليه على حجيه الخبر ٢٥٥

فى الوجه الأول عقلا على حجيه الظن ٢٦٢

فى الوجه الثانى عقلا ٢٦٨

دليل الانسداد ٢٧٠

مقدمات دليل الانسداد ٢٧٢

نتيجه مقدمات الانسداد ٢٨٤

الوجوه المتصوره فى مقام جعل الأحكام ٣٠٨

الأمر بالإطاعه مولوى أو إرشادى ٣٣٢

ملاك نصب الشارع للظن ٣٦٠

فى نتيجه دليل الانسداد من حيث الإهمال و التعيين ٣٦١

تقرير الكشف ٣٦٧

الفرق بين الحكومه و الكشف ٣٧٩

في المنع عن الظن القياسى ٣٨٣

في الظن المانع و الممنوع ٣٩٣

في الظن في أصول الدين ٣٩٩

الواجب معرفته ٤٢٠

الجهل و أقسامه ٤٣٠

ص : ٤٤٠

سرشناسه : اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۲۰ - ۱۲۵۷

عنوان و نام پدیدآور : نهاییه الدرايه فی شرح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدحسین الاصفهانی؛ تحقیق ابوالحسن القائمی

مشخصات نشر : قم: موسسه آل البيت (عليهم السلام) لآحیاء التراث، ۱۴ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۵۵۰۳-۴۰-X۴ بها: ۲۲۰۰ ریال (ج.۴) ؛ ۹۶۴-۵۵۰۳-۳۹-۶۶S

یادداشت : فهرست نویسی براساس جلد چهارم: ۱۳۷۳

یادداشت : جلد دوم (۱۴۱۴ق. = ۱۳۷۲) ؛ بها: ۲۵۰۰ ریال

یادداشت : عنوان عطف: نهاییه الدرايه.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان عطف : نهاییه الدرايه.

عنوان دیگر : کفایه الاصول. شرح

موضوع : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول. شرح

شناسه افزوده : قائمی، ابوالحسن، مصحح

شناسه افزوده : موسسه آل البيت (عليهم السلام) لآحیاء التراث

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/۳۳ک ۷۰۲۱۲۴ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۳-۳۲۱۶

ص : ۱

**اشاره**

نهايه الدرايه في شرح الكفايه [آخوند خراساني]

تاليف محمدحسين الاصفهاني

تحقيق ابوالحسن القائي

ص: ٢





بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٤



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله منتهى الحمد و غايته، و الصلاه و التسليم على نبيه الأمين، و رسوله المصطفى على طول الأزمنه و الدهور محمد صلى الله عليه و آله و سلم، و على أهل بيته الأئمة المعصومين، حجج الله تبارك و تعالى على العالمين.

و بعد:

فإن مؤسستنا إذ تقوم بنشر هذا الكتاب القيم -و الذى رافقت مسأله نشره فتره تأخير قهريه مبعثها حصولنا لاحقاً على نسخه المؤلف بخطه الشريف، فاضطرر المحقق بعد إتمام عمله إلى مراجعته على هذه النسخه ابتغاء الحصول على النص الأصح -فإنها تتقدم بجزيل الشكر و الامتنان لمحقق الكتاب سماحه حجه الإسلام و المسلمين الشيخ أبو الحسن القائمى على ما بذله من جهود صادقه و متواصله فى إنجاز هذا العمل و إخراج الكتاب بحلته المحققة الجديده.

و كذا فإنا ندين بالعرفان لكل الجهود المخلصه و الكبيره التى بذلت من قبل بعض الإخوه الأفاضل و بأشكال مختلفه فى إتمام هذا العمل.

وفق الله تعالى جميع العاملين فى نشر و إحياء تراث العتره الطاهره، و تقبل أعمالهم، إنه سميع مجيب.

مؤسسه آل البيت عليهم سلم لحياء التراث

ص: ٦





بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

١- قوله (قدس سره): و هى التى ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص (١)... الخ.

توصيف القواعد المزبوره بما أفاده (قدس سره) لادراجها فى المسائل الاصوليه، و لا خراج القواعد العامه الفقهيّه:

أما إدراجها فى المسائل الاصوليه؛ فلأن مضامينها و ان كانت بنفسها أحكاما مستنبطه، كاثبات الاباحه الشرعيه، أو رفع الحكم الشرعى، أو جعل الحكم المماثل لما أيقن به، أو كانت اعتبارات شرعيه، أو عقليه غير منتهيه إلى حكم تكليفى شرعى، كالبراءه العقليه أو رفع المؤاخذة شرعا، أو المنجزيه العقليه أو الشرعيه و لو بجعل اليقين السابق منجزا للحكم فى اللاحق.

إلا أنها على أى تقدير لا تقع فى طريق الاستنباط، فلا بد من تعميم القواعد الاصوليه إلى ما يقع فى طريق الاستنباط، و ما ينتهى إليه المجتهد بعد

ص: ٩

الفحص عن الدليل على حكم العمل.

و أمّا إخراج القواعد الفقهية، كقاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، أو سائر قواعد أبواب المعاملات، أو العبادات فلاّنها قواعد لا- ينتهى إليها أمر الفقيه بعد الفحص عن الدليل على حكم العمل، بل هى أحكام كليه ابتدائيه للعمل، لعدم ترتبها على الشىء بعنوان كونه مجهول الحكم.

و حيث إن الاصول العمليه مما ينتهى إليه امر المجتهد بعد الفحص عن الدليل، فلا- محاله تختص بالمجتهد، إذ ليس من شأنه الفحص عن الدليل إلاّ المجتهد.

فهذه الخصوصيه تمتاز هذه القواعد عن سائر القواعد، و تختص بالمجتهد دون غيرها هذا.

و التحقيق ما مرّ فى أوائل الجزء الأول من التعليقه (1)، و فى أول حجّيه خبر الواحد (2) أن تعميم القواعد إلى الممهده للاستنباط، و إلى ما ينتهى إليه أمر المجتهد يقتضى فرض غرض جامع بين الغرضين، لئلا يكون علم الاصول علمين، لتعدد العلم بتعدد الغرض فى المورد القابل.

مضافا إلى أن هذا التعميم، و إن كان يجدى فى إدراج الاصول العمليه الشرعيه.

إلا- أنه لا- يجدى فى دخول مباحث حجيه الامارات سندا و دلاله فى علم الاصول، لأنها ليست مما ينتهى إليه أمر المجتهد بعد الفحص عن الدليل، بل هى الأدله على حكم العمل، و ليس العمل بمقتضياتها منوطا بعدم التمكن من تحصيل العلم.

ص: ١٠

١-١) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٣.

٢-٢) نهايه الدرايه ٣: التعليقه ٩١.



والتحقيق: أن الحجية إما بمعنى الوساطة في إثبات الواقع عنوانا أو اعتبارا، وإما بمعنى الوساطة في إثبات الواقع أثرا و تنجزا.

والمبحوث عنه في علم الاصول وساطة الخبر و نحوه بأحد الوجوه.

والمبحوث عنه في علم الفقه قيام الوساطة على إثبات الحكم لا وساطتها.

و عليه، فالعلم المأخوذ في حد الفقه- حيث قيل: إنه علم بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخيير- أعم من العلم الوجداني و العلم التنزيلى، بل أعم من العلم بالحكم و قيام المنجز على الحكم.

نعم، فيما ليس له جهه الكاشفيه و المرآتيه ليس له عنوان الوساطة للاثبات، فلا- بد من تعميم الحجية إلى مطلق المنجزيه و المعذريه. فيدخل البحث عن منجزيه الاحتمال، و عن معذريه الجهل أيضا في المسائل الاصوليه.

إلا أنه يبقى خصوص البراءه الشرعيه بمعنى رفع الحكم أو ثبوت الاباحه على حاله.

اذ لا وساطه في الاثبات اصلا، و لا معذريه شرعا حتى يندرج تحت قيام الحججه على حكم العمل.

و لا بأس بالاستطراد في مثله.

و أما حديث اختصاص (1) مفاد الاصول العمليه بالمجتهد، لكونه ممن (2) يتفحص عن الحججه على حكم العمل، دون سائر القواعد الفقهيه العامه، فانها تعم المجتهد و المقلد.

فتحقيق الحال فيه أن عناوين موضوعات هذه الأحكام الكليه، و وجوب تصديق العادل، و وجوب الأخذ بالراجح من الخبرين، أو التخيير بينهما، و إن

ص: ١١

١- ١) كما عن المحقق النائيني (قده) في فوائد الاصول ٤/٣.

٢- ٢) و الصحيح: من.

كانت مختصه بالمجتهد،فانه الشاك في الحكم و هو المتيقن بحكم في السابق، و الشاك فيه في اللاحق و هو من أتاه النبأ،و من جاءه الحديثان المتعارضان،دون المقلد في كل ذلك،فيتوهم اختصاص تلك الأحكام به دون سائر القواعد الفقهييه العامه.

إلا- أن مفاد تلك الأحكام الكليه،إما جعل الحكم المماثل،أو جعل المنجزيه و المعذريه،و ربما لا يكون للواقع مساس به حتى يتعلق به حكم فعلى مماثل أو يتنجز الواقع عليه على تقدير الاصابه،و يعذر عنه على تقدير الخطأ، فما معنى اختصاصه به؟

و دعوى أن فتوى المجتهد المستنده إلى حجه شرعيه بمنزله الخبر مع الواسطه،تكون حجه على ثبوت الحجه في حق المكلف.

مدفوعه:بأنها تجدى فيما إذا كانت مستنده إلى الخبر و نحوه،لا في مثل الاستصحاب المتقوم باليقين و الشك،مع أن المكلف لا يقين له و لا شك،و المجتهد لا تكليف له و إن أيقن و شك.

فالتحقيق:أن ما تضمّنه الأمارات أو الاصول العمليه من التكاليف الثابته لذات الفعل،أو له بوصف كونه مجهول الحكم حكم عملي للمكلف الذى له مساس به.

لكن المقلد حيث إنه لا يتمكن من استنباطه من دليله،أو لا يتمكن من تطبيقه على مصداقه،إذ لا يعلم كونه لا حجه عليه إلا بعد الفحص عنها ينوب عنه المجتهد بأدله وجوب التقليد،و جواز الافتاء فى أعمال رأيه و نظره فى استنباط الحكم من دليله،أو فى تطبيقه على مصداقه.

فالمجتهد هو الموضوع عنوانا،و المقلد هو الموضوع لثبا.و مجيء الخبر إلى المجتهد منزل منزله مجيئه إلى المقلد،و يقينه و شكه بمنزله يقين المقلد و شكه،و إلا لكان إيجاب اتباع رأيه لغوا مع عدم تحقق موضوع الحكم.

فالحكم المستنبط، أو الحكم الكلى الذى يراد تطبيقه على مورد لا يختص بالمجتهد، بل المقدمات المؤديه إلى استنباطه، أو إلى تطبيقه هي المختصة بالمجتهد.

فكما أن اختصاص مقدمات الاجتهاد و الاستنباط لا يوجب اختصاص الحكم المستنبط بالمجتهد، كذلك اختصاص الفحص - عن الحجة المحقق لموضوع الحكم فعلا- به لا يوجب اختصاص ذلك الحكم الكلى الذى لا ينطبق على مصداقه إلا بالفحص المحقق للمصداق بالمجتهد.

و مما ذكرنا تبين أنه لا- امتياز للاصول العمليه عن القواعد الفقهييه، فان اختصاص تطبيقها على مصاديقها- بالفحص المحقق لمطابق موضوعها الكلى- بالمجتهد من حيث كونه أهل الخبره بالتطبيق لا- يوجب إدراج هذه المسائل فى علم الاصول دون غيرها، لأن خبره تطبيق القواعد العامه الفقهييه أيضا تحتاج إلى مقدمات نظريه تختص بالمجتهد.

و قد عرفت أن هذه الخصوصيه لا يوجب كون هذا الحكم الكلى العملى حكما أصوليا، لا حكما فقهييا، بل الكل بناء عليه قواعد فقهييه. غاية الأمر أن هذه القواعد قواعد عامه لا تختص بباب دون باب، بخلاف تلك القواعد، فانها ربما تختص بباب الطهاره، أو بباب الصلاه أو بخصوص باب البيع، أو غيره، أو بأبواب العبادات مطلقا أو بابوات المعاملات.

و هذا التعميم و التخصيص لا يوجب خروج المسأله عن كونها فقهييه، و لا دخولها فى المسائل الاصوليه.

نعم بناء على ما ذكرنا، فالكل من القواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعى، إلا ما لا بأس بالاستطراد فيه، كالبراءه الشرعيه بمعنى الاباحه و رفع الحكم لا بمعنى المعذريه شرعا.

٢- قوله (قدس سرّه): مع جريانها في كل الأبواب (١)... الخ.

شأن مسائل العلم، و ان كان كليه المبحوث عنه، حيث لا- يبحث عن الجزئي في العلوم، إلا- أن عمومته لجميع الأبواب غير لازم، و تخصيص القواعد الاصوليه بالعامه لجميع الأبواب بلا مخصص، بل بعض مسائلها لا يجرى إلا في العبادات مثلا.

و تقدم رتبه العلم الأعلى على الأدنى لا يستدعي إلاّ تقدم كل جزء من الأعلى على ما يناسبه من الأدنى، لا على جميع أجزاء العلم الأدنى حتى يجب عمومته لجميع أبوابه. فتدبر.

و في هامش الكتاب لشيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في بيان توهم خروج قاعده الطهاره مطلقا عن المسائل الاصوليه وجه آخر مع جوابه منه (قدس سرّه).

قال (قدس سرّه): لا- يقال: إن قاعده الطهاره مطلقا تكون قاعده في الشبهه الموضوعيه، فان الطهاره و النجاسه من الموضوعات الخارجيه التي يكشف عنها الشرع.

فإنه يقال: أولا نمنع ذلك، بل إنهما من الأحكام الوضعيه الشرعيه، و لذا اختلفتا في الشرائع بحسب المصالح الموجهه لشرعهما كما لا يخفى.

و ثانيا: أنهما لو كانا كذلك فالشبهه فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداهما كانت حكميه؛ فإنه لا مرجع لرفعهما إلا الشارع، و ما كانت كذلك ليست إلا حكميه، انتهت عباراته (قدس سرّه).

قلت: أما الجواب الأول، فتقريبه أن ما يقابل الطهاره من النجاسه

ص: ١٤

و الحدث، لو كان أمرا واقعيا خارجيا لكان من جملة المقولات الواقعيه.

و ما يحتمل منها ليس إلا مقوله الكيف القائم بالجسم فى النجاسه، و الكيف القائم بالنفس فى الحدث، لما هو المعروف بينهم من أنه حاله معنويه، و ليس بعد الجسم محل يقوم به الحدث إلا النفس، و كلاهما مشكل.

أما الكيف القائم بالجسم، فمن الواضح أن المتنجس ينجس بالذات على ما هو عليه من جواهره و أعراضه، من دون عروض كيف حقيقى عليه، ليكون مطابق ماهيه النجاسه، و ليس من شرط الملاقاه أن يستصحب أجزاء من النجس بالذات، أو عرضه القائم به، و لو فرض لحوق شىء منه، فزواله محسوس بغير الماء أيضا، فلا معنى لبقاء أمر عينى فى المحل.

و أما النجس بالذات من الأعيان المعروفه من البول و الغائط و الميته و الكافر و غيرها، فهى مع ما يشاكلها من الأعيان الطاهره فى الصوره النوعيه و الشخصيه و الاعراض القائمه بهما على حد سواء.

فالدّم مما له نفس سائله، و ما ليس له نفس سائله، و الميته منهما، و البول و الغائط من مأكول اللحم، و غيره، و بدون الكافر، و المسلم كلها فى جواهرها و أعراضها حسًا و عيانا على حد سواء، فما ذلك الكيف القائم بالجسم المختص بالنجس، أو المتنجس.

و أما الكيف النفسانى القائم بالنفس فى الحدث، فالأمور القائمه بالنفس:

تاره من الصور العلميه من الاعتقادات الصحيحه التى هى كمال النفس او الاعتقادات الفاسده التى هى نقصها، أو غيرهما مما ليس كمالا و نقصا بهذا المعنى، و ان كان فعليه التعقل بمعنى آخر كمال الجوهر العاقل.

و اخرى من الملكات الفاضله و الاخلاق الرذيله

و ثالثه من مبادئ صدور الفعل الاختيارى.

و الحدث ليس شىء منها جزما؛ إذ المحتمل هو كونه حاله رذيله توجب

مع أن الجنابه حاله تحصل للنبي و الوصى و المؤمن، و حاشاهم من اتصاف نفوسهم الكامله بصفه نقص أو خلق رذيل. مع ان خروج المنى، أو مس الميت، أو النوم لا يوجب حدوث خلق رذيل فى النفس، بل ربما تقع هذه الأمور على وجه العباديه المكملة للنفس.

مع أن الملكه الرذيله النفسانيه لا تزول بالغسل و الوضوء، بل بضد تلك الحاله، و لعله لذا ورد عنهم (عليهم السلام) إن المؤمن لا ينجس، و إن الوضوء و الغسل من حدود الله تعالى (١).

و عليه فيدور الأمر فى الطهاره و ما يقابلها بين أن يكونا حكمين تكليفيين، أو أمرين انتزاعيين من الحكم التكليفى، أو من غيره، أو اعتبارين وضعيين شرعيين، على ما نراه من اعتبار معنى مقولّى أو غير مقولّى، كما فى اعتبار الملكيه، أو اعتبار الوضع و الارتباط بين اللفظ و المعنى.

و قد ذكرنا فى غير مقام: أن مفاهيم هذه الألفاظ غير مفاهيم وجوب شىء و إباحه شىء، فلا يصح حمل إحداهما على الأخرى بالحمل الذاتى و لا بالحمل الشائع، فلا وجه لجعلهما عين الحكم التكليفى، و أن قيام الأمر الانتزاعى بمنشئه يصحح حمل العنوان المأخوذ منه عليه، على حد قيام شىء بشىء انضماما.

مع أنه لا- يصح حمل العنوان المأخوذ من الطهاره و ما يقابلها على الحكم، بل على متعلق الحكم، كما لا يصح انتزاعهما من الأسباب للوجه المزبور، و أما انتزاعهما عن الأعيان أو عن البدن أو النفس، فقد عرفت ما فيه آنفا.

١- ١) المحاسن ١: ١٣٣، باب خلق المؤمن من طينه الانبياء، و عنه بحار الانوار ١٢٧/٨٠، و إليك نص الروايه: عن زراره و محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: إنّما الوضوء حدّ من حدود الله ليعلم الله من يطيعه و من يعصيه، و إنّ المؤمن لا ينجسه شىء، إنّما يكفيه مثل الدهن.

فلم يبق إلا- اعتبار الطهاره و النجاسه و الحدث فى عين أو شخص،على حدّ اعتبار المالكيه و المملوكيه لمصلحه تدعو الى اعتبارها.

و يمكن أن يقال:إن النجس و ما يساوقه مفهوما-كالرجس و الدنس و القذر-ما يوجب تنفّر الطبع فى قبال الطاهر الذى ليس فيه ما يوجب تنفر الطبع،و تنفر الطبع ليس إلا- بلحاظ عدم الملاءمه لقوه من القوى،فما فيه رائحه منتنه غير ملائم للشامه،و ما كان كريبه المنظر غير ملائم للباصره،و ما كان مرّا للذائقه،و ما كان خشنا للامسه،و هكذا بالاضافه إلى القوى الباطنه.

و اقتضاء شىء لتنفر الطبع السليم أمر واقعى لا- يزيد فى الوجود على المقتضى،بل هو ذاتى المقتضى إذا قلنا بأن خصوصيه الفاعليه و الاقتضاء فى الفاعل و المقتضى ليست من الكيفيات الاستعداديه بل ذاتى العله،كما عليه بعض الأكابر (1)،و إلا كانت داخله فى الكيفيات الاستعداديه.

و من الواضح أن اقتضاءات الاعيان الخارجيه المحسوسه لآثار موجبه لتنفر الطبع تختلف بالاضافه إلى الأشخاص علما و جهلا.

فالجاهل و إن لم يتنفر طبعه لتقوّمه وجدانا بالادراك،لكن عدم فعليه تنفر الطبع لا ينافى وجود الاقتضاء واقعا.

و حيث إن الطهاره و ما يقابلها بهذا المعنى،فهما من المعانى العامه التى لا تختص بالاعيان الخاصه.

بل القلب المشحون بالعقائد الباطله نجس خبيث،فيوجب تنفر الطبع السليم و العقل المستقيم،فانها نقص للنفس،و هو مما يتنفر منه الطبع،و ازالتها

ص: ١٧

بضدها تطهيرها.

و كذلك اتصاف النفس بالملكات الرذيله، و كذا اتصاف الشخص بالأعمال القبيحه.

و لعله إلى كل ذلك يشير قوله تعالى إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً (١) فَإِنَّ الغرض أرجاس الجهاله و الملكات الرذيله و الاعمال القبيحه، و كذا ما فى الزياره (لم تنجسك الجاهليه بأنجاسها) (٢)، و كذا ما فى الخبر (بئس العبد القاذوره) (٣) أى الذى موصوف بأنجاس الاعمال القبيحه.

و هكذا و بهذا الاعتبار تكون التوبه مطهره للعاصى، و إجراء الحد مطهرا للزانى مثلا، كما أطلق عليهما التطهير.

و عليه فلا استبعاد فى اقتضاء الأعيان المعروفه بالنجاسه لآثار توجب تنفر الطبع عند الالتفات اليها.

و حيث إنها توجب مباشرتها باعيانها تأثرا نوعا بما يوجب تنفر الطبع، فطريق تطهيرها إزالتها بالماء و نحوه، فلذا اختصت من بين سائر الموجبات للتنفر بعنوان النجاسه، و تعرضوا لها فى الفقه.

نعم لا- نضايق من كونها اعتباريه فى بعض الموارد، كما فى ملاقاه بدن الكافر، حيث يدعى القطع بعدم اقتضاء نوعى لبدنه أثرا خاصا، إلا أن معاشرته حيث توجب اكتسابات توجب تنفر الطبع، فتأكيدا للزجر عن معاشرته اعتبرت النجاسه فى مباشرته لحكمه نوعيه، لا لتأثير من بدنه فى بدن

ص: ١٨

١- ١) الاحزاب: ٣٣.

٢- ٢) الكافي ٤: ٤٣٩ ح ٦، مصباح المتجهد: ٦٦٤.

٣- ٣) وسائل الشيعه ٥: ٦/٦.



الغير. هذا كله فى الطهاره و النجاسه.

و أما الطهاره و الحدث، فالكلام فىهما من حىث كونهما وجوديين أو أحدهما وجوديا و الآخر عدميا، و معنى كون (الطهاره نورا و الحدث ظلمه) يحتاج إلى مجال واسع، ربما يخرج تفصیل القول فىه عن وضع التعليقه.

و أما الجواب الثانى، فهو تام ربما نتكلم فىه فى موضع مناسب له.

\*\*\*

ص: ١٩

٣-قوله (قدس سره): لو شك في وجوب شيء أو حرمة و لم تنهض (١)...الخ.

ذكر قدس سره في هامش الكتاب في وجه الجمع بين هذه المسائل في مسألة واحدة ما محصّله: أنه لا حاجة إلى عقد مسائل متعددة بعد الاتحاد في ما هو الملاك، و ما هو العمدة من الدليل على المهم إلى آخر ما أفاده (قدس سره).

و ليعلم أن المسائل عبارته عن القضايا المشتركة في غرض واحد دون لأجله العلم، و تعدد القضايا بما هي بتعدد موضوعا أو محمولا أو هما معا.

و الواسطة في الثبوت و الواسطة في الاثبات لا- دخل لهما بالقضية، فلا- يكون وحدتهما و تعددهما موجبا لو حده القضايا و تعددها.

و غرضه (قدس سره) ليس وحده الواسطة ثبوتا و إثباتا، بل وحده الجهة التقييدية المقومه لموضوعيه الموضوع بحسب الدليل المتكفل لهذا الحكم المجعول.

بيانه: أن كل محمول ثابت لموضوع: إما يكون من الأمور الواقعية الغير المتوقفه على جعل جاعل، كالمحمولات المبحوث عنها في علم المعقول من إمكان شيء، أو امتناعه، أو وجوبه، و من جوهرية شيء أو عرضيته، و أشباه ذلك، فالموضوع لتلك المحمولات واقعي، لا بجعل جاعل.

و اما يكون من الامور الجعليه، كوضع مادة كذائيه لمعنى خاص أو هيئه كذائيه لمعنى خاص، فان الموضوع هي المادة الشخصيه أو الهيئه النوعيه بحسب ما جعله الواضع، و كالأحكام الكليه المترتبه على الموضوعات الخاصه بحسب جعل الشارع، فان المحمول حيث إنه شرعي، فالاعتبار بما جعله

ص: ٢٠

موضوعاً لحكمه بحسب لسان الدليل، مثلاً الموضوع للحكم الاستصحابي مع اختلاف السنه أدلته، حيث إن التعبير عنه وقع تاره بقوله (لا تنقض اليقين بالشك) (١)، و أخرى (لا يدخل الشك فى اليقين) (٢)، و ثالثه (يمضى على يقينه) (٣) و هكذا ليس إلا ما أيقن به سابقاً، و حكمه الحكم المماثل لما أيقن به، أو لحكم ما أيقن به.

و هكذا بالاضافه إلى حجيه الخبر مع اختلاف الادله عنوانا ليس موضوعها إلا- ما أخبر به العادل، أو الثقة، و محمولها الحكم المماثل لما أخبر به، و تعدد المتيقن فى الأول، و تعدد المخبر به فى الثانى لا يوجب تعدد الجهه التقيديه العنوانيه المأخوذه من الأدله، فلا يوجب تعدد المسأله.

فكذا فيما نحن فيه، فان أدله البراءه الشرعيه و إن اختلفت من حيث رفع ما لا يعلمون تاره، و وضع المحجوب أخرى، و كون الناس فى سعه مما لا- يعلمون ثالثه و هكذا: إلا- أن الموضوع الجامع بين الكل لثبنا ليس إلا- ما لم يعلم حكمه، و محموله رفع ذلك الحكم، و تعدد مصاديق ما لم يعلم حكمه من حيث الوجوب، أو الحرمة، أو الالتزام المطلق، فضلا عن تعدد اسباب الجهل بالحكم، لا يوجب تعدد الجهه التقيديه العنوانيه لموضوع الحكم الشرعى المأخوذ من الشارع بحسب لسان دليله.

إلا أن عذر الشيخ الأعظم (قدس سره) فى عقد مسائل متعدده أنه لم يقع نزاع فى رفع الحكم مطلقاً و عدمه مطلقاً، بل النزاع وقع فى خصوصيات ربما يكون المخالف فى إحداها موافقا فى الأخرى، كما عن الاخباريين فى الشبهه

ص: ٢١

١- ١) وسائل الشيعه ٣/٢١٦: ٨، عن الكافى ٣/٣٥٢.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٣/٢١٦: ٨، عن الكافى ٣/٣٥٢.

٣- ٣) وسائل الشيعه ١: ٦/٢٤٦، عن الخصال ٢/١٩.

التحريميه، فانهم يقولون بالاحتياط فيها، دون الشبهه الوجوبيه، بل ربما يوجد التفصيل فى كل منهما بين ما لا نص فيه، أو ما أجمل فيه النص.

و إلا- فلو بنينا على ملاحظه الميزان المزبور الموافق لتدوين مسائل العلم، لزم جعل البراءه الشرعيه مطلقا مسأله مستقله، من دون فرق بين الشبهات البدويه، أو المقرونه بالعلم الاجمالي، سواء كان الترديد بين المتباينين، أو الأقل و الأكثر، بأن يقال: هل الحكم المجهول مرفوع مطلقا، سواء كان وجوبا، أو تحريما، نفسيا أو غيريا أو متترعا من الوجوب النفسى، كالجزيئيه و الشرطييه فى باب الأقل و الأكثر، و سواء كان الجهل مقرونا بالعلم الاجمالي أم لا.

فمن يختار البراءه فى الجميع يقول برفع الحكم مطلقا، و من لا- يقول بها فى الجميع يقول بعدم رفع الحكم مطلقا، و من يختار البراءه فى بعض دون بعض لأى وجه، سواء كان من جهه قصور الدليل عن الشمول أو لورود الدليل على خلافه، يكون مفصلا فى المسأله. فتوجد حينئذ تفاصيل كثيره، كما فى مسأله الاستصحاب، و الله أعلم بالصواب.

\*\*\*

٤- قوله (قدس سره): وفيه أن نفي التعذيب قبل إتمام (١)... الخ.

يمكن أن يقال: إن الآيات و الروايات الداله على الثواب و العقاب ظاهره فى الاقتضاء، لا الفعلية، فكذلك ما دل على النفى ظاهر فى الاقتضاء بقرينه المقابله. كما أن الأمر كذلك فى جميع القضايا الوارده فى بيان الخواص و الآثار، فقولهم السم قاتل، و السنن مسهل، و النار محرقة، و أشباه ذلك كلها فى مقام إفاده الاقتضاء، و الحكم بثبوت محمولاتها لموضوعاتها اقتضاء لا فعلا، فيكون دليلا على الاستحقاق و على عدم الاستحقاق فى مثل ما نحن فيه.

لا يقال: لا منته فى رفع العذاب مع عدم الاستحقاق.

لأننا نقول: أولا: لم يعلم أن الآيه فى مقام إظهار المنه، بل لعلها فى مقام إظهار العدل و أنه تعالى لا يظلم أحدا مثقال ذره.

و ثانيا: أن جعل العقاب إذا كان من الشارع، فعدم جعله بعدم جعل الاحتمال منجزا فيه كمال المنه.

و التحقيق: أن ظاهر القضييه الحكم بثبوت المحمول للموضوع فعلا، و إنما نقول بكون القضايا المثبتة للخواص و الآثار اقتضائه لا فعلية، إذ قلما يوجد فى العالم ما يكون عله تامه لثبوت شىء، بل لا محاله له شرط أو مانع، و لو من حيث قبول القابل، و إن فرض أن الفاعل تام الفاعليه بخلاف طرف النفى، فإن العدم فعلى على أى حال سواء كان بعدم مقتضيه، أو بعدم شرطه

ص: ٢٣

أو بوجود مانعه، فلا- موجب للحمل على الاقتضاء دون الفعلية كما في طرف الاثبات، وليس العدم بالاقتضاء حتى يتوهم كونه نظير ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى.

فظهر أنه لا موجب لحمل القضايا النافية على غير الفعلية، لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

و عليه فعدم شيء إذا كان مترتباً على عدم شيء آخر، فلا محاله [عدم] (١) ذلك الآخر، إما عدم مقتضيه أو عدم شرطه، وإذا كان مترتباً على وجود شيء، فلا محاله ذلك الشيء مانعه.

و حيث إن الوجود لا يقتضى العدم، فعدمه من باب الشرط، فترتب العدم عليه من باب ترتب عدم المشروط على عدم شرطه.

و على أي تقدير، فترتب عدم شيء على وجود شيء أو عدم شيء لا يكشف عن ثبوت المقتضى، ولا عن عدمه.

نعم إذا كان المترتب عليه عدم شرطه أو وجود مانعه، فربما يكون كاشفاً عن وجود المقتضى له، وإلا لكان استناده إلى عدم المقتضى أولى من الاستناد إلى عدم شرطه، أو وجود مانعه.

٥- قوله (قدس سره): لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً (٢)... الخ.

و عن بعض الأجله (٣) (قدس سرهم) دعوى إمكان جعله برهاناً، نظراً إلى الاجماع على عدم الاستحقاق على تقدير عدم الفعلية في هذه المسألة.

ص: ٢٤

---

١- ١) في الأصل فلا محاله ذلك الآخر و لكن الصحيح عدم ذلك الآخر كما أثبتناه بين المعقوفين.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣٣٩.

٣- ٣) لم نعرفه و لعل المراد هو هذا الفقيه اليزدي (قده) في تعليقه على فرائد الأصول.

و هو على فرض صحته أجنبي عن الاجماع المصطلح، لأن الاستحقاق:

إن كان عقلياً، فملازمته للعقاب فى الآخـره و عدمها واقعيان، لا- جعليان تشريعيان، فان أحد الطرفين مجعول عقلائى و الآخر مجعول تكوينى، و الملازمه و عدمها ليسا بتشريعيين حتى يكون الاجماع على أمر تعبدى و مجعول تشريعى.

و إن كان الاستحقاق شرعياً، فهو و إن كان قابلاً شرعاً للاناطه بشىء، فتكون الملازمه جعليه شرعيه، إلا أن إناطته بفعليه نفس العقاب فى الآخـره غير معقوله حتى بنحو الشرط المتأخر، لأنّ فعليه العقاب مترتبه على استحقاقه، فترتب استحقاقه على فعليته دورى، للزوم كون الشىء شرطاً لنفسه.

نعم، إناطه الاستحقاق- بعدم ما يمنع عن فعليه العقاب- معقوله، فيرجع الأمر إلى إناطه الاستحقاق بالبيان بالاجماع، فهو استدلال على عدم الاستحقاق مع الجهل بالاجماع من دون حاجه إلى الآيه حتى يصح الاستدلال المفيد للقطع بالمركب من الآيه و الاجماع، كما هو المقصود فى محل النزاع، فتدبر جيداً.

٦- قوله (قدس سره): مع وضوح منعه ضروره أن ما شك (١)... الخ.

ملخصه منع اعتراف الخصم بالملازمه بين عدم الفعلية و عدم الاستحقاق، فان مجهول الحكم ليس بأعظم من معلومه، و أدله الاحتياط ليست بأقوى من أدله الواجبات و المحرمات الواقعيه بعناوينها، مع أن عدم فعليه العقاب هناك لا يلازم عنده عدم الاستحقاق، فكيف يقول بها هنا؟

و صرح (قدس سره) فى تعليقه (٢) الأنيقه على رساله البراءه بوجهه، و هو أن الاخبار بالعقوبه من باب الاخبار بالشىء لقيام ما يقتضيه.

ص: ٢٥

١- ١) كفايه الاصول ٣٣٩.

٢- ٢) التعليقه على فرائد الاصول ١١٤.

و على ما أفاده (قدس سره) لا يلازم وجود المقتضى وجود مقتضاه، لا مكان وجود المانع من توبه، أو فعل حسنه مذهبه للسيئه، أو شفاعه.

مع ان المانع ليس شأنه إلا مزاحمه المقتضى فى تأثيره فعلا، لا فى وجوده، و لا فى اقتضائه.

لا- يقال: لعل هم القائل بالبراءه هو الأمن من فعليه العقاب، فتكفيه الآيه الداله على نفي فعليه العقاب، و لو لم تدل على عدم الاستحقاق.

لأننا نقول: القواعد الاصوليه- التى هى مقدمه قريبه لعلم الفقه- هى القواعد المنتهيه إلى حكم عملى إثباتا أو نفيًا، أو منجزيته أو المعذوريه عنه شرعا.

و أما أن العقاب يتحقق فى الآخره أولا لوجود مانع، فهو أجنبي عن العلمين، و لا معنى لأن يكون هم المجتهد المدون للقواعد الأصوليه ذلك.

مع أن المجتهد إنما يذهب إلى البراءه نظرا إلى أنه غير عامل للحرام الفعلى، و غير فاعل لما يستحق عليه الذم و العقاب، لا و لو كان فاعلا للحرام الفعلى، و ما هو موجب للذم و العقاب.

و التحقيق فى أصل الملازمه- إثباتا و نفيًا- أن استحقاق العقاب على المعصيه، إما لعلاقه لزوميه بينهما، أو بمجرد جعل العقلاء، أو جعل الشارع، مع عدم علاقته لزوميه بينهما:

فإن قلنا بالأول، و أن العقاب من لوازم الأعمال، و توابع الملكات الرذيله الحاصله من القبائح المتكرره، فالعمل ماده مستعده لأن يتصور بصوره العذاب فى النشأه الآخره.

و معنى الاستحقاق قبول ماده الدينويه لافاضه الصوره الأخرويه عليها.

و المانع حينئذ ما يكون عدمه شرطا لأن يتصور تلك ماده بتلك الصوره.

و الشرط إما مصحح فاعليه الفاعل، أو متمم قابليه القابل. و المبدأ



المفيض للصور على المواد القابله تام الفاعليه، لا نقص فى فاعليته، حتى يخرج من القوه إلى الفعل بما يصحح فاعليته فلا محاله يكون الشرط بمعنى متمم قابليه القابل.

فالمانع إذا كان مقارنا لذات ماده، فلا توجد ماده قابله مستعده لإفاضه الصوره عليها كعدم البيان المقارن للعمل.

و إذا كان لاحقا لها فهو مسقط لها عن القابليه و الاستعداد لإفاضه الصوره عليها، كالتوبه و الحسنه المكفره للسيئه، و لا نعى بالاستحقاق و عدمه إلا استعداد ماده لإفاضه صوره العذاب عليها و عدمه.

و عليه فعدم الفعليه ملازم لعدم الاستحقاق، و تماميه القبول و الاستعداد إما حدوثا كما فيما نحن فيه، و إما بقاء كما فى الموانع المتأخره عن العمل.

و ان قلنا بالثانى فان كان استحقاق العقاب بحكم العقلاء، فمعناه -على ما مر (1) فى بيان الأحكام العقليه المبنيه على التحسين و التقييح العقلانيين - كون الفعل بحيث يصح ذم فاعله عليه، و ذم الشارع عقابه، و معنى استحقاق الثواب كونه بحيث يحسن مدح فاعله عليه، و مدح الشارع ثوابه، فمع وجود المانع عن الذم و العقاب لا يصح الذم، فليس كون الفعل فعلا بحيث يحسن ذم فاعله عليه إما حدوثا، كما فيما نحن فيه و إما بقاء، كما فى الموانع المتأخره عن الفعل.

فإن قلت: إذا كان عدم البيان مانعا عن فعليه الذم كان مساوقا لعدم الاستحقاق، و عدم صحه الذم و العقوبه.

و أما إن كان عدم فعليه الذم منه منه تعالى على الفاعل، فلا ينافى صحه الذم، و إنما لا يذمه فضلا منه تعالى، و امتنانا على العبد.

ص: ٢٧

---

١ - ١) راجع تعليقه ذيل قول المصنف قده لقاعده الملازمه، حيث قال فيها: و أما إمكان الحكم المولوى... الخ نهايه الدرايه ٣: التعليقه ١٤٥.

قلت: الاراده الجزافيه التي يقول بها الأشاعره مستحيله عندنا، لرجوعها إلى جواز الترجيح بلا مرجح، و هو مساوق لوجود المعلول بلا- عله، فلا- محاله تكون الاراده منبعثه عن خصوصيه موجبه للامتنان على العبد، و لو كانت تلك الخصوصيه موجبه للجواد الكريم و الرءوف الرحيم دون غيره فلا يحسن الذم منه، و إن حسن من غيره.

و العبره- في باب استحقاق الذم و العقاب- باستحقاقهما من الشارع، فان التمسك بالاستحقاق عند العقلاء لأجل أن الشارع رئيس العقلاء و واهب العقل، و إلا فالاعتبار بحسن الذم و العقاب منه تعالى.

و لا- منافاه بين حسن الذم منه بما هو عاقل، و عدم حسن الذم منه تعالى بما هو جواد كريم، فافهم و تدبر. هذا كله إن كان الاستحقاق بحكم العقلاء.

و إن كان بجعل الشارع، فمعناه الوعد على الفعل بالثواب، و التوعيد عليه بالعقاب، و فعليتهما عباره عن إيفائه بوعده، و تصديقه لتوعيده، و إذا وجد هناك مانع عن تصديقه لوعيده من توبه، أو حسنه مكفره للسيئه، فلا محاله يمنع من بقاء توعيده، و يكون محددًا لا يعاده بالعقاب بما إذا لم يحصل منه توبه مطهره أو حسنه مكفره.

و كذا الأمر في المانع البدوى عن تصديقه لوعيده، فانه مخصص لتوعيده بما إذا قام عليه البيان، و بلغه الرسول مثلاً، فليس الفعل هنا موعداً عليه بالعقاب حدوثاً، و في غيره بقاء. فتدبر جيداً.

ثم إنه ربما يورد (1) على أصل الاستدلال بالآيه، بأن سياقها يقتضى إرادته العذاب الدنيوى دون الأخرى، و نفى أحدهما قبل اتمام الحججه لا يلزم نفى الآخر.

ص: ٢٨

---

(١- ١) لم نجد المورد فيما بايدينا من الكتب.

و فيه: إن أريد أصل العذاب الدنيوى، فالعذاب الأخرى منفى بالأولويه، فانه أعظم و أدوم، و توقف الأخف على إتمام الحجه يقتضى توقف الأشد بالأولويه.

و ان اريد المعاجله بالعقوبات الدنيويه، فلا- مجرى لها فى العقوبه الأخرويه، حيث لا يتصور فيها المعاجله، لكونها فى حد ذاتها مؤجله.

إلا أن الآيه بناء على تسليم إرادته العذاب الدنيوى ناظره إلى أصله، لا إلى المعاجله به، فتدبر.

كما أنه ربما يورد (1) على الاستدلال بها بأن ظاهرها عدم وقوع التعذيب منه سابقا قبل البعث، فيختص بالعذاب الدنيوى الواقع فى الأمم السالفه.

و فيه: أن مساقها ظاهر فى أنه سنه الله تعالى فى عباده.

و هذه الأمه المرحومه أولى بالعنايه و الرعايه.

و من حيث العقوبه الدنيويه قد عرفت ما فيها من الأولويه.

و أما ما عن شيخنا العلامة (قدس سره) فى الجواب من أن الأفعال المنسوبه إليه تعالى منسلخه غالبا عن الزمان (2).

فقد حققنا فى مبحث المشتق من أن الفعل الزمانى لا يكون إلا لفاعل زمانى، و مع ذلك فالأفعال المنسوبه إليه تعالى كالأفعال المنسوبه إلى غيره من حيث الدلاله على الزمان، إما بمعيتته القيوميّه مع الزمان، فمع السابق سابق، و مع اللاحق لاحق، و إما بلحاظ سبقه بملاك السبق الزمانى، و هو عدم مجامعه المتأخر مع المتقدم فى الوجود، و إما بوجه آخر، فراجع مبحث المشتق (3)، و تدبر.

ص: ٢٩

١- ١) المورد هو الشيخ الأعظم قده فرائد الاصول المحشى ٨/٢.

٢- ٢) التعليقه على فرائد الأصول ١١٤/.

٣- ٣) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٠٦.

٧- قوله (قدس سره): فالالزام المجهول مما لا يعلمون... الخ (١).

لا- يخفى عليك أن المناسب للرفع عن الأيمه تعلقه بأمر ثقيل عليهم، فالموصول إذا كان كناية عن الموضوع- أعنى الفعل أو الترك- فاتصافه بكونه ثقيلًا، إما بلحاظ ترتب المؤاخذة عليه، وإما بلحاظ كون المكلف مقهورًا عليه فعلا، أو تركًا.

فإن كان بلحاظ المؤاخذة، فالموصوف به في الحقيقه نفس مخالفه التكليف الايجابى أو التحريمى، دون الايجاب و التحريم، و دخلهما في ترتب المؤاخذة على المخالفه على حد دخل الشرط في تحقق عنوان محكوم عليه باستحقاق العقوبه.

و شرط اتصاف الشىء بكونه ثقيلًا- لا يوصف بكونه ثقيلًا حتى يناسبه تعلق الرفع به؛ لما حقق في محله أن السبب لا يوصف بمسببه، فضلًا عن الشرط بمشروطه، لأن القيام به يصحح صدق الوصف المأخوذ من المبدأ الذى له القيام، لا القيام عنه، فسبب بياض الجسم مثلًا لا يوصف بالبياض، بل الأبيض عنوان ما يقوم به البياض، لا ما يصدر عنه البياض، فضلًا عما هو شرط لتحقيقه.

و إن كان بلحاظ المقهوريه فى الفعل و الترك.

فتاره: يراد من المقهوريه كون المكلف بسبب التكليف اللزومى بالفعل مسلوب القدره عن الترك من قبل المولى، بعد أن كانت قدرته بالاضافه إلى الفعل و الترك متساويه، فكونه مكلفًا بالفعل- الموجب لتخصص قدرته بالفعل؛ لأنه جعل للداعى نحو الفعل، فيجب إعمال قدرته فى تحصيل الفعل- غير كونه

ص: ٣٠

مسلوب القدره عن الترك، بل ملازم له.

فالفعل هو الواجب و مورد التكليف، و الترك هو مورد انسلاب القدره عنه، فيكون مقهورا في الفعل، لانسلاب قدرته من ناحيه التكليف عن الترك، و قد مر أن السبب لا يوصف بمسببه، فلا يوصف التكليف بانه ثقيل، بل سبب لثقل الفعل بتلك الملاحظه.

و أخرى: يراد من المقهوريه نفس كون الفعل مما لا بد منه شرعا، فاللابديه عين التكليف اللزومي بالفعل مثلا، فاللابديه نفس ثقل الفعل لا أنها موصوفه بكونها ثقيله، و الظاهر من (ما لا يعلمون) حينئذ أنهم لا يعلمون الثقيل لا أنهم لا يعلمون ثقله.

و بالجمله: المحمول على المكلف هو الثقيل عليه، و الفعل هو المحمول، و التكليف تحميلة عليه، فالفعل هو الثقيل، و التكليف تثقيله، و جعله ثقيلًا، فالإيجاب تثقيل، و الوجوب ثقل، و الفعل ثقيل، فما يتعلق به الرفع إذا كان هو الثقيل، فالفعل هو المرفوع.

بل يمكن أن يقال: إن إيجاب الفعل هو حملة على المكلف، و وضعه على عاتقه، و الرفع بديل الوضع، فيرد على ما يرد عليه الوضع، لا أنه يرد على الوضع.

و التحقيق: أن الرفع عن المكلف و إن كان يستدعي الثقل في المرفوع، إلا أن غايه ما يقتضيه تعلقه بما له مساس بالثقل، سواء كان ثقيلًا أو ثقلاً أو موجبا للثقل، فلا- حاجه إلى اتصاف التكليف بكونه ثقيلًا، و يشهد له قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله (رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم) (1) فانه إما قلم التكليف، أو قلم

ص: ٣١

---

١- ١) لعله قد نقل الروايه بالمعنى و إلا فليس في كلام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله العبارة المزبوره و إنما الذي ورد عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله في وصيته لعل عليه السلام قال: يا علي لا رضاع بعد فطام و لا-

المؤاخذة،فهو موجب للثقل بواسطه أو أكثر.

مع أن الفعل بلحاظ ترتب المؤاخذة عليه أيضا لا-قيام للمؤاخذة به ذلك النحو من القيام المصحح لصدق وصف الثقل،بل المؤاخذة هي الثقيله على المكلف.

نعم العقاب بمعنى ظهور العمل بصوره العذاب فى الآخره يوجب كون العمل ثقيلا،بنفسه معنى كما لا يخفى.

مضافا إلى كثره اتصاف الشىء بكونه ثقيلا بسبب الاشتمال و التضمن لما هو ثقيل،كما فى قوله تعالى: **وَ يَذْرُؤْنَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا (١)**لوقوع الأهوال الثقال فيه.

و قوله تعالى: **سَيُنْفِقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا (٢)**بناء على إرادته القرآن المتضمن للتكاليف،أو إرادته التكليف بقيام الليل،كما تشهد له الآيه المتصله به.

و أما بناء على إرادته الوحي المغيّر لحاله صلى الله عليه و آله فهو الثقل بالحقيقه.

و الغرض أن الاتصاف بالثقل بتلك الملاحظه ليس فيه كثير عنايه حتى يكون توصيفه من باب التوصيف بحال المتعلق بالنظر العرفى،و إن كان كذلك بالنظر الدقيق العقلى.

و أما حديث تبادل الرفع و الوضع،و تعلقهما بالفعل،فتوضيح الحال فيه أن كون شىء على شىء،و إن كان من أعراض ذلك الشىء،و حيثيه الاستعلاء

(١)

-يتم بعد احتلام.الفقيه ٤:٢٦٠. نعم عن على عليه السلام أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثه عن الصبى حتى يحتلم. الحديث،الخصال ٩٤.

ص: ٣٢

١-١ (١) الانسان:٢٧.

٢-٢ (٢) المزمّل:٥.

مقومه لذلك الكون العارض، و منوعه له، فيكون نوعا من مقوله الأين، له نسبه خاصه إلى المكان، و ليس لهذا النوع من العرض كون استعلائي على ذلك المستعلى عليه، بل هو عين الكون الاستعلائي للغير، فثبوت الفعل على المكلف الذى هو عين وجوبه عليه و ان كان حينئذ متقوما اعتبارا بما ينوعه و يجعله نوعا خاصا من العرض الاعتبارى، لكنه ليس له كون استعلائي بالاعتبار، بل هو عين الكون الاستعلائي للفعل بالاعتبار.

إلا- أن الفعل الذى يتعلق به التكليف حيث إنه فى مرتبه تعلق التكليف مقوم للتكليف و ثابت بنحو ثبوتة. فالفعل فى مرتبه الاراده، و هى الشوق الأكيد النفسانى مقوم للاراده، حيث إن الشوق المطلق لا- يوجد، و يستحيل أن يكون موجود فعلى مقوما لفعلى آخر و مشخصا له، لاستحاله اتحاد الفعلين.

فلا محاله يكون ثبوت الفعل فى مرتبه الشوق بثبوت شوقى، و فى مرتبه البعث الاعتبارى كذلك ثابتا بنحو ثبوت البعث.

فالثابت بالحقيقه هو الشوق، أو البعث، فهو المفعول و الموضوع على المكلف، و الفعل مفعول بجعله، و موضوع بوضعه، فهو مرفوع برفعه.

و لذا لا ريب فى صحه نسبه الوضع إلى نفس التكليف، كما فيما سيجىء إن شاء الله تعالى من حيث الحجب، فان المحجب علمه الموضوع عن المكلف ليس إلا التكليف، فهو الموضوع عليه إذا كان غير محجوب، فتدبره، فانه حقيق به.

و مما ذكرنا تبين أنه لا مانع من تعلق الرفع بنفس الحكم، لا من حيث تعلقه بالأمر الثقيل، و لا من حيث كونه بديلا للوضع، بل قد عرفت أنه لا بد أن يتعلق فى الحقيقه، و بلا عنايه بنفس الحكم، و سيجىء إن شاء الله تعالى بقيه

٨- قوله (قدس سره): فهو مرفوع فعلا و ان كان ثابتا واقعا (٢)... الخ.

هذا بناء على ما سلكه (قدس سره) في تعليقه المباركه (٣) من مراتب الحكم، و أن الحكم الواقعي حكم إنشائي، لا فعلي.

و أما على ما سلكه (قدس سره) في مبحث جعل الطريق (٤) من كون الحكم الواقعي فعليا من وجه، فلا- حاجه إلى رفع الحكم الفعلي؛ فان رفعه إما بلحاظ أثره و هي المؤاخذة، أو بلحاظ المضاده بين الحكم الواقعي و الظاهري.

مع أن المؤاخذة أثر التكليف المنجز عقلا، لا أثر التكليف الفعلي، و لو لم ينجز حتى بايجاب الاحتياط.

كما أن الحكم الفعلي من وجه لا ينافي الفعلي من جميع الوجوه عنده (رحمه الله)، فلا موجب لرفع الحكم الفعلي.

و أما حملة على إرادته رفع الفعلية المطلقة، و ثبوت مطلق الفعلية.

فهو مناف لظاهر العبارة، فان ظاهرها المقابله بين الفعلية و الثبوت الواقعي فتدبر.

و التحقيق- على ما مر (٥) مرارا- أن الانشاء بلا داع محال، و الانشاء بداع من الدواعي ليست فعلية، إلا فعلية ذلك الداعي.

ففعليه الانشاء بداع الارشاد إرشاد فعلي، و بداع البعث بعث فعلي،

ص: ٣٤

١- (١) التعليقه ١٢.

٢- (٢) كفايه الاصول ٣٣٩.

٣- (٣) التعليقه على فرائد الأصول ٣٤-٥.

٤- (٤) كفايه الاصول ٢٧٨.

٥- (٥) منها ما تقدم في مبحث حجيه القطع التعليقه ٢٩، و منها في مبحث حجيه الظن التعليقه ٦٦ نهايه الدرايه ٣.



و يستحيل أن يكون الانشاء بداع فى صراط الفعلية بداع آخر، و قياسه معه.

فلا محاله ليس الانشاء الواقعى المترقب منه فعلية البعث و الزجر، إلا الانشاء بداعى جعل الداعى فعلا أو تركا.

و قد مرّ-منّا (١) مرارا- أن فعلية كل داع متقومه بالوصول، فالانشاء بداع الارشاد قبل وصوله لا يكون إرشادا فعلا إلى ما هو خير العبد و رشده، و الانشاء بداع البعث و التحريك قبل وصوله ليس قابلا فعلا للتحريك. و انقداح الداعى على أى تقدير فى نفس المكلف.

و عليه، فعدم فعليته البعثية بعدم الوصول عقلى لا جعلى.

كما أن ما هو أمره بيد المولى- و هو تمام ما هو الفعلى من قبله- هو نفس الانشاء بداع البعث، و بوصوله يكون مصداقا للبعث الحقيقى، فكأن ما هو بعث بالقوه يخرج من حد القوه إلى الفعل.

و ليكن المراد من الفعلى من وجه نفس ما هو فعلى من قبل المولى.

و الفعلى بقول مطلق ما هو بحيث يكون مصداقا للبعث فعلا.

ثم إن الوصول التعبدى:

تاره: بجعل الحكم المماثل على طبقه بعنوان تصديق العادل بلسان أنه الواقع، فثبوت الحكم المماثل ثبوت الواقع تنزيلا، و وصوله وصول الواقع عرضا، و تنجزه تنجز الواقع اعتبارا، و إلا فالواقع على ما هو عليه لم يخرج من حد إلى حد حقيقه.

و أخرى: بايصال الواقع بأثره، بجعل الخبر مثلا منجزا له، إذ ليس أثر الواقع الواصل إلا فعليته المساوقه لتنجزه، فجعل الخبر منجزا له شرعا يخرج

ص: ٣٥

---

١-١) منها فى التعليقه ٦٦ من مبحث حجيه الظن، و منها فى مبحث حجيه القطع التعليقه ٤١ نهايه الدرايه ٣.

الانشاء الواقعى من حد القوه إلى حد الفعلية عند مصادفه الخبر للواقع.

و كذا الأمر فيما نحن فيه، فإنه كما سيأتى منه (قدس سره) يكون إيجاب الاحتياط بداعى تنجيز الواقع، فإنه إيصال للواقع المحتمل بأثره، فيرجع الى جعل احتماله منجزا له على تقدير ثبوته، فيصير فعليا منجزا على تقدير المصادفه، كما فى الاماره المعتره بهذا الوجه.

و قد عرفت أن عدم فعلية الواقع بعدم ايصاله بجميع أنحاءه، و عدم الفعلية بعدم جعل الحكم المماثل، أو بعدم جعل الخبر، أو الاحتمال منجزا ليس مجعولا حتى يكون معنى رفع الفعلية رفعها بعدم جعل الاحتياط.

بل العدم المجعول المعدود من الأحكام المجعوله ما كان كالوجود مجعولا، فعدم الوجوب بعدم المقتضى ليس مجعولا شرعا، بل قوله: لا يجب إنشاء جعل للعدم تسيبا.

فاذا كان قوله عليه السلام رفع على حد قوله عليه السلام (كل شىء لك حلال) جعل عدم التكليف كالجعل للاباحه. فلا محاله يكون إيصالا لعدم التكليف فى موارد الجهل بعباره جامعها لها، فيكون مفاده فعلية عدم التكليف ظاهرا، لا عدم فعلية التكليف، لما عرفت أن عدم فعلية التكليف بعدم الوصول عقلى لا جعلى.

نعم لازم إيصال عدم التكليف فعلا عدم فعلية التكليف، لاستحاله ثبوت المتنافين من حيث الفعلية.

و حيثئذ ففائده إيصال عدم التكليف و جعل عدمه فعليا بايصاله دلالتة على عدم وجوب الاحتياط، المبلغ للحكم الواقعى إلى مرتبه الفعلية و التنجز.

بل حيث إن لسانه عدم التكليف، فهو وارد على دليل الاحتياط، فإنه فى مورد ثبوت الواقع احتمالا، و هذا ناف لموضوعه، لأن لسانه فعلية العدم، لا مجرد عدم فعلية التكليف.

و منه تبين أن مثل إيصال عدم التكليف بقوله (رفع) الذى مفاده أنه لا يجب و لا يحرم جعلاً و انشاء رافع لموضوع حكم العقل بفتح العقاب بلا بيان، فان موضوعه عدم وصول التكليف.

و كما أنه مع وصوله لا موضوع للقاعده، كذلك مع وصول عدمه، فان عدم الوصول حينئذ بنحو السالبه بانتفاء الموضوع.

و نكته إيصال العدم-مع كفايه عدم الوصول فى رفع الفعلية، و أثرها (1)- التنبيه على عدم وجوب الاحتياط، بحيث يكون دليلاً على عدمه بعدم موضوعه، لا مجرد كشف عدم الفعلية عن عدم وجوب الاحتياط.

و من جميع ما ذكرنا تبين أن حديث الرفع إذا كان متكفلاً لأمر مجعول تشريعى، فهو عدم التكليف، بحيث يكون العدم فعلياً جعلياً، لا عدم فعلية التكليف الواقعى، فان مثله غير مجعول، و ان عدم فعلية التكليف مستند إلى عدم وجوب الاحتياط، فيكشف عنه كشف المعلول عن العله، بخلاف فعلية عدم التكليف، فانه يستند إليه عدم وجوب الاحتياط، فيكشف عنه كشف العله عن المعلول، فتدبره، فانه حقيق به.

ثم إن مفاد حديث الرفع-سواء كان رفع فعلية التكليف بدواً، أو جعل عدم التكليف فعلاً- فهو بحسب لسانه رفع، و فى اللبّ دفع، فانه بحسب لسانه حيث إنه رفع الإلزام المجهول المفروض ثبوته، فهو رافع له، و قاطع لاستمراره، و بحسب اللبّ حيث إن إعدام الحكم الواقعى المجهول غير معقول، فهو دافع لفعليته مع وجود المقتضى لجعله فعلياً بإيصاله بجعل الاحتياط.

و لا يخفى عليك أن مانع شىء عن تأثير شىء، و إن لم تكن متقومه بسبق وجود أثر ذلك الشىء، و لا بعده.

ص: ٣٧

(١-١) و الصحيح و أثره فان مرجع الضمير إيصال العدم.

إلا ان صدق عنوان الرافع و الدافع منوط بوجود الاثر فى الأول و عدمه فى الثانى.

كما فى عنوان الحدوث و البقاء، فان وجود شىء فى زمان غير منوط بوجوده فى السابق، و لا بعده فيه، إلا أن عنوان الحدوث و البقاء منوط بسبق العدم فى الاول و سبق الوجود فى الثانى.

فتوهم عدم الفرق بين الرافع و الدافع، و صحه استعمال كل منهما مكان الآخر، لعدم تفاوت المانعيه فاسد لما عرفت.

و لعل نسبه الرفع دون الدفع بلحاظ تعلقه فى مرحله الاسناد الكلامى بما هو مفروض الثبوت. و اللازم فى باب مراعاة إسناد مفهوم إلى ما يناسبه ملاحظه مقام الاسناد الكلامى، فان طرف الاسناد فى ظرف اسناد المفهوم مناسب له قطعا.

و يمكن أن يقال: إن الظاهر من الخبر ثبوت هذه الأحكام فى الشريعة الالهيه سابقا، فنسبه الرفع و هو العدم بعد الوجود بلحاظ أصل ثبوته حقيقه فى الشريعة الالهيه، فرفع عن هذه الأمه لا بملاحظه وجود المقتضى لفعليته فى هذه الأمه حتى يكون متمحضا فى الدفع، و الله العالم.

٩- قوله (قدس سره): لا يقال ليست المؤاخذة من الآثار الشرعيه (١)... الخ.

الاشكال فى المؤاخذة من وجهين:

أحدهما: ما تعرض (قدس سره) له صريحا، و هو أن المؤاخذة ليست من الآثار الشرعيه، بل استحقاها عقلى، لا جعلى شرعى.

ص: ٣٨

(١ - ١) كفايه الاصول ٣٣٩.

و نفس المؤاخذة و إن كانت جعله لكنها تكوينيه لا تشريعيه، فلا معنى للتعبد بها نفيًا و اثباتًا، لا بلا واسطه، كمن يقول بتعلق الرفع بالمؤاخذة، و لا مع الواسطه، كمن يقول بالتعبد برفعها برفع الحكم الفعلي، و لو برفع ايجاب الاحتياط.

ثانيهما: أن المؤاخذة من آثار التكليف الفعلي المنجز، و لا عقاب عقلا على ما لم يتنجز، فليس للواقع المجهول هذا الأثر كى يرفع برفعه.

و يندفع الأول بما أفاده (قدس سره) في المتن و في الهامش، و جامعهما أن رفع المؤاخذة ليس بعنوان التعبد برفعها حتى لا يعقل التعبد بها نفيًا أو اثباتًا، بل بعنوان تحقيق موضوعها، فان الاستحقاق مترتب على التكليف الفعلي الواقعي أو الظاهري، فعدمه مترتب على عدمهما، سواء كان بعدم التكليف ظاهرا، كما هو مفاد جواب الهامش، أو بعدم فعلية التكليف بجعل الاحتياط، كما هو مفاد جواب المتن.

و بالجملة مخالفه التكليف الواصل-واقعيًا كان أو ظاهريًا-موضوع استحقاق العقاب.

و عدم الاستحقاق تاره، بعدم مخالفه التكليف الواصل و أخرى-بعدم التكليف، و ثالثه-بعدم وصوله.

فعدم التكليف ظاهرا محقق لموضوع عدم الاستحقاق حقيقه.

كما أن عدم فعلية التكليف بعدم جعل الاحتياط المبلغ له إلى مرتبه الفعلية المطلقة أيضا محقق لموضوع عدم الاستحقاق.

فلا تعبد حقيقه إلا بعدم التكليف، أو بعدم فعليته بعدم ايجاب الاحتياط،

و يندفع الاشكال الثاني بما يظهر من جوابه (قدس سره) في المتن، من أن رفع المؤاخذة ليس برفع التكليف المجهول بما هو-حتى يقال: إنها ليست من آثار الواقع، بل من آثار التكليف المنجز-و إنما هي من آثار الواقع بالواسطه

فان التكليف الواقعي يقتضى جعله فعليا بايجاب الاحتياط المصحح للمؤاخذة فهي أثر الأثر.

فالتعبد برفع الواقع تعبد بأثره و مقتضاه، و هو عدم ايجاب الاحتياط، و هو موضوع الاستحقاق هذا.

لكنك قد عرفت (١) في مباحث القطع و الظن، أن استحقاق العقاب بحكم العقل موضوعه مخالفه التكليف الواصل المنطبق عليها الظلم، لكونها خروجاً عن زى الرقيه و رسم العبوديه.

و ليست نفس المخالفه مقتضيه للاستحقاق و وصول التكليف شرطاً، إذ الحكم بالاستحقاق بالاضافه إلى مخالفه التكليف الواصل المنطبق عليها الظلم حكم بالاضافه إلى موضوعه.

و قد مرّ (٢) مرارا أن الحكم لا يترشح من مقام ذات موضوعه، بل سببه الفاعلى هو الحاكم.

و معنى كون الحكم باقتضاء موضوعه، أن الفائده المترقبه من موضوعه غايه داعيه للحاكم، لا بمعنى المقتضى الذى يترشح منه مقتضاه حتى يعقل اشتراط تأثيره بشيء.

و من الواضح أن الغايه الداعيه للعقلاء الى البناء على مدح فاعل بعض الأفعال و ذم فاعل بعضها الآخر، كون العدل مثلاً بعنوانه مما ينحفظ به النظام، و كون الظلم بعنوانه مما يختل به النظام، و انحفاظ النظام هى الفائده المترقبه من العدل، و اختلال النظام هى المفسده المترقبه على الظلم.

ص : ٤٠

---

١- ١) مبحث حجيه القطع: التعليقه ١٠ و مبحث حجيه الظن: التعليقه ١١٩. نهايه الدرايه ٣.

٢- ٢) منها فى مبحث حجيه القطع: التعليقه ٤١ و ٤٥. و مبحث الانسداد التعليقه ١٤٥. نهايه الدرايه ٣.

ثم إن وصول التكليف الواقعي-الذي يوجب كون مخالفته هتكا لحرمة المولى و ظلما عليه-ليس بمجرد الانشاء بداعى تنجيز الواقع، فان هذا الانشاء الطريقي كنفس التكليف الحقيقي ليس وجوده الواقعي موجبا للفعليه و التنجز، إذ لو كفى وجوده الواقعي لكفى نفس التكليف الواقعي فى فعليه نفسه و تنجزه، بل لا بد من وصوله حتى يكون وصولا للواقع بأثره.

فايجاب الاحتياط واقعا لا ينجز الواقع، بل الايجاب الواصل.

إذا عرفت هذه المقدمه تعرف أن كون التكليف الواقعي مقتضيا لايجاب الاحتياط، و ايجاب الاحتياط مقتضيا لاستحقاق المؤاخذة غير صحيح.

إذ موضوع استحقاق العقاب مخالفه التكليف الواصل بايجاب الاحتياط الواصل.

و مع عدم وصول ايجاب الاحتياط، أو عدم ايجابه، و إن لم يتحقق موضوع الاستحقاق، إلا أن استحقاق المؤاخذة لا مرفوع و لا مدفوع:

أما الأول فواضح؛ إذ لم يثبت الاستحقاق حتى يكون عدمه بعد ثبوته رفعا له.

و أما الثانى، فلأنه لم يثبت مقتضى الاستحقاق حتى يكون عدمه مع مقتضى الثبوت دفعا له.

لما عرفت من أن مقتضى الاستحقاق بالمعنى المعروف من المقتضى لا- يعقل، و بمعنى الغايه الداعيه لا يثبت إلا مع وصول التكليف، و لو بوصول ما ينجزه.

فمع عدمهما و إن لم يكن استحقاق، لكنه غير مدفوع أيضا.

إذ ليس كل عدم دفعا، كما لا يكون كل عدم رفعا.

نعم هذا الاشكال شديد الورد على من يرفع المؤاخذة بدوا، فانه لا رفع و لا دفع.

و أما من يرفع التكليف فهو فى سعه من هذا الاشكال، إذ لا يجب عليه رفع المؤاخذة أو دفعها، بل يكفيه عدمها المرتب على عدم مقتضيها بعدم التكليف الفعلى، و لو بعدم ايجاب الاحتياط الواصل من دون حاجه إلى عنوان رفع المؤاخذة أو دفعها.

اللهم إلا أن يكتفى فى نسبه الدفع إلى ثبوت مقتضى المقتضى، فان ثبوت التكليف الواقعى أو الغرض الباعث إليه مقتضى لإيصاله بايجاب الاحتياط الواصل. فتدبر جيدا.

١٠- قوله (قدس سره): لا يقال: لا يكاد يكون ايجابه مستتبعا (١)... الخ.

توضيحه أن ايجاب الاحتياط، إما مقدمى، وإما إرشادى، وإما نفسى.

### و الكل غير صحيح:

أما الأول، فلان الوجوب المقدمى وجوب معلولى لوجوب ذى المقدمه فيتبعه ثبوتها، و فعلية، و تنجزا، فكيف يعقل أن يكون تنجز وجوب ذى المقدمه من قبله؟.

مع أن الاحتياط عنوان ما تعلق به التكليف المجهول، و لا اثنيه بينهما وجودا، ليكون مقدمه وجوديه له حتى تجب بوجوبه.

و أما الثانى، فلأن الارشاد الى ترتب العقاب على الواقع فرع تنجز الواقع، و المفروض أنه لا منجز له إلا الأمر الارشادى بالاحتياط.

و أما الارشاد إلى غير العقاب، فلا يجدى فى ما هو المهم فى هذا الباب، و هو واضح.

و أما الثالث، فلان مقتضى النفسيه تنجز نفسه بوصوله دون الواقع، و هو

ص: ٤٢:



خلف.

مع أن الاحتياط في محتمل الوجوب مثلا بفعل الواجب. ولا يعقل عروض وجوبين نفسيين على واحد خصوصا إذا كان متعلق أحدهما معنون متعلق الآخر.

مضافا إلى ما يقال: من أن ايجاب الاحتياط لا يوجب تنجز الواقع لبقاء الجهل على حاله، فملاك عدم تنجز الخطاب الواقعي و هو الجهل به، حيث إنه لم يرتفع، فكيف يتنجز؟

و أجاب عنه شيخنا العلامة (١) (رفع الله مقامه) بأن ايجاب الاحتياط سنخ آخر من الايجاب، و هو الانشاء بداعي تنجز الواقع، و ملاك عدم التنجز ليس الجهل بما هو، بل عدم قيام الحججه، و مع الانشاء بداعي تنجز الواقع يصح له الاحتجاج به على العبد، و لا يكون معذورا من قبل مولاه مع أنه جعله غير معذور عن قبل ما أقام عليه الحججه من قبله.

و لكنك قد عرفت (٢) في مبحث جعل الطريق أن الانشاء بهذا الداعي لا يخلو عن إشكال هو أن الانشاء بأى داع كان هو مصداق ذلك الداعي بالاضافه إلى ما يرد عليه مفاد الهيئه.

فالانشاء بداعي البعث الى الصلاه مصداق حقيقه للبعث نحو الصلاه، و بداعي الامتحان مصداق للامتحان بالماده التي تعلق به الهيئه. و هكذا.

و من الواضح أن القابل للتنجز هو التكليف، و للتنجز هو الخبر، او أماره اخرى أو اليقين السابق فى الاستصحاب، أو احتمال التكليف فى باب الاحتياط، و ما تعلق به مفاد الهيئه الموصوف بأنه تنجز نفس ماده الاحتياط.

ص: ٤٣

١- ١) فى تعليقه على فرائد الأصول ١١٧/.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٥٨/٣.

فما هو قابل لتعلق البعث الانشائي به غير قابل للتنجز و لا- للتنجيز، و ما هو قابل للمنجزيه و المتنجزيه و هو الاحتمال و التكليف غير قابل لتعلق البعث الانشائي به.

فالايجاب بداعى تنجيز التكليف الواقعى فى جميع الموارد غير معقول، لا- أن تنجز الواقع بالخبر و نحوه غير معقول و قد تقدم بعض الكلام فى مبحث جعل الطريق.

و يمكن أن يقال: إن ايجاب تصديق العادل أو ايجاب الاحتياط، ايجاب حقيقى بداعى جعل الداعى، و منبعث عن المصلحه الواقعيه على حد التكليف الواقعى.

لكن التكليف الواقعى متعلق بالفعل بذاته، و ايجاب التصديق و ايجاب الاحتياط متعلق به بعنوانه، ايصالا للواقع فى الأول، و تحفظا عليه فى الثانى.

و ايجاب الشىء بمعرّف أو معرفات إذا كان منبعثا عن غرض واحد بداعى جعل الداعى لا يوجب تعدد الايجاب الحقيقى.

لما عرفت (1) فى محله أن التماثل و التضاد بين الحكمين الفعليين، لا بين الفعلى و الانشائي بداعى جعل الداعى الذى لم يتصف بفعليه الدعوه لعدم وصوله.

فايجاب الاحتياط ايجاب حقيقى نفسى بعنوان آخر غير نفسى عنوان الفعل.

و حيث إنه منبعث عن الغرض الواقعى، فلذا يكون مقصورا على صورته الموافقه مع الواقع، فلا يستحق إلا عقوبه واحده.

و حيث إنه بعنوان التحفظ على الواقع، فوصوله وصول الواقع و تنجزه

ص: ٤٤

تنجز الواقع.

و جميع تعاريف الواجب النفسى منطبقه عليه،فانه منبعث عن غرض فى نفسه أى ما هو بالحمل الشائع احتياط،لفرض كونه معرفا  
لنفس الواجب الواقعى.و هو واجب لا لواجب آخر،حيث إن وجوبه غير منبعث عن وجوب آخر،كالواجب المقدمى.فافهم جيدا.

١١-قوله(قدس سره):بما هو قضيته من ايجاب الاحتياط فرفعه (١)...الخ.

ظاهره هنا كصريحه(رحمه الله)فى العبارة السابقه أن وجوب الاحتياط من مقتضيات التكليف الواقعى و آثاره،فلذا حكم(قدس  
سره)بأن التعبد برفع التكليف الواقعى تعبد برفع أثره و مقتضاه،و هو ايجاب الاحتياط.

و لكن لا يخفى عليك أن ايجاب الاحتياط ليس من مقتضيات التكليف بوجه من الوجوه:

لا المقتضى بمعنى المسبب بالاضافه إلى سببه.

لما (٢)مرّ مرارا أن المقتضى لكل حكم بمعنى سببه الفاعلى هو الحاكم.

و لا-المقتضى بمعنى ذى الغايه بالاضافه إلى الغايه الداعيه اليه،لأن التكليف الواقعى ليس من الفوائد القائمه بوجوب  
الاحتياط،حتى يكون اقتضائه له بهذا النحو من الاقتضاء.

و لا-المقتضى بمعنى مطلق الأثر الشامل للحكم بالاضافه إلى موضوعه، لأن ايجاب الاحتياط ليس حكما متعلقا بالتكليف  
الواقعى،بل لا يعقل أن يكون كذلك.

ص: ٤٥

---

١-١ (١) كفايه الأصول ٣٤٠.

٢-٢ (٢) مبحث حجيه القطع التعليقه ٤١ و ٤٥ نهايه الدرايه ٣.

و مجرد تأخر رتبه وجوب الاحتياط عن التكليف الواقعي، لكونه حكماً في مرتبه الجهل بالتكليف الواقعي، لا يقتضى أن يكون من مقتضياته و معلولاته.

بل المعروف استحاله اقتضاء التكليف شيئاً في مرتبه الجهل به ثبوتاً و إثباتاً، للزوم أخذ الشيء في مرتبه نفسه، و كون الشيء مقتضياً لنفسه.

بل المعقول ما أشرنا اليه في مطاوي كلماتنا من أن الغرض الباعث على التكليف، كما يدعو إلى جعل التكليف، كذلك يدعو إلى ايصاله بايجاب الاحتياط الواصل المبلغ له إلى مرتبه الفعلية و التنجز، حتى يكون المكلف مقهوراً في ايجاده، و غير معذور في تركه.

فكلا الايجابين من مقتضيات الموضوع، لا أن أحدهما من مقتضيات الآخر، حتى يكون من باب التعبد بالأثر عند التعبد بما يترتب عليه.

بل هما بحسب الغرض الداعي متلازمان، و لا يصحح التعبد بأحدهما التعبد بالآخر.

نعم لو أريد الموضوع من الموصول لصح أن يكون التعبد به تعبداً بكلا الأثرين، و هذا أحد الوجوه المصححه لاراده الموضوع من الموصول.

١٢- قوله (قدس سره): فان ما لم يعلم من التكليف مطلقاً (١)... الخ.

تعميم ما لا يعلمون للشبهه الحكميه و الموضوعيه بوجوه:

منها: ما في المتن، و هو إرادته التكليف المجهول مطلقاً، سواء كان سبب الجهل به فقد النص، أو إجماله، أو تعارض النصين، أو الامور الخارجيه، فالمراد من الموصول خصوص التكليف مع التعميم من حيث أسباب الجهل به.

و يمكن أن يقال: إن الظاهر من التكليف الذي لا يعلمونه، أنه بنفسه غير معلوم، لا أن انطباقه على المورد غير معلوم بسبب الجهل بانطباق موضوعه

ص: ٤٤

الكلى، فان من لم يعلم بخمريه مائع لا- يقال: إنه غير عالم بحرمة الخمر و المائع -بما هو- لا حكم له واقعا ليقال: إن حرمه هذا المائع غير معلومه، بل المائع بما هو خمر حرام، و حرمه الخمر معلومه، و كون المائع خمرا غير معلوم، فالانطباق غير معلوم.

و لا- منافاه بين ظهور التكليف الذى لا- يعلمونه فى كونه بنفسه غير معلوم، و القول بانحلال النهى، لدوران فعليته مدار فعليه موضوعه عقلا.

و التحقيق: أن فعليه التكليف فى المورد مساوقه لتحقيقه بحقيقته التى لها الاطاعه و العصيان، لا أمر زائد على حقيقته، و الحرام ليس إلا شرب ما هو خمر بالحمل الشائع.

فحرمه هذا المائع بما هو خمر غير معلومه، و ليس هذا من باب الوصف بحال المتعلق، فان الجهل بخمريته سبب حقيقه للجهل بحرمة حقيقه بما هو خمر.

منها: إراداه الفعل من الموصول، لكنه بما هو واجب و حرام، لأنه بهذا العنوان ثقیل على المكلف، إما بنفسه، أو بلحاظ ترتب المؤاخذه عليه بما هو فعل حرام، أو ترك واجب، مع التعميم من حيث أسباب الجهل بالواجب و الحرام.

و فيه أنه مناف لظاهر سائر الفقرات، فان الموصول فيها عبارته عن الأفعال بعناوينها، لا بعنوان الواجب و الحرام.

فالمراد مما اكرهوا عليه ذات الفعل الذى اكره عليه، لا الحرام الذى اكره عليه، فان الاكراه على الفعل بما هو شرب الخمر، لا عليه بما هو حرام.

و كذا فيما اضطروا إليه، و هكذا.

و التحقيق: أن المشتقات غير موجوده بالذات، و لذا لا تدخل تحت المقولات، بل الموجود بالذات نفس ذات الموضوع، و مبدأ المحمول.

فالمجهول بالذات، إما نفس ذات الموضوع كالجهل بالخمير، وإما مبدأ المحمول كالجهل بالحرمة، وإما الجهل بالفعل المعنون بعنوان الحرام، فليس أمراً ما وراء أحد النحويين من الجهل بالذات.

بل العنوان كما أنه موجود بالعرض كذلك مجهول بالعرض بنحو وساطة أحد النحويين من الجهل لعروضه، لا وساطتهما لثبوته كوساطة الجهل بالموضوع لثبوت الجهل بالحكم.

و من الواضح أن المراد (مما لا يعلمون) الشيء الذي لا يعلمونه حقيقة، لا ما لا يعلمونه عرضاً من حيث نسبه الجهل بشيء حقيقة إليه عرضاً.

منها: إرادته الفعل بما هو من الموصول، لكنه مع تعميم الجهل به، من حيث الجهل به بنفسه، أو بوصفه و هو حكمه.

و فيه أنه مناف لظاهر الوصف، فإن إرادته الجهل به بوصفه من باب الوصف بحال المتعلق، فإن الظاهر مما لا يعلمون الشيء الذي لا يعلمونه لا الشيء الذي لا يعلمون حكمه.

فان قلت: عدم العلم التصديقي كنفس العلم التصديقي يتعلق بثبوت شيء لشيء، ولا فرق حينئذ بين ثبوت الخمرية للمائع، أو ثبوت الحرمة لشرب التتن من حيث كون العنوان مجهولاً.

غايه الأمر أن عنوان الخمرية للمائع ذاتي، و عنوان الحرمة للشرب عرضي.

فالمجهول دائماً عنوان ذات الفعل، وإلا- فالفعل بذاته لا جهل به، لعدم تعلق الجهل المقابل للعلم التصديقي- بتقابل العدم و الملكة- بالمفردات.

قلت: إذا كان المراد من الموصول هو الفعل، فلا- محاله ليس إلا- موضوع الحكم، فإنه الذي يكون رفع الحكم برفعه، دون الفعل الذي ليس موضوعاً للحكم.

فشرب المائع ليس موضوعا للحكم، حتى يقال: إن شرب المائع حيث لم يعلم عنوانه، و هو كونه خمرا، فهو مرفوع.

بل شرب الخمر هو الموضوع، و هو المرفوع إذا كان مجهولا، و حينئذ، فالمراد من الجهل به هو الجهل بتحقيقه.

فالموضوع تاره: يكون معلوم الوجود، فيترتب عليه حكمه.

و أخرى: مجهول الوجود، فحكمه مرفوع، و لم يلزم حينئذ تعلق الجهل بالمفرد، بل بكونه موجودا.

منها: إرادته الحكم و الموضوع معا من الموصول، بلحاظ عموم الموصول من حيث انطباقه عليهما، فالمراد رفع كل ما كان مجهولا، حكما كان أو موضوعا.

و أورد عليه شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في تعليقه (1) بعدم إمكانه.

لأن إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، و اسناده إلى الموضوع إسناد إلى غير ما هو له، و الجامع بين الاسنادين غير معقول.

و الجواب: أن الحاجه إلى الاسناد الجامع بين الاسنادين إنما تثبت إذا كان اتصاف الاسناد الواحد-بكونه إلى ما هو له، و إلى غير ما هو له- من باب اتصاف الواحد بوصفين متقابلين، و هو محال، فلا بد من تعقل إسناد جامع، و هو أيضا محال، لعدم خروج الطرف عن كونه ما هو له، أو غير ما هو له، و إلا فلا إسناد.

مع أن اتصاف الاسناد الواحد بوصفين متقابلين- إذا كانا اعتباريين- معقول، لتعقل اعتبارين في واحد، بلحاظ كل منهما له اعتبار مغاير لاعتبار آخر، نظير ما ذكرنا (2) في باب استعمال اللفظ في معنييه: الحقيقي و المجازي، في

ص: ٤٩

١- (١) التعليقه على فرائد الاصول ١١٤/ و ١١٥.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١/، التعليقه ٩٦.

دفع شبهه استلزام اجتماع المتقابلين، و لو كان الاستعمال فى أكثر من معنى ممكنا.

و حاصل الدفع: أن اللفظ من حيث استعماله فيما وضع له موصوف بالحقيقه، و من حيث استعماله فى غير ما وضع له موصوف بالمجازيه، فهناك وصفان بلحاظ حيثيتين واقعيتين.

فكذلك هنا نقول: إن الشئ بشيئته لا مرفوع، و لا غير مرفوع، بل بلحاظ انطباقه على الحكم و الموضوع.

فهذا الاسناد الواحد إلى الشئ من حيث انطباقه على الحكم إسناد إلى ما هو له، و من حيث انطباقه على الموضوع إسناد إلى غير ما هو له، فلهذا الإسناد الجدى وصفان اعتباريان بلحاظ حيثيتين حقيقيتين، و هى حيثيه الانطباق على الحكم، و حيثيه الانطباق على الموضوع.

ثم اعلم أنه لا بد من هذا التصحيح لمن يريد شمول الخبر للشبهه الحكميه لا بلحاظ التفكيك بين السياق، إذا حمل الموصول فى (ما لا يعلمون) على الحكم، و فى غيره على الموضوع.

بل لأن صدر الخبر نسب فيه الرفع إلى التسعه بقوله عليه السلام: (رفع عن أمتى تسعه أشياء)، فان هذا الاسناد الواحد الذى طرفه التسعه بالاضافه إلى بعضها إسناد إلى ما هو له، و بالاضافه إلى بعضها الآخر إسناد إلى غير ما هو له، و ليس كالاسناد إلى الموصول المتعدد، ليكون الاسناد الكلامى متعددًا حقيقه.

و لكن لا يخفى عليك أن اتصاف الاسناد الواحد بوصفين، و إن كان معقولا، إلا أن مخالفته للظاهر - لعدم تمحضه فى الاسناد إلى ما هو له - باقيه على حالها، و سيأتى (1) إن شاء الله دفعها.

ص: ٥٠

---

١ - ١) فى الوجه الذى يذكره بقوله: و منها اراده الموضوع الخ.



و منها-إرادته الموضوع من الموصول في (ما لا- يعلمون) كما في سائر الفقرات، إلا أن الموضوع ليس هو المائع المرّد خارجا، إذ متعلق الحكم و موضوعه ما يتقوم به الحكم في أفق الاعتبار، لا- الشيء الخارجى كما بيناه (١) في اجتماع الأمر و النهى، بل الموضوع الكلى المقوم للحكم، و جعل الموضوع بهذا المعنى بعين جعل الحكم، فان البعث المطلق لا- يوجد بنحو وجوده الاعتبارى، إلا متعلقا بمتعلقه، و موضوعه.

فالموضوع الكلى المقوم للحكم موجود بعين الوجود الاعتبارى المحقق للحكم.

و وساطه الحكم لعروض الوجود للموضوع و ساطه دقيقه برهانیه كوساطه الوجود لموجوديه الماهيه مع أن صدق الموجود على الماهيه المتحدّه مع الوجود عرفا مما لا شك فيه بلا عنايه و لا مسامحه.

و منه يظهر أن رفع الموضوع الكلى تشريعا مساوق لرفع الحكم، كما أن وضعه بعين وضعه.

فالاسناد إلى الجميع إسناد إلى ما هو له عرفا مع انحفاظ وحده السياق فى الجميع.

و عليه، فرفع الموضوع الكلى فى (ما لا يعلمون) أعم من رفع الموضوع المجهول نفسا، و من المجهول تطبيقا، فشرّب التتن المجهول كونه موضوعا مرفوعا، و شرّب الخمر المجهول كونه موضوعا تطبيقا أيضا مرفوعا.

١٣- قوله (قدّس سره): بعد وضوح أن المقدّر فى غير واحد غيرها (٢)... الخ.

ص: ٥١

١- (١) نهاية الدرايه ٢: التعليقه ٦٢.

٢- (٢) كفايه الاصول ٣٤٠.

ما يتعين أن يكون المقدر فيه غير المؤاخذه ليس إلا الثلاثة الأخيره، و هي الحسد، و الطيره، و الوسوسه، فانها غير محرمة، لا أنها محرمة معفو عنها.

إلا أن عدم حرمتها لا يوجب عدم تقدير المؤاخذه فيها. بل يقدر المؤاخذه في الكل بجامع عدم التكليف المصحح للمؤاخذه، مع وجود المقتضى لما يصحح المؤاخذه حتى يصح نسبه الرفع، و لو بمعنى الدفع إلى الكل، و يصح اختصاص رفعها بهذه الأمه دون سائر الأمم، و إن امتاز بعض التسعه عن بعضها الآخر بثبوت التكليف الواقعي، و عدمه.

ثم إن ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) (1) في المقام أن تقدير المؤاخذه يوجب إرادته الفعل من الموصول حتى في (ما لا يعلمون). إذ لا مؤاخذه على التكليف، بل على الفعل أو الترك.

بخلاف تقدير الآثار؛ فانه لا يأبى عن إرادته التكليف من (ما لا يعلمون) حتى مع شمول الآثار للمؤاخذه.

و توجيهه: أن عنوان المؤاخذه لا- تضاف إلى التكليف، فتقديرها بعنوانها يأبى عن إرادته التكليف من الموصول، بخلاف عنوان الآثار، فانها بمعنى مقتضيات الموضوع و الحكم، و المؤاخذه من مقتضيات التكليف، و ان لم تكن على التكليف.

و حينئذ فاراده خصوص المؤاخذه في الجميع مع إرادته التكليف من (ما لا- يعلمون) معقوله، لكنه لا- بعنوانها، بل بعنوان مقتضى التكليف، كما هو واضح.

ثم إن لزوم التقدير- إما لخصوص المؤاخذه لتيقنها، أو لمطلق الآثار لكونه أقرب إلى نفى الحقيقه، أو الأثر الظاهر في كل مورد بحسبه، لكونه المتيقن في مقام التخاطب-، إنما يتوجه بناء على عدم توجه الرفع الى نفس

ص: ٥٢

و أما إذا أريد من (ما لا يعلمون) نفس التكليف، فمقتضى عموم الموصول ارتفاع كل تكليف مجهول.

نعم لزوم التقدير إنما يكون في غير (ما لا يعلمون) مما يتعين فيه إرادته الفعل من الموصول.

١٤- قوله (قدس سره): كما استشهد الامام عليه السلام بمثل هذا الخبر (١)... الخ.

لا- يخفى عليك أن ظاهر السؤال و الجواب عن لزوم الحلف على المذكورات، لا عن الأحكام التكليفية المترتبة على الطلاق، و العتق، و الصدقة، أو المؤاخذه.

فما عن غير واحد، منهم شيخنا الاستاذ (قده) في تعليقه (٢) من أن إرادته رفع المؤاخذه معقوله، غايه الأمر أن المؤاخذه: تارة على ذات الفعل. و أخرى على مخالفه التكليف المنبعث عن الوضع.

فلا دلالة له على رفع الوضع فيما لا يترتب عليه حكم تكليفي مصحح للمؤاخذه.

أجنى عن مورد الروايه سؤالاً و جواباً.

ثم إن الحلف على المذكورات و إن كان باطلا- حتى مع الاختيار أيضاً، إلا أن استدلال الامام عليه السلام في مقام الالتزام لا يصح إلا مع دلالة رفع الاكراه على رفع أثره الوضعي.

نعم إذا احتمل أنه من باب الالتزام بما يراه المخالف ظاهراً في رفع الوضع

١-١) كفايه الاصول ٣٤٠-٣٤١.

٢-٢) التعليقه على فرائد الاصول ١١٦.

و إن لم يكن كذلك لصح الالتزام بما تسالم عليه الخصم.

و حيث إنه عليه السلام فى مقام الالتزام و الافحام على الخصم، لا فى مقام بيان الحكم الحقيقى من قبل الاكراه، لم يكن الاحتمال المزبور بعيدا. و له نظائر فى كلماتهم عليهم السلام.

١٥- قوله (قدس سره): أن المرفوع فى ما اضطروا اليه و غيره (١)... الخ.

توضيحه أنه قد أورد على (حديث الرفع) كما فى الرسائل (٢) بأنه موهون إذا أريد منه رفع جميع الآثار للزوم التخصيص الكثير فيه، لأن آثار الخطأ و النسيان غير مرتفعه.

و أجاب عنه الشيخ الاعظم (٣) (قدس سره) بأن الخبر لا يرفع آثار الخطأ و النسيان بما هما.

بل الآثار المترتبة على ذات الفعل لا بشرط العمد و الخطأ مرفوعه بالخبر إذا صدر عن الخطأ قائلًا: بأنه لا يعقل رفع الآثار الشرعيه المترتبة على الخطأ و السهو من حيث هذين العنوانين.

و لعله بملاحظه أن رفع ما فرض ثبوته فى هذه الشرعيه تناقض، فان معناه حينئذ أن الآثار الثابته لهذه العناوين فى هذه الشرعيه غير ثابتة فى هذه الشرعيه، و هو تناقض واضح.

مع أن الرفع إذا كان بمعناه الحقيقى كانت هذه المناقضه ثابتة فيما إذا

ص: ٥٤

١- ١) كفايه الاصول ٣٤١.

٢- ٢) فرائد الاصول المحشى ١١: ٢.

٣- ٣) قال قده: فاعلم أنه إذا بنينا على عموم رفع الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العناوانات من حيث هي إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعيه المترتبة على الخطأ و السهو من حيث الخ فرائد الاصول المحشى ١١: ٢- ١٢.

رفعت آثار الفعل لذاته في حال الخطأ، فإن الرفع الحقيقي يقتضى ثبوتها في هذه الشريعة للفعل في حال الخطأ، فرفعها في حال الخطأ مناقضه، و رفع الآثار الثابته في الشرائع السابقه صحيح في كلا المقامين.

و أما إذا أريد الرفع بمعنى الدفع، فمعقول في كلا المقامين، فكما يكفي ثبوت المقتضى للاثر حتى في حال الخطأ، كذلك يكتفى بثبوت المقتضى له في نفس الخطأ، فلا يكون رفعه بما هو أقوى اقتضاء منه مناقضه.

نعم يكون معارضا للأدله المتكفله لآثار الخطأ و النسيان بما هما، و هذا غير عدم المعقوليه.

و بالجملة: الاشكال في الخبر من حيث إن ظاهر أخذ عنوان في الموضوع كونه عنوانا، و مقتضيا له حقيقه، فمعنى رفع حكم الخطأ رفع حكمه بما هو خطأ، لا رفع حكم ذات ما أخطأ عنه.

فيكون معارضا للدليل المتكفل لحكم الخطأ بما هو، فيلزم التخصيص الكثير في الحديث إذا كان المراد منه رفع مطلق الآثار.

و يمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أن ورود الخبر مورد الامتتان يقتضى أن الجهات الموجهه للمنه - برفع الأحكام و الآثار - هي هذه العناوين المأخوذه في الخبر من الجهل و الخطأ و النسيان و الاكراه و الاضطرار.

فاذا كانت هذه الجهات مقتضيه لرفع تلك الأحكام، فلا محاله ليست بما هي مقتضيه لثبوتها، إذ لا يعقل أن يكون العنوان الواحد مقتضيا لطرفي النقيض، فموضوعات تلك الأحكام المستدعيه لها ذات المجهول و ذات ما أكره عليه و هكذا.

و عليه، فلا يكون الخبر رافعا لآثار الخطأ و النسيان بما هما حتى، يلزم ورود التخصيص الكثير عليه.

ثانيهما: أن هذه العناوين الظاهره فى العناوينه على حد سائر العناوين المأخوذه فى موضوعات القضايا، إلا أنها موضوعات لنفى الحكم لا للحكم المنفى.

فقوله رفع الـ كراه ينحل إلى قضيه موضوعها الفعل المكره عليه بما هو كذلك، و محمولها نفي الحكم عنه بما هو كذلك، و مفاده لا يحرم الفعل المكره عليه.

و حيث إن العنوان موضوع لنفى الحكم، فلا محاله موضوع الحكم المنفى غيره، لاستحاله اقتضاء الشئ للمتناهين.

فالتحفظ على ظاهر القضية، و ظهور العنوان فى العناوينه بضميمه البرهان، يدل على أن موضوع نفي الحكم شئ، و موضوع الحكم المنفى شئ آخر، و لو لم يكن الخبر واردا مورد الامتنان.

و لا- معنى لجعل حكم الخطأ موضوعا، و جعل رفعه محمولا، حتى يكون مفاد القضية ان حكم الخطأ مرفوع، فان المحمول لكل موضوع باقتضاء موضوعه بنحو من الاقتضاء. و يستحيل اقتضاء الشئ لعدم نفسه، فلا محاله الخطأ موضوع مقتض لرفع الحكم عن نفسه.

و التحقيق: أن الأمر و إن كان كذلك فى العنوان المقتضى لثبوت الحكم أو المقتضى لنفيه.

لكنه حيث إن رفع المذكورات فى الخبر بعنوان رفع الحكم برفع موضوعه.

فلا بد أن يكون الموضوع المرفوع موضوع الحكم المرفوع، لا موضوع رفع الحكم.

و إلا- فلو كان الموضوع موضوع رفع الحكم لكان رفعه مفيدا لضد المقصود، إذ رفع موضوع الرفع يقتضى رفع الرفع و ثبوت الحكم، لا نفيه.

و حينئذ، فيتوجه الاشكال المتقدم من ظهور الخبر فى رفع حكم الخطأ بما هو خطأ، لا حكم ذات ما أخطأ عنه.

و ما ذكر من البرهان إنما يتم في ما إذا كان نفي الحكم باقتضاء الموضوع المجعول في القضية النافية موضوعا.

و أما إذا كان عدم الحكم بعدم موضوعه من باب عدم المقتضى بعدم المقتضى، و لو لاختلاف الأزمنه، لإناطه اقتضائه بزمان خاص، كما في النسخ أحيانا، فلا موقع للبرهان المزبور، فلا كاشف عن أن موضوع الحكم المنفى غيره.

بل الأمر في الثلاثه الأخيره من التسعه، و هي الحسد و الطيره و الوسوسه كذلك، فان موضوع الحكم المنفى ليس إلا نفس هذه الثلاثه.

فالأولى الاقتصار على الجواب الأول باستظهار رافعيه هذه العناوين الطاريه من نفس ورود رفعها مورد الامتنان.

و أما الثلاثه الأخيره، فالمقتضى للرفع غلبه وقوعها حتى ورد أنه لا يخلو منها أحد، فغلبه وقوعها مانعه عن تأثير اقتضائها للحكم امتنانا على الأمه المرحومه.

١٦- قوله (قدس سره): كيف و إيجاب الاحتياط فيما لا يعلم (١)... الخ.

بيانه: أن ايجاب الاحتياط حال العلم بالتكليف لا معنى له.

و كذا ايجاب التحفظ حال التذكر لا معنى له.

فلا محاله لا يكون ايجاب الاحتياط إلا بلحاظ حال الجهل بالتكليف.

و لا- يكون ايجاب التحفظ إلا بلحاظ الخطأ و النسيان، فيكون الخبر دليلا على رفع آثار هذه العناوين بما هي، لا رفع آثار ذوات المعنونات.

و الجواب ما مرّ (٢) منا مفصلا: أن كون إيجاب الاحتياط مثلا من

ص: ٥٧

(١-١) كفايه الاصول ٣٤١.

(٢-٢) في التعليقه ١١ من هذا الجزء.

مقتضيات التكليف أو من مقتضيات التكليف المجهول، سواء كان بنحو اقتضاء السبب لمسيبه، أو بنحو اقتضاء الغايه لذي الغايه، غير معقول.

فليس وجوب الاحتياط من آثار التكليف و أحكامه، ولا من أحكام التكليف المجهول و آثاره.

بل من مقتضيات نفس الغرض الباعث على التكليف الواقعي، فان الغرض الواقعي كما يدعو المولى إلى جعل البعث نحو ما يحصيه، كذلك يدعو إلى ايصاله بما يبلغه إلى مرتبه الفعلية و التنجز، إما بنصب الطريق، أو بجعل الاحتياط بأحد النحويين المتقدمين.

بل يستحيل أن يكون ايجاب التحفظ من آثار الخطأ و النسيان، كيف و ايجاب التحفظ لثلا يقع في الخطأ و النسيان، فكيف يكون من آثار الفعل الصادر خطأ، أو نسيانا؟

لا- يقال: مرجع كون وجوب الاحتياط أثرا للتكليف المجهول، أو الحكم على الخطأ و النسيان إلى تحريم مخالفه التكليف المجهول بما هو. فالتكليف المجهول ليس متعلقا للتكليف حتى يقال باستحالته، بل موضوع لتعلق التكليف.

لانا نقول: مخالفه التكليف المجهول بما هو إذا كانت ذات مفسده مقتضيه للتحريم، فهي خارجه عن محل الكلام، لأنها اجنبية عن عنوان الاحتياط، و التحفظ على الواقع المجهول، و الأمر في التكليف المنبعث عن الغرض الواقعي ما مر.

و كذا إيجاب التحفظ لثلا- يقع في الخطأ و النسيان مرجعه الى حفظ الغرض الذي يفوت بالخطأ و النسيان، لا إلى الفرار عن المفسده التي تترتب على الخطأ بما هو خطأ و على النسيان بما هو نسيان فتدبر جيدا.

\*\*\*



١٧- قوله (قدس سره): إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع (١)...الخ.

لا ريب في ظهور الحجب في ثبوت الحكم الموحى إلى النبي صلى الله عليه وآله أو الملمهم به الوصى عليه السلام، إذ مع قطع النظر عنه لا ثبوت إلا للمقتضى، فلا مقتضى حينئذ حتى يكون محجوبا أو غير محجوب.

و نسبه الحجب إلى العلم لعلها مبالغه في حجب المعلوم، وإلا- فحيث لا- يعقل ثبوت العلم و كونه محجوبا عن العالم، فلا محاله يراد من ظهوره ثبوته، فإن الوجود عين الظهور، و يراد من احتجابه عدمه، لكونه في ظلمه العدم.

و ثبوت العلم و الجهل المقابل له بتقابل العدم و الملكه، و إن كان لا يستدعى إلا ثبوت المعلوم و المجهول بثبوته الماهوى لا بثبوته الخارجى، لعدم توقف العلم إلا- على المعلوم بالذات، لا- على المعلوم بالعرض، كما مرّ مرارا فلا دلاله حينئذ على ثبوت التكليف خارجا و حيا أو إلهاما.

لكنه مع ذلك لا يصدق في شأنه أنه مما لم يوقف الله عباده عليه و لم يعلمهم به، فإنه ظاهر في ثبوت حكم ما أوقفهم الله عليه و لم يطلعهم عليه لا بنحو السالبه بانتفاء الموضوع.

فاتضح أن الحجب على أى حال يستدعى ثبوت التكليف و حيا أو الهاما و حجه حينئذ بأحد وجهين:

ص: ٥٩

إما بعدم أمره حججه عليهم السلام بتبليغه و تعريفه للعباد.

أو باختفائه بعد تبليغ الحجج و تعريفهم إياه باختفاء الظالمين، أو غيره من العوارض الموجبه لاختفائه.

و نسبه الحجب إليه تعالى على الأول ظاهره، حيث إن الحكم صار محجوبا من قبله تعالى بعدم أمره حججه عليهم السلام بتعريفه و تبليغه.

و أما على الثاني، فلا: إما لأنه لا يصدق في حقه أنه مما حجبه الله عن العباد، بل عرفهم إياه على لسان حججه عليهم السلام، و إن لم يصل إلى بعضهم لعارض.

و إما لأن حجبه مستند إلى الظالمين و غيرهم لا إليه تعالى.

فان قلت: نسبه الحجب إليه تعالى بلحاظ انتهاء سلسله الاسباب إلى رب الأرباب، فيكون كقوله عليه السلام: كل ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر (١).

مع أن المقهوريه في الاسباب العذريه مستنده ابتداء إلى أسباب طبيعیه من نوم أو إغماء أو جنون و نحوها، بل ليس في العالم شيء إلا و له سبب أو أسباب، و مرجع الكل الى مسبب الأسباب.

قلت: قد ذكرنا في مبحث الطلب و الاراده (٢) أن المسببات بما هي موجودات محدوده لا تنسب إلا إلى أسباب هي كذلك، و بما هي موجودات بقصر النظر على طبيعه الوجود المطلق تنسب إلى الموجود المطلق، لأن الفاعل الذي منه الوجود منحصر في واجب الوجود دون فاعل ما به الوجود، فانه غير منحصر في شيء.

نعم ربما يكون الفعل المحدود بلحاظ تأثيره اثرا خارقا للعادة بغليه

ص: ٦٠

١- (١) الكافي ٣/٤١٢: لكن فيه: فالله أولى بالعدر

٢- (٢) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٥٢.

العنصر الربوبى فيه مما ينسب اليه تعالى: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (١).

بل ربما يكون بلحاظ غلبه العنصر الربوبى على الجبهه التى تلى الماهيه لخلوصه و وقوعه قريبا ينسب اليه تعالى كما فى قوله تعالى: وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ (٢) و قوله تعالى: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ (٣). كما انه اذا غلبت الجبهه التى تلى الماهيه ينسب الى الشخص كما فى قوله تعالى: وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (٤).

مع انه بلحاظ الاطلاق و النظر الى طبيعه الوجود قال تعالى: قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ (٥).

فالمسببات الصادره عن الاسباب الطبيعه بلحاظ الاطلاق ينسب إليه تعالى فهو المحيى، و المميت، و الضار، و النافع.

بخلاف ما اذا صدرت عن اشخاص غلبت الجبهه التى تلى الماهيه فيهم، فإنها تنفى عنه تعالى بهذا النظر كما عرفت.

و ما اختفى باخفاء الظالمين من هذا القبيل، فلذا ورد فى كلامه تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ الخ (٦) فنسب الكتمان اليهم لغلبه الجبهه التى تلى الماهيه.

ص: ٦١

١- ١) الأنفال: ١٧.

٢- ٢) التوبه: ١٠٤.

٣- ٣) النساء: ٧٩.

٤- ٤) النساء: ٧٩.

٥- ٥) النساء: ٧٨.

٦- ٦) البقره: ١٥٩.

فكذا فيما نحن فيه، فإن الحكم الذى أمر حججه عليهم السلام بتبليغه للعباد فقد عرفه لهم و إنما حجه غيره.

و التحقيق: أن الأمر كذلك فى عدم الاسناد إليه تعالى لتلك النكته إذا كان الحجب بعد البيان باخفاء الظالمين.

و لا- موجب لحصره فيه، مع كون المبحوث عنه أعم مما فقد فيه النص و ما أجمل فيه النص، و ما تعارض فيه النصان، بل لا يكاد يشك فى أن عدم بيان حكم شرب التتن و أمثاله لعدم الابتلاء به فى أزمنه الحضور. فلم يكن موقع للسؤال، و الجواب.

إلا أن يراد من إخفاء الظالمين سد باب الامامه و الولايه، و إلا لوصل الينا جميع الأحكام.

فان قلت: ظهور الوضع المساوق للرفع فى رفع ما كان ثابتا عليهم قرينه على أن المراد حجب ما أمر الحججه بتبليغه، فانه الثابت عليهم، فالثبوت فى نفسه لا يناسب الرفع، بل الثبوت عليهم، و لا يكون ثابتا عليهم إلا بعد التبليغ و التعريف.

قلت: ليس الوضع بمعنى الرفع، بل الوضع بمعنى الجعل و الاثبات:

فان تعدى بحرف الاستعلاء كان المراد منه جعل شىء على شىء و إثباته عليه.

و إن تعدى بحرف المجاوزه كان المراد صرفه عنه إلى جانب.

فقد يكون ثابتا حقيقه، فصرفه عنه يكون مساوقا للرفع.

و قد لا يكون ثابتا بل مقتضيه ثابت، فيتمحض فى الصرف و الجعل عنه إلى جانب، فاذا كان مقتضى جعل الحكم مقتضيا لاثباته على العباد، و لكن مصلحه التسهيل أو مصلحه أخرى منعت من أمره بتبليغه و تعريفه، فقد صرف عنهم، و جعل عنهم الى جانب.

فحينئذ لا معارض لظهور الحجب المستند اليه تعالى حتى يلتزم بالحجب بالمعنى الثانى فتدبر.

و عن شيخنا الحر العاملى (رحمه الله) فى الوسائل (١) فى الجواب عن هذه الروايه أنها مختصه بالشبهه الوجوبيه مدعيا أن قوله عليه السلام: موضوع عنهم قرينه ظاهره فى إرادته الشك فى وجوب فعل وجودى.

و لعل نظره (رحمه الله) إلى أن الواجب هو الفعل الثابت على المكلف فىناصب رفعه، بخلاف الحرام، فإن المكلف مزجور عنه، لا أنه ثابت عليه.

و ليس ترك الحرام واجبا شرعيا حتى يقال: بثبوتة على المكلف، بل ترك الحرام ترك ما يستحق العقوبه على فعله.

و الجواب- ما مرّ (٢) منا سابقا- أن التكليف اللزومى- بملاحظه ثقله على المكلف بالجهات المتقدمه- يكون على المكلف.

و لذا كما يتعدى الوجوب بحرف الاستعلاء بالاضافه إلى المكلف، فيقال:

يجب عليه، كذلك الحرمة تتعدى بحرف الاستعلاء، فيقال: يحرم عليه، كما تشهد له الاستعمالات القرآنيه، حتى فى المحرمات التكوينية كما فى قوله تعالى:

وَ حَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ

(٣)

و قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ (٤) الى غير ذلك.

ص: ٦٣

١- ١) وسائل الشيعه ٥: ٦/٦. ١٦٣/٣٣: ٢٧.

٢- ٢) فى التعليقه ٧.

٣- ٣) القصص: ١٢.

٤- ٤) الاعراف: ٥٠.

## [الاستدلال بحديث: «كل شيء لك حلال» على البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية]

١٨- قوله (قدّس سرّه): «و منها قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتى تعرف (١)... الخ.

و ما ورد بهذا المضمون روايات:

منها: ما رواه شيخ الطائفة عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام (كل شيء يكون فيه حرام و حلال، فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) (٢).

و منها: ما رواه في الكافي عن عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام بعد السؤال عن الجبن، فقال (سأخبرك عن الجبن و غيره، كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه) (٣).

و منها: ما رواه البرقي بسنده عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام (إنه لطعام يعجبني و سأخبرك عن الجبن و غيره، كل شيء فيه الحلال و الحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه) (٤).

و منها: ما رواه في الكافي بسنده عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته عليه السلام، يقول عليه السلام (كل شيء هو لك

ص: ٦٤

١- ١) كفايه الاصول ٣٤١/.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ٧٩/٩.

٣- ٣) الكافي ٣٣٩/٦.

٤- ٤) المحاسن ٤٩٦/٢-٤٩٧.

حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته و هو سرقة، أو المملوك عندك و لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فيبيع أو قهر أو امرأه تحتك و هي اختك أو رضيعتك، و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه) (١).

هذا جميع ما وقفنا عليه في جوامع الأخبار.

و ما ورد في مورد الجين و نحوه، مع أنه كليله في مورد الشبهه الموضوعيه، فيه التقييد بوجود الحلال و الحرام فيه.

و فيه المحاذير المانعه عن الاستدلال، فلا يجدى الخبر الأول المطلق أيضا.

و ما ليس فيه هذا التقييد منحصر في خبر مسعده بن صدقه، و ظهورها -صدرا و ذيل- في الشبهه الموضوعيه في غايه الوضوح.

و ليس من باب تخصيص الكليله بالمورد، بل الإمام عليه السلام طبّقها على الشبهه الموضوعيه، بقوله عليه السلام: و ذلك مثل... الخ.

ثم أكدها أخيرا بما يختص بالشبهه الموضوعيه، بقوله عليه السلام: أو تقوم به البينه.

و ما يظهر (٢) من شيخنا الاستاذ (قدس سره) هنا تبعا

ص: ٦٥

١- ١) الكافي ٣١٣/٥-٣١٤.

٢- ٢) يعنى في متن الكفايه حيث استدلل على البراءه في الشبهه الحكميه بقوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه و من المعلوم أن الاحتجاج بها انما يصح اذا كانت غير روايه مسعده و إلا- لم يكن وجه للاستدلال لاختصاصها بالشبهه الموضوعيه كما هو صريح تطبيقه عليه السلام لها على الأمثله. و أما أن الأصل في الاستدلال بالروايه هو الشيخ فلأنه (قده) بعد ذكر الروايات التي استدلل بها على البراءه في الشبهه الحكميه قال و قد استدلل على المطلب أخذا من الشهيد في الذكري بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ثم أخذ في البحث نقضا و ابراما بالتفصيل و من الواضح ايضا إن صحه الاستدلال-

للشيخ الأعظم (قدس سره) في الرسائل (١) من ورود خبر آخر بهذا المضمون من دون تطبيق على الشبهه الموضوعيه، كما في طي كلماته في المقام، و في صريح كلامه في أول (٢) الشبهه الموضوعيه التحريميه لا أثر منه في جوامع الأخبار و الآثار.

و يشهد لما ذكرنا أنه لو كان مثل هذه الكليه المطلقه لم يتكلف القوم بالاستدلال بقوله عليه السلام (كل شيء فيه حلال و حرام...) الخ مع ما فيه من المحذور، و الله العالم.

(٢)

-متوقفه على استقلال الروايه و كونها غير روايه مسعده و إلا- لما كان له وجه هذا ما ذكره في اول. البراءه و أما ما ذكره في الشبهه التحريميه الموضوعيه فهو انه (قده) قال في دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب مع كون الشك في الواقعه الجزئيه لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجيه- الظاهر عدم الخلاف في ان مقتضى الأصل فيه الاباحه للأخبار الكثيره في ذلك مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام و كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال و استدلاله العلامة في التذكرة على ذلك بروايه مسعده بن صدقه ثم ذكر الروايه بتمامها فانه (قده) كما ترى جعل روايه مسعده غير الروايه الثانيه صريحا فلذا نسب الاستدلال بها الى العلامة (قده) و اورد عليه بعد ذكرها. و لا يخفى أن التي احتج بها المنصف (قده) هنا هي الروايه الأولى دون الثانيه أو الثالثه مع أن التي استدلت بها الشيخ قده في أول البراءه هي الروايه الثانيه دون الأولى نعم بين ما ذكره المصنف هنا و ما ذكره الشيخ (قده) في الشبهه الموضوعيه التحريميه فرق يسير في اللفظ و هو لا يضر بالمطلوب هذا و من المحتمل أن يكون الروايه التي استدلت بها المصنف قده هنا هو صدر روايه مسعده و ذلك لما ذكره من التوجيه هناك في تعليقه على كلام الشيخ قده حيث قال لكن يمكن أن يقال أنه ليس ذكرها للمثال بل إنما ذكرت تنظيرا لتقريب أصاله الاباحه في الأذهان و أنها ليست بعادمه النظر في الشريعه الخ فان التوجيه المزبور دليل على إمكان الاستدلال بها للشبهه الحكميه.

ص: ٦٦

١-١) فرائد الأصول المحشى ١٦/٢.

٢-٢) فرائد الأصول المحشى ٤١/٢.



١٩- قوله (قدّس سرّه): فهو حلال تأمل (١)...الخ.

وجهه: أن كل حكم إيجابى أو تحريمى لا ينحل إلى حكمين إيجابى و تحريمى فعلا و تركا.

بل ترك الواجب حيث إنه ترك الواجب يستحق عليه العقاب، لا أنه حرام، و كذلك فى طرف الحرام.

\*\*\*

ص: ٦٧

---

١ - ١) كفايه الأصول ٣٤٢.

٢٠- قوله (قدّس سرّه): فانه يقال لم يعلم الوجوب أو الحرمة (١)... الخ.

بيانه أن إيجاب الاحتياط: إن كان نفسيا- بأن كان فعل محتمل الوجوب- بما هو محتمل الوجوب- واجبا حقيقه، لمصلحه فيه بهذا العنوان، أو كان فعل محتمل الحرمة- بما هو- حراما حقيقه، لمفسده فيه بهذا العنوان- فالتكليف الواقعي، وإن كان مما لم يعلم، إلا أن التكليف الفعلي بعنوان آخر معلوم، فاذا علم- ولو بعنوان من العناوين الطارئة- خرج عن كونه من (ما لا يعلمون) فيكون دليل الاحتياط الموجب للعلم بالتكليف بعنوان آخر رافعا لموضوع دليل البراءة حقيقه.

و إن كان إيجاب الاحتياط طريقيا، أى إنشاء بداعى تنجيز الواقع باحتماله، فالواقع على حاله مما لم يعلم، وكما أن دليل الاحتياط منجّز للواقع المحتمل، كذلك دليل البراءة معذّر عن الواقع المحتمل، فيتعارضان.

و يمكن أن يقال: أمّا إن كان الاحتياط واجبا نفسيا، فوروده مبنيّ على ظهور (ما لا يعلمون) فى دليل البراءة فى الأعم على ما تقدم.

مع أن ظاهره أنهم فى سعه من التكليف الذى لا يعلمونه، لا فى سعه مما لا يعلمونه و لا يعلمون حكم ما لا يعلمونه.

و بالجملة: فرق بين التعميم من حيث العناوين الذاتيه و العرضيه، و بين

ص: ٦٨

العناوين المترتبة على التكليف بالعناوين الأوليه، فان ظاهر الخبر تعيين وظيفه من لا يعلم تكليفه، لا تعيين وظيفه من لا يعلم تكليفه و لا يعلم وظيفه عدم علمه بتكليفه.

مضافا إلى أن دليل الاحتياط إذا كان عاما كان دليل البراءة لغوا، فان مثل هذا الدليل ظاهر في الشبهه الحكميه، و مع قيام الدليل على الاحتياط في كل محتمل التكليف لا مجال للتوسعه حينئذ.

نعم اذا قلنا باختصاصه بالشبهه التحريميه كان مورد التوسعه هي الشبهه الوجوبيه.

مع أن معنى الخبر إذا كان التوسعه ما دام لا- يعلمون، فظاهره كون المورد مما يقبل تبدل جهله بالعلم، و هذا إنما يكون في التكاليف الواقعيه التي يمكن قيام الطريق عليها بعد الجهل بها، بخلاف التكليف الظاهري اللزومي، فان دليل الاحتياط متحقق من الأول. فلا مجال لأن يقال: هم في سعه ما دام لا يعلمون، فتدبر.

و يندفع الإيراد على التعميم بأن غرضه (قدّس سره) من الوجوب النفسى هو الوجوب المنبعث عن مصلحه أخرى ما وراء مصلحه الواقع، و مثله ليس وظيفه عمليه للجاهل بحكمه حتى لا- يعمه (ما لا يعلمون) بل هو كالحكم الواقعي، غايه الأمر أن عنوانه عرضى للعنوان الواقعي.

نعم وجوب الاحتياط نفسيا بالمعنى الذى بيناه سابقا (1) المساوق للأمر الطريقي وظيفه عمليه للجاهل بالواقع، فيرد عليه ما أوردناه، لكنه غير مراد له قدّس سره.

و أما إن كان الاحتياط واجبا طريقيا، فيمكن أن يقال: بورود دليل،

ص: ٦٩

١- ١) فى التعليقه ١١.

الاحتياط أيضا بناء على إرادته مطلق الحجة القاطعه للعذر من العلم.

فمفاد دليل البراءه حينئذ هي التوسعه فيما لم تقم حجه على الواقع.

و بعد أن كان احتمال التكليف منجزا بدليل الاحتياط كان كما إذا وردت أماره، و قلنا: بأن معنى حجيتها منجزيتها للواقع، فكما لا شبهه في ورودها على دليل البراءه، كذلك ينبغي أن لا يرتاب في ورود دليله على دليل البراءه.

فان قلت: كما أن دليل البراءه موضوعه (ما لم يعلم) بمعنى عدم الحجه المنجزه للواقع، كذلك موضوع دليل الاحتياط المشتبه بمعنى ما لم تقم حجه معذره عن الواقع، فيتعارضان، لأن أحدهما يوجب المنجزيه، و الآخر يوجب المعذريه، و لا وجه للتوسعه في الاول دون الثاني.

قلت: حيث إن إيجاب الاحتياط بعنوان التحفظ على الغرض الواقعي المنبعث عنه التكليف الواقعي، إما بايصاله عرضا بايصال الحكم المماثل، أو بايصاله بأثره بجعل الواقع منجزا به، فلا محاله ليس موضوعه إلا احتمال التكليف اللزومي المنبعث عن الغرض الواقعي، لا احتمال عدمه، و لا عدم قيام المعذر عنه.

بخلاف دليل البراءه، فانه في مقام التوسعه مما لم يتنجز بمنجز واقعي أو جعليّ، فموضوعه ما لم يقم عليه منجز

و الكلام في ورود دليل الاحتياط بلحاظ لسان دليله، و عنوان موضوعه، و إلا فتعارض المنجز و المعذر بديهى.

لا يقال: إذا لم يكن دليل الاحتياط كما ذكر من حيث عموم موضوعه لعدم المعذر لم يكن وجه لتقديم الأماره النافيه عليه، بناء على كون الأماره منجزه أو معذره

لأننا نقول: حيث إن لسان الأماره النافيه عدم التكليف، فالمعذوريه من حيث إن لسانها نفى التكليف، فلا مجال لما يكون لسانه منجزيه احتمال ثبوت

التكليف، ولأجل هذه الخصوصيه يكون دليل الأماره واردا أيضا إذا كانت مثبتة منجزه للتكليف، فان لسانها ثبوت التكليف، فلا مجال لما يكون لسانه منجزيه احتمال ثبوته، فتدبر.

و سيجيء إن شاء الله تعالى تتمه الكلام عند التعرض للجمع بين أخبار الاحتياط و البراءه (١)

\*\*\*

ص: ٧١

---

١-١) في التعليقه ٣٤.

## إشارة

على البراءة فى الشبهات الحكيمه التحريميه أو الأعم منها و من الوجوبيه [

٢١-قوله (قدس سره): و دلالتة تتوقف على عدم صدق الورود (١)...الخ.

تحقيق المقام: ان المراد بقوله عليه السلام حتى يرد فيه نهى: تاره: هو الورود فى نفسه المساوق للصدور واقعا.

و أخرى: هو الورود على المكلف المساوق للوصول إليه.

و النافع فى المقام هى إباحه ما لم تصل حرمة إلى المكلف، لا- إباحه ما لم يصدر فيه نهى واقعا، فانه دليل إباحه الاشياء قبل الشرع، لا الاباحه فيما لم يصل، و إن صدر فيه نهى واقعا.

## توضيحه أن الاباحه على قسمين:

إحدهما: بمعنى اللا-خرج من قبل المولى فى قبال الحظر العقلى، لكونه عبدا مملوكا ينبغى أن يكون وروده و صدوره عن رأى مالكة.

ثانيتها: الاباحه الشرعيه فى قبال الحرمة الشرعيه الناشئه عن المفسده الباعثه للمولى على زجره عما فيه المفسده.

و هى تاره: إباحه واقعيه ثابتة لذات الموضوع، ناشئه عن لا اقتضائيه الموضوع لخلوه عن المصلحه و المفسده.

و اخرى: إباحه ظاهريه ثابتة للموضوع بما هو محتمل الحرمة و الحليه

ص: ٧٢

ناشئه عما يقتضى التسهيل على المكلف بجعله مرخصا فيه.

و الاباحه القابله لان يغيا بعدم صدور النهى واقعا هي الاباحه بمعنى الألاخرج، لا الاباحه الشرعيه سواء كانت واقعيه أو ظاهريه.

أما الاباحه الواقعيه، فالمفروض أنها ناشئه عن لا اقتضائيه الموضوع فلا يعقل ورود حرمه فى موضوعها للزوم الخلف من فرض اقتضائيه الموضوع المفروض أنه لا اقتضاء.

لا يقال: لا اقتضائيه من حيث ذاته لا تنافى عروض عنوان عليه يقتضى الحرمه.

لانا نقول: نعم إلا أن الذى يرد فيه نهى ذلك العنوان الذى له اقتضاء الحرمه، لا أن النهى يرد فى مورد الاباحه.

و فرق بين ورود نهى فى مورد الاباحه كما هو ظاهر الخبر، و بين انطباق عنوان ورد فيه النهى على مورد الاباحه، فالماء مثلا مباح و الغصب حرام، و انطباق عنوان الغصب على الماء لا- يقتضى صدق ورود النهى فى الماء المغصوب، بل من انطباق العنوان الوارد فيه النهى على مورد الاباحه.

هذا إذا أريد ما هو ظاهر الخبر من كون الاباحه مغيا بورود النهى فى موردها.

و أميا إذا أريد بورود النهى تحديده الموضوع و تقييده، بأن يكون المراد أن ما لم يرد فيه نهى مباح، و أن ما ورد فيه نهى ليس بمباح، فهو: إن كان بنحو المعرفيه فلا محاله يكون حمل الخبر عليه حملا على ما هو كالبديهي الذى لا يناسب شأن الامام عليه السلام.

و إن كان بمعنى تقييد موضوع أحد الضدين بعدم الضد حدوثا أو بقاء، فهو غير معقول: لأن عدم الضد ليس شرطا لوجود ضده، لا حدوثا و لا بقاء، و لا معنى لتقييد موضوع الاباحه بعدم ورود النهى حقيقه إلا شرطيته.

و أما الاباحه الظاهريه،فجعلها مغتياه أو محدّده و مقيدده بعدم صدور النهى فى موضوعها واقعا غير صحيح من وجوه:

منها:أن الاباحه الظاهريه التى موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون مغتياه إلا بالعلم،و لا محدّده إلا بعدمه،لا بأمر واقعى يجامع الشك،و إلا لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام،فإنه مع فرض كون الموضوع و هو المشكوك موجودا يرتفع حكمه بصدور النهى المجامع مع الشك واقعا.

فلا يعقل أن تتقيد إلا بورود النهى على المكلف،ليكون مساوقا للعلم المرتفع به الشك.

و منها:أن الاباحه حيث إنها مغتياه بصدور النهى واقعا،أو محدّده بعدم صدوره واقعا،و الغايه أو القيد مشكوك الحصول،فلا محاله يحتاج إلى أصاله عدم صدوره لفعليه الاباحه.

و سيجىء (1)إن شاء الله تعالى أن الأصل إما أن يكون كافيا و إن لم يكن هذا الخبر،أو لا يكون كافيا إن أردنا ترتيب مضمون الخبر عليه تعبدا.

فعلى الأول لا استدلال بالخبر،و على الثانى لا يصح الاستدلال به.

و منها:أن ظاهر الخبر جعل ورود النهى غايه رافعه للاباحه الظاهريه المفروضه،و مقتضى فرض عدم الحرمة الأ بقاء هو فرض عدم الحرمة حدوثا، و مقتضاه عدم الشك فى الحليه و الحرمة من أول الأمر،فما معنى جعل الاباحه الظاهريه المتقومه بالشك فى الحليه و الحرمة فى فرض عدم الحرمة الا بقاء.

و ليست الغايه غايه للاباحه الانشائية حتى يقال:إنه يحتمل فى فرض فعليه الشك صدور النهى واقعا،بل غايه لحقيقه الاباحه الفعلية بفعليه موضوعها و هو المشكوك.

ص: ٧٤

١- ١) فى التعليقه الآتية.



و حيث إن المفروض صدور النهى بقاء فى مورد هذه الاباحه الفعلية، فلذا يرد المحذور المزبور.

فان قلت: هذا إذا كان المراد صدور النهى منه تعالى شأنه. و أمّا إذا أريد صدوره من النبى صَلَّى الله عليه و آله، أو الوصى عليه السلام على طبق ما أوحى به أو ما ألهم به، فيندفع هذا المحذور، لتقوم الشك باحتمال صدوره منه تعالى، و الغايه صدوره من النبى صَلَّى الله عليه و آله أو الوصى عليه السلام، فيساق روايه ما حجب الله علمه عن العباد.

فيفيد أن الحرمة الواقعيه الموحى بها أو الملهم بها لا تؤخذ لها، إلا بعد صدور النهى على طبقها من النبى صَلَّى الله عليه و آله أو الوصى عليه السلام.

و هذا الاحتمال غير بعيد، إذ الظاهر من الصدور التدريجى بعد جعل الاباحه الظاهريه هو الصدور من النبى صَلَّى الله عليه و آله أو الوصى عليه السلام فى مقام تبليغ أحكامه تعالى تدريجاً.

فيكون إعطاء لقاعده كليه، حتى يقوم النبى صَلَّى الله عليه و آله أو الوصى عليه السلام فى مقام التبليغ.

قلت: مضافاً إلى بقاء المحذورين الأولين على حالهما، أن الحكم الذى لم يقم النبى صَلَّى الله عليه و آله أو الوصى عليه السلام بصدد تبليغه لا أثر لمقطوعه حتى يحتاج إلى جعل الاباحه الظاهريه فى مشكوكه.

و عدم الاثر واضح حتى من حيث وجوب الاحتياط، فانه لا يصل ما ثبت على المكلف و تنجزه عليه، فلا يعقل فى موضوع عدم التبليغ، كما هو واضح.

و حيث علم من جميع ما ذكرنا عدم إمكان إرادته الاباحه الشرعيه واقعيه كانت أو ظاهريه، بناء على إرادته الصدور من الورود، فلا مناص من حمل الإباحه على اباحه الاشياء قبل الشرع بمعنى اللاّـخرج العقلى، فانها محدوده و مغتياها بعدم صدور الحرمة الشرعيه، فيكون الخبر دليلاً على هذه الاباحه، لا

الاباحه الشرعيه الظاهريه المبحوث عنها هنا.

إلا- أن حمل الاباحه على الاباحه المالكيه قبل الشرع التى يحكم بها عقل كل عاقل بعيد غير مناسب للامام عليه السلام المعدّ لتبليغ الاحكام، خصوصا بملا-حظه أن الخبر مروى عن الصادق عليه السلام بعد ثبوت الشرع، و اكمال الشريعة، خصوصا فى المسائل العامه البلوى التى يقطع بصدور حكمها عن الشارع، فلا فائده فى الاباحه مع قطع النظر عن الشرع.

و عليه، فالمراد من الورود هو الورود على المكلف المساوق لوصوله إليه.

و المراد بالاطلاق هو الترخيص الشرعى الظاهرى، و عدم تقييد المكلف ظاهرا بطرف الترك، أو بطرف الفعل، فيكون دليلا على المسأله.

و التعبير عن الوصول بالورود تعبير شايح لا ينسب الى أذهان أهل العرف غيره.

بل الظاهر كما يساعده تتبع موارد الاستعمالات أن الورود ليس بمعنى الصدور أو ما يساوقه، بل هو معنى متعد بنفسه، فهناك بلحاظه وارد و مورود، فيقال: ورد الماء و ورد البلد و وردنى كتاب من فلان، و إن كان بلحاظ إشراف الوارد على المورود ربما يتعدى بحرف الاستعلاء.

نعم ربما يكون الوارد أمرا له محل فى نفسه كالحكم، فيقال: ورد فيه نهى مثلا، فالموضوع محل الوارد، لا- مضاييف الوارد، بل مضاييفه من ورده هذا التكليف الخاص، و لذا لا يصح أن يقال: بالاضافه إلى الموضوع: ورده نهى، بل ورد فيه.

بخلاف المكلف، فانه الذى ورده التكليف أو ورد عليه بلحاظ إشرافه عليه.

و بالجمله: نفس معنى الورود متعد بنفسه إلى المورود، و لمكان التضاييف لا يعقل الوارد إلا بلحاظ المورود، و ليس المورود هنا إلا المكلف دون محل الوارد، و لذا لو لم يكن الوارد محتاجا الى المحل لا يتعدى إلا بنفسه، أو بحرف الاستعلاء

فتحقق أن الورود ليس بمعنى الصدور و ما يساوقه مفهوما حتى لا يحتاج في ذاته إلى مكلف يتعلق به، بل بمعنى يساوق الوصول إليه، لتضاييف الوارد و المورد، فتدبر جيدا.

### و عن شيخنا الاستاذ(قدس سره) تقريران آخرا في الجواب:

احدهما: ما في تعليقه (١) الأنيقه من أن الورود بمعنى الصدور، و الاباحه الشرعيه-قبل صدور الحرمة منه تعالى أو قبل صدورها من النبي صلى الله عليه و آله لعدم الأمر بتبليغها-خارجة عن مورد النزاع، و داخله فيما حجب الله علمه عن العباد.

و حيث إن هذه الاباحه مغتياه بصدور النهي واقعا فلا يمكن إثباتها بالخبر فقط، بل بضم أصاله عدم صدور النهي.

إلا- أنه مع ذلك لا يجدى؛ لأن التعبد بعدم الغايه لا يقتضى إلا التعبد بالمغتياه، و المفروض أن المغتياه أجنبي عما نحن فيه. هذا ملخصه بتوضيح منى.

و ثانيهما: ما في متن الكفايه من أن الاباحه و إن كانت مجديه إلا أنها مغتياه بصدور النهي، فلا بد من الأصل.

فبضميمه الأصل تثبت إباحه واقعيه للشئ بعنوانه الواقعي، كما هو ظاهر الشئ من دون قرينه صارفه إلى الشئ بما هو مجهول الحليه و الحرمة، كما فيما إذا كان الورود بمعنى الوصول، فانه يحدد الموضوع، و إباحه الشئ بعنوان أنه مجهول الحكم محل الكلام.

ثم أجب بأن المهم دفع تبعه شرب التن مثلا سواء كان بالحكم باباحته بما هو أو بما هو مجهول الحكم.

فأورد عليه بأنه يجدى فى غير صورته العلم بصدور النهى و الاباحه، و شك فى تقدمها و تأخرها.

حيث إن الاستدلال إنما يتم بالأصل، و لا أصل، أو لان الخبر بنفسه لا يعم مثله.

ثم أجاب باللاحق بعدم الفصل.

فأورد عليه بأنه يتم فيما إذا كان اثبات أحد المتلازمين بالدليل لا بالأصل.

و سيجىء إن شاء الله تعالى التعرض لما يتعلق بما أفاده (قدس سره).

٢٢-قوله (قدس سره): و لكن بضميمه أصاله العدم (١)...الخ.

لا يخفى عليك أن إجراء الأصل: تاره-لمجرد نفي الحرمة و دفع تبعثها ظاهرا، فلا مانع منه.

إلا أنه ليس من الاستدلال بالخبر، بل الأصل عدم الحرمة، كان هناك قوله: (كل شيء مطلق)، أو لم يكن.

و أخرى-للتعبد بالاباحه المغيابه أو المقيد به عدم صدور الحرمة، أو لتحقيق موضوع تلك الاباحه، فحينئذ يرتبط الأصل بالاستدلال بالخبر.

إلا- أنه لا- يكاد يجدى إجراء الأصل لهذا الغرض، فان المراد بالاباحه المتعبد بها- إما لأجل التعبد بعدم تحقق غايتها، أو التعبد بقيدها- إما هي الاباحه الشرعيه-واقعيه كانت أو ظاهريه-و إما الاباحه المالكيه بمعنى اللاخرج.

و التعبد بالاولى فرض معقوليتها فى نفسه. و قد عرفت (٢) عدم معقوليتها واقعيه كانت أو ظاهريه، فلا معنى للتعبد بها، لا بلا واسطه و لا معها.

ص: ٧٨

١- (١) كفايه الأصول ٣٤٢.

٢- (٢) فى التعليقه ٢١.

والتعبد بالثانيه لا- معنى له؛ لأن المفروض أن الاباحه قبل الشرع بمعنى اللا-حرج العقلي ليست من مقوله الحكم، وإلا- لزم الخلف. وليست موضوعا ذات حكم شرعى أيضا.

و أما كون الأصل محققا لموضوعها، فانما يصح إذا كانت من لوازم الأعم من الواقع و الظاهر، كوجوب الاطاعه و حرمة المعصيه، و وجوب المقدمه و حرمة الضد.

و من الواضح أن الاباحه قبل الشرع هى اللاّحرج عقلا قبل الشرع حقيقه، لا قبله و لو ظاهرا، مع ثبوته واقعا.

نعم اللاّحرج قبل وصول التكليف من لوازم الأعم من عدم وصوله واقعا أو ظاهرا.

لكنه بمعنى يساوق قبح العقاب بلا بيان، و مثله أجنبي عن اللاّحرج المغتيا بعدم صدور النهى على الفرض.

فحمل الاباحه على هذا المعنى خلف؛ لأن المفروض أن الغايه صدور النهى، لا وصوله.

مضافا إلى أنه لو ترتبت الاباحه بوجه على الأصل لا- يجدى فى هذه المسأله، إلا إذا كانت الاباحه المترتبه عليه بمعنى الاباحه الظاهريه المترتبه على مجهول الحكم، بحيث لو علم لوجب امتثاله.

و أما الاباحه المالكيه، فهى غير شرعيه، فلا دخل لها بالبراءه مع النظر إلى ما هو تكليف المكلف فعلا شرعا.

كما أن الاباحه المترتبه على الجهل بالحكم الذى ما قام النبى صلّى الله عليه و آله أو الوصى عليه السلام بصدد تبليغه لا تجدى فى الحكم بالاباحه فى مورد الجهل بالحكم الصادر الذى لو علم به لوجب امتثاله، كما هو المفروض فى مسأله البراءه، و لذا قلنا: بأن روايه الحجب لا تجدى فى محل البحث.

٢٣-قوله(قدّس سره):و لا يكاد يعم ما إذا ورد النهى عنه فى زمان (١)...الخ.

أمّا لعدم جريان الأصل فيهما فى نفسه،لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين،أو لجريانهما و تساقطهما للمعارضه.

و لكنه لا- يخفى عليك أن الاباحه الواقعيه المستفاده من قوله عليه السلام (كل شىء مطلق)،إما أن تكون مغتياه حقيقه بعدم صدور النهى واقعا،أو محدّده بعدم صدوره.

فان أريد الاولى بحيث كانت هناك إباحه مستمره تزول بالنهى،فحينئذ لا يعقل فرض الشك فى التقدم و التأخر؛لأن هذه الاباحه متقدمه على النهى لفرض ثبوتها و استمرارها إلى أن يرد النهى،و الاباحه الاخرى لا- يعقل ورودها على موضوع محكوم بالاباحه،فلا محاله لو فرضت إباحه أخرى غير الاولى فهى متأخره عن صدور النهى.

و إن أريد الثانيه بحيث كان المراد أن ما لم يصدر فيه نهى مباح،و ما صدر فيه نهى ليس بمباح،ففرض الشك فى التقدم و التأخر معقول؛لاحتتمال أن يكون المورد كان مما لم يصدر نهى فيه،فكان مباحا ثم ورد فيه نهى،أو كان المورد مما صدر فيه نهى،فلم يكن مباحا من الاول،ثم زال النهى و صار مباحا.

إلا- أن مثل هذا الفرض لا- يكون فى نفسه مشمولاً للخبر،لا- أنه لا- يصح الاستدلال بالخبر عليه،لعدم جريان الأصل المتمم للاستدلال به كما هو ظاهر سياق العبارة.

و السر فى عدم شمول الخبر-لهذا الفرض فى نفسه-أن الظاهر-بعد جعل عدم صدور النهى محددا للموضوع-أن ما لم يصدر فيه نهى مباح،و أن ما

ص : ٨٠

صدر فيه نهى ليس بمباح، لا ما صدر فيه نهى و زال مباح، أو ما لم يصدر فيه نهى ثم صدر ليس بمباح. والله العالم. وإن كانت العبارة غير آبيه عن إرادته عدم شمول الخبر في نفسه لهذا الفرض.

٢٤- قوله (قدس سره): إلا أنه إنما يجدى فيما كان المثبت للحكم بالاباحه (١)... الخ.

توضيحه: أنه لو ثبت الملازمه بين حكمين واقعيين أو ظاهريين، فالدليل على ثبوت أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر، كما يراه شيخنا الاستاذ (قدس سره) أو دليل الملازمه عند وضع أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر، كما اخترناه (٢) سابقا. وهذا في الأحكام الواقعيه ظاهر.

و في الأحكام الظاهريه ما تقدم (٣) منه في قوله: (كل شيء لك حلال) حيث إن مورده الشبهه التحريميه، و بعدم القول بالفصل حكم (قدس سره) بالبراءه في الشبهه الوجوبيه؛ نظرا إلى ثبوت الاتفاق على اتحاد حكم الشبهه فيهما نفيا و إثباتا، فإذا ثبتت البراءه بقوله عليه السلام: (كل شيء لك حلال) في الشبهه التحريميه، ثبتت البراءه في الشبهه الوجوبيه لأحد الوجهين المتقدمين.

ص: ٨١

١- ١) كفايه الأصول ٣٤٣.

٢- ٢) قال قده في مبحث مقدمه الواجب بل وجوب المقدمه شرعا نتيجة ثبوت الملازمه عقلا عند وجوب ذى المقدمه شرعا كما هو الحال في كل متلازمين عقلا فان دليل الملازمه عند وضع الملزوم دليل على اللازم. نهايه الدرايه ٢: التعليقه ١. و قال في موضع آخر ما حاصله أنها موضوعيه أحد المتلازمين لحكم لا يستلزم موضوعيه الآخر لذلك الحكم و لحكم آخر بل لا بد من فرض الاستلزام بين التنزيلين و التعبدية. فدليل الملازمه عند وضع احد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر لا الدليل على ثبوت احد المتلازمين كما هو مبنى المصنف قدس سره.

٣- ٣) كفايه الأصول ٣٤١.

و أما فيما نحن فيه فلا ملازمه بين جريان الاستصحاب فى مورد و جريان البراءه فى مورد آخر، بحيث إذا جرى الاستصحاب فى بعض أفراد الشبهه التحريميه تجرى البراءه فى بعض أفرادها الآخر.

بل الملازمه بين جريان البراءه فى تمام أفراد الشبهه التحريميه، و لا دليل على أحد المتلازمين من هذه الحثيه فى بعضها كى يقال: بثبوت الآخر.

و عليه ينبغى حمل العبارة، لا ما يتراءى منها من الفرق بين الدليل، و الأصل الموهم لكون المانع عدم ثبوت اللوازم بالأصل، فانه جار فى مفاد (كل شىء لك حلال) أيضا.

بل ما ثبت بالأصل هنا ليس طرف الملازمه، إذ الطرفان البراءه فى هذا و البراءه فى ذاك، لا الاباحه التعبديه بعنوان حرمة نقض اليقين بالشك فى طرف، و الاباحه الظاهريه بعنوان مجهول الحليه و الحرمة فى طرف آخر. فافهم و تدبر.



٢٥- قوله (قدس سره): أما العقل فقد استقل بقبح العقوبه (١)...الخ.

نحن و إن ذكرنا مرارا (٢) أن مدار الاطاعه و العصيان على الحكم الحقيقى، و أن الحكم الحقيقى متقوم بنحو من أنحاء الوصول، لعدم معقوليه تأثير الانشاء الواقعى فى انقداح الداعى.

و حينئذ فلا تكليف حقيقى مع عدم الوصول، فلا مخالفه للتكليف الحقيقى فلا عقاب، فانه على مخالفه التكليف الحقيقى.

إلا أن عدم العقاب لعدم التكليف أمر، و عدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، و ما هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان هو الثانى دون الأول.

مضافا إلى أن قاعده قبح العقاب بلا بيان مما اتفق عليه الكل، و تقوم التكليف بالوصول مختلف فيه.

بل صريح شيخنا الاستاد (قدس سره) فى تعليقه (٣) الأنيقه انفكاك مرتبه الفعلية البعثيه و الزجرية عن مرتبه التنجز.

ص: ٨٣

١- ١) كفايه الأصول ٣٤٣.

٢- ٢) قد تقدم فى مبحث حجيه القطع فى التعليقات ٨ و ٤١ و ٤٢ و ٤٣. و فى مبحث حجيه الظن فى التعليقات ٥٩ و ٦٥ و ٦٦. نهايه الدرايه و فى مبحث البراءه التعليقه ٨. نهايه الدرايه ٤.

٣- ٣) التعليقه على فرائد الأصول ٣٥.

فالاولى تقريب القاعده بوجه عام مناسب للمقام.

فنقول:فى توضيح المقام إن هذا الحكم العقلى حكم عقلى عملى بملاك التحسين و التقيح العقليين، و قد بينا فى مباحث القطع (١) و الظن مرارا أن مثله مأخوذ من الاحكام العقلانيه التى حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع، و هى المسماه بالقضايا المشهوره المعدوده فى الصناعات الخمس من علم الميزان.

و من الواضح أن حكم العقل -ببجح العقاب بلا بيان- ليس حكما عقليا عمليا منفردا عن سائر الاحكام العقليه العمليه، بل هو من أفراد حكم العقل ببجح الظلم عند العقلاء، نظرا إلى أن مخالفه ما قامت عليه الحججه خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه، و هو ظلم من العبد على مولاه، فيستحق منه الذم و العقاب.

كما أن مخالفه ما لم تقم عليه الحججه ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زى الرقيه أن لا يخالف العبد مولاه فى الواقع و فى نفس الامر، فليس مخالفه ما لم تقم عليه الحججه خروجا عن زى الرقيه حتى يكون ظلما.

و حيثئذ فالعقوبه عليه ظلم من المولى على عبده؛ إذ الذم على ما لا يذم عليه، و العقوبه على ما لا يوجب العقوبه عدوان محض، و ايذاء بحت بلا- موجب عقلائي، فهو ظلم، و الظلم بنوعه يؤدى إلى فساد النوع، و اختلال النظام، و هو قبيح من كل أحد بالاضافه إلى كل أحد و لو من المولى إلى عبده.

لكن لا يخفى أن المهم هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلا ما لم تقم عليه حججه منجزه لها.

ص: ٨٤

(١-١) فى التعليقات ١٠ و ٢١ و ٤١ من مبحث القطع و فى التعليقه ١٣٤ و ١٤٥ من مبحث الظن نهايه الدرايه ٣.

و حيث إن موضوع الاستحقاق بالأخره هو الظلم على المولى، فمع عدمه لا استحقاق قطعاً، و ضم قبح العقاب من المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا، و إن كان صحيحاً في نفسه.

٢٦- قوله (قدّس سره): مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبه (١)... الخ.

لأن مقتضى ما تقدم أنه لا ملازمه بين مخالفه التكليف الواقعي و استحقاق الذم و العقاب بل الملازمه بين مخالفه التكليف الذى قامت عليه الحجه و استحقاق الذم و العقوبه.

فاذا لم يكن تلازم بين مخالفه التكليف الواقعي و استحقاق العقاب، فلا يلازم احتمال التكليف احتمال استحقاق العقوبه على مخالفته، إذ الملازمه بين القطعين أو الظنّين أو الاحتمالين، للتلازم بين المقطوعين و المظنونين و المحتملين، فبعد فرض انتفاء الملازمه بين المحتملين لا يعقل التلازم بين الاحتمالين.

و لا يخفى عليك أن حصر الملازمه- فى ما ذكرنا- لا يبتنى على كون استحقاق العقاب بحكم العقل من باب قبح الظلم.

بل إذا كان بجعل الشارع كان الأمر كذلك، لما مرّ فى غير مقام أن بناء جعل العقاب شرعاً على أن قاعده اللطف تقتضى إيصال العباد إلى مصالحهم بالبعث نحو ما فيه المصلحه، و حفظهم عن الوقوع فى المفاسد بزجرهم عما فيه المفسده.

و حيث إن البعث و الزجر ما لم يكن على مخالفتها عقوبه لا- يكون باعثاً فعلياً، و لا- زاجراً كذلك فى نفوس العامه، فقاعده اللطف تقتضى جعل العقاب على مخالفتها.

ص: ٨٥

و حيث ان جعل العقاب واقعا ما لم يصل إلى العبد لا يكون بوجوده الواقعي محققا للباعثه الفعلية و الزاجريه الفعلية،فقاعده اللطف تقتضى إيصاله تتيما لمرحله البعث و الزجر.

فلا تكون فعلية استحقاق العقاب المجعول شرعا الا بوصوله إلى العبد.

فلا يكون احتمال التكليف ملازما لاحتمال فعلية الاستحقاق شرعا.

نعم العلم بالتكليف علم بلازمه المجعول، و بهذا العلم يصير الاستحقاق المجعول فعليا مؤثرا، كما أنه به يصير التكليف فعليا قابلا للباعثه و الزاجريه فعلا.

٢٧-قوله(قدس سره):فلا يكون مجال هاهنا لقاعده وجوب دفع الضرر (١)...الخ.

توضيحه:أن موضوع قاعده دفع الضرر المحتمل:إن كان احتمال العقوبه لا-على تقدير،فاحتمال العقوبه قبل المراجعه إلى القاعدتين فى نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف،لما مرّ من (٢)أن الملازمه بين الاحتمالين فرع الملازمه بين المحتملين،و الملازمه بين العقوبه و مخالفه التكليف غير ثابتة قبل المراجعه حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبه و احتمال التكليف،فلا احتمال للعقاب، بل للتكليف فقط،و بعد المراجعه إلى القواعد العقلية،فقاعده قبح العقاب تنفى الملازمه بين التكليف و استحقاق العقوبه على مخالفته بما هو،بل تفيد أن الملازمه إنما تكون بين التكليف الذى قامت عليه الحججه و استحقاق العقوبه.

فالاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبه،لا للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير،إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على

ص: ٨٦

١-١) كفايه الأصول ٣٤٣.

٢-٢) فى التعليقه السابقه.

تقدير بمجرد احتمال التكليف، لأنه فرع إحراز الملازمه بين المحتملين.

و ان كان موضوع قاعده دفع الضرر المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير و لا- على تقدير؛ لأن ملا- كه أعم كما هو واضح، فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبه، لاحتمال الملازمه واقعا بين مخالفه التكليف و استحقاق العقوبه، فالموضوع محرز قبل المراجعه إلى القاعدتين.

و حينئذ فتقديم قاعده قبح العقاب بلا بيان على قاعده دفع الضرر المحتمل، لأجل أن قاعده دفع الضرر المحتمل حكم فى فرض الاحتمال، و قاعده قبح العقاب بلا بيان حيث تنفى الملازمه بين مخالفه التكليف الواقعى و استحقاق العقوبه، فهى رافعه للاحتمال بتأ، بحيث لا يحتمل العقوبه على تقدير لابطال التقدير بقاعده قبح العقاب، فهى وارده على قاعده دفع الضرر المحتمل.

٢٨- قوله (قدس سره): كى يتوهم أنها تكون بيانا (١)... الخ.

ظاهر العبارة صلاحية قاعده دفع الضرر المحتمل فى نفسها لأن تكون بيانا، غايه الأمر أن قاعده قبح العقاب بلا بيان حيث إنها رافعه لموضوعها فتسقط عن البيانىه، نظرا الى ما فى تعليقه الأنيقه (٢) و عن غيره (قده) أيضا أن بيانىه قاعده دفع الضرر المحتمل تستلزم الدور، لأن بيانيتها فرع تحقق موضوعها، و تحقق موضوعها فرع عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان الرافعه لموضوعها، و عدم جريانها فرع بيانىه قاعده دفع الضرر المحتمل فيبيانيتها دوريه، فيستحيل كونها بيانا.

إلا أنه يمكن إجراء الدور فى طرف قاعده قبح العقاب بلا بيان أيضا،

ص: ٨٧

١- ١) كفايه الأصول ٣٤٣.

٢- ٢) التعليقه على فرائد الأصول ١٢٣.

بعد فرض صلاحية قاعده دفع الضرر المحتمل للبيانيه فى نفسها كما هو مفروض العبارة: بتقريب أن جريان قاعده قبح العقاب فرع موضوعها، و هو عدم البيان، و هو موقوف على عدم بيانيه قاعده دفع الضرر، و عدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها، و عدم موضوعها موقوف على جريان قاعده قبح العقاب الموقوفه على عدم بيانيه قاعده دفع الضرر، فعدم بيانيتها أيضا موقوفه على عدم بيانيتها فكما أن بيانيتها دوريه، كذلك عدمها.

فالتحقيق: أن يقال: إن قاعده دفع الضرر فى نفسها لا تصلح للبيانيه حتى يرتفع بها موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، لأن المراد بالبيان المأخوذ عدمه فى موضوعها ما يصحح المؤاخذة على مخالفه التكليف، كالعلم التفصيلى و الاجمالى، و الخبر المجعول منجزا للواقع، و أشباه ذلك، و هذا المعنى غير متحقق بقاعده دفع الضرر المحتمل، لأنها إما حكم إرشادى من العقل بدفع العقاب المحتمل ترتبه على التكليف الواقعى المحتمل، كما هو ظاهر العلماء، أو قاعده كليه ظاهريه متكفله للعقوبه على مخالفه التكليف المحتمل بما هى كذلك، و إن لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع، كما هو صريح شيخنا العلامة الأنصارى (قده) فى خصوص هذا المبحث من (١) الرسائل.

و على أى حال، فهى ليست مصححه للمؤاخذة على مخالفه التكليف الواقعى المحتمل.

أما على الأول، فلأن استحقاق المؤاخذة مفروض فى موضوعها، لا أنه ناش من حكمها.

فهذا الاستحقاق المفروض الثبوت لا- بد من أن يكون بسبب مصحح للمؤاخذة غيرها، فلذا ينحصر موردها فى صورته العلم الاجمالى بالاضافه إلى كل

ص: ٨٨

من الطرفين أو بالاضافه إلى الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته و اشباه ذلك.

و أما فى ما نحن فيه فحيث لم يفرض فيه وجود المصحح، فالقاعده غير صالحه فى نفسها للبيانيه.

و أما على الثانى، فلأنها على الفرض مصححه للمؤاخذة على مخالفته التكليف المحتمل بما هى مخالفه له مع قطع النظر عن الواقع، فكيف يعقل أن تكون بيانا مصححا للمؤاخذة على مخالفته الواقع.

و حيث إن عنوان القاعده دفع الضرر المحتمل، فموضوع هذا الحكم مما فرض فيه الوقوع فى العقاب على تقدير ثبوته، فلا يعقل أن يكون هذا الحكم طريquia، لأن المنجز لا يتنجز، فيستحيل أن يكون هذا الحكم العقلى طريquia.

بل إذا فرض هناك حكم، فهو حكم نفسى حقيقى يترتب على مخالفته العقاب، و هو أجنبى عن تنجيز الحكم الواقعى المجهول.

و حيث عرفت أنها لا تصلح أن تكون بيانا فى نفسها، فلا يعقل أن تكون فى نفسها رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، بل رافعه لحكمها على تقدير سلامه موضوع نفسها، فتدبره فانه حقيق به.

٢٩- قوله (قدس سره): كما انه مع احتمال له لا حاجه الى القاعده (١)... الخ.

بيانه أن كون قاعده دفع الضرر قاعده عقليه لا معنى لها إلا مفاد الحكم العقلى العملى، أو بناء العقلاء عملا، كبنائهم على العمل بخبر الثقة و بالظاهر و أشباه ذلك.

و أما كونها حكما عقليا عمليا، فيحث إن العاقله لا بعث لها و لا زجر لها،

ص: ٨٩

بل شأنها محض التعقل - كما مرّ تفصيله في مبحث الظن وغيره (١) -.

و منه تعرف أنه لا - معنى لحكم العقل الارشادي، فان الارشاديه في قبال المولويه من شئون الأمر؛ و إذ لا بعث و لا زجر فلا معنى لارشاديه الحكم العقلي.

فلا محاله ليس معنى الحكم العقلي إلا إذعان العقل بقبح الاقدام على الضرر بملاك التحسين و التقيح العقلانيين.

و قد مرّ (٢) مرارا أن الحسن و القبح العقليين في أمثال المقام كون الفعل ممدوحا عليه أو مذموما عليه عند العقلاء، و مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، كما مر تفصيله سابقا.

و من الواضح أن الاقدام على الممدوح أو المذموم ليس موردا لمدح آخر أو ذم آخر، و الاقدام على الثواب أو العقاب ليس موردا لثواب آخر أو عقاب آخر، بل لا - يترتب على العدل الممدوح عليه إلا ذلك المدح، و لا يترتب على الظلم المذموم إلا ذلك الذم، و كذا في الثواب و العقاب.

فالاقدام على مقطوع العقاب فضلا عن محتمله خارج عن مورد التحسين و التقيح العقليين.

مضافا إلى خروجه عنه لوجه آخر، و هو أن ملاك البناء العقلاني على مدح فاعل بعض الأفعال، و ذم فاعل بعضها الآخر كون الأول ذا مصلحة عامه موجه لانحفاظ النظام و كون الثاني ذا مفسده مخله بالنظام.

فلذا توافقت آراء العقلاء - الذين على عهدتهم حفظ النظام بايجاد موجباته و إعدام موانعه - على مدح فاعل ما ينحفظ به النظام، و ذم فاعل ما يخل به.

ص: ٩٠

١-١) نهاية الدرايه ٣: التعليقه ٦ و ١٤٥.

٢-٢) نهاية الدرايه ٣: التعليقه ١٤٥: نهاية الدرايه ٤: التعليقه ٦.



و الاقدام على العقاب إقدام على ما لا يترتب، إلا في نشأه أخرى أجنبيه عن انحفاظ النظام و اختلاله.

نعم نفس الفعل المذموم المعاقب عليه ذا مفسده نوعيه مخله بالنظام.

و أمّا كونها داخله في سلك البناءات العقلانيه الغير المربوطه بالتحسين و التقييح العقلين، كالبناء على العمل بالخبر أو بالظاهر مثلا، ففيه أن تلك البناءات منبعثه عن حكمه نوعيه في نظر العقلاء تدعوهم إلى العمل بالخبر الثقه أو الظاهر أو نحوهما.

و من البين أن الاقدام على العقاب المقطوع أو المحتمل لا يترتب عليه إلا ذلك الأمر المقطوع أو المحتمل، لا أن هناك مصلحه مترتبه على ترك الاقدام، أو مفسده مترتبه على نفس الاقدام زياده على الامر المقطوع أو المحتمل حتى تبعث العقلاء على البناء على دفعه، ليكون إضاء الشارع لهذا البناء مقتضيا لايجاب دفعه بحيث يترتب عليه عقاب آخر على الاقدام، و إلا فنفس ذلك الامر المقطوع أو المحتمل غير منوط ترتبه ببناء العقلاء على دفعه.

و مما ذكرنا تبين أن قاعده دفع الضرر ليست قاعده عقليه و لا عقلانيه بوجه من الوجوه.

نعم كل ذى شعور بالجبله و الطبع حيث إنه يحب نفسه يفر عما يؤذيه، و هذا الفرار الجبلى أيضا ليس ملاكا لمسأله الاحتياط، إذ الذى يحتاج إليه القائل بالاحتياط مجرد ترتب استحقاق العقاب، لا التزام العقلاء بالفرار عنه مع فرض ثبوته فى الواقع، بل مجرد الوقوع فى العقاب المترتب على مخالفه التكليف الواقعى كاف فى مرامه هنا. فتدبره جيدا.

٣٠- قوله (قدس سره): و أما ضرر غير العقوبه، فهو و إن كان

محتملا (١)...الخ.

تحقيق المقام أن الحكم العقلي المدعى فى خصوص هذا الشق لا بد من أن يكون بملاك التحسين و التقييح العقليين.

و إلا فمجرد الفرار عن المضره الدينويه المحتمله لئلا يقعوا فيها لا يقتضى إلا الوقوع فيها مع عدم الفرار.

مع ان الكلام هنا(فى) (٢)الوقوع فى العقاب باقدامه على الضرر المحتمل،ليكون بيانا واردا على قاعده قبح العقاب بلا بيان.

فهذا الشق و الشق الأول متعاكسان.

فهناك يكفى نفس احتمال العقاب سواء التزم بدفعه العقلاء أم لا.

و هنا لا يكفى التزامهم بدفعه،بل لا بد من إثبات الذم عليه عقلا حتى يستحق العقاب عليه شرعا.

و حينئذ نقول:إن حكم العقل بدفع المفسده إما من حيث عنوان المفسده،لان المذموم عندهم ليس إلا باعتبار كونه ذا مفسده.

و إما من حيث عنوان الضرر، كما هو مفروض المقام،و ظاهر قاعده دفع الضرر المحتمل:

أما من حيث عنوان المفسده،فقد بينا فى مبحث الظن (٣)عند التعرض للتحسين و التقييح العقليين أن المصلحه و المفسده الملحوظتين فى التحسين و التقييح العقليين هى المصالح العامه و المفساد العامه،بمعنى أن العدل حيث إنه بنوعه ينحفظ به النظام كان حسنا،و أن الظلم حيث إنه بنوعه

ص: ٩٢

١-١) كفايه الأصول ٣٤٣.

٢-٢) فى الأصل هنا الوقوع و الصحيح ما اثبتناه.

٣-٣) نهايه الدرايه ٣:التعليقه ١٤٥.

يختل به النظام كان قبيحا.

فمصلحه انحفاظ النظام و مفسده اختلاله من حيث نوعى العدل و الظلم هى الموجه للبناء على مدح فاعل العدل و ذم فاعل الظلم.

و من الواضح أن مصالح الأحكام الشرعيه و مفسدها لا يجب أن تكون انحفاظ النظام و اختلاله، بل مصالح خاصه، أو مفسد خاصه ربما تختلف من حيث الأشخاص و الاحوال و الأزمان.

فالصلاه مثلا- و ان كانت من حيث كونها تعظيما للمولى حسنه، لأنها إحسان إلى المولى، إلا أن وجوبها الشرعى ليس من حيث كون الاحسان إلى المولى و الانقياد له مما ينحفظ به النظام.

بل من حيث إنها حركات خاصه توجب استكمال نفس العبد مثلا و هكذا سائر الواجبات.

و كذا الأمر فى مفسد المحرمات، فانها لا توجب بنوعها اختلال النظام.

و قد بينا فى مسأله الملازمه بين حكمى العقل و الشرع فى البحث عن حجه الظن من باب الحكومه أو الكشف تفصيل ذلك، و معنى الملازمه، فراجع (1).

و أما من حيث عنوان الضرر- نظرا إلى أن المفسد مضار واقعيه، و العقل يحكم بدفعها، بل لعل المضارّ الدينويّه هى الملحوظه فى نظر العقلاء الذين توافق آراءهم على دفعها حفظا للنظام و ابقاء للنوع- فالكلام فيه من وجهين:

أحدهما: من حيث الصغرى و أنّ المفسده ضرر أم لا؟

و ثانيهما: من حيث الكبرى، و أنّ العقل بملاك التحسين و التقيح العقليين هل يحكم بدفع كل مضره ام لا؟

**أما الأول: فقد منع (قدس سرّه) من كون المفسده أو ترك استيفاء**

ص: ٩٣

المصلحة الملزمه ضررا.

بل ربما يكون في استيفاء المصلحة ضررا، كما في استيفاء مصلحة الزكاه، فان فيها ضررا ماليا.

و ربما يكون في التحرز عن المفسده ذهاب المنفعه، كما في التحرز عن مفسده البيع الربوى و شبهه.

فليست المصالح منافع، و لا المفاسد مضارا دائما، و إن اتفق أحيانا.

و لا- يخفى أنه لو عممنا الضرر إلى كل نقص ينبعث من الفعل إما في نفسه أو بدنه أو ماله أو أحد تلك الأمور بالاضافه إلى غيره، و لو إلى النوع، فلا محاله لا يخلو الحرام عن أحد تلك الأمور، و إلا لم يكن هناك تأثير واقعى للفعل.

كما أن المصلحة إذا كانت أعم من أثر كمالى راجع الى نفسه أو بدنه أو ماله أو بالاضافه إلى غيره، و لو إلى نوعه، فلا محاله لا يخلو الواجب عن أحد تلك الأمور، و الله العالم.

### و أما الثانى فالوجه فى منع الكبرى أمران:

أحدهما ما عنه (قدّس سرّه) هنا و فيما (1) بعد، و فى تعليقه المباركه فى مبحث (2) حجيه الظن، من أن الاقدام على الضرر ببعض الدّواعى لا قبح فيه عقلا، و أن الضرر المقدم عليه ربما يترتب على التحرز عنه ضرر أقوى، أو يفوته منفعه أهم من التحرز عنه، و أنه ليس كل منفعه عائده إلى المكلف جابره للضرر

ص: ٩٤

١-١) كفايه الأصول ٣٤٨.

٢-٢) التعليقه على فرائد الأصول ٧٤/ و لا- يخفى أن ظاهره (قده) أن الذى نقله بتمامه موجود فى الكفايه فى الموضوعين و فى التعليقه مع أنه ليس كذلك فان قوله: من أن الاقدام على الضرر إلى قوله أو يفوته منفعه أهم من التحرز عنه مضمون ما فى الكفايه فى الموضوعين و قوله و أنه ليس كل منفعه إلى قوله أو فيما يلزمه هو ما فى التعليقه.

الذى يترتب على الفعل، بل إذا كانت فى خصوص الفعل، أو فيما يلزمه.

فيكشف كل ذلك عن أن الأقدام على الضرر- بما هو -غير قبيح عقلا أو شرعا، بل ربما يكون جائزا أو واجبا. عقلا أو شرعا.

و لا يخفى عليك أن الضرر بما هو كالكذب بحيث لو خلى و نفسه يكون قبيحا، لاندراجه تحت عنوان الظلم.

بخلاف الظلم فانه بذاته من دون اندراجه تحت عنوان آخر قبيح، فلا يتخلف عنه قبحه.

و عليه، فالكذب المنجى للمؤمن من حيث إنه يندرج تحت عنوان العدل و الاحسان إلى المؤمن يتصف بالحسن.

و كذا الأقدام على الضرر، فانه لا- منافاه بين أن يكون بنفسه من دون ملاحظه شيء آخر مندرجا تحت عنوان الظلم القبيح، و

بلحاظ ترتب التحرز عن أقوى الضررين عليه، أو ترتب منفعه عليه مندرجا تحت عنوان حسن.

فاتصافه بالحسن العقلى و الشرعى أحيانا لا يكشف عن عدم قبحه لو خلى و نفسه.

فاذا كان الأقدام على الضرر الدنيوى المحتمل، كالأقدام على الضرر المقطوع كان التكليف المحتمل كاشفا عن المفسده التى

هى على الفرض ضرر دنيوى، و ليس هناك فى نفسه ما يتدارك به الضرر حتى لا- يكون قبيحا بالفعل، فيجب الحكم بقبحه

عقلا.

هذا إذا كان المراد الأقدام على الضرر ببعض الدواعى العقلانيه بما هى دواع عقلانيه مبنيه على ملاحظه الحسن و القبح.

و أما الدواعى العقلانيه بما هى دواع حيوانييه موافقه لقوتى الشهويه و الغضبييه، فاقدام العقلاء حينئذ لا- يكشف عن عدم

القبح، كيف؟ و أفراد العقلاء بما هم ذوو طباع بشريه يقدمون على ما هو مذموم عقلا، و معاقب عليه

شرعا.

و ثانيهما- أن المشاهد من العقلاء ليس إلا الفرار عن الضرر الدنيوى لثلا يقعون فيه، لا لثلا يقعون فى ذمه.

فليس هذا الفرار منهم بما هم عقلاء بملاك رعايه المدح و الذم العقلائى حتى يجدى هنا، بل بما هم ذوو شعور يحبون أنفسهم و يبغضون ما يؤذيهم على حد فرار سائر أنواع الحيوانات من المؤذيات.

و ليس ذمهم على من لا يفر من الضرر البحث إلا من باب الذم على عدم شعوره، لا الذم على الفعل بما هو.

و التحقيق: أن بناء المدح و الذم- الذى هو ملاك التحسين و التقييح العقلائين كما مرّ مرارا (1)- على كون الفعل ذا مصلحه عامه و ذا مفسده عامه، بحيث لو لا هذا المدح و الذم الذى هو أول موجبات انحفاظ النظام و أول موانع اختلاله لكانت الطباع البشرىه مقتضيه للاقدام عليه، كما فى الاضرار بالغير بالاقدام على قتاله، أو التعرض لعياله، أو سلب ماله، لا الاضرار بالنفس بلا فائده عائده إليه، فان الزاجر الطبيعى، و هو كونه منافرا له فى حدّ ذاته كاف فى الزجر عنه، فان ما يلحقه منه أعظم مما يلحقه من ذم العقلاء.

فالبناء العقلائى على المدح و الذم إنما هو فيما لم يكن هناك باعث طبيعى أو زاجر طبيعى، و هو فى الاحسان بالغير و الاساءه إليه، لا فى الاحسان الى نفسه بجلب منفعه أو الاساءه إليه بالاقدام على مضره.

و يشهد لما ذكرنا من عدم قبح الاضرار بالنفس أنه لو كان كالاضرار بالغير ظلما قبيحا لو خلى و نفسه لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعه إليه، كما لا

ص: ٩٦

---

١ - ١) منها ما تقدم فى مبحث الانسداد التعليقه ١٤٥. و منها ما تقدم فى مبحث حجيه القطع التعليقه ١٠ و ٢١ نهايه الدرايه ٣. و منها ما تقدم فى التعليقه السابقه ٢٩.

يرتفع قبح الكذب بمجرد جلب منفعه الى نفسه أو الى غيره.

مع أن تحمل المضارّ لجلب المنافع التي لا يتضرر بعدم تحصيلها مما عليه مدار عمل العقلاء من دون شبهه في عدم قبحه.

و ليس كذلك الاضرار بالغير،فانه قبيح و لو مع عود نفع إليه.

فيعلم أن عدم الاقدام على الضرر المحض لكونه سفهائياً،لا- لكونه قبيحا بملا-ك قبح الظلم.و عليك بارجاع ما أفاده شيخنا العلامة رفع الله مقامه إليه.

ثم إنه لو سلمنا كون الاقدام على الضرر ظلما على النفس،لكنه لا- يجدى لما نحن فيه،فإن الحسن و القبح بمعنى كون الفعل ممدوحا عليه،و كونه مذموما عليه من صفات الأفعال الاختيارية الصادره عن علم و عمد.

فلا يصدر ضرب اليتيم حسنا إلا إذا صدر بعنوان التأديب اختيارا،و لا يكفى صيرورته مصداقا للتأديب واقعا.

كما أن الصدق لا يصدر قبيحا إلا-إذا صدر بعنوان كونه مهلكا للمؤمن عن علم و عمد،و لا يكفى كونه واقعا كذلك.

و عليه،فقبح الفعل بما هو إضرار لا يجدى،إلا إذا صدر بعنوانه عن علم و عمد.

فوجوب دفع الضرر المحتمل يحتاج إلى بناء آخر من العقلاء دون ذلك البناء.

و حيث إن المحتمل ليس فيه إلا المفسده الواقعيه على فرض ثبوتها، بداهه أن محتمل المفسده ليس بأعظم من مقطوعها،فليس فى المحتمل بناء بملاك التحسين و التقبيح العقلين.

نعم يعقل منهم بناء آخر بنحو البناء على حجيه الظاهر،أو حجيه خبر الثقة،بحيث تنتجز المفسده الواقعيه المحتمله باحتمالها على تقدير ثبوتها.

إلا- أنه لا طريق إليه، إلا فرار العقلاء من الضرر المحتمل لئلا يقعوا فيه، لا أن فرارهم هذا لحكمه نوعيه تدعوهم إلى الفرار، كما فى البناء على العمل بالظاهر، أو بخبر الثقة، حتى يكون هذا البناء بضميمه إمضاء الشارع، أو عدم ردعه عنه موجبا لمنجزيه الاحتمال شرعا.

و من جميع ما ذكرنا تبين أنه لا- صحه لوجوب دفع الضرر المحتمل، لا بملاك التحسين و التقييح العقلين، و لا بملاك آخر يجدى فى المقام.

٣١-قوله (قدس سره): حيث إنهم لا يحترزون عما لا يؤمن مفسدته (١)...الخ.

الأولى تسليم احترازهم، و عدم الدلاله على أنه بملاك التحسين و التقييح، و إلا فاحترازهم عن المفسده المحتمله إذا كانت ضررا دنيويا مما لا يكاد ينكر.

كما أنّ إذن الشارع لا يكشف عن أنه لو خلى و نفسه لا يكون قبيحا، بل عن أنه ليس موضوعا تاما للقبح كالظلم على ما عرفت تفصيله (٢)، و يجدى القبح فى نفسه للخصم عند ملاحظه القاعدتين العقليتين كما عرفت.

و أما ما حكى عن شيخ الطائفة (قدس سره) من استشهاده بقبح الأخبار عما لا يعلم.

فهو مدفوع بأنه ليس من أجل كونه محتملا للكذب، بل من أجل كونه إغراء بالجهل على حدّ الأخبار عما يعلم عدمه.

فالوجه فى قبحه اشتراكه مع الكذب فى العنوان القبيح.

\*\*\*

ص: ٩٨

---

١- ١) كفايه الأصول ٣٤٤.

٢- ٢) فى التعليقه المتقدمه.



٣٢- قوله (قدس سره): و عن الالقاء فى التهلكه (١)... الخ.

توضيح الجواب عن هذه الآيه أن المراد من التهلكه، إما هى التهلكه الأخرويه أو الدينويه:

فان أريد الأولى، فالنافع للخصم كون النهى نفسيا، أو طريقيا بداعى تنجيز الواقع.

و حيث إن العقاب مفروض الثبوت فلا مجال للنفسيه، إذ ليس فى الاقدام على العقاب عقاب آخر بواسطه مخالفه هذا النهى.

و لا للطريقيه، لأن النهى الطريقى كالأمر الطريقى هو المصحح للعقوبه على الواقع المحتمل.

و العقوبه هنا مفروضه، فلا يعقل كون النهى موجبا لها، فلا مجال إلا لكونه إرشادا إلى التحرز عن موارد العقوبه، و الحكم لا ينقح موضوعه.

مع ما بينا من الدليل العقلى و النقلى على عدم العقوبه على التكليف المجهول.

و إن أريد الثانيه ففيه: أولا: أنه خلاف الظاهر، مع أن كل مفسده ليست تهلكه جزما.

و ثانيا أن النهى إن كان نفسيا فهو معقول، إلا أن فعليه الحكم بفعله الموضوع، فلا يجدى إلا فى صورته إحراز المفسده بالمعنى المزبور، لا فى صورته

ص: ٩٩

احتمالها.

و إن كان طريقيا، فهو بنفسه غير معقول، إذ التنجز لا يعقل أن يكون إلا بمنجز، كتنجيز الواقع بالخبر، أو باليقين السابق، أو باحتماله.

و الظاهر من التهلكه نفس المفسده، أو العقوبه، لا احتمالها.

فلا يعقل تنجيز المفسده بنفس ثبوتها واقعا.

و لا وجه لدعوى صدق التهلكه عرفا على الأعم من التهلكه المتيقنه و المحتمله، فانها كسائر الألفاظ الموضوعه لذوات المعانى، و كذلك الحكم مرتب على واقعها، و فعليته بفعاليتها.

و ليست التهلكه بمعنى مظنه الهلاكه، فانها مصدر المزيد كالتوسعه و التوصيه و أشباههما، و اسم المكان هى المهلكه، فلا موجب للتعميم بوجه من الوجوه.

\*\*\*

ص: ١٠٠

٣٣- قوله (قدس سرّه): فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهه (١)... الخ.

توضيح الاستدلال بهذه الطائفة: أن الأمر بالتوقف إما نفسى أو طريقى أو إرشادى: لا مجال للنفسيه، وإلا لترتب العقاب على مخالفته من حيث هو زياده على العقاب على مخالفه التكليف الواقعى المفروض ثبوته، من حيث ظهور الهلكه فى العقوبه، فيلزم أن يكون ارتكاب الشبهه أسوأ من ارتكاب الحرام المعلوم.

مع أن التوقف و الاحتياط عنوانهما التحرز عن مخالفه التكليف الواقعى، و التحفظ على موافقته، من دون نفسيه للتوقف و الاحتياط.

فيدور الأمر بين كون الأمر بالتوقف طريقيا لتنجز الواقع المشتبّه، أو إرشاديا بداعى إظهار ما فى الاقتحام فى الشبهه من الهلكه الأخرويه.

فان كان قوله عليه السلام: (فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه) (٢) تفريعا على الأمر بالتوقف كشف عن كون الأمر طريقيا بداعى تنجز الواقع، بتفريع لازمه، و هو ثبوت العقاب على الواقع المنجز بهذا الأمر.

و حينئذ لا يمكن أن يكون الهلكه بمعنى مفسده الواقع، إذ المفسده

ص: ١٠١

١- ١) كفايه الأصول ٣٤٥.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٧/٤٧٤.

الواقعيه ليست من لوازم مخالفه الأمر حتى يفرع على الأمر بالتوقف، فنفس التفريع شاهد على إرادته العقوبه من الهلكه.

و حيث إن الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالي منجزه بغير هذا الأمر فلا معنى لاراده مثلها من الشبهه هنا.

فيعلم أن المراد هي الشبهه البدويه التي تنتجز بهذا الأمر، لفرض تفريع تنجزها على الأمر بالتوقف عندها.

و أما إن كان قوله عليه السلام: (فان الوقوف... الخ)، تعليلا للأمر بالتوقف، فيكون الأمر منبعثا عنه.

فيستحيل أن يكون هذا الأمر طريقيا، بل إرشادي لا محاله؛ لأن المفروض انبعث الأمر عن كون الاقدام في المشتبه اقتحاما في الهلكه.

فالهلكه مفروضه بغير هذا الأمر، فكيف يكون الأمر طريقيا مصححا للمؤاخذة و العقوبه؟

و إذا كان الأمر متمحضا في الارشاديّه، فلا بد من إحراز كون الشبهه ذات عقوبه من طريق آخر.

فلا يجدى الأمر الارشادي بالتوقف عن الشبهه التي فيها العقوبه لاثبات أن الشبهه البدويه فيها العقوبه على تقدير مصادفه الحرام الواقعي، و يستحيل تنجز الحرام الواقعي بلا منجز عقلي أو شرعي.

نعم يمكن اصلاح الاستدلال بهذه الطائفه بناء على كون فقره المزبوره تعليلا باثبات أمرين:

أحدهما: كون الشبهه مطلقه شامله للشبهه البدويه، لعدم تقييد الشبهه بما يأبى عن الشمول للبدويه.

ثانيهما: ظهور الهلكه في العقوبه، لا فيما يعم المفسده، فيدل التعليل على أن الاقدام في كل شبهه اقتحام في العقوبه.

فصونا للكلام عن اللغويه يستكشف أمر طريقي بالاحتياط في الشبهه البدويه، من باب استكشاف العله عن معلولها.

و لا- يخفى عليك أن ايجاب الاحتياط الواقعي، و إن كان غير قابل للمنجزيه بل القابل هو الايجاب الواصل، لكنه لا فرق في وصوله بين انحاء وصوله، فوصوله بوصول معلوله، كوصوله بنفسه.

نعم الأمر الارشادي بالتوقف المعلل بهذه العله كما لا- يمكن أن يكون بنفسه مصححا للعقوبه لفرض انبعائه عن عقوبه مفروضه، كذلك لا يعقل أن يكون وصوله وصول الأمر الطريقي المصحح للمؤاخذة؛ لأن صحه المؤاخذة بنفس وصوله الموصل للأمر الطريقي، فكيف ينبعث عن مؤاخذة مفروضه مستدعيه لفرض الوصول بغير هذا الأمر المعلل؟

و عليه ينبغي حمل ما أفاده شيخنا العلامة (قدّس سره) في آخر العبارة.

فهذا الأمر المعلل لا بد من أن يكون كاشفا عن أمر طريقي واصل، مع أنه لم يصل إلا هذا الأمر في الشبهه البدويه، لأن الكلام في الاستدلال به لوجوب التوقف المنجز للواقع لا بغيره، إلا بدعوى أن أمر المخاطب بالتوقف المعلل بهذه العله كاشف عن وصول الأمر بالاحتياط إليه.

و احتمالاه في حق المخاطب بلا مانع، و بضميمه قاعده الاشتراك يكون واصلا إلينا، لا بهذا الأمر الارشادي ليكون مستحيلا.

و حينئذ يكون الأمر بالتوقف- بضميمه قاعده الاشتراك مع المخاطب- كاشفا عن إيجاب الاحتياط طريقيا في الشبهه البدويه.

فتلخص مما ذكرنا صحه الاستدلال على تنجز الواقع المشتبه، بناء على التفريع و التعليل معا.

و الجواب أنه بناء على التفريع، و إن كان في نفسه شاهدا على طريقه الأمر بالتوقف، و كونه منجزا لكل مشتبه، إلا أنه لا معين للتفريع، لاحتمال

التعليل، بل لعله الظاهر، و لذا لم يحتمله شيخنا (قدّس سره) و لا من قبله.

و أما على التعليل، فيتوقف على إطلاق الشبهه و ظهور الهلكه فى العقوبه.

و الأصول و إن كان قابلا لل منع، لكنه يكفى فى المقام ما فى ذيل مقبوله عمر ابن حنظله حيث قال عليه السلام: (فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات) و الجمع المحلّى يفيد العموم.

فالأولى المنع من ظهور الهلكه فى خصوص العقوبه؛ لأن هذا الكلام ذكر فى موردين، لا مانع من إرادته العقوبه فى أحدهما، و لا يمكن إرادتها فى الآخر:

أما الأول، ففى ذيل مقبوله عمر بن حنظله بعد ذكر المرجحات و فرض التساوى من جميع الجهات، حيث قال عليه السلام: (إذا كان كذلك فارجح حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات (1)).

فانه لا مانع من إرادته العقوبه؛ لأن المورد من الشبهات التى يمكن إزالتها بملاقاه الامام عليه السلام.

مع أنه يمكن أن يقال: إن المراد هو التوقف من حيث الفتوى على طبق إحدى الروايتين فى مقام فصل الخصومه، كما هو مورد المقبوله، و لذا لا تعارض الأخبار الداله على التخيير بعد فرض المساواه، فانه لا مجال للتخيير فى مقام فصل الخصومه، فان كلا من المتخاصمين يختار ما يوافق مدعاه، فتبقى الخصومه على حالها.

و عليه، فلزوم التوقف فى الشبهه القابله للازاله أو التوقف فى الفتوى لا ربط له بما نحن فيه، فكون الهلكه بمعنى العقوبه فى مثلهما لخصوصيه المورد.

و أما الثانى، ففى موثقه مسعده بن زياد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبى صلّى الله عليه و آله، قال

ص: ١٠٤

(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): (لا تَجَامَعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشَّبِيهِ، وَوَقِفُوا عِنْدَ الشَّبِيهِ) يَقُولُ: إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا، أَوْ أَنَّهَا لَكَ مُحَرَّمَةٌ، وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، فَانِ الْوَقُوفَ عِنْدَ الشَّبِيهِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ (١).

فانه لا شبهه في أن الهلكه لا يراد منها العقوبه، بل المفسد الذاتيه الواقعيه، كيف و قد نص في موثقه مسعده بن صدقه بأن الاقدام حلال ممثلا له بذلك و باشباهه!؟

و عليه، فما في روايه أخرى أيضا لا ظهور للهلكه فيها في العقوبه، بل في الجميع إرشاد إلى ما يعم العقوبه و المفسده، كل بحسب ما يقتضيه المورد من وجود المنجز و عدمه.

\*\*\*

ص: ١٠٥

---

١- (١) تهذيب الأحكام ٤٧٤/٧، وسائل الشيعه ٢٠: ٢٥٨/ ذيل الحديث ٢، جامع الأحاديث ١/ ٣٣٨.

٣٤-قوله (قدس سره): و بما دل على وجوب الاحتياط من الأخبار الوارده (١)...الخ.

توضيح الاستدلال بها أنّ هذه الطائفة-بملاحظه عدم فرض ثبوت العقوبه فى موضوعها-تمتاز عن أخبار التوقف بامكان جعل الأمر فيها نفسيا أو طريقيا أو إرشاديا.

لكن الأمر بالاحتياط ليس نفسيا بحيث يستحق على مخالفته بما هى للعقوبه، لأن الاحتياط بعنوانه ليس إلا لأجل التحفظ على الواقع و على الغرض المترقب منه، فاحتمال النفسيه بالمعنى المعروف بلا وجه.

كما أنه ليس الأمر به مقدّميا، إذ ليس فعل محتمل الوجوب و لا ترك محتمل الحرمة مقدمه لوجود الواجب الواقعى أو ترك الحرام الواقعى، بل عينه خارجا على تقدير المصادفه، و لغو على تقدير عدمها، فلا اثنييه على أى تقدير.

فيدور الأمر بين كونه طريقيا بداعى تنجيز الواقع، أو إرشاديا بداعى إظهار رشد المكلف، و خيره فى الفعل أو الترك، فلا يتنجز به الواقع المجهول، بل لا بد فى تنجيزه من التماس منجز آخر.

فينحصر تنجيز الواقع المجهول بالأمر بالاحتياط فى جعله طريقيا

ص: ١٠٦



بالمعنى المذكور. و بعد رفع اليد عن ظهور الأمر فى البعث الحقيقى المنحصر فى النفسى و المقدمى لا- تعين للأمر بسائر الدواعى، و لا شاهد يعين كونه طريقاً لو لم يكن فيما ورد فى المقام شاهد على الإرشاديه.

و هذا البيان فى منع إمكان الاستدلال أولى مما فى المتن نقلاً- عن الشيخ الأ-عظم (قدّس سره) فى رساله البراه من أن الأمر بالاحتياط ليس نفسياً، إذ صريح الأخبار إرادته الهلكه المترتبه على الحرام الواقعى، لا المترتبه على مخالفه الأمر بالاحتياط.

و ليس مقدمه للتحرز عن العقاب على الواقع المجهول، لأنه مستلزم لترتب العقاب على الواقع المجهول، و هو قبيح.

و فيه: أن المانع المذكور عن النفسيه إنما هو فى أخبار التوقف دون أخبار الاحتياط، بل المانع ما قدمناه.

و أما إيجاب الاحتياط مقدمه لا مقدمياً، فهو إنما يقبح إذا لم يكن الأمر المزبور بداعى تنجيز الواقع، فانه مستلزم لترتب العقاب على الواقع المنجز بهذا الأمر، لا على الواقع المجهول بما هو مجهول.

مع أن جعل إيجاب الاحتياط مقدمه للتحرز عن عقاب الواقع المجهول لا بد من أن يكون بداع من الدواعى، و إلا لكان محالاً فى نفسه.

فاذا لم يفرض كونه نفسياً و لا مقدمياً و لا إرشادياً فلا معنى لأصل إيجابه حتى يكون قبيحاً لاستلزامه القبيح، و هو العقاب على الواقع المجهول.

هذا و لكنك قد عرفت فى حديث (١) الرفع و غيره (٢) أن الانشاء بداعى تنجيز الواقع المتكرر فى كلام شيخنا العلامة الاستاذ (قدّس سره) أيضاً لا يخلو

ص: ١٠٧

١- (١) التعليقه: ١٠.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٥٨.

عن محذور؛ لأن ما يعقل أن يكون منجزاً أو متجزاً غير قابل لتعلق الأمر به، و ما يقبل تعلق الأمر به غير قابل للمنجزية و لا للمتنجزية فراجع.

فلا- مناص من جعل الأمر بالاحتياط هنا و جعل الأمر بتصديق العادل فى الأخبار لمن يريد تنجيز الواقع بهما من جعلهما نفسيين، لا بمعنى كون الاحتياط بما هو، أو التصديق بما هو مطلوباً فى حد ذاته، بل بنحو المعرفيه للواجب الواقعي.

فالغرض المترقب من فعل صلاه الجمعه يدعو إلى ايجاب صلاه الجمعه بعنوانها، و مع عدم وصوله بعنوانها إلى المكلف يدعو ذلك الغرض إلى ايجابها بعنوان آخر، كعنوان تصديق العادل، أو عنوان الاحتياط.

فلا- إيجاب حقيقى الا الايجاب بالعنوان الواصل بلسان أنه الواقع، فوصوله حقيقه وصول الواقع عرضاً، و تنجزه حقيقه تنجزا لواقع عرضاً، و هو إنشاء بداعى جعل الداعى منبعثاً عن ذلك الغرض الواقعي الباعث على الايجاب الواقعي، و لذا يكون مقصوراً على صورته موافقه الخبر و مصادفه الاحتمال.

و عليه، فظهور الأمر بالاحتياط فى معناه الحقيقى- و هو الانشاء بداعى جعل الداعى-محفوظ، و لا تصل النوبه إلى الارشاد إلا مع القرينه، و لا قرينه عليه فى خصوص أخبار الاحتياط.

بل فى أخبار التوقف، لاستحاله حملها على النفسيه و الطريقيه؛ لفرض ثبوت العقوبه فيها مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف، فنفسيتها يستلزم تعدد العقاب، و طريقيتها يستلزم الخلف كما مر مفصلاً (1).

ص: ١٠٨

---

١- ١) فى التعليقه المتقدمه حيث اختار فيها كون الفاء فى قوله فان الوقوف للتعليل لأنه الظاهر من مثله و حينئذ فيلزم الخلف من القول بان مفاد الأمر بالتوقف هو الايجاب الطريقي لأن قوام-

هذه غاية تقرب دلاله ادله الاحتياط على تنجز الواقع المجهول.

و الجواب عنها يظهر بملا-حظه نسبتها مع أدله البراءة؛ فنقول: أما بالنسبه إلى حديث الرفع، فمجمل القول فيها أن المراد من الرفع: إن كان عدم فعلية التكليف فقط فأدله الاحتياط المثبتة لفعلية التكليف الواقعي حقيقه، أو عرضا على الوجهين المتقدمين معارضه للدليل النافي لفعليته.

و إن كان المراد جعل عدم التكليف الواقعي فعليا ظاهرا، كما اخترناه و حققناه، نظرا إلى أن عدم فعلية التكليف بعدم المقتضى أو لوجود المانع غير مجعول، بل المجعول الذى له رفع و وضع شرعا هو الايجاب إنشاء، و عدمه إنشاء، فقوله (عليه السلام): (رفع ما لا يعلمون) بمنزله لا- يجب ما لا- يعلم وجوبه، و لا- يحرم ما لا يعلم حرمة بنحو الجعل و الانشاء، فهو وارد على أخبار الاحتياط؛ لأن موضوع أخبار الاحتياط هو التكليف المجهول، و دليل الرفع دليل على عدمه الواقعي فعلا، فلا موضوع كى يصير فعليا بالذات أو بالعرض.

فلا يبقى مجال لملاحظه النسبه بين الدليلين من حيث العموم و الخصوص.

فان قلت: إن أدله الاحتياط لها الورود على حديث الرفع من وجه آخر، لا يبقى (1) مجال لجعل عدم التكليف فعليا.

### لأن ايجاب الاحتياط:

إن كان نفسيا على الوجه المختار، فالواقع مما علم وجوبه بعنوان آخر، و الظاهر من (ما لا يعلمون) ما لا يعلم وجوبه من جميع الوجوه، و إلا كان معلوم

(1)

-الطريقه بكونه لتنجيز الواقع، مع أن التعليل لا- يصح إلا- إذا كان بغيره حتى يكون الأمر أو النهى فى الرتبه السابقه عله لوجوب الاطاعه عقلا و استحقاق العقوبه على المخالفه ليصح التعليل بعد الأمر بالتوقف بقوله فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.

ص: ١٠٩

١- ١) فى الأصل لا يبقى كما ترى فى المتن فانه مطابق للأصل لكن الصحيح فلا يبقى.

الوجوب حقيقه، ولا يشترط كون الشيء معلوم الوجوب بجميع عناوينه في (عدم) (١) جريان البراءه عنه جزما.

و إن كان طريقيا، فهو و إن كان غير معلوم الوجوب حقيقه؛ لان الانشاء ليس بداعى جعل الداعى، بل بداعى تنجيز الواقع على تقدير ثبوته، إلا أن المراد من العلم مطلق الحجه القاطعه للعدر.

فحديث الرفع يكون متكفلا لجعل عدم التكليف الذى لا منجز له فعلا.

و الاحتمال بدليل الاحتياط منجز له شرعا، فيكون رافعا لموضوع حديث الرفع.

قلت: الظاهر من (ما لا- يعلمون) التكليف الذى لا- يعلمونه، فحديث الرفع كحديث الاحتياط يتضمن جعل الوظيفه لمن لا يعلم التكليف، لا جعل الوظيفه لمن لا يعلم تكليفه و لمن لا يعلم (٢) وظيفه عدم العلم بتكليفه.

و قد مر الكلام (٣) فيه فى حديث الرفع مفصلا فراجع.

و أما عموم العلم لكل منجز، ففيه: أن العلم يمكن أن يجعل- بنفسه أو بدليل التنزيل- أعم من كل طريق ينجز الواقع بجهه جامعه، و هو الوصول المؤثر، و أما توسعته إلى كل منجز فلا- لا- ترى أن قوله (عليه السلام): (حتى يرد فيه نهى) قابل للنهى الوارد بخبر معتبر، فانه وارد شرعا حقيقه.

و أما مجرد تنجز النهى الواقعى بالاحتمال فلا يصح صدق الورود و الوصول.

فكذا العلم، فانه يقبل التوسع من حيث الطريق التام و الناقص الذى

ص: ١١٠

---

١- ١) فى الأصل فى جريان البراءه لكن الصحيح فى عدم جريان البراءه فلذا جعلناه بين المعقوفين.

٢- ٢) فى الأصل و لمن لا يعلم كما فى المتن لكن الصحيح و لا يعلم وظيفه عدم العلم بتكليفه.

٣- ٣) التعليقه: ٨.

نزل منزله التام شرعا، ولا يقبل التوسعه للاحتمال المنجز شرعا هذا.

و أما بالنسبه إلى قوله (كل شيء لك حلال...) الخبر، فدليل الاحتياط و إن لم يكن واردا عليه بلحاظ كونه مغتيا بالعلم بالحرام-لما عرفت آنفا- (١) إلا- أنه معارض له، لكن خبر (كل شيء لك حلال) نص في الحليه، و دليل الاحتياط ظاهر في الوجوب، فيقدم النص الذي لا يقبل التصرف فيه على الظاهر القابل للتصرف بحمله على رجحان الاحتياط، أو الأمر الارشادي.

إلا أنك قد عرفت سابقا (٢) اختصاص هذه الكليه بالشبهه الموضوعيه؛ لتطبيقها من الامام (عليه السلام) على موارد و تعقيها بما يختص بها فراجع.

و أما بالنسبه إلى قوله (عليه السلام): (الناس في سعه ما لم يعلموا)، فالكلام فيه كما في سابقه من كونه نصا في التوسعه، و دليل الاحتياط ظاهر في التضييق، و لا ورود لدليل الاحتياط عليه لما مر (٣) خصوصا بناء على كون كلمه (ما) زمانيه، أى في سعه ما دام لم يعلموا، فان ظاهره حينئذ البراءه إلى أن يتحقق العلم بالتكليف.

و ليس ما يتبدل جهله بالعلم إلا التكليف الواقعي، و إلا فالاحتياط و البراءه متساويه الاقدام بالاضافه إلى الشبهه، فالوظيفه فيها من أول الأمر،

ص: ١١١

١-١) من أن العلم لا يقبل التوسعه للاحتمال المنجز شرعا.

٢-٢) أى قوله عليه السلام كل شيء لك حلال بناء على انه صدر روايه مسعده بن صدقه كما هو مختاره قده قال قده هناك و ظهورها صدرا و ذيلا- في الشبهه الموضوعيه في غايه الوضوح و ليس من باب تخصيص الكليه بالمورد بل الامام عليه السلام طبقها على الشبهه الموضوعيه بقوله عليه السلام و ذلك مثل... التعليقه: ١٨.

٣-٣) من عدم شمول العلم للاحتمال المنجز فلا يتبدل الجهل بالعلم بسبب الاحتمال المزبور عند الالتفات اليه.

إمّا البراءه و إمّا الاحتياط. فلا معنى لجعل البراءه و استمرارها إلى أن يعلم بوجود الاحتياط، أو يتنجز الواقع بالأمر به.

و ليس فى أخبار الاحتياط بعنوانه ما يكون أخص منه ليكون من هذه الجهه أظهر.

نعم بعض أدله التوقف كقوله (عليه السلام) (قف عند الشبهه، فان الوقوف... الخبر أضيق دائره منه، لاختصاصه بالشبهه التحريميه، و خبر التوسع أعم.

إلا- أن أخبار التوقف- كما عرفت- بنفسها قاصره الدلاله عن تنجيز الواقع، مع أنها أعم من وجه، لشمولها للشبهه المقرونه بالعلم الاجمالي دون خبر التوسع، فتدبر.

و أما بالنسبه إلى قوله (كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) فهما و إن كانا متعارضين، إلا- أن خبر (كل شىء) نص من حيث الاطلاق، و عدم التقييد بطرف الفعل كما فى الواجب، و بطرف الترك كما فى الحرام، و من حيث المورد لاختصاصه بالشبهه التحريميه الحكيمه، دون أخبار الاحتياط بل أخبار التوقف.

و لا ورود لدليل الاحتياط بتوهم النهى عن الفعل بلسان ايجاب التوقف، لما مرّ خصوصا بلحاظ كون الاطلاق مستمرا إلى أن يرد فيه نهى.

لا- يقال: بناء على روايه الشيخ (رضى الله عنه) على ما حكى الخبر هكذا: (كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى أو أمر) (1) فتكون النسبه بينه و بين

ص: ١١٢

---

١- (١) أمالى الطوسى ٢٨١/٢ لكن الروايه فيه هكذا عن ابى عبد الله عليه السلام قال الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر و نهى. و نقل بعض المحققين من مشايخنا دام بقائه أن النسخ المخطوطه مختلفه ففى بعضها بدل الواو كلمه أو و فى بعضها كما فى النسخه المطبوعه و غير خفى أن المناسب للاعتبار هى أو.

أخبار التوقف بالعموم من وجه، لشمول الخبر للشبهه الحكيمه التحريميه و الوجوبيه، و شمول دليل التوقف للشبهه التحريميه الحكيمه و الموضوعيه و المقرونه بالعلم الاجمالي، و مورد الاجتماع هي التحريميه الحكيمه.

لأننا نقول: لا- يعامل مع مثله معامله العامين من وجه، لأن شمول كل شيء له ليس بالعموم حتى يخصص بالوجوبيه و يخرج التحريميه من تحته، للتصريح بالغايه في كل من التحريميه و الوجوبيه.

فلا- يمكن حمل الكليه على خصوص الشبهه الوجوبيه، فيكون كما إذا قيل: (أكرم زيدا العالم و عمرا العالم) و ورد (لا- تكرم الفساق) و كان عمرو العالم فاسقا، فان شموله لعمرو حيث إنه بالخصوص، فلا يعامل معهما معامله العامين من وجه.

فكذا فيما نحن فيه، فان التصريح بالغايه في كل منهما كالتصريح بهما.

فتدبر جيدا.

\*\*\*

ص: ١١٣

٣٥-قوله (قدّس سره): إلا (١) إذا لم ينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي (٢)...الخ.

ملاك هذا الجواب ليس دعوى انحصار المعلوم بالاجمال فى موارد الامارات المعتبره و الأصول المثبتة، كما هو مفاد الجواب الآتى فى آخر البحث.

و كذا ليس الملاك دعوى صيروره المجل مفصلا حقيقه؛ إذ ليس مفاد الامارات القطع بالأحكام الواقعيه ضروره، و لا صيروره المجل مفصلا حكما؛ إذ ليس مقتضى أدله الامارات تعيين الواقعيات المعلومه بها.

بل غايتها جعل الحكم المماثل على طبق مؤدياتها، لا أنه لا واقع فى غيرها.

بل ملاك الجواب كما يظهر من كلامه (قدّس سره) احتمال انطباق المعلوم بالاجمال من الأول على الأحكام الثابتة بالأمارات و الأصول المثبتة، حيث لا تعين للواقعيات المعلومه بنحو لا يفى بها الطرق.

و مع احتمال الانطباق من الأول لا- علم بتكاليف فعلية أخرى فى موارد الامارات و الاصول و غيرها، بل مجرد الاحتمال فى غيرها، فيندفع بالأصل السليم عن المعارض.

بل ربما يدعى انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل قهرا، إذ لم

ص: ١١٤

١-١) هكذا فى الأصل، لكن فى الكفايه: إلا أنه إذا.

٢-٢) كفايه الأصول ٣٤٦.



يتنجز بالعلم الاجمالي إلا عدد خاص مثلا بلا عنوان، و المفروض تنجز واقعيات قامت عليها الأمارات بذلك المقدار.

فلو لم ينطبق عليها الواقعيات المعلومه بالاجمال قهرا لكان إما من جهة زياده الواقعيات المعلومه بالاجمال على الواقعيات المنجزه بالأمارات، أو من جهة تعين الواقعيات المعلومه بالاجمال بنحو تأبى عن الانطباق على الواقعيات المنجزه بالامارات، أو تنجز غير الواقعيات بالامارات، و الكل خلف و خلاف الواقع.

و التحقيق: أن الانطباق المدعى إما احتمالا، أو قهرا، إما انطباق المعلوم بالاجمال على نفس مؤديات الامارات، و إما انطباقه عليها بلحاظ حكمها.

أما الأول، فحيث إن الاماره طريق إلى الواقع و كاشف عنه ظنا، فلا محاله يورث الظن بمطابقه المعلوم بالاجمال على ما أدت إليه الاماره؛ إذ لا تعدد في الواقع في كل موضوع.

إلا- أن هذا الاحتمال لايزم طريقه الاماره في نفسها، سواء كانت حجه شرعا أم لا، و مآله حقيقه إلى أن وجوب الظاهر محتمل لوجهين: من حيث كونه أحد طرفي العلم، و من حيث كونه مؤدى الاماره، دون الجمعه، فانه محتمل من وجه واحد، و هو كونه طرف العلم الاجمالي.

و مجرد هذا الاحتمال لا يزيل أثر العلم الاجمالي جزما.

و منه علم أن انطباق المعلوم بالاجمال على مورد الاماره بنفسه قهرا مع كون الاماره ظنيه يمكن خطؤها عن الواقع غير معقول.

بل المعلوم بالاجمال لعدم تعينه في مرتبه العلم قابل للانطباق على كل واحد من مورد الاماره و غيرها.

و أما الثانى:- و هو انطباقه عليها بلحاظ حكمها المستفاد من أدله اعتبارها- فنقول: إن حجيه الاماره سواء كانت بمعنى الوساطه في إثبات الواقع عنوانا

بجعل الحكم المماثل للواقع، أو بمعنى الوساطه فى إثبات الواقع اعتباراً، و مرجعه إلى اعتبار كون المؤدى واقعا. أو بمعنى الوساطه فى إثبات الواقع أثراً، و مرجعه إلى جعل منجزيه الواقع بالاماره، أو بمعنى الوساطه فى إثبات الواقع علماً، أى اعتبار الاماره علماً، و وصولاً للواقع.

فعلى أى تقدير يكون الثابت بدليل اعتبار الاماره غير الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال قطعاً، فلا يحتمل انطباقه عليه جزماً.

أما الحكم الحقيقى المماثل فهو حكم إنشائى مجعول كنفس الحكم الواقعى، و إن كان بلسان أنه هو، فهو الواقع عنواناً لا حقيقه.

و أما اعتبار واقعيه المؤدى، فالمغايره بينه و بين الواقع هى المغايره بين الشئ بوجوده الحقيقى و الشئ بوجوده الاعتبارى.

و أما اعتبار المنجزيه، و اعتبار الوصول و العلميه، فمغايرتهما مع حقيقه الحكم أوضح من أن يخفى.

فالتحقيق فى الجواب، بناء على إرادته جعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الاماره فى مقام انحلال العلم الاجمالى، أن العلم الاجمالى لا- يؤثر إلا- إذا تعلق بحكم فعلى على أى تقدير، و مع الحكم المماثل الفعلى فى مورد الاماره من أول الأمر يستحيل حكم فعلى آخر واقعا على أى تقدير لاستحاله اجتماع الحكيمين الفعليين، فلا- يبقى إلا- احتمال الحكم فى غير مورد الاماره، و الأصل فيه سليم عن المعارض.

### و هذا الجواب يتوقف على أمرين:

أحدهما: كاشفيه الاماره عن ثبوت التكليف الفعلى من أول الأمر.

ثانيهما: جعل الحكم المماثل الفعلى على طبقه من أول الأمر، حتى يكون وجود الحكم الفعلى من الأول مانعاً عن تحقق العلم الاجمالى بتكليف فعلى على أى تقدير، لاستحاله اجتماع الفعليين.

و الأمر الأول مما لا ريب فيه، لأن الامارات الشرعيه كاشفه عن أن الحكم فى الشرعيه هو ذلك من دون اختصاصه بحال قيام الاماره عند المكلف.

و أما الأمر الثانى، فمبنى على أن الحججه بوجودها الواقعى-الذى هو فى معرض الوصول بحيث إذا تفحص عنه ظفر به-كافيه فى تماميه الحججه على التكليف المستتبعه لجعل حكم مماثل فعلى على طبق مؤداها واقعا.

فالظفر بالحججه متأخر عن العلم الاجمالى، دون نفس الحججه الحقيقيه.

و بناءهم على عدم جريان قبح العقاب بلا بيان قبل الفحص كاشف عن أن وجوده (١)الواقعى صالح لليانيه عقلا، و إلا لكان عدم البيان قبل وصوله مقطوعا به، و سيأتى تحقيق الحال فيه فى محله (٢).

هذا كله بناء على جعل الحكم المماثل، و كذا بناء على اعتبار المؤدى واقعا فقط من دون جعل الحكم، فان القائل به يرى هذا الواقع المعبر شرعا باعئا فعليا من قبله، و امتناع بعين فعليين لا ينحصر فيما كان البعث بالانشاء بداعى البعث.

و أما جعل نفس اعتبار الواقع موجبا للانحلال نظرا الى صيروره المجمل مفصلا شرعا.

فغير تام، لأن جعل الحكم المماثل أو اعتبار واقعيه المؤدى تابع لمقدار دلالة الاماره، و ليس مدلولها إلا وجوب الظهر واقعا، لا وجوب ما علم وجوبه، أو اعتبار وجوب ما علم وجوبه إجمالا.

كما أنها لا تدل بالمطابقه و لا بالالتزام على نفى وجوب غيرها حتى يكون دليل اعتبار الاماره حججه على نفى الواقع فى الطرف الآخر.

ص: ١١٧

---

١-١) هكذا فى الأصل لكن الصحيح: وجودها، لأن مرجع الضمير هو: الحججه.

٢-٢) فى التعليقه: ١٢٨.

مع أنه لو كان الانحلال لهذه الجبهه فلا محاله ينحصر الانحلال فى قيام الاماره و ما يشبهها من الوصول لا مطلقا.

مع أن الاماره إذا كانت حجه على نفى الواقع فى غيرها فلا حاجه إلى إجراء الأصل فى الطرف الآخر لنفى الواقع، لكفايه الاماره فى الاثبات و النفى معا.

٣٦-قوله (قدس سره):و أما بناء على أن قضيه حجيته و اعتباره (١)...الخ.

نظرا إلى أن مؤدى الطريق ليس على طبقه تكليف شرعى لينطبق عليه التكليف المعلوم بالاجمال.

لكنك قد عرفت أنه لا-يحتمل الانطباق على الأول لتغاير الحكمين المزبورين وجودا،دون الثانى لوحده المنجز بالاماره و المعلوم بالاجمال،فلا مجال لدعوى الانطباق الحقيقى إلا على هذا الوجه،لا أنه مناف له.

٣٧-قوله (قدس سره):إلا أن نهوض الحجه على ما ينطبق عليه (٢)...الخ.

يمكن أن يقال:إن ملاك الجواب-بناء على هذا الشق-هو أن المنجز لا يتنجز،و مع وجود الحجه المنجزه شرعا-فى طرف-لا أثر للعلم الاجمالى على أى تقدير؛إذ أحد التقديرين كون الواقع فى ضمن المؤدى،و هو متنجز بالحجه.

فلا يبقى إلا احتمال الحكم فى الطرف الآخر،و هو غير منجز للحكم عقلا.

و هذا أيضا مبنى على صلاحيه الحجه الواقعيه القائمه على التكليف بوجودها الواقعى الذى هو فى معرض الوصول لتنجز التكليف عقلا كما مر (٣).

ص: ١١٨

١- (٢) كفايه الأصول:٣٤٧.

٢- (٣) فى التعليقه:٣٥.

فالعلم الاجمالي قد تعلق بما له تنجز واقعا فلا يؤثر في تنجيزه.

فالمتأخر عن العلم الاجمالي هو الظفر بالمنجز لا نفس المنجز.

بل لو فرض مقارنة الحجج-الصالحه لتنجز التكليف-للعلم الاجمالي به-كما إذا كان هذا العلم الاجمالي أول زمان البلوغ، فإن الحجج لا- يعقل أن تكون منجزه إلا- فعلا، فهما سببان صالحان للتنجز فعلا من دون تقدم و تأخر-لأمكن أن يجاب بأن الحجج الشرعيه غير متقيده بعدم كون موردها من أطراف العلم الاجمالي، فتأثيرها شرعا غير مقيد بعدم العلم الاجمالي.

بخلاف العلم الاجمالي، فإن تأثيره عقلا متقيد بعدم ما يصلح للتنجز.

فيختص التأثير في التنجز بالحجج الشرعيه، فالحجج الشرعيه مانعه عن تأثير العلم الاجمالي مطلقا، سواء تقدمت عليه أو تأخرت عنه أو قارنته، فتدبر.

و أما ما في المتن من ابتناء الجواب على صرف تنجز الواقع إلى مورد الحجج، لأن معنى الحجج تنجز الواقع عند المصادفه للواقع، والاعذار عنه عند عدمها:

فان كان مع الالتزام بكفايه الحجج الواقعيه التي لو تفحص عنها لظفر بها في تنجز الواقع، فلا حاجه إلى دعوى الصرف؛ إذ لا يعقل تأثير العلم الاجمالي حتى يحتاج إلى صرف تنجز الواقع إلى مورد الحجج.

و إن لم يكن مبني على الالتزام المزبور، فلا وجه للصرف؛ لأن الواقع:

إن لم يكن له منجز كما إذا لم يكن علم إجمالي، فلا معنى للصرف، بل هو سالبه بانتفاء الموضوع.

و إن كان له منجز سابقا: فان كان الواقع في مورد الحجج، فلا- معنى لمنجزيه الحجج عند وصولها، لأن المنجز بالسبب السابق لا ينتج ثانيا.

و إن لم يكن الواقع في موردها فهو منجز بالعلم الإجمالي الغير المزاحم بشيء في هذا الطرف، و لا- معنى للاعذار عن الواقع المنجز.

نعم ما اخترنا من الوجه على هذا الشق مع ابتناؤه على صلاحية الحجج الواقعية للتنجيز حتى يكون أسبق تأثيرا من العلم الاجمالي لا يجرى فى الامارات المتعلقة بالموضوعات، فان البيئه لا توجب التنجيز إلا عند قيامها، و ليست كالحججه على التكليف.

و لذا لا يجوز إجراء البراءة قبل الفحص فى الشبهه الحكميه دون الشبهه الموضوعيه.

بل هكذا الأمر بناء على جعل الحكم المماثل الموجب لفعليه الواقع عرضا، فانه لا تكليف فعلى على طبق حكم الموضوع الذى قامت عليه البيئه إلا عند قيامها.

### و يمكن الجواب بوجهين:

احدهما: أن الحججه مطلقا و إن لم تنجز الواقع بوجودها الواقعى الذى هو فى معرض الوصول، لكنه يوجب (1) تنجزه عند قيامها بترتيب الآثار السابقه فعلا

و لذا يحكم بنجاسه ملاقى ما قامت البيئه على نجاسته، مع فرض الملاقاه قبل قيام البيئه، فانه من حين قيامها يجب الحكم بنجاسته الملاقى من قبل.

و كذا إذا قامت الحججه على جزئيه السوره للصلاه، فانه و ان لم تنجزها قبل قيامها، لكن بعد قيامها يحكم ببطلان الصلوات السابقه الخاليه عن السوره.

فالمنجز و إن كان متأخرا إلا أنه يقتضى ترتيب الآثار من قبل.

فالعلم الاجمالي و إن لم يكن له مزاحم فى تنجيزه حال تحققه، لكنه تعلق بما يقتضى الحججه المتأخره ترتيب الآثار السابقه، أو خلافها من قبل، فلا تأثير له واقعا و إن كان بزعم العالم اجمالا انه ينجز الآثار.

ثانيهما: أن العلم الاجمالي يتعلق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين لا

ص: ١٢٠

(١-١) و الصحيح: لكنها توجب.

بأحدهما المردد، فلا ينجز إلا بمقداره، و تنجز الخصوصيه المردده كتتنجز كلتا الخصوصيتين به محال.

لكن حيث إن كلاً من الطرفين يحتمل أن يكون واقعا طرف ذلك الوجوب الواحد المنجز بالعلم، فيحتمل فيه العقاب، و هو الحامل بالجبلة و الطبع على فعل كل من المحتملين، ففي كل طرف يحتمل الحكم المنجز، لا أنه منجز.

و أما الحجج القائمه على وجوب الظهر بخصوصها، فهي منجزه للخاص بما هو خاص، فليس لها في تنجز الخاص مزاحم في تأثيرها، فلا محاله تستقل الحجج بالتأثير في تنجز الخاص بما هو خاص، سواء كان مقارنا للعلم الاجمالي أو متقدما أو متأخرا (١)، كما لا فرق بين أن تكون هذه الحجج شرعيه أو عقليه، كقاعده الاشتغال.

ولا ريب في أن تنجز الخاص بما هو خاص الذي لا مزاحم له يمنع عن تنجز الوجوب الواحد المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين، إذ ليس للواحد إلا تنجز واحد.

فلا يعقل بقاء العلم الاجمالي على تنجزه الذي فرض أنه عند تعلقه به لا مانع عن تنجزه.

فيتبع ذات الخاص للخاص بما هو خاص في التتنجز بمنجز لا مزاحم له.

و إذا دار الأمر بين منجزين: أحدهما يزاحم الآخر في تنجزه - و لو بقاء و الآخر لا يزاحمه في تنجزه، و لو بقاء، لعدم تعلقه بالخاص حتى ينجزه، فلا محاله يكون التأثير للأول الذي لا مزاحم له بقاء.

و منه يعلم أنه لا حاجة إلى دعوى عدم تقييد الحجج شرعا بعدم كونها في

ص: ١٢١

---

(١- ١) هكذا في الأصل لكن الصحيح: كانت مقارنه للعلم الاجمالي أو متقدمه أو متأخره، لأن الضمائر راجعه الى الحجج.

طرف العلم الاجمالي، فانها لا تجدى إلا فى المنجز الشرعى الذى يتصور فيه إطلاق و تقييد.

بل الوجه ما ذكرنا فى الحجه القائمه على الحكم و الموضوع، شرعيه كانت أو عقليه، مقارنه كانت أو سابقه أو لاحقه.

نعم إذا كان مؤدى الأماره كمتعلق العلم الاجمالي لا- أثر لها إلا- عند تقدمها عليه، كما إذا قامت السينه على نجاسه أحد الإناءين، فان تنجزها على مقدار تنجز العلم فلا تراحمه.

و عن بعض أجله العصر (1) وجه آخر فى مقام الانحلال لا- بأس بذكره و بيان ما يتعلق به من وجوه الاشكال، قال دام بقاه: إن العلم يعتبر فى موضوع حكم العقل من حيث إنه طريق قاطع للعدر، لا من حيث إنه صفة خاصه، و لذا تقوم الامارات مقامه، و قد بينا الفرق بينهما فى مبحث حجه القطع، و على هذا لو قامت أماره معتبره (2) على بعض الأطراف مفصلا، فالمعلوم بصفه أنه معلوم و إن كان بعد مرددا، و لكن ما قام عليه الطريق المعتبر القاطع للعدر ليس مرددا، فما يكون ملاك حكم العقل بوجوب الامتثال مفصل، و ما بقى على إجماله ليس ملاكا لحكم العقل.

و يرد عليه: أولا- أن قاطعيه العلم للعدر ليس إلا بلحاظ كشفه التام، لا بلحاظ حيثيه أخرى، و حيثيه كشفه التام هى التى بها يكون العلم علما، و إلا فسائر حيثياته من كونه عرضا و كيفا، و كونه كيفا نفسانيا، و كونه إدراكيا، و كونه إدراكيا غير جزمى أجنبيه عن العلم المأخوذ فى الموضوع، فلا يعقل إلغاء جهه كشفه التام، و لحاظ حيثيه قاطعيته للعدر، كما فصلنا القول فيه فى أوائل

ص: ١٢٢

١- ١) درر الفوائد: ٤٣٩.

٢- ٢) فى المصدر زياده: أو طريق معتبر.



مباحث القطع (١)، فراجع.

و ثانيا- هذا العلم الجزئي المتعلق بالمردد على ما يراه لا يتفاوت حاله من حيث لحاظه بما هو صفه خاصه و بما هو طريق قاطع للعدر، فان المتعلق لا ينقلب عما هو عليه بلحاظ بعض حيثيات ما تعلق به، فالمتعلق بلحاظ طريقته أيضا مردد.

و ثالثا- أن الطريق القاطع للعدر على الفرض متعدد:

أحدهما- العلم من حيث طريقته القاطعه للعدر.

و الآخر الاماره المعبره.

فكلى القاطع للعدر موجود بوجودين، فما وجه تقديم الاماره فى التأثير مع تقدم العلم فى الوجود؟.

٣٨- قوله (قدس سره): و لو لا ذلك لما كان يجدى القول (٢)... الخ.

بيانه: أنه لا- بد من الالتزام بصرف تنجز الواقع إلى مورد الحجه، و إلا- فالالتزام بالانطباق بناء على جعل الحكم المماثل غير وجيه؛ لأن الحكم المماثل حكم مجعول بسبب حادث حقيقه، و إن كان مدلول الأماره ثبوت الواقع من الأول، لكنه لا فعليه له إلا عند قيام الأماره، فالحكم الفعلى الحادث بقيام الأماره لا يمكن احتمال كونه الحكم الفعلى المعلوم بالاجمال من السابق.

فمناط عدم الانطباق تأخر التكليف الفعلى الثابت بقيام الأماره، و تقدم التكليف الفعلى المعلوم بالاجمال.

و مناط عدم الانطباق عندنا، كما عرفت (٣) مجرد التعدد فى الوجود، و إن

ص: ١٢٣

١- ١) نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٢٠.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٤٧.

٣- ٣) فى التعليقه: ٣٥ حيث قال فعلى أى تقدير يكون الثابت بدليل اعتبار الأماره غير الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال قطعا...

كان التكليف الثابت بالأماره من الاول.

و لا يخفى أن دعوى تأخر التكليف الفعلى لا محاله لأحد أمرين:

إما عدم كفايه وجود الحججه الواقعيه فى فعليه الحكم على طبق مدلولها من الأول مع كونها بحيث لو تفحص عنها لظفر بها.

و إمّا كون الأماره ملحوظه بنحو السببيه و الموضوعيه، حيث إن التكليف المرتب عليها على حد سائر التكليف و موضوعاتها تكون فعليتها بفعليه موضوعاتها.

و الأول خلاف مبناه (قدّس سره) كما تقدم (1) منه فى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و الثانى خلف فى المقام؛ إذ الكلام فى قيام الحججه على الحكم، و إلا فالاماره أجنبيه عن إثبات الواقع المعلوم.

و تحقيق المقام: أن جعل الحكم المماثل:

إما بعنوان الموضوعيه، و أن ما قامت عليه الاماره ذا مصلحه مقتضيه لجعل الحكم على طبق مؤداها، فهو حكم آخر غير الحكم الواقعي، و منبعث عن غرض آخر غير الغرض المنبعث عنه الحكم الواقعي، فلا- يجرى فيه صرف فعليه الواقع، و لا- صرف تنجزه إلى موردها، لفرض تعدد الحكم حقيقه بتعدد الغرض.

و حيث إن العلم أسبق منها وجودا فلا مجال لتأثير الحججه فى فعليه الحكم و لا فى تنجزه.

ص: ١٢٤

١ - ١) حيث قال و أما العقل، فإنه قد استقل بقبح العقوبه و المؤاخذه على مخالفه التكليف المجهول بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما كان حجه عليه فإنه صريح فى كفايه الحججه الواقعيه على التكليف إذا كانت فى معرض الوصول بحيث لو فحص عنها المكلف لظفر بها، فلذا لو لم يفحص عنها كان معاقبا على المخالفه عند المصادفه، و أما فى صوره الخطأ و عدم المصادفه فيبتنى على صحه عقاب المتجرى عقلا و عدمها.

فامتناع اجتماع الفعلين و استحاله تنجز المنجز لا يجدى فى إسقاط المعلوم عن الفعلية، و سقوط العلم عن التنجيز.

و إما بعنوان الطريقية، و إيصال الواقع بعنوان آخر، بحيث ينبعث هذا الحكم المماثل عن ذلك الغرض الذى انبعث عنه الحكم الواقعى، و لذا يكون مقصوراً على صورته مصادفه الواقع.

فهناك إنشاء ان بداعى جعل الداعى، أحدهما المتعلق بالواقع بعنوانه، و الآخر بعنوان تصديق العادل مثلاً.

و الفعلى بالحقيقه هو الواصل بالحقيقه، و هو الإنشاء الثانى، و تنسب الفعلية إلى الواقع بالعرض، حيث إنه بعنوان إيصال الواقع بإيصال مماثله.

فربما يتوهم صرف فعلية الواقع، و تنجزه بهذه الملاحظه، لكنه صرف بالعيان لا بالحقيقه، فلو كان معلوماً بالاجمال، فهو بالغ مرتبه الفعلية و التنجز بسبب العلم، فلا بد من إبداء المانع عن فعليته و تنجزه بقيام ما يوجب فعلية الحكم المماثل و تنجزه.

و ما ذكرناه (١) فى صرف تنجز الواقع من حيث تعلق الأماره بالواقع الخاص الموجه لتنجز الخاص إنما يجدى إذا كانت موجه لفعلية الخاص و تنجزه، لا فى فعلية (٢) حكم آخر و تنجزه.

٣٩- قوله (قدس سره): و إلا فالانحلال إلى العلم بما فى الموارد (٣)... الخ.

و الكاشف عنه أن إخراج ما يساوى مقدار المعلوم بالاجمال- عن

ص: ١٢٥

١- ١) فى التعليقه: ٣٧.

٢- ٢) هكذا فى الأصل، لكن الصحيح: لا لفعلية.

٣- ٣) كفايه الأصول: ٣٤٧.

المحتملات التي لا طريق عليها-لا يوجب زوال العلم الاجمالي،فهو كاشف عن خروجها عن أطراف الشبهه.

كما أن إخراج ذلك المقدار عن مؤديات الطرق و الأصول العمليه المثبتة للتكاليف يوجب زوال العلم الاجمالي فى الباقي.

فان قلت:الطرق الغير المعتمره:

إن كانت داخله فى اطراف العلم حقيقه لزم من الاحتياط فيها الالتزام به فيما لا نص فيه؛لعدم القول بالفصل بين ما لا نص فيه،و ما فيه نص غير معتبر من حيث البراءه و الاحتياط.

و إن كانت خارجه عن أطراف العلم،فالخصم حينئذ مستظهر للقطع بثبوت الواقعيات إجمالاً- فى جميع الروايات الضعيفه و الشهرة و الاجماع المنقوله،و سائر الامارات الغير المعتمره،و باقى المشتبهات التى لا طريق عليها أصلاً.

قلت:لنا الالتزام بالشق الأول،و لا يلزم من الاحتياط فى بعض المشتبهات بسبب العلم الاجمالي الاحتياط فى غيرها الذى لا يكون من أطراف العلم،فان عدم القول بالفصل إنما هو فى المشتبهات بما هى مشتبهات،لا بين ما فيه ملاك الاحتياط،و ما ليس فيه ذلك الملاك.

و لنا الالتزام بالشق الثانى،لكننا نقول:بعد إخراج الأمارات الغير المعتمره الموافقه للامارات المعتمره،و الأصول العمليه،و إخراج الأمارات المعارضه بالامارات المعتمره لا بأس بدعوى عدم العلم الاجمالي فى سائر الامارات الغير المعتمره و المشتبهات خصوصاً بعد إخراج بعض الشهرة الجابره للأخبار الضعيفه،فان مثل هذا الخبر الضعيف و الشهره التى لا دليل على اعتبارها خارج أيضاً.

و كذا بعض الاجماع المنقوله المعترضه بعضها ببعض الموجب للقطع أو

الاطمئنان بالتكليف، أو بوجود مدرك صحيح له، فإنه بعد إخراج هذه الجملة ليست دعوى عدم العلم الاجمالي مجازفه. هذا بعض الكلام في ما يناسب المقام من انحلال العلم الاجمالي.

و التحقيق: أن مثل هذا العلم الاجمالي بالأحكام هو في نفسه قاصر عن تنجيز الواقعات، لما مرّ في مباحث الانسداد من عدم تعلقه بأحكام فعلية بعثه أو زجره، بل بأحكام كليه بنحو القضايا الحقيقية المنوطة فعليتها بفعله موضوعاتها عند الابتلاء بها، لوضوح تدريجه الابتلاء.

فالمناط عندنا تدريجه الفعلية بتدريجه الابتلاء بها، لا تدريجه الاستنباط، كما يراه (١) شيخنا الأستاذ (قدّس سره) فراجع ما حررناه (٢) في أوائل مقدمات الانسداد، والله أعلم بالسداد.

٤٠- قوله (قدّس سره): وفيه اولاً انه لا وجه للاستدلال (٣)... الخ.

تحقيق المقام: أن مسألة الحظر و الاباحه، و مسألة البراءه و الاحتياط مختلفتان موضوعاً و ملاكاً و أثراً، لا- محمولاً- فلا- وجه للاستدلال باحدهما على الأخرى.

أما اختلافهما موضوعاً؛ فلأن الموضوع في الأولى هو الفعل في حدّ ذاته مع قطع النظر عن ورود الحكم الشرعي فيه، و الموضوع في الثانيه هو الفعل المشكوك حليته و حرمة شرعاً مع ثبوت اصل الحكم فيه.

و اما اختلافهما ملاكاً فلأن الملاك في المسأله الثانيه قبح العقاب بلا بيان

ص: ١٢٧

- 
- ١- ١) كما هو صريح كلامه قده في المقدمه الرابعه من مبحث الانسداد. كفايه الأصول: ٣١٤.
  - ٢ - ٢) حيث قال- بعد بيان مراد المصنف قده بقوله و اما الكلام فيه خصوصاً- بل يمكن أن يقال الخ، نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ١٣٢.
  - ٣- ٣) كفايه الأصول: ٣٤٨.

للبراءة، و لزوم دفع الضرر المحتمل للاحتياط.

فملاك البراءة عدم تنجز التكليف بعدم وصوله، و ملاك الاحتياط تنجز التكليف باحتماله.

بخلاف المسألة الأولى، فان التكليف فيه مفروض العدم لا موقع لتنجزه باحتماله، و لا لعدمه بعدم وصوله.

بل ملاك الحظر عقلا أن العبد من حيث إنه مملوك لا بد من أن يكون صدوره و وروده عن إذن مالكة، ففعل ما لم يأذن به مالكة إذنا مالكيًا خروج عن زى الرقيه، فيكون قبيحا مذموما عليه عقلا.

و ملاك الاباحه: أن الفعل حيث لم يمنع عنه المولى، لا- من حيث الشارعية، و لا- من حيث المالكية، فلا يكون خروجًا عن زى العبودية، لا من حيث إن التكليف غير واصل، بل من حيث عدم التكليف و عدم المنع المالكى على الفرض.

و أما اختلافهما أثرا، فلأن الحظر فى المسألة الأولى من حيث كونه خروجًا عن زى الرقيه، لعدم الاذن المالكى، فهو معاقب عليه على أى حال.

بخلاف الاحتياط فى المسألة الثانية، فانه من حيث تنجز الواقع باحتماله فيدور مدار مصادفه الاحتمال للواقع.

و أما عدم اختلافهما محمولًا. فان المحمول فى المسألة الأولى، و ان عبر عنه بعنوان الحظر و الاباحه، إلا أن المراد منهما عدم التبعة و الحرج عقلا، أو التبعة و الحرج عقلا، لأن الاباحه التكليفية و الحظر التكليفى من العقل بما هى قوه عاقله شأنها التعقل غير معقوله، و من الشارع مفروض العدم؛ لأن الموضوع هو الفعل فى حد ذاته، مع قطع النظر عن ورود الشرع فيه، ففرض استقلال العقل باباحته شرعا أو بحرمة شرعا خلف بين.

و المحمول فى المسألة الثانية استحقاق العقوبه على مخالفه التكليف

المحتمل و عدمه،فلا فرق بينهما محمولا بالاضافه الى البراءه و الاحتياط العقلين.

و منه تبين أن دعوى (1)اختلفتفهما محمولا:تاره-من حيث إن الاباحه فى المسأله الأولى واقعيه،و فى الثانيه ظاهريه.و أخرى-من حيث إن المحمول فى الأولى هو الحكم اباحه أو حظرا،و فى الثانيه نفى المؤاخذه حتى فى الأدله النقليه.

مدفوعه بأن فرض سنخ مقوله الحكم فى المسأله الأولى خلف تاره،و خلاف الواقع أخرى.كما عرفت.

مع أن إرجاع المحمول فى الثانيه إلى نفى المؤاخذه فى الأدله النقليه جميعا خلاف التحقيق،بل التحقيق فى الفرق ما عرفت.

و بعد افتراق المسألتين موضوعا و ملاكا و ثمره،فكيف يصح الاستدلال باحداهما على الأخرى؟

نعم يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال:إن الحرمة الواقعيه المحتمله هنا و إن لم تنتجز،لعدم وصولها،و العقاب على التكليف الغير الواصل قبيح عقلا، لكنه حيث إنه فعل لم يأذن به المولى،و لا بد من كون صدور العبد و وروده عن إذن سيده،فهو خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه،فيعاقب عليه من هذه الحثيه،و هى حثيه ملازمه عقلا لهذه المسأله دائما.

و منه يظهر أنه يمكن الاستدلال بالحظر فى تلك المسأله على الاحتياط فى هذه المسأله،لتلازم الحثيتين،دون الاستدلال بالاباحه هناك على البراءه هنا، فان عدم الحرج على الفعل الذى فرض فيه عدم المنع شرعا و مالكيلا لا يلزم عدم الحرج فى الفعل المحتمل لورود المنع عنه شرعا.

كما أنه يظهر أن جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان هنا و عدم جريانها

ص: ١٢٩

(١-١) لم نجد هذا المدعى فيما بأيدينا من كتب الأصول.

فى تلك المسأله لا يوجب عدم الاحتياط هنا، فان القاعده و إن جرت هنا، و لم تجر هناك لفرض عدم التكليف، فلا موقع للبيان و عدمه، إلا أن ملاك الحظر و هو عدم الاذن موجود هنا، فالعقاب و إن كان لا يصح على الواقع المحتمل، لكنه يصح على الفعل من حيث إنه لم يأذن به المالك.

فالجواب الأول و الأخير المذكوران فى المتن مورد المناقشه.

و التحقيق فى الجواب يتوقف على بيان مقدمه، و هى بيان الفرق بين المنع و الاباحه الشرعيين، و الاباحه و المنع المالكيين، و هو أن المنع:

تاره-ينشأ عن مفسده فى الفعل تبعث الشارع-بما هو مراعى لمصالح عباده و حفظهم عن الوقوع فى المفسد-على الزجر و الردع عما فيه المفسده، و هذا هو المنع الشرعى، لصدوره من الشارع بما هو شارع.

و فى قبالة الاباحه الشرعيه الناشئه عن لا اقتضائيه الموضوع. و خلوه عن المفسده و المصلحه، فان سنه الله تعالى و رحمته مقتضيه للترخيص فى مثله، لثلا يكون العبد فى ضيق منه.

و أخرى لا ينشأ عن مفسده إما لفرض خلوه عنها، أو لفرض عدم تأثيرها فعلا فى الزجر، كما فى ما قبل تشريع الشرائع و الاحكام و فى بدو الاسلام.

بل من حيث إنه مالك للعبد، و ناصيته بيده يمنعه عن كل فعل إلى أن يقع موقع حكم من الاحكام، حتى يكون صدوره و وروده عن رأى مولاه، فهذا منع مالكي لا شرعى.

و فى قبالة الاباحه المالكيه، و هو الترخيص من قبل المالك لثلا يكون فى ضيق منه إلى أن يقع الفعل موقع حكم من الأحكام.

فنقول: حيث إن الشارع كل تكاليفه منبعثه عن المصالح و المفسد، لانحصار أغراضه المولويه فيها، فليس له إلا زجر تشريعى أو ترخيص كذلك، فمنعه و ترخيصه لا ينبعثان إلا عما ذكر، و لا محاله إذا فرض خلوه الفعل عن



الحكم بقول مطلق-أعنى الحكم الذى قام بصدد تبليغه و إن كان لا- يخلو موضوع من الموضوعات من حكم واقعى و حيا أو إلهاما،-فليس الفعل منافيا لغرض المولى بما هو شارع فليس فعله خروجا عن زى الرقيه.

و منه تبين أن الأصل فيه هو الاباحه،لا- الحظر،فان عدم الاذن المفروض فى الموضوع لا يؤثر عقلا فى المنع العقلى إلا باعتبار كون الفعل معه خروجا عن زى الرقيه،و حيث إنه فرض فيه عدم المنع شرعا،فلا يكون خروجا عن زى الرقيه،إذ فعل ما لا ينافى غرض المولى بوجه من الوجوه بل كان وجوده و عدمه على حد سواء لا يكون خروجا عن زى الرقيه.

بل منه يظهر أن الأمر بالاضافه إلى سائر الموالى كذلك،فان العبد إنما يجب أن يكون صدوره و وروده عن رأى المولى،لثلا يقع فيما ينافى غرض المولى، فإذا فرض عدم الغرض المولى بفرض عدم التكليف فلا محاله لا يكون الفعل خروجا عن زى الرقيه.

هذا كله مضافا إلى أن الحاجه إلى الترخيص المالكى،أو كفايه عدم المنع المالكى إنما هو فى مورد عدم إعمال حيثيه الشارعيه منعا و ترخيصا،فان ترقب الترخيص المالكى و المنع المالكى إنما هو فى ذلك المورد.

و عليه،فالحظر عقلا- فى ما لا- ترخيص مالكى فيه إنما هو فى الفعل المفروض عدم إعمال حيثيه الشارعيه فيه،كما فى تلك المسأله،لا مع فرض إعمالها منعا أو ترخيصا،فالحيثيتان متقابلتان لا متلازمتان.و بقيه الكلام فى محله.

٤١-قوله(قدس سره):و ما قيل من أن الاقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه (١)...الخ.

تاره-يستدل به للاحتياط فيما نحن فيه كما هو الظاهر من العبارة.و قد

ص: ١٣١

تقدم (١) أيضا في ذيل قاعده قبح العقاب بلا بيان، فالاستدلال به وجيه.

و جوابه ما فى الكتاب، و قد قدمنا ما عندنا (٢).

و أخرى يستدل به للقول بالحظر فى مسأله الحظر و الاباحه، كما نسب إلى الشيخين رحمهما الله و غيرهما على ما فى رسائل (٣) شيخنا العلامة الانصارى (قدس سره)، فهو غير صحيح لأن المفسده: إن كانت بالغه مرتبه التأثير فى الحرمه، ففرضها فى تلك المسأله خلف؛ لأن الكلام فى إباحه الشىء و حظره عقلا مع فرض خلوه عن الحكم الشرعى.

و إن لم تكن بالغه حد التأثير فهى غير بالغه حد الغرض المولى حتى يكون الاقدام عليه من هذه الحثيه منافيا لغرض المولى، ليكون خروجا عن زى الرقيه.

و أما أن أصل الاقدام بلا إذن من المولى خروج عن زى الرقيه، فهو وجه آخر، و قد قدمنا جوابه (٤).

و مما ذكرنا تبين أنه لا وجه للترديد فى المفسده بين العقوبه الأخرويه، و غيرها فى مقام الاستدلال لمسأله الحظر و الاباحه، إذ لا حكم من الشارع على الفرض ليكون هناك عقوبه على مخالفته، بل العقوبه على الحظر مما يحكم به العقل من باب ترتبها على فعل ما يحتمل فيه المفسده.

ص: ١٣٢

١-١ (١) كفايه الأصول: ٣٤٤.

٢-٢ (٢) فى التعليقه: ٣٠.

٣-٣ (٣) فرائد الأصول المحشى: ٣٣/٢.

٤-٤ (٤) فى التعليقه المتقدمه حيث قال قده نعم يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال إن الحرمه الواقعيه المحتمله و ان لم تنتجز لعدم وصولها إلى أن قال لكنه حيث إنه فعل لم يأذن به المولى الخ.

تنبیہات البراءہ

اشارہ

ص: ۱۳۳



٤٢- قوله (قدّس سره): فإصالة عدم التذكيه تدرجها فيما لم يذكر (١)... الخ.

**و أما أصاله عدم كونها ميتة فمدفوعه:**

إما بما فى المتن من أن ما عدا المذكى، و إن لم تكن ميتة- لكونها عباره عما مات حتف أنفه- إلا أنها مثلها حكما شرعا، فمجرد عدم كونه ميتة لا ينفى الحرمة و النجاسه، ليعارض ما يوجب الحرمة و النجاسه.

و إما بما عن غير واحد من أن المراد بالميتة شرعا كل ما لم يذكر شرعا، سواء مات حتف أنفه، أو زهق روحه بغير الذبح الخاص، و لا أصل فى مثلها.

و ظاهر بعض الأخبار المتضمنه للمقابلة بين المذكى و الميتة و إن كان ذلك.

إلا- أن ظاهر قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِعَيْبِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُؤَفُّوْذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ إِلَى قَوْلِهِ تعالى: إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (٢) هو إرادته الميتة بموت حتف الأنف، لا- مطلق غير المذكى، و إلا لما صح أفرادها بالذكر عن سائر أفرادها.

ثم إن تحقيق القول فى جريان أصاله عدم التذكيه فى نفسها يقتضى بسطا فى الكلام، و مختصر القول فيها: أن المذكى و ما يقابله شرعا، إما متقابلان بتقابل التضاد، أو بتقابل العدم و الملكه، أو بتقابل السلب و الايجاب، إما بنحو العدم

ص: ١٣٥

١- (١) كفايه الأصول: ٣٤٩.

٢- (٢) المائده: ٣.

المحمولى، أو بنحو عدم الرباط.

فان كانا متقابلين بتقابل التضاد، نظرا إلى أن التذكية زهاق الروح بوجه خاص، و مقابلهما زهاق الروح بوجه آخر، فالأصل فيهما على حد سواء.

و ربما يتوهم لزوم التضاد، نظرا إلى أن الحرمة لا تنبعث إلا عن مفسده وجوديه قائمه بخصوصيه وجوديه، و كذا النجاسه ليست إلا لوجود ما يوجب تنفر الطبع، فأصاله عدم التزكية معارضه بأصاله عدم ثبوت تلك الخصوصيه المقتضيه للحرمة و النجاسه.

إلا- أن الوجه المزبور-المقتضى لتقابل التضاد-مدفوع، بأنه من الممكن أن يكون زهاق الروح فى حد ذاته موجبا للحرمة و النجاسه، و الخصوصيات الثبوتيه من فرى الأوداج و التسميه و الاستقبال مانعه عن تأثيره فى الحرمة و النجاسه.

فلا موجب لفرض خصوصيه ثبوتيه مقتضيه للحرمة و النجاسه ما عدا زهاق الروح المحرز بالوجدان.

و إن كانا متقابلين بتقابل العدم و الملكه-بأن كان موضوع الحليه و الطهاره ما كان مذكى، و موضوع الحرمة و النجاسه ما كان غير مذكى، فلا- محاله لا- مجرى لأصاله عدم التذكية بهذا المعنى؛ إذ الموضوع-للمذكى و غير مذكى- ما زهق روحه، و إلا فالحي من الحيوان لا مذكى و لا غير مذكى.

و لم يعلم أن ما زهق روحه كان غير مذكى، كما لم يعلم أنه كان مذكى.

و عدم كونه مذكى بنحو السلب المقابل للايجاب، و إن كان يصدق فى حال الحياه-، بداهه عدم خلو كل شىء عن أحد طرفى السلب و الايجاب، بل يصدق بنحو السالبه بانتفاء الموضوع قبل حياته أيضا- إلا أنه على الفرض ليس موضوعا للحكم، و إن لزم من عدم كونه مذكى إلى أن زهق روحه كونه غير مذكى، إلا أنه لازم غير شرعى، فلا يثبت بالأصل.

و إن كانا متقابلين بتقابل السلب و الايجاب بمعنى أن عدم التذكيه و إن كان عدم (1) ما شأنه أن يكون مذكى و هو ما زهق روحه.

لكنه لم يؤخذ عدم هكذا موضوعا للحكم، بل أخذ ما يصدق حال الحياه، و هو ما ليس بمذكى.

و ذلك كما أن عدم البصر، تاره- يؤخذ بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيرا فيساق العمى، فلا يصدق إلا على الحيوان. و أخرى- يؤخذ بنحو السلب المقابل للايجاب، فيقال: الجدار ليس ببصير، كما أنه ليس بأعمى.

فاذا سلب المذكى عن الحيوان فى حال حياته، فقد صدق السلب المقابل للايجاب و إن لم يصدق عدم المضاف إلى ما من شأنه أن يكون مذكى.

فاذا أخذ عدم بنحو السلب المقابل للايجاب، فتاره- يؤخذ بنحو عدم المحمولى. و أخرى- بنحو عدم الرابط.

فالأول على أنحاء: إمّا بنحو عدم العنوان، و لو بعدم معنونه، أو بنحو عدم المبدأ، و لو بعدم موضوعه، أو بنحو عدم الاضافه و الانتساب، و لو بعدم طرفيهما، فيكون حينئذ موضوع الحكم مركبا من أمر وجودى، و هو زهاق الروح، و أمر عدمى كعدم العنوان أو عدم المبدأ أو عدم الانتساب.

فيصح إحراز عدم على أحد الوجوه الثلاثة بالأصل، و مع إحراز زهاق الروح وجدانا يحكم بالحرمة و النجاسه.

و الثانى- بأن يكون الموضوع ما إذا لم يكن ما زهق روحه مذكى.

و الفرق بينه و بين عدم و الملكه، أن الموضوع هناك ما كان غير مذكى

ص: ١٣٧

١- ١) فى العبارة مسامحه لأن عدم التذكيه ليس عدم ما زهق روحه بل هو عدم فيه باعتبار كونه قابلا للتذكيه فكان ينبغى أن يقال و إن كان هو عدم فيما شأنه أن يكون مذكى و كذلك قوله قده كما أن عدم البصر تاره يؤخذ بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيرا فان عدم البصر ليس عدم ما يكون قابلا للبصر بل هو عدم الملحوظ فيما من شأنه أن يكون بصيرا و واجدا للملكه.

بنحو ربط السلب، و الموضوع هنا ما لم يكن ما زهق روحه مذكى، بنحو سلب الربط عن موضوع مفروض الثبوت.

فمرجع العدم و الملكة إلى موجه معدوله المحمول، و مرجع سلب الربط إلى السالبة المحصله، و لكن بانتفاء المحمول، لا و لو كانت بانتفاء الموضوع.

و حيث إن السلب حينئذ بعنوان سلب الربط عما زهق روحه، فلا مجرى لأصاله عدم التذكيه؛ إذ لا علم بعدم كون ما زهق روحه في فرض ثبوته مذكى.

و لا يخفى عليك أن عدم التذكيه و سلبها عما زهق روحه ليس مساوقا للعدم الناعتي في قبال الوجود الرابطي، لا بمعناه المقابل للوجود النفسى، و لا بمعناه المقابل للوجود المحمولى.

بيانه: أن الوجود الرابطي له إطلاقان:

أحدهما- في مقابل الوجود النفسى، كالعرض في قبال الجوهر، فان كليهما موجود في نفسه، إلا أن وجود العرض لكونه سنخ وجود حلولى في الموضوع، فوجوده في نفسه وجوده لموضوعه، و وجود الجوهر حيث إنه وجود غير حالّ في الموضوع فهو موجود في نفسه لنفسه، أى لا لغيره.

و منه علم أن التعبير (1) عن هذا المعنى -بأن وجود العرض في نفسه و لنفسه وجوده في موضوعه و لموضوعه ليس على ما ينبغى، فان معنى وجوده في نفسه في قبال لا في نفسه و هو الكون الرابطي الموجود في الهليات المركبه الإيجابيه.

ص: ١٣٨

---

١- ١) كما عن المحقق النائنى قده: قال في مبحث العام و الخاص وجود العرض بنفسه و لنفسه عين وجوده لمحلّه و بمحلّه. فوائده الأصول: ٥٣٢/١. و في مبحث الاستصحاب وجود العرض لنفسه و بنفسه عين وجوده لغيره و بغيره. فوائده الأصول: ٥٠٤/٤. و العبارة المنقوله في المتن كما ترى غير موافقه لما في التقرير في جميع الالفاظ فلعله اخذ العبارة من بعض تلامذه المحقق النائنى قده فكانت كما في المتن.



و أما وجوده لنفسه فهو مناف للمقابل مع الجوهر، فان المفروض أنه موجود حلولى فى الموضوع، فكون العرض فى الموضوع، و كونه لموضوعه بمعنى واحد، فكونه فى نفسه مع كونه لنفسه غير متلائمين؛ إذ ليس معنى نفسيته إلا أن الوجود مضاف إلى ماهيه هو كونها، فى قبال ثبوت شىء لشىء.

و بالجمله: الناعتيه و الرابطيه لهذا الوجود باعتبار أن سنخ وجوده حلولى فى الموضوع.

و العدم لا شىء، حتى يكون له حلول فى شىء، كى يصح توصيفه حقيقه بالناعتيه و الرابطيه، و توصيف عدم البياض بالناعتيه من باب التشبيه للعدم بالوجود، كما يقال: عدم العله عله لعدم المعلول، مع أنه لا تأثير و لا تأثر فى الأعدام.

فماهيه البياض حيث إنها ماهيه إذا وجدت خارجا وجدت فى الموضوع صح أن يقال: إن عدمه عدم أمر ناعتي، كما أن الجوهرية و العرضيه للماهيات بلحاظ أنها إذا وجدت خارجا وجدت فى الموضوع أولا فى الموضوع.

ثانيهما- فى مقابل الوجود المحمولى، و هو الوجود لا فى نفسه، فى قبال الوجود المضاف إلى ما يصح حمله عليه، و هو مفاد ثبوت شىء لشىء، فانه ثبوت متوسط، شأنه محض الربط، و لذا اصطلح المتأخرون من المحققين على تسميته بالوجود الرابط، ليمتاز عن الوجود الرابطى المتقدم ذكره. و مورد الوجود الرابط خصوص مفاد الهليته المركبه الايجابيه دون الهليته البسيطة، و السالبه المركبه.

إذ فى الهليه البسيطة إما يكون القضييه ثبوت الشىء، أو عدمه، حيث لا ثبوت للثبوت، و لا ثبوت للعدم و لا عدم للثبوت، إذ المماثل لا يقبل المماثل، و المقابل لا يقبل المقابل، فمفاد قولنا: زيد موجود، و زيد معدوم، و زيد ليس بموجود، ليس إلا الحكايه عن الوجود فى الأول، و عن العدم فى الاخيرين.

و الوجود الرابط بالمعنى المزبور غير النسبه الحكميه الموجوده فى جميع العقود و القضايا،فان مفاد الوجود الرابط ثبوت شىء لشىء،و مفاد النسبه الایجادیه الحكمیه كون هذا ذاك،فيتصادقان أحيانا فى الهليه المركبه الایجابیه.

و أما فى الهليه البسيطه الایجابیه،فالهويه الخارجيه و إن كان مطابق مفهوم الموضوع و مفهوم المحمول-فيصح أن يقال:هذا ذاك فى الوجود،كما هو شأن الحمل الشائع إلا أنه ليس هناك فى الواقع ثبوت شىء لشىء،بل ما فى الواقع نفس ثبوت الشىء.

و حيث إن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له دون الثابت،فيكون الوجود الرابط متحققا فى (زيد بصير و زيد أعمى)،مع أن العمى عدم البصر فيما من شأنه أن يكون بصيرا،فيوجد الوجود الرابط فى مورد الوجود الرابطى بالمعنى الاول و فى غيره.

و حيث إن المحمول فى مثل (زيد أعمى)أو(الانسان ممكن)عدمى كان من الموجه المعدوله المحمول،و يكون مفاد النسبه ربط السلب،فان السلب فى مثله جزء المحمول.

و أما فى السالبه المحصله المركبه،كزيد ليس بقائم،فكما لا وجود رابط، كذلك لا عدم رابط،بل عدم الرابط،فان التحقيق على ما عليه قدماء الفلاسفه و المحققون من المتأخرين أنه ليس العدم رابطا،و ليست النسبه على قسمين ثبوتيه و سلبيه،فان حقيقه النسبه المتحققه فى جميع القضايا ليست،إلا- كون هذا ذاك،و مطابقها هويه واحده هى وجود الموضوع و المحمول،و ما به اتحادهما،لا بما هو وجود كل منهما فى نفسه.

فهذا الاتحاد الجزئى المتصور،تاره-يدعن العقل بثبوتيه،فالقضيه موجه.

و أخرى-يدعن العقل بانتفائه،فتكون القضيه سالبه،لا أنه بحسب الواقع شىء رابط هو عين الانتفاء و الليسيه،فان العدم على أى حال لا شىء،فلا معنى

لصيرورته ما به اتحاد الموضوع و المحمول، و ما به ارتباطهما، بل الاتحاد المتصوّر و الربط المعقول بينهما يحكم بسلبه و بانتفائه.

فلذا قلنا: بأن مرجع السالبة المحصله المركبه إلى سلب ربط شيء بشيء لا إلى عدم رابط بين شيئين.

فظهر مما ذكرنا الفرق بين الوجود الربطى و الوجود الرابط، و بين الوجود الرابط و النسبه الحكميه. كما تبين أنه لا عدم ناعى رابطى، و لا عدم رابط، و لا نسبه سلبيه، بل ليس إلا سلب الربط و انتفاء النسبه.

و قد ذكرنا فى مبحث المشتق من الجزء الأول (١) من الحاشيه: أن ورود السلب-على الربط و النسبه-لا يوجب انقلاب المعنى الحرفى اسميا.

اذ كما أن ملاحظه الموضوع مطابقا لمفهوم المحمول ليس ملاحظه مطابقه للموضوع للمحمول، كذلك ليس ملاحظه عدم كون الموضوع مطابقا لمفهوم المحمول ملاحظه عدم مطابقته، حتى تكون المطابقه المضاف إليها العدم معنى اسميا. فراجع.

و مما ذكرنا يندفع التفصيل الذى بنى عليه بعض (٢) أعلام العصر فى أمثال المقام.

و مختصر هذا التفصيل: أن موضوع الحكم تاره-يكون مركبا من العرض و محله. و أخرى-من عرضين لمحل واحد أو لمحلين، و العرض وجوده و عدمه ناعى لمحله، و لا يعقل أن يكون وجوده أو عدمه ناعيا لعرض آخر، فان الناعى شأن العرض بالنسبه إلى موضوعه دون غيره، سواء كان عرضا أو جوهرًا.

ص: ١٤١

١-١) نهايه الدرايه: ١، التعليقه: ١١٧.

٢-٢) هو المحقق النائينى قده. فوائد الأصول: ١/٥٣٢. أجود التقريرات: ٢/٤٢٤.

فان كان الموضوع من قبيل الأول، فلا- يجدى فى ترتب الأثر إلا الوجود الرابطة الناعىة أو للعدم الرابطة الناعىة فلا يجدى استصحاب العدم الازلى فانه عدم محمولى، و لا يثبت بجره إلى حال وجود الموضوع عدمه الناعىة إلا بناء على الأصل المثبت.

و إن كان من قبيل الثانى فليس له إلا وجود محمولى، أو عدم محمولى فيجدى استصحاب عدمه الازلى المحمولى إلى حال وجود محله المحرز بالوجدان فى ترتيب الأثر.

و عليه فمثل القرشيه بالنسبه إلى محلها- و هى المرأه- كالعرض بالنسبه إلى موضوعه، وجودها وجود رابطة ناعىة، و عدمها- المحكوم بما يقابل حكم القرشيه- عدم ناعىة، فلا يمكن إثبات هذا العدم الناعىة باستصحاب عدم الانتساب الازلى الذى هو عدم محمولى.

و أما التذكيه، فهى و إن كانت بالنسبه إلى محلها و هو الحيوان أيضا ناعىة (١)، إلا أنه (٢) بالاضافه إلى الجزء الآخر و هو زهاق الروح ليس ناعىة (٣) إذ ليس عرض ناعىة لعارض آخر، فيمكن استصحاب عدم التذكيه المتحقق حال حياه الحيوان إلى حال زهاق الروح المحرز بالوجدان، و لا يلزم إثبات كونه غير مذكى فى حال زهاق الروح بنحو الناعىة و الرابطة لزهاق الروح، فانه بلا موجب، هذا ملخص التفصيل المزبور.

### و فيه مواقع للنظر:

اما أولا: فان العرض و إن كان وجوده ناعىة، لكنه يساوق الرابطة المقابل للنفسى، لا الرابطة المقابل للوجود المحمولى، بل العرض و الجوهر كلاهما

ص: ١٤٢

١- (١) الصحيح: ناعىة.

٢- (٢) الصحيح: أنها.

٣- (٣) الصحيح: ليست ناعىة.

من أقسام الوجود المحمولى المقابل للرابط، فالرابطى ليس مفاد كان الناقصه بل قابل لأن يلاحظ بنفسه و أن يرد عليه الرابط و ما هو مفاد كان الناقصه هو الوجود الرابط و ما هو مفاد كان التامه هو الوجود المحمولى.

و أما ثانيا: فلأنّ الناعتيه للموضوع من شئون حلول العرض فى الموضوع، و حلوله من لوازم وجوده، لا- من لوازم ماهيته، فعدم العرض ليس ناعتيًا لموضوعه، إذ لا حلول لعدم فى شىء، فانه لا شىء، و هو من واضحات الفن كسابقه.

و أما ثالثا: فلأنّ فرض عدم المحمولى لشىء يستدعى فرض الوجود المحمولى له، فان عدمه بديل الوجود، ففرض عدم المحمولى للعرض فرض الوجود المحمولى له.

و أما رابعا: فلأنّ عدم كون العرض نعتا لعرض آخر لا- يوجب حصر وجوده فى المحمولى، و إنما يوجب عدم قيام العرض بالعرض، و عدم قيام الجوهر به و بالجوهر، لما عرفت من أن الناعتيه ليست فى قبال المحمولى، حتى إذا استحالت الناعتيه وجبت المحموليه، بل المحمولى فى قبال الوجود الرابط.

و من الواضح عند أهله أن مفاد القضييه الهليه المركبه الإيجابيه هو الوجود الرابط، سواء كان طرفاه جوهرين أو عرضين أو جوهر و عرض، و الآثار المترتبه على مفاد كان الناقصه و كان التامه تدور مدار الوجود الرابط و المحمولى، لا مدار الوجود الناعتي و النفسى.

و أما خامسا: فلأنّ العرض و إن أخذ وجوده بنحو الناعتيه المقابله للمحمولى عند هذا المفضل، إلا أن عدم الذى هو نقيض الوجود الرابط أو الرابطى رفعه، و ليس عدمه لا- رابطيا و لا رابطا، فغايه ما يحتاج إليه فى نفي القرشيه الملحوظه بنحو الرابط هو نفيها و رفعها و لو برفع موضوعها.

و أما ما فى بعض كلمات المفصل (1) من أن العرض و إن كان قابلا للحاظه بنحو الوجود المحمولى، إلا أنه إذا تركب الموضوع منه و من محله فلا- بد من ملا-حظته بنحو الناعته لموضوعه و محله، لأن المحل إما أن يلاحظ مطلقا بالاضافه إلى العرض الذى هو جزء الموضوع أو مقتيدا به أو بضده، حيث لا يعقل الاهمال فى الواقعات، و الأول و الأخير محال، للزوم الخلف و التناقض، فلا بد من الوسط و هو أخذه مقيدا به، و هو معنى الناعته، و مفاد كان الناقصه.

فمندفع بأن التقييد به لازم الجزئيه، و تركب الموضوع منهما، و ترتب أثر واحد على المركب، و هذا أعم مما أفيد؛ إذ من الممكن تركب الموضوع للأثر من المحل و هو الجسم و من بياضه، و مجرد إضافه وجود البياض إلى الجسم لا يخرجه عن المحموليه، و لا- يدرجه فى الرابط الذى هو مفاد كان الناقصه، مثلا تركب الموضوع من المرأه و من انتسابها إلى قریش يلزمه عدم إطلاق المرأه، لكنه لا يلزمه لحاظ القرشيه بنحو الوجود الرابط.

فالمتمتع فى أمثال المقام ملاحظه لسان الدليل و مقام الاثبات، لا أن مقام الثبوت مقتضى للحاظ العرض بالاضافه إلى محله بنحو الرابط، و بالاضافه إلى غيره بنحو المحموليه.

و عليه، فنقول فيما نحن فيه: إن الذبح الخاص و زهاق الروح مع أنهما كعرضين، و ليس أحدهما ناعتيا للآخر، لكنه يمكن ملاحظتهما بنحو الرابط، بأن يقول: ما زهق روحه عن ذبح خاص مثلا، و سيجىء إن شاء الله تعالى بقيه الكلام.

إذا عرفت ما ذكرنا فى مقام الثبوت من أنحاء ما يمكن أن يقع موضوعا للحليه و الطهاره و للحرمة و النجاسه.

فاعلم: أن الأدله فى مقام الاثبات مختلفه، فبعضها يتضمن المقابله بين الميته

ص: ١٤٤

(١-١) أجود التقريرات: ٢/٤٢٤.

و المذكى (١)، و بعضها يتضمن المقابله بين المذكى و غير مذكى (٢)، و بعضها يتضمن المقابله بين المذكى و عدم كونه مذكى (٣)، و بعضها يتضمن دوران الحكم مدار العلم بكونه ميتة (٤)، و بعضها يتضمن دوران الحكم مدار العلم بكونه مذكى (٥).

و الذى يهون الخطب هو أنه لو لم يعلم أن الموضوع أخذ على أى نحو - و لو من حيث أخذ العدم محموليا و جزء من المركب، أو بنحو الرابط و قيدها لما زهق روحه فلا يقين بما يمكن التعبد به فى مقام الحرمة و النجاسة.

ص: ١٤٥

١ - ١) كما فى روايه الصيقل قال كتبت إلى الرضا عليه السلام إنى أعمل أعماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابى فأصلى فيها فكتب عليه السلام إلى: اتخذ ثوبا لصلاتك و كتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام إنى كنت كتبت إلى أبيك عليه السلام بكذا و كذا فصعب على ذلك فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكيه فكتب عليه السلام إلى: كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس. الكافي: ٣/٤٠٧. و كما فى موثقه سماعه قال سألته عن جلود السباع ينتفع بها قال إذا رميت و سميت فانتفع بجلده و أما الميتة فلا. التهذيب: ٩/٧٩.

٢ - ٢) كما فى صحيحه احمد بن محمد بن ابى نصر قال سألته عن الرجل يأتى السوق فيشتري جبه فراء لا يدري أ ذكيه هى أم غير ذكيه أ يصلى فيها فقال نعم ليس عليكم المسأله. التهذيب: ٢/٣٦٨.

٣ - ٣) كما فى صحيحه أحمد بن محمد بن أبى نصر أيضا عن الرضا عليه السلام قال سألته عن الخفاف إلى أن قال لا يدري أ ذكى هو أم لا ما تقول فى الصلاه فيه و هو لا يدري أ يصلى فيه قال نعم الحديث. التهذيب: ٢/٣٧١.

٤ - ٤) كما فى حسنه على بن أبى حمزه حيث قال عليه السلام ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه. التهذيب: ٢/٣٦٨.

٥ - ٥) كما فى موثقه ابن بكير حيث قال عليه السلام و إن كان مما يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائزه إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذبح الحديث. الكافي: ٣/٣٩٧.

فان قلت:و إن لم يمكن إثبات الحرمة و النجاسة باحراز موضوعهما المقابل للمذكى بأحد أنحاء التقابل،إلا أنه لا شبهه فى أن الحليه و الطهاره مترتب على المذكى،و ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه مما لا كلام فيه،و رفع الموضوع نقيضه، و إن لم يكن عدما رابطيا أو رابطا؛لأن نقيض الوجود الرابط عدمه،لا العدم الرابط،فضلا عن العدم الرابطى.

قلت:لا بد من ملاحظه موضوع الحليه و الطهاره على نحو يرتفع الحليه و الطهاره بارتفاعه،و المتصور بجميع أنحاءه:

إمّا لا يكون مرفوع الحليه و الطهاره،فيعلم منه أنه ليس بنقيض له،و إمّا لا يكون له حاله سابقه.

فمنها:جعل المؤثر فى الحليه و الطهاره زهاق الروح عن ذبح خاص، و نقيضه عدم زهاق الروح عن ذبح خاص،و من المعلوم أن عدم زهاق الروح عن ذبح خاص يجمع حياه الحيوان،مع أن الحى من الحيوان غير مرفوع الحليه و الطهاره،و لو فرض حرمة ابتلاع الحيوان حيا،فهو من غير ناحيه عدم تذكيتة.

و منها:جعل المؤثر فى الحليه و الطهاره مجموع زهاق الروح و الذبح و التسميه و الاستقبال و اشباهها.و نقيضها عدم المجموع،مع أنه يجمع حياه الحيوان،و هو غير مرفوع الحليه و الطهاره عنه،كما تقدم.

و منها:جعل المؤثر فى الحليه و الطهاره هو الذبح الخاص فى حال زهاق الروح.و نقيضه عدم الذبح الخاص فى حال زهاق الروح،و هو مرفوع الحليه و الطهاره،لكن لا- يقين إلا- بسبق نفس العدم،لا بعدمه فى حال زهاق الروح، و استصحابه إلى حال زهاق الروح لا يثبت كون العدم فى حال زهاق الروح،إذ المتعبد به ذات القيد،لا بما هو قيد،مع أنه لا أثر إلا للمتقيد به.

و من المعلوم أن نقيض ما لوحظ فى محل خاص عدمه فى ذاك المحل،لأن وحدته من شرائط التناقض.



و مما ذكرنا تبين أن أمر نقيض المذكى أشكل من أمر موضوع الحرمه و النجاسه، فانه يمكن فرض موضوع الحرمه و النجاسه مركبا من زهاق الروح و عدم الذبح الخاص بنحو العدم المحمولى، و لا- يمكن فرضه فى النقيض المحكوم بديله بالحليه و الطهاره، كما عرفت.

ثم إنه لو كان هناك فى الأدله عموم و إطلاق استثنى منه المذكى، و لم يكن العام أو المطلق معنونا بعنوان وجودى أو عدمى، لا من حيث نفسه، و لا من حيث التنوع من قبل المخصص، كما حققناه فى محله (١)، لأمكن إثبات حكم العام باحراز عنوان مباين لعنوان الخاص، و نفى حكم الخاص بالمضاده، لا نفى حكم الخاص بنفى موضوعه، حتى يقال: إن موضوع الخاص أخذ بوجوده الرابطى، و لا يمكن إحراز عدمه الرابطى بالأصل، و نفى عدمه الرابطى بعدمه المحمولى لا يمكن إلا بالأصل المثبت.

فكما يقال: فى مثل قوله (عليه السلام): (المرأه ترى الحمره إلى خمسين سنه إلا- أن تكون امرأه من قریش) (٢) إن نفى كونها قرشيه غير ممكن، و بأصالة عدم الانتساب إلى قریش لا يثبت أنها ليست بقرشيه أو غير قرشيه، إلا أن المستثنى منه حيث لم يؤخذ معنونا بعنوان وجودى و لا عدمى، فهو محكوم بحكمه بأى عنوان كان. و من العناوين الداخلة فى العام المباينه لعنوان كون المرأه من قریش هى المرأه التى لا انتساب لها إلى قریش، و كونها مرأه وجدانيه، و عدم انتسابها بالعدم الازلى متيقن فيستصحب إلى حال

ص: ١٤٧

١-١) نهايه الدرايه: ٢، التعليقه: ١٨٩.

٢-٢) بلفظه لم نعر عليه، و لعله اشاره الى الحديث التالى: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن الحسن بن طريف عن ابن أبى عمير عن بعض أصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال: إذا بلغت المرأه خمسين سنه لم تر حمره إلا أن تكون امرأه من قریش. الكافى: ١٠٧/٣.

وجود المرأة، فيثبت لها حكم العام، و لمضاده حكم العام لحكم الخاص ينفي حكم الخاص.

فكذا هنا من الأدلة قوله (عليه السلام): (لا تصل في الفراء إلا ما كان منه ذكيا) (١) فان ظاهر المستثنى منه هو الفراء بأى عنوان كان:

و من تلك العناوين الباقية تحت المستثنى منه ما زهق روحه، و لم يكن مذبوحا بذبح خاص بنحو العدم المحمولى، فانه يباين ما كان ذكيا، و لا يجمعه، و حكمه حرمة الصلاة المضاده للجواز المرتب على ما كان ذكيا.

و كذلك قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (٢) المفسر فى عده روايات بادراك ذكاه المذكورات فى الآيه.

فتنقسم المذكورات فى الآيه باعتبار إمكان إدراك ذكاتها بذبحها إلى المذكى و غيره، لكن لا بعنوان وجودى أو عدمى، بل جامعها ما زهق روحه.

و بيان خصوص المنخقه و الموقوذه و المترديه و أشباهها، من حيث تداول أكلها فى الجاهليه.

و حيثئذ إذا أحرز زهاق الروح معنونا بعنوان عدمى، و لو بنحو العدم المحمولى المبين لعنوان المذكى يثبت له حكم المستثنى منه، و ينفى عنه حكم الخاص بالمضاده، لا بنفى حكمه بنفى عنوانه.

هذا ما بنى عليه شيخنا العلامة الاستاذ (قدس سره) فى فقهه و أصوله.

و قد بينا فى مبحث (٣) العام و الخاص من مباحث الجزء الأول من الكتاب

ص: ١٤٨

---

١- ١) محمد بن يعقوب بإسناده عن على بن أبى حمزه قال: سألت أبا عبد الله و أبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء و الصلاة فيها، فقال: لا تصل فيها إلا فيما كان منه ذكيا.

٢- ٢) المائدة: ٣.

٣- ٣) نهاية الدرايه: ٢، التعليقه: ١٩٠.

بأنه لا- يخلو عن محذور؛ لأن تلك العناوين الباقية تحت العام ليست مأخوذة في موضوع الحكم، حتى يكون التعبد بها تعبداً بحكمها لينفى حكم الخاص بالمضاده.

و معنى ثبوت الحكم لأفراد العام بأى عنوان كانت هو عدم دخل عنوان من تلك العناوين وجوداً و لا عدماً فى موضوعيتها للحكم، لا دخلها بأجمعها فى موضوع الحكم.

و لذا التجأنا إلى إصلاحه بتقريب آخر ذكرناه هناك، و هو أن دليل العام يدل بالمطابقه على ثبوت الحكم لجميع أفراد موضوعه بعنوان نفسه، و يدل بالالتزام على عدم منافاه عنوان من العناوين الطارئه لحكمه، حيث إنه حكم فعلى تام الحكميه، لا حكم لذات الموضوع من حيث عنوانه بحيث لا يأبى عن لحوق حكم آخر له بعنوان آخر يطرأ عليه.

و شأن دليل المخصص إثبات منافاه عنوان خاص لحكم العام، و لأخصيته و أقوائته فى الكشف يقدم على العام و يخصصه.

و من جمله العناوين التى هى باقيه تحت المدلول الالتزامى العنوان المباين لعنوان الخاص؛ بداهه عدم مجامعه العدم المحمولى و الوجود الربطى.

فحيث إن العام يدل بالالتزام على أنه لا حكم له و لا لغيره من العناوين إلا حكم العام، فهو ينفى حكم الخاص عن هذا العنوان بالمناقضه لا بالمضاده، لا بالمطابقه بل بالالتزام. هذا بعض الكلام فيما يناسب المقام.

٤٣- قوله (قدس سره): و مع الشك فى تلك الخصوصية فالاصل عدم تحقق (١)... الخ.

ينبغى أولاً بيان ما يتصور من الخصوصية التى بها يكون الحيوان قابلاً

ص: ١٤٩

(١- ١) كفايه الأصول: ٣٤٩.

للتذكيه من حيث الحليه و الطهاره، فنقول:

لا- شبهه فى اختلاف الحيوانات من حيث الحكم على بعضها بالحل و الطهاره بذبحها بشرائطه، و الحكم على بعضها الآخر بالطهاره فقط، و الحكم على بعضها الآخر بالحرمة و النجاسه، و ليس هذا الاختلاف عن جزاف، فلا محاله هناك خصوصيه فى الحيوان بحيث يقتضى الحليه و الطهاره أو الطهاره فقط أو الحرمة و النجاسه فيكون الحيوان بتلك الخصوصيه تاره قابلا للتذكيه المفيده للحل و الطهاره.

و أخرى قابلا للتذكيه المفيده للطهاره فقط.

و ثالثه غير قابل للتذكيه بوجه، فسواء كانت تلك الخصوصيه مأخوذه فى عرض سائر الأمور الدخيله فى الحل و الطهاره، أو من اعتبارات الذبح الخاص المفيد لهما مثلا يمكن التعبد بعدمها المحمولى أو بعدم الذبح الخاص المحمولى.

و يمكن أن يقال: إن الخصوصيه التى يقتضيها البرهان لا يجب أن تكون أزيد من المصالح المقتضيه للحل و الطهاره، أو المفسد المقتضيه للحرمة و النجاسه كما يشهد لها ما ورد فى بيان الحكم المقتضيه لحرمة ما لا- يؤكل لحمه من الميتة و السباع و المسوخ، بل فى المسوخ عللت حرمتها بأنها حيث كانت فى الأصل مسوخا فاستحلها استخفاف بعقوبه الله تعالى حيث مسخها.

و من الواضح أن المصالح و المفسد و علل الاحكام ليست بنفسها تعبيديه، و لا مما رتب عليها حكم شرعى بترتب شرعى، بل سبب واقعى لأمر شرعى، فلا معنى للتعبد بها تعبدا بحكمها.

ثم إنه لو فرض أن الخصوصيه الموجهه للقابليه غير المصالح و المفسد، من المحتمل أن تكون تلك الخصوصيه ذاتيه ككونه غنما أو بقرا أو إبلا مثلا، لا خصوصيه قائمه بالغنم و البقر و الابل، حتى إذا شك وجودها فى حيوان آخر يقال: إنها مسبوقه بالعدم بعدم ذلك الحيوان، و مع وجود الحيوان قطعا يشك فى

وجود تلك الخصوصية بوجود الحيوان، بل حيث إن الخصوصية ذاتيه فلا- ينحل إلى ما هو مقطوع الوجود و ما هو مشكوك الوجود.

بل هذا المقطوع وجوده: إما قابل بذاته للحليه و الطهاره أو غير قابل بذاته لهما، و تعيين الحادث بالأصل غير صحيح.

ثم اعلم أنه على تقدير أن تكون تلك الخصوصية وجوديه قائمه بالحيوان مقتضيه للحل و الطهاره بذبحه بشرائطه، فهي إنما تكون قابله للتعبد وجودا و عدما إذا رتب عليها، و لو بنحو القيديه الحليه و الطهاره ليكون دخلها شرعيا، و ترتبها عليها ترتبا شرعيا مع أنه لا- موقع للدخل شرعا، و لا- للترتب شرعا إلا- إذا أخذ الشيء في موضوع المرتب عليه الحكم الشرعي، إما بنحو الجزئيه أو بنحو القيديه، ليقال بدخله في السبب الشرعي للحل و الطهاره شرعا.

نعم إن كان عنوان التذكيه عنوانا ثبوتيا يتحقق بالذبح مثلا بشرائطه شرعا، و كان هذا العنوان الثبوتى الاعتبارى الشرعى موضوعا للحل و الطهاره تاره و للطهاره أخرى، فدخل الخصوصية فى الحيوان و ان كان واقعا لا شرعيا يجدى فى مقام الحكم بعدم ثبوت التذكيه، لمكان الشك فى محصلها.

و لا حاجه إلى التعبد بتلك الخصوصية أو بالذبح المتخصص بتلك الخصوصية، حتى يقال: لا حكم لتلك الخصوصية شرعا لا بنحو الجزئيه و لا بنحو القيديه.

بل التعبد بذلك العنوان الاعتبارى الشرعى وجودا أو عدما كاف فى المقام، و إن كان منشأ الشك فى ثبوته أمرا له دخل فى تحققه واقعا لا شرعا.

و ربما يقال (1): إن التذكيه عرفا بمعنى الذبح، و ما اعتبر فيها من التسميه و الاستقبال شرائط تأثير الذبح فى الحليه و الطهاره.

ص: ١٥١

إلا أنّ ظاهر الاستعمالات العرفيه و الشرعيه أنها بمعنى الطهاره و النزاهه و ما أشبههما.

و إطلاقها على الذبح أو على إرسال الكلب المعلم أو على أخذ الجراد و الحيتان و أشباه ذلك لأنها أسباب طيب اللحم للأكل و سائر الاستعمالات أو لما عدا الأكل من الاستعمالات.

و ذلك لأن التذكيه و الذكاه بمعنى الطيب و النزاهه مفهوم مباين لمفهوم الذبح المطلق و الذبح الخاص.

و قيام الطيب بالذبح لا يعقل إلا أن يكون، إما بقيام حلولى ناعتي و لو انتزاعاً، و إما بقيام صدورى.

و الأول من قبيل قيام العرض بموضوعه، و الثانى من قبيل قيام المسبب بسببه.

فان كان من قبيل الثانى ثبت المطلوب، و هو إن التذكيه مسبب عن الذبح.

و ان كان من قبيل الأول فلا بدّ أن يصدق عنوان الوصف الاشتقاقى من التذكيه و الذكاه على الذبح مع أنه لا يصدق الطيب وصفاً إلا على اللحم فانه الموصوف بأنه ذكى أو مذكى، فيعلم منه أنه لا قيام للذكاه بالذبح إلا بنحو قيام المعلول بعلته.

و منه تبين أن التذكيه و الذكاه ليسا من عناوين الحكم من الحليه و الطهاره، أما عدم قيامهما بهما بنحو قيام المسبب بسببه فواضح، فان الحكم ليس سببا لهما بل ظاهر الأدله ترتبهما عليه.

و أما عدم قيامهما به بقيام ناعتي حلولى انتزاعاً فلأن الحليه لا توصف بانها طيبه، بل الموصوف به اللحم دون الحكم.

فاتضح أن الأقوى أن التذكيه من الاعتبارات الشرعيه

الوضعيه المتحققه بأسباب خاصه، لا أن الذبح تذكيه، و أن تأثير التذكيه فى الحليه و الطهاره مشروطه إما جعلاً أو واقعاً بأمور آخر؛ لوضوح أن الحليه و الطهاره غير منوطه إلا بالتذكيه، فلا معنى لأن يكون الحيوان مذكى، و مع ذلك لا حلال و لا طاهر.

٤٤- قوله (قدس سره): نعم لو علم بقبوله التذكيه و شك (١)... الخ.

لا يخفى عليك أن التذكيه الشرعيه ربما تؤثر فى الحليه و الطهاره، كما فى تذكيه ما كور اللحم.

و ربما تؤثر فى الطهاره فقط، كما فى تذكيه غير المسوخ مما لا يأكل لحمه.

و ربما تؤثر فى الحليه فقط، كما فى الجراد و الحيتان حيث إنه لا أثر لصيدها إلا حليتها لبقاء أمثالها على الطهاره حياً و ميتاً، و عليه يحمل ما ورد من أن الجراد حيّه و ميتّه ذكى (٢) أى طاهر، لا أنه لا يحتاج الى الذكاه من حيث الحليه، بل ورد أن صيد الجراد ذكاته (٣)، و أن السمك إخراجة من الماء ذكاته (٤).

فيعلم من هذه القسمه- بلحاظ ما ورد فى هذا الباب شرعاً- أن للتذكيه فى كل مورد بحسبه تأثيراً من حيث الحليه، و تأثيراً من حيث الطهاره. و أن الحيوان له جهتان من القابليه للحليه و الطهاره، و أن التذكيه لها أثران يجتمعان و يفترقان شرعاً، و إن كانت التذكيه العرفيه خصوص الذبح مثلاً أو من حيث خصوص الطهاره فرضاً.

بل ظاهر الآيه (٥) المتكفله لتحريم الميتة و استثناء ما ذكى دخل التذكيه

ص: ١٥٣

١- ١) كفايه الأصول: ٣٤٩.

٢- ٢) المحاسن: ٢/٤٨٠ متن الروايه الجراد ذكى حيّه و ميتّه.

٣- ٣) لم نجد الروايه بهذه العبارة فى مظانها.

٤- ٤) وسائل الشيعه: ١٦: الباب ٣١ من ابواب الصيد و الذبائح: ٣٦٢.

٥- ٥) المائده: ٣.

فى رفع الحرمة، و أن حرمة غير المذكى لىست من حىث نجاسته، كما فى السمك الذى يموت فى الماء.

و عله فلا- مجال لقاعده الحل مع أصاله عدم التذكىه المؤثره فى الحليه، كما لا مجال لأصاله الطهاره مع أصاله عدم التذكىه المؤثره فى الطهاره.

و أما توهم أن قبول التذكىه أمر بسيط لا تركب فله، فهو إما متحقق أو لا، فاذا فرض أن الذبح مؤثر شرعا فى طهارته و فى جواز جملة من الانتفاعات، فهو قابل للتذكىه شرعا، فلا مجال لأصاله عدم القبول أو عدم التذكىه، و حىنئذ لا ببقى شك إلا من حىث الحليه فتجرى قاعده الحل.

فهو مدفوع: بأن بساطه القابليه و عدم تركيبها معنى، و تعدد جهه القابليه و تكثرها معنى آخر.

فكما ان العلم بسيط و القدره بسيطه مع أن العلم بشىء لىس علما بكل شىء، و القدره على شىء لىست قدره على كل شىء، كذلك قابليه شىء لىست قابليه لكل شىء.

نعم فى إجراء أصاله عدم التذكىه-بناء على ما قدمنا- إشكال من حىث إن القابليه و إن كانت متعدده لكنها للمحاذير المتقدمه (1) لىست بنفسها مجرى الأصل.

و نفس عنوان التذكىه بناء على كونها من الاعتبارات الشرعيه القابله للتعبد بها وجودا أو عدما لا تكون مجرى الأصل هنا؛ لأن المذكى من حىث

ص: ١٥٤

---

١- ١) من أن الخصوصيه التى بها يكون الحيوان قابلا للحل و الطهاره أو للطهاره فقط أو غير قابل للتذكىه اصلا هل هى عباره عن المصالح و المفاسد أو خصوصيه ذاتيه فى الحيوان أو خصوصيه عرضيه قائمه بالحيوان مقتضيه للحل و الطهاره أو لأحدهما و قد عرفت الاشكال فى جريان الأصل فى القابليه على جميع التقادير و الاحتمالات فراجع التعليقه المتقدمه.



الحليه و الطهاره و إن تعددت الجهات الدخيله فى اعتباره و تعددت الآثار المترتبه على اعتباره لكنه اعتبار واحد لا متعدد،بمعنى أن الحيوان الذى له قابليه التذكيه من حيث الحليه و قابليه التذكيه،من حيث الطهاره له جهتان من القابليه،و له أثران من الطهاره و الحليه،لكنه لا يعنون بعنوان المذكى مرتين، و ليس له من اعتبار العنوان فردان.

و يمكن أن يقال:إن التذكيه،و ان لم تكن كالقابليه و العلم و القدره،من المعانى التعلقيه حتى تتعدد بتعدد متعلقها-،فان الطيب ليس له إلا موضوع يقوم به و ليس له متعلق-إلا أن تعددها بتعدد جهاتها و حيثياتها.

فكما ان الطهاره معنى واحد و الطهاره من الحدث الأكبر غير الطهاره من الحدث الأصغر،و لذا يرتفع حدث الحيض بالغسل،و لا يرتفع الأصغر إلا بالوضوء.

فكذا التذكيه،فان طيب الأكل غير طيب الاستعمال،فالحيوان طيب الاستعمال و ليس بطيب الأكل.

و قد عرفت سابقا:أن الحليه و الطهاره من آثار التذكيه لا أنها عين الحكم و من عناوينه،و حيثئذ فلا مانع مع اليقين بكونه مذكى من حيث الاستعمال من عدم كونه مذكى من حيث الأكل.

٤٥-قوله(قدّس سره):فى أن الجلل فى الحيوان هل يوجب (١)...الخ.

هذا بالاضافه إلى الحليه لمجرد الفرض،و إلا- فالمشهور على حرمه أكل لحم الجلال،و لا- معنى لحرمة إلا- حرمه أكله بعد الذبح،و إلا فحرمة حيّا على

ص: ١٥٥

فرض ثبوتها لا- اختصاص لها بالجلال، كما أن حرمتها (١) من دون ذبح كذلك، ومع فرض حرمة بالذبح لا معنى للشك في الحليه بالذبح.

نعم بالاضافه إلى الطهاره صحيح، لأن المشهور على طهارته و ان كان عرقه أو لعابه نجسا، فيمكن فرض الشك في بقاء طهارته بالذبح الثابته لها (٢) قبل الجلل.

و أما استصحاب بقاء طهارته الفعلية حال الحياه فالشك فيه مسبب عن الشك في بقاء طهارته بالذبح، فلا مجال له مع استصحاب تلك الطهاره.

نعم لو قيل بنجاسه بدنه بالجلل و شك في طهارته بالذبح لم يكن مجال لاستصحاب طهارته بالذبح الثابته له قبل الجلل، لأن التذكيه تؤثر في حدوث الحليه و في بقاء الطهاره الفعلية.

و الشك في بقاء الحكم، و هو حدوث الحليه بالذبح، مع اليقين بسبقه يصحح جريان الاستصحاب بخلاف الشك في الطهاره، لأن اليقين ببقاء الطهاره الفعلية بالذبح قد زال بعروض الجلل على الفرض و لم يكن هناك يقين بحدوث الطهاره بالذبح، فليس إلا الشك في حدوث الطهاره.

و لا- معنى لقطع النظر عن الحدوث و البقاء؛ إذ الحصه المتيقنه من الطهاره هي الحصه الموجوده في ضمن اليقين بالبقاء، و هذه الحصه مقطوع الارتفاع، فلا يمكن إثبات الحصه الموجوده في ضمن الحدوث.

إلا أنه لا قائل بنجاسه بدن الحيوان بالجلل، كما عرفت.

٤٦- قوله (قدّس سره): و ان أصاله عدم التذكيه محكمه فيما شك

ص: ١٥٦

---

١- ١) كذا في الاصل، لكن الصحيح: حرمة.

٢- ٢) كذا في الاصل، لكن الصحيح: له.

فيها (١)...الخ.

قد عرفت الكلام (٢) فيها مفصلا و أنه لا مجال لها إلا إذا أخذ عدمها بنحو العدم المحمولي.

و أما ما ورد في أخبار الباب من الحكم بحرمة الصيد الذى رماه، و لم يعلم أن سهمه هو الذى قتله، فليس من حيث التعبد بعدم كونه مذكى، من باب أصاله عدم التذكية.

بل صريح أخبار الباب إناطه الحليه بالعلم بأن سهمه هو الذى قتله، و أنه مع عدم العلم محكوم بالحرمة من حيث اشتراط الحليه بالعلم من دون حاجه إلى التعبد فى صوره عدم العلم.

نعم حيث إن موضوع الحليه الواقعيه بحسب لسان أدلتها هو المذكى لا-المعلوم أنه مذكى فارتفاع الحليه الواقعيه-و إن كان ملازما للحرمة الواقعيه-ليس إلا بارتفاع التذكية واقعا.

ففرض عدم الذبح الخاص فى حال زهاق الروح فرض نقيض الذبح الخاص فى تلك الحال، و عدم الذبح الخاص فى تلك الحال و إن لم يكن مجرى الاستصحاب كما مر (٣)، لكنه قابل للتعبد به عند الشك فيه، فيكون التعبد بعدمه فى هذه الحال كالتعبد بالحليه فى قاعده الحل فى غير الحيوان.

فمفساد الأخبار على أى حال حكم تعبدى لكنه لا بعنوان الاستصحاب، بل بعنوان التعبد باحد طرفى الشك فى هذه الحال، فلا ينطبق على أصاله عدم التذكية على أى حال.

ص: ١٥٧

---

١-١ (١) كفايه الأصول: ٣٤٩.

٢-٢ (٢) فى التعليقه: ٤٢.

٣-٣ (٣) فى التعليقه: ٤٢.

٤٧- قوله (قدس سره): بداهه توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه (١)... الخ.

أى توقف الأمر بالاحتياط على إمكان موضوعه و ثبوته فى مرتبه موضوعيته. مع أنه ليس له إمكان و ثبوت إلا- من ناحيه ما يتوقف عليه توقف العارض على معروضه.

و التحقيق: أن العارض على قسمين:

أحدهما عارض الوجود، و هو ما يحتاج إلى موضوع موجود، كالبيض المحتاج فى وجوده إلى موضوع موجود.

بل العوارض الذهنيه من النوعيه و الجنسيه و أشباهها كذلك، لتوقفها على وجود معروضها فى الذهن.

فالأول من العوارض العينيه، و الثانى من العوارض الذهنيه.

ثانيهما عارض الماهيه، و هو ما لا- يحتاج إلى موضوع موجود خارجا أو ذهنيا، بل ثبوت المعروض بثبوت عارضه، و العروض تحليلي كالفصل، فانه عرض خاص للجنس، مع أن الجنس فى حد ذاته ماهيه مبهمه، و تعيينها و تحصلها بتعين طبيعه الفصل و تحصلها، و لا يعقل أن يكون للمبهم ثبوت إلا فى ضمن المتعين.

و كالتشخص الماهوى بالاضافه إلى النوع، فان طبيعه النوع لا ثبوت لها خارجا، إلا بعين ثبوت الماهيه الشخصيه.

ص: ١٥٨

فالماهيه الشخصيه،و إن انحلت بالتحليل العقلي إلى طبيعه نوعيه و التشخص الماهوى كماهيه (زيد)و ماهيه (عمرو)بالاضافه إلى ماهيه الانسان، إلا أنّ ثبوت الطبيعى بثبوت حصته المتقرره فى مرتبه ذات (زيد).

و كالوجود مطلقا بالاضافه إلى الماهيه،فانه من قبيل عارض الماهيه،و إلا لاحتاج عروض الوجود عليها إلى وجود الماهيه فإما أن يدور،أو يتسلسل.

فعروض الوجود عليها تحليلي،و ثبوت الماهيه بنفس الوجود،فالوجود بنفسه موجود بالذات،و الماهيه بالعرض.

إذا عرفت ذلك فاعلم:أن الحكم بالاضافه إلى موضوعه دائما من قبيل عوارض الماهيه لا من قبيل عوارض الوجود.

إذ المراد بالحكم إما الاراده و الكراهه التشرييعيتان،و إما البعث و الزجر الاعتباريان:

فان أريد منه الاراده و الكراهه فمن الواضح أن الشوق المطلق فى النفس لا يعقل وجوده،لأن طبيعه تعلقى فلا يوجد إلا متعلقا بشىء.

و ذلك الشىء لا يعقل أن يكون بوجوده الخارجى متعلقا له،و لا بوجوده الذهنى:

أما الأول،فلأن الحركات الأينيه و الوضعيه و أشباههما من الأعراض الخارجيه القائمه بالمكلف،فكيف يعقل أن يتعلق بها الشوق القائم بنفس المولى؟

إذ يستحيل أن تكون الصفه النفسانيه فى النفس،و مقومها و مشخصها فى خارج النفس،و إلا لزم إما خارجيه الأمر النفسانى أو نفسانيه الأمر الخارجى، و هو خلف.

كما يستحيل أن تكون الصفه قائمه بشخص،و مشخصها و مقومها قائما بشخص آخر،لان المشخصيه و المقوميه لازمهما وحده المشخص و المتشخص، فكيف يعقل تباينهما فى الوجود بتباين محلها و موضوعها؟

و أما الثانى، فلان اتحاد الفعلين محال، و كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، و لذا لا مناص من الخلع و اللبس فى توارد الصور على المادة.

فمقوم الشوق النفسانى لا يمكن أن يكون له فعلية أخرى فى النفس بل هو ذات المتصور.

فماهيه واحده، تاره-توجد بوجود علمى تصورى و تصدىقى و أخرى..

بوجود شوقى.

بل إن كانت هذه الصفات من العلم و الاراده إشراقات النفس، و وجودات نوريه فلا محاله لا يعقل عروض سنخ من الوجود على الموجود بذلك السنخ من الوجود أو بسنخ آخر، فان المماثل لا يقبل المماثل، كما أن المقابل لا يقبل المقابل.

هذا كله إن أريد من الحكم الاراده و الكراهه.

و إن أريد منه البعث و الزجر الاعتباريان المنتزعان من الانشاء بداعى جعل الداعى فعلا أو تركا، فمن الواضح عند التأمل أيضا أن البعث الاعتبارى بنحو وجوده لا يوجد مطلقا، فان البعث أيضا أمر تعلقى، فلا محاله لا يوجد إلا متعلقا بالمبعوث اليه.

و حيث إن سنخ البعث اعتبارى، فلا يعقل أن يكون مقومه و مشخصه إلا ما يكون موجودا بوجوده فى أفق الاعتبار، و الموجود الخارجى المتأصل لا يعقل أن يكون مشخصا للاعتبارى، و إلا لزم إما اعتباريه المتأصل أو تأصل الاعتبارى.

فتعين أن تكون الماهيه و المعنى متعلق البعث دون الموجود بما هو.

غايه الأمر أن المعنى المشتاق إليه و المبعوث إليه مأخوذ بنحو فناء العنوان فى المعنون، لترتب الغرض الداعى على المعنون، و فناء العنوان فى المعنون لا يوجب انقلاب المحال و إمكان المستحيل، كما بيناه مبسوطا فى مسأله اجتماع

ص : ١٦٠

و فيما ذكرناه هنا كفايه لاثبات أن الحكم مطلقا بالاضافه الى موضوعه من قبيل عوارض الماهيه، فلا يتوقف ثبوته على ثبوت موضوعه، بل ثبوت موضوعه بثبوته و العروض تحليلي.

و منه تعرف أنه لا دور، إذ ليس هناك تعدد الوجود حتى يلزم الدور، أو يجاب بأن الدور معي، أو أن الحكم يتوقف على ثبوت الموضوع لحاظا لا خارجا.

و قد اشرنا (٢) إلى كل ذلك مرارا.

نعم لازم أخذ الحكم في موضوع نفسه أو أخذ ما ينشأ من قبل شخص الحكم في موضوع نفسه، هو الخلف أو اجتماع المتقابلين، فان الحكم حيث إنه عارض لموضوعه و لو تحليلا فهو متأخر عنه، فلو أخذ هو أو ما ينشأ من قبله فيما هو متقدم عليه طبعاً لزم من فرض أخذه تقدم المتأخر و تأخر المتقدم، فالموضوع متقدم و متأخر، و الحكم متأخر و متقدم، و هو اجتماع المتقابلين، و إن التزم بأحد الأمرين لزم الخلف.

و ملاك التقدم و التأخر الطبيعيين موجود في الحكم و موضوعه؛ لأن ملاكهما إمكان الوجود للمتقدم، و لا وجود للمتأخر، و عدم إمكان الوجود للمتأخر إلا - و المتقدم موجود، فان الواحد و الكثير كذلك، حيث يمكن وجود الواحد، و لا وجود للكثير، و لا يمكن وجود الكثير إلا و الواحد موجود.

و كذا العله الناقصه و معلولها، فانه يمكن وجود العله الناقصه و لا وجود

ص: ١٦١

١ - ١) نهاية الدرايه: ٢، التعليقه: ٦٢ و ٦٣.

٢ - ٢) منها ما تقدم في مبحث التبعدي و التوصلى. نهاية الدرايه: ١، التعليقه: ١٦٧. و منها ما تقدم في مبحث القطع. نهاية الدرايه: ٣، التعليقه: ٢٧. و منها ما تقدم في مبحث القطع ايضا. نهاية الدرايه: ٣، التعليقه: ٤٦. و منها في مبحث حجيه خبر الواحد. نهاية الدرايه: ٣، التعليقه: ١٠٠.

للمعلول، و لكن لا يمكن وجود المعلول إلا و العله موجوده.

و كذا الشرط و المشروط و الشوق مثلا و البعث كذلك، فان الفعل له تقرر ماهوى و ثبوت ذهنى و خارجى، و لا شوق و لا بعث نحوه، و لكن لا يمكن ثبوت الشوق و لا البعث إلا و الفعل فى مرتبتهما موجود.

و لا يخفى أن أخذ الحكم بشخصه فى موضوع نفسه و إن كان كذلك من حيث لزوم هذا المحذور، إلا ان هذا المحذور لا يلزم من أخذ العلم به فى موضوعه، و لا من أخذ قصد القربه فى موضوعه:

أما الأول فلما مرّ فى أوائل مباحث القطع (١) من أن الحكم قائم بشخص الحاكم، و العلم قائم بنفس العالم، فلا يعقل أن يكون مشخص الحكم مقوماً لصفه العلم، فالموقوف هو الحكم بوجوده الحقيقى، و هو المتأخر بالطبع، و المقوم لصفه العلم المأخوذ فى الموضوع ماهيه الحكم الشخصى دون وجوده، لأن مقوم العلم هو المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض، فالموقوف عليه و المتقدم بالطبع غير المعلوم بالعرض المتأخر بالطبع، و بقيه الكلام فيما تقدم.

و أما الثانى فبما مرّ (٢) مرارا: أن الأمر بوجوده الخارجى لا يعقل أن يكون داعيا، بل بوجوده العلمى الحاضر فى النفس.

و قد عرفت أن المعلوم بالذات غير المعلوم بالعرض، فالمتأخر طبعاً هو الحكم بوجوده الخارجى، و المتقدم بالطبع هو الحكم بوجوده العلمى. فراجع مباحث القطع و مبحث التعبدى و التوصلى من مباحث الجزء الأول.

ص: ١٦٢

---

١-١) نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٢٧.

٢-٢) منها ما تقدم فى مبحث القطع. نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٤١. و منها ما تقدم فى مبحث التعبدى و التوصلى. نهايه الدرايه: ١، التعليقه: ١٦٧. و منها ما تقدم فى مبحث القطع ايضا. نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٤٦.



ثم إن هذا كله بالاضافه إلى المحذور المذكور فى المتن من حيث توقف العارض على المعروض القابل للانطباق على محذور الدور، و على محذور الخلف.

و أما سائر المحاذير الأخر المذكوره فى باب قصد القربه و شبهه من لزوم عدم الشىء من وجوده، أو عليه الشىء لعليه نفسه، فقد تعرضنا لها و لدفعها فى باب التبعدى و التوصلى (١)، و فى أواخر مباحث القطع عند التعرض لقصد الوجه و نحوه فراجع (٢).

نعم خصوص الأمر بالاحتياط فيه محذور آخر و هو: أن الأمر الاحتياطى إن تعلق بذات الفعل بعنوانه لا بعنوان التحفظ على الواقع فانه و إن أمكن أخذ قصد الأمر فى موضوع نفسه، إلا أن لازمه خروج الشىء عن كونه احتياطاً؛ لأن موضوعه محتمل الوجوب حتى يتحفظ عليه.

و بعد فرض تعلق الأمر-بذات الفعل بقصد هذا الامر- كان تحقيقاً للعباده الواقعيه المعلومه المنافيه لعنوان الاحتياط، و هو خلف.

و إن تعلق الأمر بالاحتياط بعنوانه المأخوذ فيه قصد شخص الأمر، فهو خلف من وجه آخر؛ لأن معناه جعل الاحتياط عباده لا جعل الاحتياط فى العباده، و الكلام فى الثانى دون الأول. و سيجىء (٣)- إن شاء الله تعالى- ما يتعلق بالمقام.

٤٨-قوله (قدس سره): مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف (٤)...الخ.

ص: ١٦٣

١-١) نهايه الدرايه: ١، التعليقه: ١٦٧ و ١٦٨.

٢-٢) نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٤٦.

٣-٣) فى التعليقه: ٥٢.

٤-٤) كفايه الأصول: ٣٥٠.

لكن ليعلم أن أوامر الاحتياط ليست كأوامر الاطاعة-بحيث تتمخض في الارشاد-حتى لا يكون حسنه عله للأمر به مولويًا على الملازمه،و ذلك لما عرفت في مبحث (1)دليل الانسداد:أن المانع-عن تعلق الأمر المولوى بالفعل- ليس مجرد استقلال العقل بحسنه كى يتخيل أن الانقياد الاحتياطي كالانقياد الحقيقى من حيث الحسن العقلى.

ولا-المانع أن حسن الاطاعة و الانقياد فى رتبه متأخره عن الأمر،فلا يعقل أن يكون موجبا للأمر،فانه إنما يكون ذلك بالاضافه إلى الأمر بذات الفعل المتقدم على الاطاعه،لا بالنسبه إلى الأمر المتعلق بنفس الاطاعه،فان مثل هذا الحسن واقع فى مرتبه العله للأمر.

بل المانع عدم قابليه المورد للحكم المولوى،لكونه محكوما عليه بالحكم المولوى كما فى موارد الاطاعه الحقيقيه.

و اما فى موارد الاحتياط فليس فيها إلا احتمال الأمر و لا مانع من البعث المولوى نحو المحتمل،لعدم كفايه الاحتمال للدعوه.

كما لا مانع من تنجيز المحتمل بالأمر الاحتياطي طريقا.

فان أريد عدم الكاشفيه لامتناع المنكشف فهو غير وجيه.

و إن أريد عدم تعينه،لاحتمال الارشاديه و المولويه فهو وجيه،فتدبر.

٤٩-قوله(قدس سره):مضافا إلى عدم مساعده دليل حينئذ على

ص: ١٦٤

---

١-١) الذى تقدّم منه قده فى المبحث المزبور هو استحاله الأمر المولوى فى مورد يستقل العقل بحسن الفعل لاستلزامه اجتماع داعيين مستقلين مورد واحد لأن المفروض ثبوت الحكم من قبل المولى بما هو مرشد و عاقل فلو أمر مع ذلك مولويا لزم ما ذكر من المحال.نهايه الدرايه: ٣،التعليقه: ١٤٥.

حسنه (١)...الخ.

فان المفروض فى كلام هذا القائل - هو الشيخ الأعظم (قده) فى (٢) رساله البراءه - تعلق الأمر بذات الفعل، لا بإتيانه بداعى كونه محتمل الوجوب مثلا.

و من الواضح أن الحسن عقلا ليس ذات الفعل بما هو بل بما هو احتياط.

فإتيانه - بما هو محتمل الوجوب - هو الذى يحكم العقل بحسنه، فان اكتفينا فى العباديه باتيان الفعل بداعى احتمال وجوبه أو بداعى حسنه بعنوانه عقلا فهو كما سيجىء (٣) - إن شاء الله تعالى - وإلا لم يكن مجال للاحتياط فى العباده و ان كان يقع الفعل بهذا الداعى حسنا عقلا، و سيجىء (٤) - إن شاء الله تعالى - بقيه الكلام.

٥٠ - قوله (قدس سره): قلت لا يخفى أن منشأ الاشكال هو تخيل (٥)...الخ.

لا يخفى عليك أن قصد القربه - المنوط به عباديه العباده - إن كان خصوص الاتيان بداع الامر المحقق تفصيلا أو إجمالا، فالعباده لا - يعقل تحققها، لأن المفروض أن الشبهه وجوبيه و لا - أمر محقق لا - تفصيلا و لا - اجمالا، سواء كان قصد القربه مأخوذا فى موضوع الأمر الاول او كان بأمر آخر او كان مأخوذا فى الغرض، فان قصد القربه لا يختلف معناه الدخيل فى مصلحه الفعل

ص: ١٦٥

١ - ١) كفايه الأصول: ٣٥٠.

٢ - ٢) ذكره فى التنبيه الثانى من مسأله دوران الحكم بين الوجوب و غير الحرمة. فرائد الأصول المحشى ٥٢/٢.

٣ - ٣) فى التعليقه: ٥٢.

٤ - ٤) فى التعليقه: ٥٢.

٥ - ٥) كفايه الأصول: ٣٥١.

الباعث على الأمر به باختلاف طرق اثباته.

فبناء على هذا و إن كان مأخوذاً في الغرض، ولكنه حيث لا ثبوت لما أخذ في الغرض على الفرض فلا يعقل اتیان الفعل على نحو يترتب عليه الغرض.

و إن كان قصد القربه هو اتیان الشیء بداع الأمر سواء كان محققاً او محتملاً فالاحتياط بمكان من الامكان، سواء أخذ قصد القربه بهذا المعنى الأعم في متعلق الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو مأخوذاً في الغرض.

فاتضح أن مبني الاشكال في إمكان الاحتياط و امتناعه أجنبي عن إشكال قصد القربه في العبادات من حيث إمكان أخذه في متعلق أو امرها، أو في متعلق أمر آخر بها، أو عدم إمكان أخذه إلا في الغرض، و إن كان محذور تصحيح عباديه مورد الاحتياط بالأمر الاحتياطي تحقيقاً للأمر المنوط به العباده مشتركاً مع محذور تصحيح عباديه العبادات بأوامرها.

مع أنك قد عرفت (١) أنه على فرض دفع المحذور هناك لا يندفع هنا، و أما أن عباديه العباده يحتاج إلى أمر محقق أو يكفيها احتمالها. فسيجيء (٢) - إن شاء الله تعالى - بيانه.

٥١- قوله (قدس سره): على تقدير الامر به امتثالاً (٣)... الخ.

فان قلت: المعلول الفعلي يتوقف على فعله فعليه و لا يكفيه العله التقديرية.

فالحركة نحو الفعل لا يعقل استنادها إلى الأمر على تقدير ثبوته، بل لا بد من استناده (٤) إلى شىء محقق، و ليس في البين إلا احتمال الأمر فانه شىء

ص: ١٦٦

١- ١) في التعليقه: ٤٨ حيث قال قده: نعم خصوص الأمر بالاحتياط فيه محذور آخر...

٢- ٢) في التعليقه التاليه.

٣- ٣) كفايه الأصول: ٣٥١.

٤- ٤) في الأصل: استناده، لكن الصحيح: استنادها.

فعلى، فلو صار الفعل قريبا فانما يصير به لا بالامر على تقدير ثبوته، وهل هو إلا الانقياد، لا أنه إطاعه تاره و انقياد اخرى.

قلت: الأمر بوجوده الواقعي لا يكون محركا ابدأ؛ ضروره أن مبدأ الحركة الاختياريه هو الشوق النفساني، فلا بد له من عله واقعه فى أفق الشوق النفساني، فلا بد من كون الأمر بوجوده الحاضر للنفس داعيا و محركا دائما.

و كما أن الأمر الحاضر للنفس المقترن بالتصديق الجزمى قابل للتأثير فى حدوث الشوق، كذلك الأمر الحاضر المقترن بالتصديق الظنى أو الاحتمالى.

فاذا كان التصديق القطعى موافقا للواقع كانت الصورة الحاضر من الأمر صورته شخصه، فينسب الدعوه بالذات إلى الصورة، و بالعرض إلى مطابقها الخارجى.

و إذا لم يكن التصديق القطعى موافقا للواقع كانت الصورة الحاضر صورته مثله المفروض، فلا شىء فى الخارج حتى تنسب إليه الدعوه بالعرض فيكون انقيادا محضا، لا امتثالا و إطاعه للأمر و انبعاثا عنه.

فكذا الأمر المظنون أو المحتمل، فالأمر المظنون أو المحتمل هو الداعى، و هو بهذه الصفة فعلى فى هذه المرتبه.

فان وافق الواقع نسب إليه الدعوه و كان انبعاثا عنه و امتثالا له بالعرض، و إلا فلا.

بل كان محض الانقياد، كما فى صورته القطع طابق النعل بالنعل.

و منه علم الوجه فى اختيار الشق الثانى من الشقين المتقدمين فى عباديه العباده، و لا حقيقه للامتثال المقرب عقلا، إلا الانبعاث ببعث المولى، و قد عرفت كيفيه الانبعاث.

٥٢- قوله (قدس سره): بل لو فرض تعلقه بها لما كان من

توضيح الكلام الى آخر ما أفاده في المقام هو أن الامر بالاحتياط اذا كان مولويا بداعى جعل الداعى، فاما أن يكون متعلقا بذات محتمل الوجوب أو متعلقا به بما هو محتمل الوجوب:

فان كان متعلقا بذاته، فهو محقق لعباديه نفس الفعل، بحيث يمكن أن يأتى به بداعى هذا الأمر المحقق، كسائر الأوامر المتعلقة بذوات الأفعال بعناوينها الواقعيه، فان الأمر حيث إنه مولوى أنشئ بداعى جعل الداعى يمكن اتيان متعلقه بداعى أمره، إلا أنه خارج عن محل الكلام.

إذ الكلام في الأمر بالاحتياط لا- في الأمر بغيره، فالالتزام بالأمر بهذا الوجه مع أنه مخالف لظاهر الأمر بالاحتياط مخرج لمورده عن كونه احتياطاً.

و إن كان متعلقا بالفعل بما هو محتمل الوجوب ليكون عنوان التحفظ على الوجوب المحتمل محفوظاً، فهو أمر مولوى بالاحتياط بعنوانه.

إلا- أن الغرض من خصوص هذا الأمر المولوى تاره- يتحقق باتيان متعلقه بما هو محتمل الوجوب، وهو الذى يكون حسناً عقلاً، سواء انبعث عن هذا الأمر أو لا، فلا محاله يكون الأمر بالاحتياط توصلياً محضاً.

و حيثئذ إن اكتفينا فى عباديه محتمل الوجوب بكونه بداعى احتمال وجوبه فهو عباده فى نفسه، تعلق به أمر مولوى بعنوان الاحتياط أم لا، فلا حاجه إلى فرض تعلق أمر مولوى به لهذه الغايه.

و إن لم نكتف في العباديه باحتمال الأمر، فهذا الأمر الاحتياطي حيث إنه يسقط-و لو لم يؤت بمتعلقه بداع الأمر الاحتياطي-أمر توصلى غير موجب لعباديه مورده، فلا حاجه إليه بلحاظ الغايه المقصوده من فرضه هنا.

و أخرى-يكون الغرض منه سنخ غرض لا يترتب على فعل محتمل الوجوب إلا إذا أتى به بداع الأمر الاحتياطي المحقق، فهو أمر مولوى تعبدى، إلا أنه يصحح العباديه للاحتياط، لا أنه يصحح جريان الاحتياط فى العباده.

بل نقول: إذا كان الغرض مترتبا على الاحتياط العبادى فى مورد العباده فلا- محاله لا- يتحقق هذا الغرض أيضا، إلا إذا تحقق الغرض من فعل مورد الاحتياط، و لا يتحقق إلا إذا أتى مورده عباديا.

فان كفى احتمال الأمر صار مورده عباديا بذاته، لا من ناحيه الأمر التعبدى المولوى بالاحتياط، فلا حاجه إلى فرض الأمر المولوى التعبدى؛ اذ ليس الكلام فى تعداد العبادات بل فى جريان الاحتياط فيها.

و إن لم يكف الاحتمال لعباديه المورد كان فرض الأمر المولوى التعبدى بالاحتياط فى العباده لغوا، بل مستحيلا كما عرفت.

فتبين أن فرض تعلق الأمر المولوى بالاحتياط، اما لغو لا حاجه إليه فيما نحن بصدده، أو مستحيل فى نفسه. هذه غايه توضيح ما أفيد فى المقام.

و التحقيق: أن الأمر-بمحتمل الوجوب مثلا- يتصور على أقسام ثلاثه:

احدها: الأمر بمحتمل الوجوب-بما هو- بحيث يصدر فى الخارج معنونا به.

و هو مع أنه خلاف الواقع-،اذ لا خصوصيه لهذا العنوان حتى يجب صدور الفعل معنونا به-يرد عليه أن الوجوب-مقطوعا كان أو مظنونا أو محتملا-لا- عروض له على الفعل المأتى به حتى يتصف بعنوان مقطوع الوجوب أو مظنونه أو محتمله،بل لا بقاء للوجوب بعد وجود متعلقه فى الخارج.

فالموصوف به هو الفعل فى حد ذاته بعد تعلق الوجوب به و قبل وجوده فى الخارج.فليس العنوان المزبور كعنوان التعظيم و التأديب مما يتصف به الفعل المأتى به.

ثانيها: الأمر بمحتمل الوجوب بنحو الحثيه التعليليه لا الحثيه التقيديه،لاستحالتها كما عرفت.

فمرجع الأمر إلى الأمر بالشىء بداعى أمره المحتمل،و حيث إنه يستحيل جعل الداعى إلى الفعل فى عرض داع آخر إليه حسب الفرض،فلا- محاله يكون الأمر الاحتياطى داعيا للداعى،فيكون الأمر الواقعى المحتمل جعللا للداعى بالاضافه إلى نفس الفعل،و الأمر الاحتياطى جعللا للداعى إلى جعل الأمر المحتمل داعيا.

فمتعلق الأول من الأفعال الأركانیه،و الثانى من الأعمال الجنانيه.

و عليه فالأمر المولوى حيث لا تعلق له بذات العمل لا يعقل أن يكون موجبا لعباديته،بل متعلق بجعل الأمر المحتمل داعيا.

و حينئذ فان اكتفينا فى العباديه بدعوه الأمر المحتمل فالأمر المولوى لأجل هذه الغايه لغو،و إلا يستحيل كما تقدم.

ثالثها:الأمر بمحتمل الوجوب بنحو المعرفيه،كالأمر بتصديق العادل عملا،حيث إنه أمر بملزومه،و هو الفعل الذى أخبر العادل بوجوبه مثلا،لا بما هو معنون بعنوان تصديق العادل،بحيث يقصد اتصاف الفعل به،و لا بداعى تصديق العادل بحيث يكون الأمر المخبر به داعيا.بل الأمر بتصديق العادل



بعنوان ايصال الواقع بجعل حكم مماثل له.فهو إنشاء بداعى جعل الداعى إلى ما أخبر بوجوبه العادل حقيقه بالأمر بلازمه،و هو تصديق العادل كنايه.

لكنه لا بعنوان أنه حكم فى عرض الواقع بل بعنوان أنه الواقع،فيكون وصوله بالذات وصول الواقع بالعرض.

و كذا فعليته و تنجزه بالذات فعليه الواقع و تنجزه بالعرض.

و هكذا الأمر فى الأمر الاحتياطى،فانه منبعث عن الغرض الواقعى المنبعث عنه الأمر الواقعى،لكنه تحفظا على ذلك الغرض -لعدم وصول الأمر المنبعث عنه المحصل له خارجا-أمر الشارع بما يقوم به ذلك الغرض.

لكنه لا- بعنوانه بذاته،ليقال:إنه كسائر ما علم وجوبه و استحبابه،بل بعنوان الاحتياط و التحفظ على الواجب الواقعى بعنوان الكنايه،فان لازم اتيان محتمل الوجوب التحفظ على الواقع على تقدير ثبوته.

و حيث إن هذا الأمر لجعل الداعى إلى الفعل لبا و حقيقه،فهو توصلى فى التوصليات و تعبدى فى التعبديات.

فيمكن اتيان الفعل بداعى هذا الأمر،فيقع عباده و قريبتا،و إن أمكن أن يقع قريبا بداعى الأمر المحتمل أيضا.

غايه الأمر أنه إذا صدر بداعى الأمر المحتمل كان احتياطا حقيقيا و حسنا عقلا،من حيث إنه انقياد للأمر المحتمل.و اذا وقع بداعى هذا الأمر الاحتياطى المقطوع كان إطاعه حقيقه لهذا الأمر،و احتياطا عنوانا بلحاظ أنه الأمر الواقعى المحتمل.

بل حيث إن هذا الأمر منبعث عن الغرض الواقعى و بعنوان التحفظ عليه،فلا محاله يكون هذا الحكم مقصورا على صورته مصادفه الاحتمال للواقع،كالأمر بتصديق العادل بناء على جعل الحكم المماثل بعنوان الطريقه لا- الموضوعيه،فانه أيضا مقصور على صورته مصادفه الخبر مثلا للواقع.

فيكون إطاعه حقيقه على تقدير موافقه، و انقيادا على تقدير المخالفه، كما في صوره الاتيان بداعي الأمر المحتمل.

٥٣- قوله (قدس سره): لا يبعد دلالة بعض الأخبار على (١)... الخ.

ربما يورد عليه بأنها أخبار آحاد و لا يجوز التمسك بها في المسائل الأصوليه.

و أجيب تاره- بأنها إما متواتره معنى، أو محفوفه بالقرينه.

و أخرى- بأن المسائل الأصوليه التي لا- يصح التمسك بالآحاد فيها هي المسائل الأصوليه الاعتقاديه (٢) المطلوب فيها العلم و المعرفه، لا الأصوليه العمليه.

و ثالثه- بأن المطلوب ليس إثبات حجيه الخبر الضعيف في السنن، ليقال: بعدم ثبوتها بالآحاد، بل المطلوب إثبات استحباب ما ورد فيه خبر ضعيف باستحبابه.

فالمسأله فقهيه لا- أصوليه، و الخبر الضعيف محقق للموضوع المحكوم عليه بالاستحباب، لا أنه دليل على استحبابه، نظير الشهره الموجهه بنفس وجودها للظن بصدور الخبر المدرجه له في الخبر الموثوق بصدوره.

و أورد على الأخير شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) في رسالته المعموله (٣) في هذه المسأله بوجوه، و المهم منها وجهان:

أحدهما: أنه لا فرق بين التعبيرين إذ استحباب كل فعل- دل الخبر الضعيف على استحبابه- عباره أخرى عن حجيه الخبر الضعيف في المستحبات،

ص: ١٧٢

١- ١) كفايه الأصول: ٣٥٢.

٢- ٢) الأولى أن تكون عباره هكذا: الاعتقاديه التي يكون المطلوب فيها... الخ.

٣- ٣) مجموعه رسائل فقيهيه و أصوليه: ١٦.

و يجوز مثل هذا التعبير فى حجيه الخبر الصحيح، بأن يقال:الكلام فيه فى وجوب كل فعل دل الخبر الصحيح على وجوبه.

و لا محصل لجعل الخبر حجه و متبعا إلا إنشاء أحكام ظاهريه مطابقه لمدلول الخبر لموضوعاتها.

ثانيهما:سلمنا أن البحث ليس فى حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات.

إلا- أن عدم البحث عن الحجيه لا- يجعل المسأله فقهيه، لعدم انحصار المسائل الأصوليه فى البحث عن الحجيه، لوجود ملاك المسأله الأصوليه و مناطها فيما نحن فيه، فان المسأله الأصوليه كل قاعده يبتنى عليها الفقه، أعنى معرفه الأحكام الكليه الصادره من الشارع، بحيث تكون بعد اتقانها عموما أو خصوصا مرجعا للفقيه فى الأحكام الكليه الفرعيه، سواء بحث فيها عن حجيه شىء أو لا.

و من الواضح أن هذه المسأله و مسأله الاستصحاب و كذا الاحتياط و إن كانت مضامينها استحباب ما دل الخبر الضعيف على استحبابه، أو ثبوت الحكم السابق لكل موضوع احتمال بقاء ذلك الحكم فيه، أو ثبوت الوجوب المحتمل مثلا، لكنها أحكام كليه لا تنفع المقلد؛ لأن العمل بها موقوف على إعمال ملكه الاجتهاد فى فهم المراد، و الفحص عن المعارض و أشباه ذلك.

فهذه احكام شرعيه أصوليه تختص بمن ينتفع بها و هو المجتهد، فى قبال الأحكام الفرعيه المشتركه بين المجتهد و المقلد المبحوث عنها فى علم الفقه، هذا ملخص ما أفيد.

أقول يرد على الوجه الأول: أن الحجيه و إن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل، لكنه ليس كل حكم مماثل مجعول مساوقا للحجيه، بل جعل خاص بعنوان تتميم الكشف، أو بعنوان إبقاء الكاشف.

و الأول إما بعنوان جعل الظن كالقطع بالغاء احتمال الخلاف، أو بعنوان جعل المجمل كالمفصل كما فى الاحتياط الشرعى.

و من الواضح قصور أدله التسامح عن إثبات هذه الخصوصيه، بل على العكس من ذلك، فان لسانها إثبات الاستحباب باثبات الثواب و إن كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله لم يقله، فكم فرق بين هذا اللسان و لسان تصديق العادل، (و أنه لا عذر لأحد من مواليها في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا) (١)، و أن (ما يؤدي الراوى فعنى يؤدي)، أو لسان ابقاء اليقين و عدم نقضه، فتدبره فانه حقيق به.

و كذا الأمر إذا كانت الحجية بمعنى تنجيز الواقع عقابا كما في الواجب و الحرام، أو ثوابا كما في المستحب أو تعذيرا كما في المباح، فان مقتضى الحجية بهذا المعنى ثبوت العقاب أو الثواب على تقدير المصادفه، و مقتضى هذه الأخبار ثبوت الثواب مطلقا و إن لم يكن كما بلغه.

و يرد على الوجه الثاني: أن المسأله الأصوليه هي القاعده التي تبتنى عليها معرفه الأحكام العمليه الكليه. و هذا إنما يكون فيما لم تكن نفس القاعده متكلفه للحكم العملي الكلي، بل فيما إذا كانت واسطه لاستنباط حكم عملي.

و استحباب ما دل الخبر الضعيف على استحبابه حكم عملي كلي جامع تنطبق على موارد الأخبار الضعيفه المتكلفه لاستحباب أعمال خاصه، لا- أن هذا الاستحباب الجامع واسطه في استنباط استحبابات خاصه، ليكون مما يبتنى عليه تلك الاستحبابات المبحوث عنها في علم الفقه.

و ليست المسأله الفقهييه إلا ما كانت تتيجتها حكما عمليا، سواء كان حكما عمليا كليا يندرج تحته أحكام عمليه خاصه أم لا.

و لأجله استشكلنا (٢) مرارا في جعل حجيه الخبر الصحيح أو حجيه

ص: ١٧٤

١- ١) اختيار معرفه الرجال: ٥٣٦.

٢- ٢) منها ما تقدم منه قده في التعليقه على تعريف المصنف قده لعلم الأصول، نهايه الدرايه: ١، التعليقه: ١٣. و منها ما ذكره في مبحث حجيه خبر الواحد. نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٩١.

الاستصحاب، بناء على أن الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل من المسائل الأصولية.

بل حكم عملي جامع من دون توسط في استنباط حكم عملي آخر، بل تطبيق محض.

و ما ذكرناه (١) من التفصي هناك-بجعل التوسيط بلحاظ إثبات اللازم في الفقه باثبات ملزومه في الأصول، أو باثبات الحجية بمعنى المنجزية في الأصول، وإقامه الحجج في الفقه-غير جار هنا؛ إذ المفروض عدم الحجية بكلا المعنيين هنا على التحقيق، أو على التقدير كما في كلامه (رحمه الله).

و أما ما ذكره (قدّس سره) من الاختصاص بالمجتهد و أنه لاحظ منه للمقلد، و لذا جعل مثل هذا الحكم حكما أصوليا في قبال الحكم الفرعي الفقهي.

فمدفوع بأن التصديق العملي أو الإبقاء العملي عمل المقلد بالخصوص، أو عنوان عمل المجتهد و المقلد معا، لا عنوان عمل المجتهد فقط، نظير الافتاء و القضاء و ما شابههما مما يختص بالمجتهد، و إنما يختص بالمجتهد عنوانا، من حيث نيابته عن المقلد العاجز عن الاستنباط أو التطبيق.

فالمقلد هو المكلف به لثبوت حقيقته، و المجتهد هو المخاطب به عنوانا لتزليه منزله المقلد بادلته جواز الافتاء و الاستفتاء، فنظر المجتهد و استنباطه و تطبيقه و يقينه و شكه كلها بمنزله نظر المقلد و استنباطه و تطبيقه و يقينه و شكه، فتدبره فانه حقيق به.

٥٤-قوله (قدّس سره): ظاهره في أن الأجر كان مترتبا على (٢)... الخ.

ص: ١٧٥

١-١) التفصي المزبور مذکور بعد التعرض للاشكال في التعليقه: ١٣ و ٩١.

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٥٢.

مبنى الكلام- فى دلالة اخبار من بلغ على الاستحباب أو على الارشاد إلى حسن الانقياد، و ترتب الثواب عليه عقلا- على أن موضوع الثواب الذى تكفله هذه الروايات هل هو فعل محتمل الثواب بالبلوغ لا بداعى الثواب المحتمل؟ او فعله بداعى الثواب المحتمل؟.

فانه على الثانى انقياد حسن عقلا- فلا- يكشف ترتب الثواب عن رجحان آخر مقتضى للثواب دون الأول، فانه لا ثواب على ذات العمل، فترتبه عليه كاشف عن مقتضى لترتبه عليه، وليس إلا إطاعه الأمر المحقق أو الأمر المحتمل.

و حيث فرض عدم الثانى تعيين الأول، فيكون جعلاً للملزوم بجعل لازمه.

و المعين للوجه الأول هو أن الظاهر من الثواب البالغ هو الثواب على العمل لا- بداعى الثواب المحتمل أو الأمر المحتمل، فان مضمون الخبر الضعيف كمضمون الخبر الصحيح من حيث تكفله للثواب على العمل لا بداعى احتمال الناشئ من جعله أو جعل ملزومه.

و هذا الظهور مما لا ريب فيه، و إنما اللازم دعوى ظهور آخر و هو ظهور (أخبار من بلغ)، من حيث كونها فى مقام تقرير الثواب البالغ و تثبيته و تحقيقه فى أن الثواب الموعود بهذه الأخبار فى موضوع ذلك الثواب البالغ، و إلا لكان ثوابا آخر لموضوع آخر.

و المنافى لهذا الظهور ليس إلا ما يتوهم من اقتضاء التفرير فى جميع الأخبار، و التقييد فى بعضها لترتب الثواب على الفعل بداعى احتمال الثواب و هو الانقياد المحض المقتضى فى نفسه لترتب الثواب، فلا كاشف عن مقتضى آخر.

### **فبقول: أما التفرير فهو على قسمين:**

أحدهما- تفرير المعلول على علته الغائيه، و معناه هنا انبعث العمل عن الثواب البالغ المحتمل.

ثانيهما-مجرد الترتيب الناشئ من ترتب الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب.

فالعمل المترتب عليه الثواب حيث كان متقوما ببلوغ الثواب عليه، فلذا رتبه على بلوغ الثواب.

فيكون نظير من سمع الأذان فبادر الى المسجد، فان الداعى إلى المبادره فضيله المبادره، لا سماع الأذان، وإن كان لا يدعوه فضيله المبادره إلا فى موقع دخول الوقت المكشوف بالأذان.

فلا يتعين التفريع فى الأول حتى ينافى الظهور المدعى سابقا.

و أما ما ذكره شيخنا العلامة الانصارى(قدّس سره) فى رساله (١)التسامح من منع دلالة الفاء على السببيه و التأثير، بل هى عاطفه.

فخلاف الاصطلاح لعدم التقابل بين السببيه و العطف، بل العاطفه تاره- للسببيه، و أخرى للترتيب، و ثالثه-للتعقيب و الأمر سهل.

و قد التزم شيخنا الاستاذ(قدّس سره) فى المتن بعدم منافاه كون الفاء للسببيه، و تفرع العمل على الثواب المحتمل بكونه داعيا إليه لما مرّ من الظهور بتقريب: أن العمل المنبعث عن الثواب المحتمل على ما هو عليه من عنوانه.

و لا يتعنون من قبل دعوه الثواب المحتمل بعنوان يؤتى به بحيث يدعو الثواب المحتمل إلى العمل المعنون من قبل نفس دعوته.

و إذا كان العمل المدعو إليه على حاله من عنوان نفسه من دون تقييده بعنوان من قبل الداعى حتى عنوان الانقياد، فانه عنوان المأتى به بذاك الداعى، لا عنوان المدعو إليه حتى يدعو إليه ذلك الداعى، فلا ينافى ظهور الأخبار فى ترتب الثواب على العمل الغير المتقيد بداعى الثواب المحتمل.

ص: ١٧٧

كما هو الحال فى الأخبار المقيده، حيث إن موضوعها العمل الملحوظ فى نفس الموضوع التماس الثواب.

فحاصل الأخبار ترتب الثواب على نفس العمل و ان كان منبعثا عن الثواب المحتمل، فهو و إن كان على الفرض منبعثا عن الثواب المحتمل إلا أن انبعائه عنه غير دخیل فى ترتب الثواب المجعول بهذه الأخبار علیه.

و هذا هو الفارق بين التفريع على الوجه المزبور و التقييد بالتماس الثواب البالغ فى الاخبار المقيده.

لا يقال: مع فرض انبعائه عن الأمر المحتمل لا يعقل جعل الداعى بجعل الاستحباب المنكشف بلازمه، و هو الثواب المحقق بهذه الأخبار؛ لأن الفعل ما لم ينبعث عن الاستحباب الثابت بهذه الأخبار لا يرتب علیه ثواب إطاعه الاستحباب المحقق.

و انبعث عمل واحد عن داعيين متمثلين مستقلين فى الدعوه محال، فجعل الداعى مع فرض وجود الداعى المؤثر بالفعل محال.

و جعل الاستحباب المحقق داعيا فى طول دعوه الثواب المحتمل أو الأمر المحتمل و ان لم يكن مستحيلا فى نفسه لكنه خلف، لأن الكلام فى استحباب نفس محتمل الثواب لا استحباب المأتى به بداعى احتمال الثواب.

و المشهور أيضا يقولون بترتب الثواب علیه إذا أتى به بداعى استحبابه، لا إذا أتى المتقيد بالداعى المزبور بداعى استحبابه.

مع أن الاستحباب إذا كان داعيا للداعى فالمستحب الحقيقى جعل الأمر المحتمل أو الثواب داعيا الى العمل، لا أنه داع لأمر خاص و عمل مخصوص.

فهناك مستحب جنانى و عمل حسن أركانى.

مع أنه مناف لكلامه (قدس سره) حيث إنه فى مقام ترتيب الثواب



المجعول على نفس العمل لا على العمل المأتى به بداعى الثواب المحتمل بما هو كذلك.

لأننا نقول:فرض انبعث العمل عن الثواب المحتمل ليس فرض عمل شخصى منبعث عنه،ليستحيل جعل الداعى مع فرض تأثير داع محقق.بل فرض انبعث العمل كلياً عن الداعى الطبعى،فانه من بلغه الثواب يدعوه بطبعه الثواب البالغ.

إلا- أن هذا الداعى الطبعى لم يؤخذ قيدياً فى موضوع الثواب المجعول حتى يكون جعلاً- للداعى فى فرض تقييد العمل بداع آخر.بل الفرض جعل الداعى نحو ذات العمل الذى بطبعه يدعوه الثواب البالغ.فيكون تحريكاً إلى العمل بذاته.

بل جعل الداعى فى الواجبات كذلك،فانه جعل داع عمومى،و إن فرض أن العامه يفعلون بداعى الثواب و الخاصه بداع آخر أعلى منه.و الوجه فى صحه الكل عدم القيديه.

و أما التقييد كما هو ظاهر قوله(عليه السلام)فى خبر محمد بن مروان:

(ففعله التماس ذلك الثواب) (١).

و فى خبر آخر له(ففعله ذلك طلب قول النبى (صلى الله عليه و آله) (٢)...الخ).

فقد اجاب(قدّس سره)فى المتن بعدم المنافاه بين المقيّد من هذه الأخبار مع مطلقها.

إذ لا منافاه بين الثواب على نفس العمل لا بداعى الثواب المحتمل بما هو،و الثواب على العمل بداعى الثواب المحتمل بما هو.

ص: ١٧٩

---

١- ١ و ٢) جامع أحاديث الشيعة: ٣٤٠/١ و ٣٤١، الكافي: ٨٢/٢، وسائل الشيعة ٧/٨٢، ٤/٨١: ١.

فالمطلق متكفل للثواب المجعول الكاشف عن جعل لازمه، و المقيّد متكفل للارشاد إلى الثواب الذي يحكم به العقل على الانقياد و الاحتياط.

و هذا التقريب لا يرد عليه محذور عدا وحده سياق الأخبار و أنها في مقام ترتيب سنخ واحد من الثواب على موضوع واحد. و حينئذ فالنكته-لعدم التقييد في بعضها-وضوح أن الداعي الطبعي لمن بلغه ثواب هو ذلك الثواب البالغ، لا الثواب المجعول بهذه الأخبار على فرض جعله.

لكنك عرفت مما ذكرنا في التفرّيع بناء على السببيّه أن السببيّه طبعيه عاديه لا أنها قيد جعلي أخذ في الموضوع.

و أما ما في كلمات بعض الاعلام (1): من أن المطلق لا- يحمل على المقيّد في المندوبات، فلا- موجب لحمل المطلق هنا على المقيّد و إن سلم التقييد.

ففيه: أن الوجه في عدم الحمل في المندوبات إمكان حمل المطلق و المقيّد منها على مراتب المحبوبيّه.

فالمستحب الفعلي هو المقيّد و ما عداه مستحب ملاكي، بخلاف الواجبات فان حملها على مراتب الوجوب يلازم الحمل على المقيّد، فان الملاك الوجوبي لازم التحصيل.

و هذا الوجه غير جار هنا فان المقيّد بداعي الثواب المحتمل ليس مستحبا شرعيا لا فعليا و لا ملاكا، بل المقيّد بهذا الداعي راجح عقلي. و المطلق الذي حقيقته إتيان الفعل لا بهذا الداعي بل بسائر الدواعي مستحب شرعي، فليس المقيّد من مراتب المستحب الشرعي في قبالة.

مع أن وحده السياق في الأخبار يقتضى أن يكون الكل بصدد ترتيب

ص: ١٨٠

---

١-١) هو المحقق النائيني قده، أجود التقريرات ٢:٢١٠.

سنخ واحد من الثواب على سنخ واحد من الموضوع.

و قد عرفت (١) أن مقتضاه إرجاع المطلق إلى المقيد لمكان تنافيهما في ترتيب ثواب مخصوص على المطلق تاره، و على المقيد أخرى؛ فانه كاشف عن وحده المرتبه، و إن كانت المحبوبيه على أى حال شرعيه.

و يمكن أن يقال: إن التقييد إذا كان بداعى الأمر المحتمل الذى ربما يكون له مطابق فى الواقع فيكون إطاعه حقيقيه، و ربما لا يكون له مطابق فيكون انقيادا، فالأخبار إرشاد إلى ما هو الراجح و الممدوح عليه عقلا، و هو الاحتياط و الانقياد للأمر المحتمل.

و أما إذا كان التقييد بداعى الثواب المحتمل، فحيث إن الثواب واحد و إن كان الوعد عليه متعددا فهذا الواحد محقق لا تخلف له. و العمل المأتى به بالداعى المحقق فعلا يخرج عن عنوان الانقياد، فيكون العمل بحسب الواقع كالاطاعه الحقيقيه لانبعائه عن داع له مطابق فى الواقع، إما بمقتضى الوعد الواقعى البالغ، أو بمقتضى الوعد الثابت بهذه الأخبار.

و لا- يقاس الثواب على إطاعه الأمر المحتمل- مع قطع النظر عن هذه الأخبار- بما نحن فيه، بتوهم أن الثواب المحتمل محقق قطعا: إما على الاطاعه الحقيقيه إن كان فى الواقع أمر من الشارع، و إما على الاطاعه الحكميه لحكم العقل برجحانه.

و ذلك لأن الثواب على احد التقديرين من ناحيه الانقياد فلا- ينافى الانقياد، بخلاف ما نحن فيه فان الثواب مجعول لازم لاستحباب شرعى، إما واقعى و إما ظاهرى بمقتضى مطلقات هذه الأخبار.

فمثل هذا التقييد غير مناف للمطلقات، لعدم ترتب الثواب فيه على

ص: ١٨١

---

١- ١) حيث قال: و هذا التقريب لا يرد عليه محذور عدا وحده سياق الاخبار.

الانقياد بل على داع محقق يخرج عن عنوان الانقياد.

و من الواضح: أن التقييد الثابت هنا هو التقييد بالتماس ذلك الثواب، أو التقييد بطلب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الثواب الذي أخبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عَنْهُ، لا أمره الاستجابي، فإنه لا يطلب كما لا يخفى.

و يرد عليه أولاً: أن دعوته الثواب ليست بالذات و بالأصالة، لأن الثواب ليس من غايات ذات الفعل و خواصه، بل من اللوازم المترتبة على الفعل المأتمى به بداعى الأمر المحقق أو المحتمل، فلا بد من توسط دعوته الأمر بينه و بين العمل.

و من الواضح: أن الثواب البالغ المحتمل بحسب نظر العامل من لوازم الاتيان بداعى الأمر المحتمل.

فالتقييد بالثواب البالغ بمنزلة التقييد بدعوته الأمر المحتمل، و هو عين الانقياد.

و ثانياً: أن العمل بداعى الثواب المحتمل خارجاً بعد صدور هذه المطلقات، و إن كان فى الواقع خارجاً عن عنوان الانقياد؛ لأن الداعى له مطابق فى الخارج على أى حال.

إلا- أن الكلام فى أن موضوع الثواب الموعود عليه بهذه الاخبار ما ذا؟ و يستحيل أن يكون الموضوع لهذا الثواب الموعود المحقق بهذه الأخبار الذى هو بمنزلة الحكم لذلك الموضوع متقيداً به فى مرتبه موضوعيته، حتى يثول الأمر إلى ترتيب الثواب على العمل المأتمى به بداعى محقق، مع قطع النظر عن هذه الأخبار و مقتضاها. فتدبره فإنه حقيق به.

و التحقيق: أن حمل هذه الأخبار على الارشاد إلى ثواب الانقياد بعيد عن السداد، و ذلك إن الثواب الذى يمكن الارشاد إليه لا بد من ثبوته، لا من ناحيه الارشاد، بل بحكم العقل و العقلاء و ليس هو إلا أصل الثواب بناء على أن

الحسن العقلى و القبح العقلى ليس إلا كون الفعل ممدوحا عليه عند العقلاء و كونه مذموما عليه عندهم، و مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه.

و أما الوعد بالثواب الخاص فليس من الشارع بما هو عاقل، و إلا لحكم به سائر العقلاء، بل بما هو شارع ترغيبا فى فعل تعلق به غرض مولوى، فيكشف عن محبوبه مولويه و مطلوبه شرعيه.

غايه الأمر أن محبوبه ما وعد عليه بالثواب الخاص، تاره: مفروض الثبوت، كالوعد بالمشوبات الخاصه على الواجبات و المستحبات المعلومه. و أخرى:

غير مفروض الثبوت، فيستكشف ثبوتها بجعل الثواب الخاص، فيكون من باب جعل الملزوم بجعل لازمه و الترغيب فيه.

و أما ما عن شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) فى رساله البراءه (١) من أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، فهو نظير قوله تعالى مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا (٢) فهو ملزوم لأمر إرشادى يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

ففيه: أن التفضل بالمشوبات الخاصه غير مناف لانبعائها عن غرض مولوى يستدعى مطلوبه شرعيه؛ إذ كل إحسانه تفضل و كل نعمه ابتداء.

و استقلال العقل بتحصيلها بعد وعد الشارع بها أمر، و وعد الشارع بها بعنوان الارشاد إلى الثواب العقلى أمر آخر.

و مقتضى الأخبار هو الوعد على العمل بثواب خاص لا يحكم به العقل، فكيف يكون إرشادا؟

و حيث إن الثواب الخاص ليس مقتضى حسنه عقلا- فلا- بد من أن يكون من حيث رجحانه شرعا، إذ المفروض ترتيبه على العمل، فهو باقتضائه لا محاله،

ص: ١٨٣

١-١) فرائد الأصول المحشى ٥٦/٢.

٢-٢) الانعام: ١٦٠.

و لو بعنوان ثانوى.

بل مقتضى التأمل فى الأخبار أنها فى مقام الترغيب فى العمل لا فى تحصيل الثواب فقط، و لا معنى للترغيب فى العمل إلا لكونه راجحاً شرعاً.

نعم الكلام فى أن موضوع هذا الثواب الموعود و هذا الاستحباب المفروض هل هو فعل ما بلغ فيه الثواب؟ كما هو مقتضى المطلقات؟ أو فعل ما بلغ فيه الثواب بداعى الثواب البالغ؟ كما هو مقتضى المقيدات، و إلا فأصل الاستحباب لا ينبغى الكلام فيه.

و من الواضح: أن وحده سياق الأخبار- من حيث كونها فى مقام الوعد بسنخ ثواب واحد على موضوع واحد- تأبى عن إبقاء المطلقات و المقيدات على حالها.

و المشهور يقولون: بترتب الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب و إن لم ينبعث من الثواب البالغ.

و الذى يمكن أن يقال فى تقريب الوجه الأول الذى عليه المشهور: أن مفاد (أخبار من بلغ) ليست خبريه محضه عن ما يفعله من بلغه الثواب بخبر ضعيف، حيث إنه بطبعه يدعوه الثواب البالغ المحتمل بدعوه الأمر المحتمل، لوضوح أن هذا الثواب الخاص لا يترتب على ما يفعله بعنوان الانقياد.

بل مفادها ترغيب فى فعل ما بلغ فيه الثواب بجعل هذا الأمر المولوى المحقق داعياً بجعل الثواب الخاص.

و إنما أخذ عنوان التماس ذلك الثواب فى الموضوع لا من أجل أن هذا الموضوع الخاص بما هو متعلق الأمر المحقق، لاستحاله كون محتمل المحبوبيه و جهها للعمل كما تقدم، و لاستحاله استحباب العمل المفروض فيه الداعى بنحو القيديه الحقيقيه، سواء كان الاستحباب تعدياً أو توصلياً، لأنه على أى حال لجعل الداعى، و تعلقه بنفس دعوه الثواب و الأمر المحتمل خلف فى المقام، لفرض

استحباب العمل على أى حال.

بل جعل للثواب بعنوان تقرير الثواب البالغ، و ترغيب فى إتيانه بداعى الثواب البالغ عنوانا، تحقيقا لدعوه هذا الثواب المجعول، كما فى جعل الحكم المماثل، بعنوان تصديق العادل فيما أخبره من الوجوب الواقعى، فكما أنه فى مقام جعل الوجوب الواقعى باعثا عنوانا، و جعل الوجوب المماثل داعيا حقيقه، فكذلك هنا و الله اعلم.

ثم إنه يتفرع على ما مرّ من النزاع فى أن الأخبار إرشاد إلى الانقياد و رجحانه عقلا أو جعل للثواب و الاستحباب أمور:

منها: أن الآثار الوضعيه المترتبه على المطلوبات الشرعيه يترتب على فعل ما بلغ فيه الثواب على الثانى دون الأول، و إلا لزم الخلف و هذه الكليه من القضايا التى قياساتها معها.

و إنما الكلام فى تطبيقها على ما ذكره (1) شيخنا العلامة الأنصارى (قدّس سره) من عدم ارتفاع الحدث بالوضوء الذى فيه الثواب بخبر ضعيف، بناء على الارشاد إلى رجحان الانقياد، و ارتفاعه به بناء على الاستحباب.

### و الاشكال فى التطبيق من وجهين:

أحدهما: أنه لا- دليل على أن كل وضوء مطلوب شرعا رافع للحدث، حتى يمتاز عما وقع انقيادا، فان وضوء الحائض فى أوقات الصلاه و وضوء الجنب عند النوم مثلا مستحب شرعا، و مع ذلك غير رافع للحدث.

ثانيهما: أن مناط عباديه الوضوء و قريته- الدخيله فى تأثيره فى الطهاره- ليس وجوبه لغايه واجبه، أو استحبابه لغايه مستحبه، حتى يدور الأمر بين كونه مستحبا شرعيّا ببلوغ الثواب أولا.

ص: ١٨٥

بل المناطق كما حقق في محله رجحانه الذاتى و استحبابه النفسى شرعا، فعدم ثبوت استحبابه العرضى -بالخبر الضعيف- لا ينافى استحبابه النفسى المحقق لعباديته، وتأثيره فى الطهاره.

فالوضوء البالغ فيه الثواب فى وقت خاص و حاله مخصوصه، و إن كان يقع من هذه الحثيه انقيادا لا مستحبا، لكنه من حيث نفسه يقع مستحبا مؤثرا فى الطهاره.

و يندفع الاشكال الأول: بأن الحدث القابل للارتفاع بالوضوء هو الحدث الأصغر دون الأكبر، فلا مانع بمقتضى المطلقات الداله على استحبابه النفسى من ارتفاع ما يقبل الارتفاع به.

بل يمكن أن يقال: إن الوضوء حيث إنه فى نفسه نور و ظهور، فله تأثير النورانيه و الطهاره حتى فى الحائض و الجنب.

إلا أن الظلمه حيث إنها شديده؛ لقوه مقتضيها، فلذا لا ترتفع بالكلية بل يحصل به تخفيف و نور يناسب مقام العبوديه بالأذكار فى وقت الصلاه أو النوم فى حاله مناسبه. و بقيه الكلام فى الفقه.

و من جمله موارد تطبيق الكليه مسأله المسح ببلل المسترسل من اللحيه بناء على ورود الخبر الضعيف بغسله، فانه على الارشاد لا يجوز الأخذ من بلله لأنه ليس من نداوه الوضوء شرعا بل هو راجح عقلا.

بخلاف ما إذا استحب شرعا غسله، فإنه من الماء المستعمل فى الوضوء.

بل عن شيخنا العلامة الانصارى (١) (قدّس سره) عدم الجواز، و ان قيل باستحبابه شرعا. فلا ثمره فى هذا المورد.

و الوجه فى عدم الجواز ما أفاده (قدّس سره) فى كتاب الطهاره (٢)، من

ص: ١٨٦

١-١) فرائد الأصول المحشى ٥٦/٢.

٢-٢) كتاب الطهاره ١٢١/.



عدم الدليل على جواز المسح بكل بلل من الماء المستعمل في الوضوء وجوبا و ندبا، بل المتيقن بلل المغسول بالاصاله كاللحيه الداخله فى حد الوجه.

و أما ما عن شيخنا العلامة (قدّس سره) فى تعليقه المباركه (1) -على هذا الموضع من رساله البراءه. من أن المسح لا بد من أن يكون ببلل الوضوء و لا يصح ببلل ما ليس منه و إن كان مستحبا فيه -فلا يخلو عن شىء؛ لأن استحباب غسل المسترسل من اللحيه لا يحتمل عادة أن يكون مستحبا نفسيا فى ضمن الوضوء، بحيث يكون الوضوء ظرفا له.

بل لو كان مستحبا لكان جزء الفرد و كامالا للوضوء و اسباغا للوضوء.

فالوجه فى الاشكال ما ذكره هو (رحمه الله) فى كتاب الطهاره.

ثم اعلم: أن ترتيب الآثار الوضعيه و التكليفيه -المرتبه على المطلوبات الشرعيه على المورد بناء على استحبابه، و عدمه بناء على عدمه -إنما هو إذا لم تكن تلك الآثار آثار المستحب بعنوانه الذاتى، دون المستحب بعنوان عرضى، و إلا لم يكن مجال لترتيبها على المورد بمجرد استحبابه بعنوان أنه مما بلغ فيه الثواب.

و يمكن أن يقال: بأن عنوان بلوغ الثواب -كعنوان تصديق العادل ليس من قبيل الواسطه فى العروض، بل من قبيل الواسطه فى الثبوت، و لا ينافى ذلك عدم كون الأخبار دليل الحجيّه كما اخترناه، كما لا ينافى ذلك ثبوت الحكم على أى تقدير.

\*\*\*

ص: ١٨٧

يتعلق ببعض الفروع المهمة المتعلقة بمسأله التسامح في أدله السنن، و هي أمور:

الأول: في أن الفتوى كالروايه الضعيفه في باب التسامح أم لا. ربما يقال: بالثبوت، نظرا إلى صدق بلوغ الثواب على العمل اللازم للاستحباب.

أما بالنظر الى قوله (عليه السلام) من بلغه عن النبي -صلى الله عليه و آله- شيء من الثواب فعمله (١)...الخبر، فبملاحظه أن المراد من الثواب بقرينه قوله: (فعمله) هو نفس ما يثاب عليه باطلاق المسبب على سببه.

و أما بالنظر إلى قوله (عليه السلام): (من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به...) (٢) الخبر، فبملاحظه أن الفقيه و إن كان فتواه متعلقا بالاستحباب لا- بالثواب، لكنه لمكان التلازم بين الاستحباب و الثواب يكون بلوغ الاستحباب بالمطابقه بلوغ الثواب بالالتزام.

و عليه، فمقام الاثبات غير قاصر عن الشمول للبلوغ بالفتوى.

إلا أن البلوغ في زمان صدور هذه الروايات حيث إنه كان بنقل الروايه عن المعصوم (عليه السلام) فاطلاقه منصرف إلى الخبر عن حس، لا- الخبر عن حدس خصوصا إذا قلنا بأن الأخبار تتكفل حجيه الخبر الضعيف في السنن، فانه يبعد كل البعد جعل فتوى مجتهد حجه على مجتهد آخر.

نعم إذا علمنا من مسلك الفقيه أنه لا يفتى إلا عن ورود الروايه في

ص: ١٨٨

١- ١) المحاسن ٢٥/١، جامع الاحاديث ٣٤١: ١.

٢- ٢) ثواب الاعمال ١٢٧/١ لكن بتغيير يسير في الفاظ الحديث.

المسأله،ففتواه بالالتزام يكشف عن ورود روايه بالاستحباب.

و لكنه مع ذلك يحتاج إلى التسامح فى الدلاله؛ إذ غايه ما يقتضيه مسلكه هو الاستناد إلى الروايه، و أما استفاده الاستحباب فموكوله إلى نظره، و لعلها إذا وصلت إلينا لم نستظهر منها الاستحباب.

الثانى: فى أن الكراهه ملحقه بالاستحباب فى التسامح فى دليلها أم لا؟

قيل: المشهور على اللاحق، و ذلك بعد دعوى شمول العمل للفعل و الترك يتوقف اللاحق على أحد أمور:

إمّا تنقيح المناط بدعوى أن الغرض أن الاحكام الغير الالزاميه ليست كالالزاميه المتوقفه على ورود روايه صحيحه. و اثباته مشكل.

و إمّا دعوى: أن ترك المكروه مستحب، فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام، و إن كان البالغ بالمطابقه كراهه الفعل. و هو خلاف التحقيق المحقق فى محله من أن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكيمين فعلا و تركا.

و إمّا دعوى: أن ترك المكروه إطاعه للنهى التنزيهى مما يثاب عليه قطعاً، فقد بلغ الثواب على الترك على حد بلوغ الثواب على الفعل فى المستحب الذى لا-ريب فى إناطه ترتب الثواب عليه باطاعه الأمر الاستجابى، و بلوغ الثواب على الترك لازم كراهه الفعل.

و تقرير هذا الثواب البالغ و اثباته على أى تقدير جعل ملزومه، و هى الكراهه. فيكون مقتضى أخبار من بلغ جعل الاستحباب تاره، و جعل الكراهه أخرى. و مثله متعارف، كما فى أدله حجيه الخبر و حرمه (نقض اليقين بالشك) المتكفله لجعل احكام مماثله لمواردها ايجاباً و تحريماً. و هكذا.

و هذا الوجه وجيه، لو لا ظهور الروايات فى الأفعال و الوجوديات، لا التروك و العدميات.

نعم يمكن تنقيح المناط بوجه آخر، و هو أن مورد الأخبار، و إن اختص

بالفعل، إلا- أن ظاهر الأخبار أنها في مقام الترغيب في تحصيل الثواب البالغ من حيث إنه ثواب بالغ لا لخصوصيه فيما يثاب عليه، حتى يقتصر على ثواب الفعل، فالحق حينئذ مع المشهور في الحاق الكراهه بالاستحباب.

الثالث: فيما إذا وردت روايه بالاستحباب و أخرى بالكراهه، فعلى القول بعدم الإلحاق تكون الروايه الداله على الكراهه كالعدم فلا منافي لاستحباب الفعل.

و أما على القول بالالحاق، فعلى جميع الوجوه المتقدمه يقع التنافي بين الروايتين، فلا يعمهما الدليل العام.

إلا أن الوجه في المنافاه يختلف باختلاف المباني المتقدمه: فعلى مبنى استحباب ترك المكروه لازم الروايتين استحباب و الترك معا (١).

و لا يعقل جعل الداعى نحو الفعل و الترك معا، فإنه لا فرق هنا بين الالزامى و غيره، فان ملاك صحه جعل الداعى مطلقا إمكان انقداح بسببه عند الانقياد للأمر، و يستحيل الجمع بين النقيضين، فيستحيل الانبعاث فيستحيل البعث.

و على مبنى اثبات الكراهه بنفسها، إما لتنقيح المناط و إما بالاستظهار من جعل الثواب على الترك، فلانزم الروايتين اجتماع حكمن متضادين فى الفعل.

إلا- أن هذا بناء على ما هو التحقيق من كون التقابل بين الوجوب و الحرمة و بين الاستحباب و الكراهه تقابل الوجودين، بأن يكون مفاد الأمر البعث نحو الفعل و مفاد النهى الزجر عن الفعل.

و أما بناء على ما هو المعروف من أن مفاد النهى طلب الترك، فلانزم اجتماع الأمر و النهى فى شىء تعلق الطلب بفعله و بتركه، فيكون أجنبيا عن التقابل

ص: ١٩٠

١- ١) هكذا فى الاصل لكن الصحيح: استحباب الفعل و الترك معا.

بالتضاد؛ لأن أحد الطرفين قائم بطرف الفعل و الآخر بطرف الترك. و محذوره ذلك المعنى المتقدم (١) في استحباب ترك المكروه، فتفظن.

الرابع: إذا وردت روايه ضعيفه بالوجوب فالمشهور على حملها على الاستحباب، نظرا إلى قصور الأخبار إلا- عن اثبات حيثه الثواب على الفعل.

فلا يثبت بها العقاب على الترك، بل هو منفي بأصالة البراءة عن الوجوب.

و يمكن أن يقال: إن حقيقه الوجوب: إن كانت مركبه من طلب الفعل و المنع من الترك أمكن أن يقال: إنه بلغه أمران: أحدهما قابل للثبوت دون الآخر.

و إن كانت من المعانى البسيطة فالبالغ معنى بسيط غير قابل للثبوت بحده، و القابل للثبوت بحده أى الاستحباب لم يبلغه.

و حيث إن البالغ هو الوجوب بحده فالثواب اللازم له هو الثواب اللازم للمحدود بحد خاص، لا مطلق الثواب.

و المعنى البسيط البالغ، و ان كان قابلا- للتحليل إلى مطلق الطلب الجامع و حدّه، إلا أن ذلك المعنى الجامع التحليلي لا يستقل بالجعل، حتى يكون الجامع مجعولا.

إلا أن هذا الاشكال لا اختصاص له بالمقام.

و سيجيء- إن شاء الله تعالى- التعرض له و لجوابه في استصحاب الحكم الكلى فتدبره (٢).

الخامس: نسب الشهيد الثانى (٣) (قدّس سره) إلى الأكثر التسامح فى أدله السنن و الآداب و الفضائل و المواعظ و أشباهها.

ص: ١٩١

١- ١) و هو عدم معقوليه جعل الداعى نحو الفعل و الترك معا فيلزم البعث الى الجميع بين التقيضين.

٢- ٢) نهايه الدرايه: التعليقه ٦٦.

٣- ٣) فى الدرايه ٢٩.

و ذهب إليه الشيخ الأعظم (قدّس سره) في رساله التسامح (١)، نظرا إلى أن العمل بكل شىء على حسب ذلك الشىء، و العمل بالخبر الوارد في الفضائل نشرها، و الوارد في المصائب ذكرها للابكاء مثلا قائلا:

إن العقل يحكم بحسن العمل مع الأيمن من مضره الكذب، و أن عموم النقل كما في النبوى (٢) و روايه الاقبال (٣) يقتضى استحبابه.

و لا بد من تقديم مقدمه، و هى أن الخبر عن الموضوع بما هو لا يراد منه إلا العمل المتعلق به إلا أن العمل:

تاره: يكون من غير مقوله القول، كما فيما إذا قام الخبر على أن هذا الموضوع الخاص مدفن نبى من الأنبياء (عليه السلام) أو مسجد، فإن الثابت به استحباب الحضور عنده و زيارته، و استحباب الصلاه فيه، و هذا فى نفسه لا محذور فيه. و اخرى: من مقوله القول المتصف بالصدق و الكذب.

و لا بد حينئذ من تنقيح أن الكذب القبيح عقلا و المحرم شرعا ما ذا؟

لا ينبغى الريب فى أن الصدق الخبرى و الكذب الخبرى لا حكم لهما عقلا و لا شرعا، و إنما المناط فى الحسن و القبح و الجواز و الحرمة بالصدق و الكذب المخبريين.

و لا- ريب فى أن الصدق المخبرى هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المخبر، إلا- أن الكلام فى الكذب المخبرى المقابل للصدق المخبرى، هل بينهما التقابل بالتضاد أو بنحو العدم و الملكة؟ بمعنى أن الكذب المخبرى هو القول الذى يعتقد أنه خلاف الواقع، أو القول الذى لا يعتقد أنه موافق للواقع فما لا

ص: ١٩٢

١- ١) مجموعه رسائل فقهيه و اصوليه ٢٨.

٢- ٢) عده الداعى ٤.

٣- ٣) الاقبال ٦٢٧.

ثبوت له في ظرف وجدان المخبر كذب و لا ينحصر الكذب فيما يعتقد أنه ليس كذلك في الواقع.

و التحقيق: أن التقابل بينهما بنحو العدم و الملكة، و هو المعبر عنه في لسان الشرع بالقول بغير العلم، فما لا علم به و لا حجة عليه يندرج الحكاياه عنه في الكذب القبيح عقلا و المحرم شرعا.

و لا يختص قبح الكذب بصوره الاضرار عقلا، كما لا اختصاص له شرعا.

و عليه فنشر الفضيله التي لا- حجة عليها و ذكر المصيبة التي لا- حجة عليها قبيح عقلا و محرم شرعا، فكيف يعمهما أخبار من بلغ؟ سواء كان مفادها الارشاد إلى حسن الانقياد، أو إثبات الاستحباب.

نعم إذا قلنا بأن الأخبار المزبوره تثبت حجيه الخبر الضعيف، فلازمه اندراج الفضيله و المصيبة فيما قامت الحجة عليه شرعا، فيخرج عن تحت الكذب المخبرى القبيح عقلا و المحرم شرعا.

و حينئذ إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى لا أنه تخصيص في حكم العقل و الشرع. فتدبر جيدا.

السادس: إذا وردت روايه ضعيفه بالاستحباب، و روايه صحيحه بعدم الاستحباب فهل يتسامح، و يثبت الاستحباب أم لا؟

و تنقيح المسأله بأن التنافي: تاره- يتصور بين مدلول الخبر الضعيف و مدلول الخبر الصحيح- بما هما خبران.

و لا شبهه في تنافيهما ذاتا، لكن لا أثر لتنافيهما مع قطع النظر عن اعتبارهما.

و أخرى: يلاحظ التنافي بين مدلول الخبر الصحيح بما هو مدلول دليل معتبر، و مدلول اخبار من بلغ.

و لا- ريب ايضا فى عدم التعارض لأن موضوع عدم الاستحباب فعلا- نفس الفعل بعنوانه، و موضوع اخبار من بلغ المفيده للاستحباب هو الفعل بما هو مما قد بلغ فيه الثواب.

و ثالثه: يلاحظ التنافى بين أدله حجيه الخبر الصحيح و نفس أخبار من بلغ.

و ظاهر الشيخ الأعظم (قدّس سره) فى رساله التسامح (1) أنهما متعارضان، و الأصل فيه تساقطهما. و هذا بناء على أن مفاد (أخبار من بلغ) حجيه الخبر الضعيف، كأدله حجيه الخبر الصحيح، و كل منهما يقتضى إلغاء احتمال خلاف مورده.

و يندفع بأن دليل حجيه الخبر الصحيح على الطريقيه يقتضى تنزيل مؤداه منزله الواقع، فإلغاء الاحتمال فيه راجع إلى إلغاء خلاف المحتمل، و أنه غير مستحب، و إلغاء الاستحباب لا- إلغاء أثر الاحتمال بما هو، فان (أخبار من بلغ) تثبت استحباب الفعل لا بما هو، بل بما هو مما بلغ فيه الثواب، و بلوغ الثواب لا تخلف له، فهى على فرض إثبات الحجيه تثبت الحجيه على وجه الموضوعيه، لا على وجه الطريقيه، كدليل حجيه الخبر الصحيح المفيد للحجيه على وجه الطريقيه.

فتنزيل أدله حجيه الخبر الصحيح- على فرض التنزيل منزله القطع- يراد منه التنزيل منزله القطع الطريقي دون الموضوعى.

و العجب من الشيخ (قدّس سره) مع التفاته إلى هذا المعنى كيف حكم بالتعارض و التساقط؟

و مما ذكرنا تبين أنه لا- حاجه إلى استحباب الفعل بملاك بلوغ الثواب بأخبار من بلغ، نظرا إلى أن أخبار من بلغ تثبت الثواب على أى تقدير، فسقوطها

ص: ١٩٤



عن الحجية في موارد التعارض يوجب كونها كالخبر الضعيف البالغ به الثواب، فعمومها وإن كان لا يمكن أن يعم نفسها، إلا أن ملاكها التام الموجود في كل خبر ضعيف موجود فيه، و مقتضى عليه بلوغ الثواب للاستحباب هو الحكم باستحباب الفعل في مورد التعارض.

\*\*\*

ص: ١٩٥

۵۵- قوله (قدّس سره): ان النهی عن شیء إذا كان بمعنی طلب تركه (۱)... الخ.

تحقیق المقام و بیان ما یجرى فيه البراءه من الأقسام يستدعى بسطا فى الكلام، فنقول: إن طلب فعل شیء أو تركه يتصور على وجوه:

منها: تعلق الطلب بصرف وجود الشیء، و فى قبالة تعلق الطلب بصرف العدم، و قد يعبر عن الأول بالوجود اللابشرط، و يناقض العدم الكلى، و عن الثانى بالعدم المطلق و العدم الكلى، و يقال: إن لازم الأول تحقق الطبيعه بأول وجود منها، و إن لازم الثانى عدم انتفاء الطبيعه إلا بانتفاء جميع أفرادها.

و التحقیق ما بیناه فى غیر مقام أن وجود كل طبيعه ليس نقيضه إلا عدمه البديل له، و ليس كل وجود إلا طاردا و ناقضا لعدم ما يضاف إليه الوجود بحده، و لا يعقل أن يكون ناقضا للعدم الكلى و العدم المطلق.

فوجود كل طبيعه متخصصه بما أخذ فيها بديله عدم تلك الطبيعه الخاصه بحدها.

فما اشتهر من أن وجود الطبيعه بوجود فرد ما و انتفاؤها بانتفاء جميع الأفراد لا أصل له، بل بديل ذلك المحقق لتلك الطبيعه هو عدمه المطرود به، لا عدم مطرود بغيره.

و أما انتقاض العدم باول وجود من الطبيعه، و بقاؤه على العدم بعدمه، فليس من حيث إن العدم المطلق بديله و نقيضه، بل بديله فى الحقيقه هو عدم أول

ص: ۱۹۶

وجود من الطبيعه، لكن عدم الوجود الأول يلازم عدم سائر الوجودات.

كما أن التعبير بالوجود اللابشرط لا يخلو عن محذور: إذ لو أريد منه الوجود بنحو الاهمال فهو غير قابل لتعلق الحكم الجدى به، للزوم تعيين الموضوع بنحو من أنحاء التعين.

و إن أريد اللابشرط المقسمى-بناء على ما هو التحقيق من الفرق بين الماهيه المهمله و الماهيه اللابشرط، لقصر النظر فى الأولى على ذاتها و ذاتياتها، و توجه النظر فى الثانى (1) إلى الخارج عن ذاتها، فلذا تكون مقسما للاعتبارات الواردة عليها.

فالوجود اللابشرط حينئذ هو اللابشرط من حيث اعتبار البشرطىء و البشرطلا، و اللابشرط القسمى، لا من كل حيثه.

و عليه، فالوجود اللابشرط بهذا المعنى لا يكون موضوعا لحكم فعلى من الأحكام إلا بأحد اعتباراته الثلاثه، حيث لا تعين له إلا أحد التعينات الثلاثه.

فلا محاله الوجود اللابشرط الذى يعقل تعلق الحكم به هو اللابشرط القسمى المتعين بتعين اللابشرطيه من حيث القيود الخارجيه عن ذات الماهيه الوارده عليها، كلا بشرطيه الانسان من حيث الضحك و عدمه، و من حيث الكتابه و عدمها و غير ذلك.

و هذا غير صرف الوجود، و غير أول الوجود، و لا هو فى قبال العدم الكلى و العدم المطلق و العدم الأزلى و اشباه هذه التعبيرات.

بل التحقيق بالتعبير عنه بصرف الوجود و صرف العدم ما إذا لوحظ الوجود الجامع بين وجودات طبيعه خاصه بنهج الوحده فى الكثره، فيلاحظ طبيعى الوجود بحدده مضافا إلى طبيعه خاصه بحددها، فيكون الوجود المضاف مسانخا فى وحدته لوحده الطبيعه المضاف إليها من حيث الماهيه، و حدده نوعيه أو صنفيه

ص: ١٩٧

(١-١) هكذا فى الأصل لكن الصحيح: فى الثانيه.

فصرف الوجود بالاضافه إلى هذه الطبيعه الخاصه هو طبيعى الوجود الذى لا يشذ عنه وجود.

و نظير هذا الاعتبار يجرى فى طرف العدم المضاف إلى طبيعه خاصه، فيلاحظ طبيعى العدم بحده الجامع بين أعدام طبيعه خاصه بحدها، فيكون صرف العدم الذى لا يشذ عنه عدم من أعدام تلك الطبيعه الخاصه.

ثم إن هذا الوجود أو العدم الملحوظ كذلك: قد يكون كل فرد من طبيعه ذا مصلحه أو ذا مفسده، فيناسبه تعلق سنخ الطلب به، و لازمه تعلق كل فرد من أفراد طبيعى الطلب بفرد من افراد طبيعى الوجود، أو طبيعى العدم المضافين إلى الماهيه.

فلا- فرق فى الاطاعه و المعصيه بين ملاحظه وجود الطبيعه و عدمها هكذا، و بين ملاحظتهما بنحو الكثره و ترتيب الحكم عليها مستقلاً.

و قد يكون الوجود الملحوظ كذلك ذا مصلحه واحده، أو طبيعى العدم ذا مصلحه واحده فيه، أو ذا مفسده واحده فى طبيعى فعله، فلا محاله يكون الطلب المتعلق به شخصاً من الطلب ليس له إلا إطاعه واحده أو معصيه واحده.

و منها تعلق الطلب بمجموع الوجودات من طبيعه خاصه بحيث ينبعث عن مصلحه خاصه قائمه بمجموعها لا بجمعها، فالطلب واحد شخصاً، له إطاعه واحده و معصيه واحده.

و فى طرف طلب الترك يتصور وجهان:

أحدهما: قيام مفسده واحده بمجموع الأفعال لا- بجمعها، فينبعث منها طلب ترك المجموع، فلا- ينافى إتيان بعض الأفعال، بل عصيانه باتيان الجميع.

ثانيهما: قيام مصلحه واحده بمجموع التروك، فينبعث منها طلب مجموع التروك لا ترك المجموع، فاطاعته بمجموع التروك، كما فى مجموع الأفعال، و عصيانه يتحقق و لو بفعل واحد.

و حينئذ لا فرق بين طلب طبيعي الترك بحدّه، و طلب مجموع التروك، إلا بالاعتبار مع كون الطلب فيهما شخصا.

و منها تعلق الطلب بكل فرد من أفراد طبيعي الفعل أو بكل فرد من أفراد طبيعي الترك، لقيام المصلحه بوجود الطبيعه متى تحققت في طرف البعث، أو لقيام المفسده كذلك في طرف الزجر.

كما يمكن انبعث طلب كل فرد من أفراد الترك عن مصلحه في نفس ترك الطبيعه الخاصه على خلاف ظاهر النهى.

فهاك أشخاص من طلب الفعل أو من طلب الترك، فيتعدد إطاعته و عصيانه، لا طلب سنخى نوعى ينحل عقلا إلى أشخاص منه، كما فى أحد القسمين من الاعتبار الأول.

نعم فرق بين الأمر و النهى، حيث إن العموم فى الأمر يمكن أن يكون شموليا و بدليا، دون النهى فان فيه تفصيلا:

توضيحه: أن طلب الفعل منبعث عن مصلحه قائمه بالفعل: فربما لا- يكون تمنع بين أشخاص تلك المصلحه القائمه بتلك الطبيعه، و المفروض أنها مصلحه لزوميه، فلا محاله يطلب محصلات تلك المصالح الشخصيه اللزوميه بنحو العموم الشمولى.

و ربما يكون بينها تمنع، مع قيام المصلحه بطبيعه الفعل، بحيث يفى كل شخص فرض من طبيعه الفعل بشخص من طبيعي المصلحه، فلا محاله يطلب محصلاتها بنحو العموم البدلى.

مثلا إذا كان الغرض حصول الشبع بالأكل، و كان أكل خبز واحد وافيا بتلك الفائده بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء هذا الغرض مما يفى به بذاته، فيطلب منه أكل خبز واحد من آحاد الخبز بدليا لا شموليا.

بخلاف طلب الترك فانه ربما ينبعث عن مفسده فى الفعل، و ربما ينبعث

عن مصلحه فى نفس الترك.

فان كان عن مفسده فى الفعل فنفس المفسده و ان كانت أيضا على قسمين:

فتاره: لا- يكون تمناع بين وجوداتها، و أخرى- يكون بينها التمانع، كما إذا كان كل فعل من طبيعى واحد تأثيره العمى و شبه ذلك- إلا- أن الغرض حيث إنه لم يتعلق بفعل المفسده بل بتركها، فلا محاله تكون المفسده بجميع أشخاصها مطلوب الترك مطلقا شموليا، و إن كان لا يبقى مجال للامثال بعد عصيان أحد أفراد الطلب، لزوال الموضوع حينئذ.

و إن كان طلب الترك منبعثا عن مصلحه فى نفس طبيعى الترك، فالمصلحه حيث إنها وجوديه تطلب نفسها فيمكن أن تفرض تاره متمانعه، و أخرى غير متمانعه، فيكون طلب الترك تاره بنحو العموم الشمولى، و أخرى بنحو العموم البدلى. فتدبره فانه تحقيق به.

ثم إنك بعد ما عرفت الوجوه المتصوره و الاعتبارات الوارده على متعلق الأمر و النهى تعرف أن ما أفاده شيخنا العلامة-«رفع الله مقامه» فى أول الوجهين هنا من تعلق الطلب بترك شىء فى زمان أو مكان، بحيث لو وجد فى ذلك الزمان أو المكان و لو دفعه لما امتثل أصلا الى آخر ما افاد- ينبغى أن يحمل على ما إذا انبعث طلب الترك عن مصلحه واحده فى طبيعى الترك بحده، أو فى مجموع التروك.

و أما إذا كان منبعثا عن مفسده فى مجموع الأفعال، أو فى طبيعى الفعل بحده، فلا- محاله يكون المطلوب ترك المجموع، فلا يسقط الطلب بفعل بعض المجموع عصيانا.

و أوضح من ذلك ما إذا كان المفسده متعدده قائمه بالجميع، فان الطلب متعدد حقيقه و لبا، و إن كان بحسب الاعتبار واحدا سنخا و نوعا.

ص: ٢٠٠

و أما فرض كون المفسده القائمه بالجميع متعدده متمانه كما فرضناها، فيسقط الطلب بفعل البعض كليه، فلا يوجب وحده الحكم حقيقه.

بل هذا فرض معقول حتى فيما إذا اعتبر كل ترك موضوعا مستقلا، فانه لا يبقى مجال لامتثال سائر أفراد الطلب، فلا يختص هذا الحكم بصوره لحاظ الوحده فى الموضوع و الحكم.

ثم اعلم أن ملاك جريان البراءه عقلا عنده (قدّس سره) بحسب الظاهر من تقسيمه (قدّس سره) تعدد الحكم، و ملاك عدمه و وحدته.

ففى صورته التعدد لا يكون تنجز الحكم، لمكان إحراز موضوعه موجبا لتنجز حكم آخر ليس له هذا الشأن.

بخلاف صورته الوحده فان الحكم الواحد-بعد تنجزه فى الجملة-يجب الفراغ عن عهده؛ لأن الواحد لا يتبعض من حيث التنجز و عدمه.

و أنت خبير بأن الحجه على الكبرى: إن كانت حجه على الصغرى، فلا- فرق بين كبرى طلب الترك المطلق و كبرى طلب كل ترك.

و ان لم تكن حجه على الصغرى، فلا- فرق بين الشك فى انطباق مدخول أداه العموم على المائع المردد، و الشك فى انطباق طبيعى الترك المطلق على ما يسع هذا الفرد المردد، و ليس الشك فى هذا الفرد شكاً فى محصل الترك المطلق، بل هذا الفرد المردد على تقدير كونه خمرا مثلا يكون ترك شربه مقوم طبيعى ترك شرب الخمر بحده لا محصلا له.

فشرب (1) هذا المائع بالاضافه إلى طبيعى الترك، و إن لم يكن كالفرد بالاضافه إلى الكلى، بل مطابق طبيعى الترك بحده واحد، و هو ما بالحمل الشائع ترك شرب الخمر بنهج الوحده فى الكثره.

إلا أن المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان فى المعنون هو الترك

ص: ٢٠١

---

١-١) كذا فى الاصل، لكن الصحيح: فترك شرب هذا المائع، لأن الكلام فى ترك الشرب لا فى نفسه.

الجامع بين التروك الخارجيه بنهج الوحده فى الكثره، وكون ترك شرب هذا المائع من جمله تلك الكثرات-التي يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقا للطلب- مشكوك.

فما بالحمل الشائع مطلوب يشك فى سعته لهذا المائع المردد، و الحجه على الكبرى ليست حجه على الصغرى، إلا بمقدار يعلم بسعه المطلوب بالحمل الشائع له.

و أما ما أفيد (١) من استصحاب التروك المطلق إذا كان مسبقا به.

فهو غير مفيد، لأن الغرض الفراغ عن عهده التكليف المنجز ببقاء التروك المطلق على حاله، و عدم انقلابه باتيان الفرد المشكوك، و مثل هذا الأثر العقلى غير مترتب على بقاء طبيعى التروك بحده على حاله.

و ليس المستصحب أمرا جعليا فى نفسه كى يكون بالاضافه إلى الأثر العقلى كالمحقق لموضوعه، و التعبد ببقاء الموضوع يجدى فى التعبد ببقاء حكمه لا فى الفراغ و الاشتغال.

كما أن ما أفيد أخيرا (٢)؛ من أن أصله البراءه و إن كان (٣) يقتضى جواز الاقتحام فى المشكوك، إلا أن قضيه لزوم احراز التروك اللازم وجوب التحرز عنه، و لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا.

لا- يخلو عن محذور، إذ لا- شك فى طلب هذا الفرد من التروك بالخصوص ليجرى البراءه عنه، و إنما الشك فى سعه التروك المطلوب لمثل هذا التروك فعلا.

فلو فرض جريان البراءه فيه، لم يكن الحكم الفعلى المنجز إلا ما لا يسع هذا المشكوك، فإما لا براءه، و إما لا اشتغال. فتدبر جيدا.

و التحقيق: أن حقيقه البعث مثلا هو الانشاء بداعى جعل الداعى، و لا

ص: ٢٠٢

١- ١) فى الكفايه ٣٥٣.

٢- ٢) فى الكفايه ٣٣٤.

٣- ٣) مقتضى القاعده تأنيث الفعلين لأن مرجع الضمير هى أصله البراءه.



يكون هذا الانشاء الخاص داعيا إلا- بوجوده العلمى الذى لا- يعقل الدعوه منه إلا- فى موطن النفس، لا بوجوده الواقعى الغير الواصل.

و كما لا يعقل دعوه الأمر بوجوده الواقعى كذلك لا يعقل دعوته إلى أمر غير حاضر فى أفق النفس حتى يتحقق منه الدعوه إليه فى موطن الدعوه، و فى محل انبعاث الشوق إليه.

و هكذا بالاضافه إلى متعلق فعل المكلف كالماء و الخمر و النجس، فان حضور هذه المتعلقات- أيضا فى البعث إلى الشرب، أو الزجر عنه فى فعليه الباعثيه و الزاجريه- لازم عقلا.

و هكذا الأمر بالاضافه الى حركه العضلات بالقبض و البسط نحو موضوع خارجى، فانه لا- يتحرك العضلات نحو هذا الموضوع، دون غيره جزافا، بل بسبب انطباق ذلك المتعلق الكلى على الجزئى فى وجدان العقل لا فى الخارج.

فانتهاء أمر دعوه البعث و الزجر إلى ما تحرك نحوه العضلات قبضا و بسطا خارجا يقتضى حضور نفس البعث و الزجر و متعلقهما، و ما يضاف إليه المتعلق عنوانا و معنونا (1) فى وجدان العقل، بحيث لو اختلفت إحدى هذه المقدمات لم يعقل الدعوه، فلا يعقل جعل الداعى بالفعل.

و هذا هو السر فى اشتراط التكليف بالقدره أيضا، فان نسبه القدره إلى الاراده نسبه النقص إلى الكمال، و القوه إلى الفعل، و الامكان إلى الوجوب.

فاذا لم يكن الشئ مقدورا لم يخرج الفعل من حد القوه إلى الفعل بالاراده حتى يعقل جعل الداعى المحصل للاراده.

ص: ٢٠٣

---

١- ١) كشرب الخمر مثلا، فان الزجر تعلق بالشرب المضاف إلى الخمر، فلا بد من علم المكلف به من حيث العنوان، و هو عنوان الخمر، و المعنون و هو المانع الخارجى الخاص الذى يزيل العقل، فانه لو لم يعلمه من الجهتين لم يمكن الامتثال من جهه الجهل بحقيقته أو بأصل عنوانه، فلا يعقل الانزجار.

و لا يخفى عليك أن الغرض من الانشاء بداعى جعل الداعى، حيث إنه جعله بنفسه داعيا على أى تقدير، فلا محاله يكون بوجوده  
الواصل حقيقه داعيا -لما مر سابقا (١)- من أن المعلول الفعلى لا ينبعث عن عله تقديره، بل عن عله فعليه.

فالأمر المحتمل بصورته الحاضره فى النفس داع بالذات على أى تقدير، و الأمر الخارجى المطابق له داع بالعرض، كالمعلوم  
بالذات و المعلوم بالعرض، و المراد بالذات و المراد بالعرض.

ففى صورته احتمال الأمر لا يكون الأمر الخارجى الداعى بالعرض داعيا على أى تقدير، بل على تقدير تحققه و مطابقته للصوره  
الحاضره للنفس.

فاذا كان الانشاء الواقعى المفروض تحققه بداعى جعل الداعى حقيقه، فهو بعنوان جعل الداعى بالعرض على أى تقدير، و لا  
يعقل أن يكون كذلك إلا- بنحو وجوده الواصل فى وجدان العقل، و إلا- ففى صورته احتمال لا يكون داعيا بالعرض على أى  
تقدير.

و كذا الأمر بالاضافه إلى عنوان متعلقه، فان جعله داعيا إلى الشرب بعنوانه يستدعى إحداث الشوق اليه بعنوانه لا الى احتمالاه.

و كذا بالاضافه إلى ما أضيف إليه المتعلق عنوانا و معنونا.

نعم إذا قام الدليل على تنجيز المحتمل كان ذلك راجعا إلى جعل وجوده المحتمل داعيا.

أو إذا (٢) كان من باب جعل الحكم المماثل كان فى الحقيقه جعل الحكم المماثل الواصل داعيا حقيقه بعنوان أنه الواقع، فهو  
الداعى بالحقيقه، و الحكم الواقعى داع عنوانا و بالعرض.

ص: ٢٠٤

١- (١) التعليقه: ٥١.

٢- (٢) هكذا فى الأصل لكن الصحيح: و إذا.

و من جميع ما ذكرنا تبين أن ملاك البراءة عدم فعلية الحكم بعدم الوصول كبرى و صغرى، من دون فرق بين كون القضية حقيقية أو خارجية. فأخذ (١) القضية حقيقية مقدمه للبراءة-و أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه بخروجه عن حد الفرض و التقدير- مقدمه مستدركه.

و لذا إذا كانت القضية خارجية كانت فعلية الحكم بالوصول أيضا، كما إذا قال لا تشرب هذه الخمر الموجودة في الدار، و تردد أمر مائع بين كونه منها و عدمه، فانه قطعاً مجرى البراءة، مع أن القضية خارجية، فتدبره فانه حقيق به.

و مما ذكرنا تبين أنه لا شك في [عدم] (٢) فعلية الحكم الواقعي المحتمل، بل ما ذكرنا برهان على عدم فعليته من دون وصول النوبه إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و أما مع قطع النظر عن ذلك و ملاحظه قاعده قبح العقاب بلا بيان و مقتضاها في الشبهه الموضوعيه، فنقول: ليس المراد بالبيان ما هو وظيفه الشارع، و هو بيان الكبرى حكماً و موضوعاً، حتى يتوهم حصوله، و أن بيان الموضوع الجزئي ليس وظيفه الشارع.

بل المراد قبح العقاب بلا مصحح للعقوبه و المؤاخذة عقلاً و شرعاً، و ان لم يكن مصداقه وظيفه الشارع.

و قد بينا مرارا ان (٣) مخالفه التكليف الواقعي بما هي ليست مصححه للعقوبه عقلاً، بل بما هي ظلم على المولى و خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه.

و كما أن مخالفه التكليف الذى لا حجه على أصله و لا على متعلقه كليه ليست ظلماً، إذ ليس من زى الرقيه اتیان ما لا حجه عليه من قبل المولى أو

ص: ٢٠٥

---

١-١) كما ذهب اليه المحقق النائنى قده. اجود التقريرات ٢/٢٠٠.

٢-٢) أثبتناه لضروره السياق.

٣-٣) منها ما تقدم فى مبحث حجه القطع: التعليقه ١٠ و ٤١ و ٥٥. نهايه الدرايه ٣.

التجنب عما لا حجه عليه من قبله.

كذلك مخالفه التكليف المعلوم الذى صادف الفرد المشكوك فى الواقع،فان فعل هذا المشكوك أو تركه ليس خروجاً عن زى الرقيه،فان الحجه على الكبرى بما هى لا يعقل أن تكون حجه على الصغرى،حتى يندرج فى موضوع مخالفه ما قامت عليه الحجه،ليكون مصداقاً للظلم المحكوم عليه بأنه مذموم عليه.

لا يقال:إتيان المشكوك،و إن لم يكن ظلماً مذموماً عليه،إلا أن مخالفه التكليف المعلوم و عدم الخروج عن عهده ظلم،موجب للذم و العقاب،فلزوم ترك المشكوك ليس من حيث نفسه،بل من حيث لزوم الخروج عن عهده التكليف المنجز.

لانا نقول:بعد تسليم أن إتيان هذا المشكوك من حيث كونه مخالفه ذلك التكليف المعلوم ليس ظلماً،فلا محاله لا يتنجز ذلك التكليف المعلوم إلا بمقدار يكون مخالفته ظلماً و خروجاً عن زى الرقيه.

و لا يجب الفراغ عن عهده ما لا يتنجز بالاضافه إلى شىء،بل يجب الفراغ عن عهده ما كان منجزاً له.

لكن قد بينا فى محله أن عدم استحقاق العقاب بعدم مخالفه التكليف الواصل،لا بقبح العقاب من المولى،بل قبح معاقبته متفرع على عدم استحقاقه،فراجع.

\*\*\*

٥٦- قوله (قدّس سره): قد عرفت حسن الاحتياط عقلا و نقلا (١)... الخ.

لا- يخفى عليك أن معنى حسنه عقلا- كونه انقيادا للمولى، و هو عنوان ممدوح عليه، و معنى حسنه شرعا لا بد من أن يكون رجحانه شرعا بقيام غرض مولوى به.

و إلا- فكونه ممدوحا عليه عند الشارع بما هو من العقلاء فهو راجع إلى رجحانه العقلى، و ليس بناء على كونه راجحا عند الشارع- بما هو شارع- إلا كون الأمر به منبعثا عن نفس مصلحه الواقع بجعل الحكم المماثل، تحصيلا للواجب الواقعى و الغرض منه، أو كون الأمر به بداعى تنجيز الواقع المحتمل، لأجل الوصول إلى الغرض منه.

و أما الأمر به إرشادا، فهو أمر منه بما هو عاقل، لا بما هو شارع ذو غرض مولوى.

و منه يعلم أنه بعد الحكم برجحانه شرعا فى الرسائل (٢) لا مورد للترديد فى أن الامر به للاستحباب أو للإرشاد، و الأمر سهل.

٥٧- قوله (قدّس سره): ما لم يخل بالنظام فعلا فالاحتياط قبل ذلك (٣)... الخ.

ص: ٢٠٧

١- ١) كفايه الأصول: ٣٥٤.

٢- ٢) فرائد الأصول المحشى ٣٦/٢.

٣- ٣) كفايه الأصول: ٣٥٤.

أما بالاضافه إلى حسنه عقلا، فلأن ما يخل بالنظام قبيح عندهم، بل قد مرّ مرارا (١) أن ملاك الحسن و القبح العقليين كون الشيء ذا مصلحه ينحفظ بها النظام، أو ذا مفسده يخل بها النظام.

و أما بالاضافه إلى وجوبه أو استحبابه الشرعى فلأنها بداعى جعل الداعى، و مع قبح الاحتياط المخل بالنظام فى نظر العقل لا يعقل تصديق الجعل منه، فيلغوا البعث قهرا.

بل نقول: إن نفس التكليف الواقعى-الذى يقتضى الجمع بين محتملاته الاخلال بالنظام-لا يبقى عليه فعليه الباعثيه و الزاجريه، لا من حيث إنه يقتضى ما يخل بالنظام؛ لأن مقتضاه نفس متعلقه، و هو قطعاً لا يخل بالنظام، بل الاخلال فى تحصيل العلم بامثاله، و ليس ذلك من مقتضيات نفس التكليف و لو بالواسطه، كما قدمنا شرحه فى أوائل (٢) دليل الانسداد.

بل من حيث إن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامثاله لا معنى لبقائه على صفه الدعوه الفعلية كما قدمناه هناك (٣)

و أما ما فى المتن من أن الاحتياط قبل الاخلال يقع حسناً، و بعد لزوم الاختلال منه لا يكون حسناً، فهو بالاضافه إلى الجمع بين الاحتياطات بالنسبه إلى تكاليف متعدده، لا بالاضافه إلى الجمع بين محتملات تكليف واحد، فانه مبنى على إمكان الانفكاك بين الموافقه القطعيه و ترك المخالفه القطعيه. فتدبر.

ص: ٢٠٨

---

١-١) منها فى مبحث حجيه القطع التعليقه ١٠. و منها فى مبحث الظن التعليقه: ٥١ و ١٤٥ نهاية الدرايه ٣.

٢-٢) نهاية الدرايه ٣: التعليقه ١٣٠.

٣-٣) فى التعليقه: ١٢٨.

٥٨- قوله (قدّس سره): و شمول مثل كل شيء لك حلال (١)... الخ.

قد تقدم (٢) في مباحث القطع أن شمول كل شيء... الخ يتوقف على أمور:

منها: شموله للشبهه الحكميه و الموضوعيه معا، مع أنه قد بينا (٣) في أدله البراءه اختصاصه بالشبهه الموضوعيه.

و منها: شموله للشبهه الوجوبيه و التحريميه، بتقريب أن الحرام يراد به ما حرم فعله أو تركه، فعموم الغايه يدل على عموم المغيى، مع أن كل حكم من الأحكام الخمسه أمر بسيط لا- ينحل إلى حكمين فعلا- و تركا، مع ظهور أن الايجاب ينبعث عن مصلحه فى متعلقه، و ليس فى تركه مفسده حتى ينبعث منها تحريم.

كما أن التحريم ينبعث عن مفسده فى متعلقه، لا أن فى تركه مصلحه كى ينبعث منها ايجاب.

و كذا ليس فى المراد التشريعى اللزومى فى موطن النفس إلا- إرادته متعلقه بفعله لا- كراهه متعلقه بتركه، إذ لا- فرق بين الإراده التشريعيه و التكوينيّه إلا من حيث تعلق الأولى بفعل الغير و تعلق الثانية بفعل نفس المرید.

و كذا لا يستحق عقوبتين على كل معصيه، لأن المفروض أن فعل

ص: ٢٠٩

١- ١) كفايه الأصول ٣٥٥.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٣: التعليقه ٣٩.

٣- ٣) التعليقه: ١٨.

الحرام ينطبق عليه (١) ترك الواجب، وبالعكس فى ترك الواجب.

فتبين عدم التعدد من حيث المبادئ و النتائج و الغايات.

و منها: أن تكون الغايه عقليه، لا شرعيه جعليه؛ إذ لو كانت شرعيه فهى حاصله لفرض العلم الاجمالى بالوجوب أو الحرمة، بخلاف ما لو كانت عقليه، فان المراد من العلم هو المنجز، و مع فرض عدم منجزيه هذا العلم من حيث الموافقه القطعيه و ترك المخالفه القطعيه، فالغايه غير حاصله بمجرد العلم.

و سيأتى إن شاء الله تعالى الاشكال فى الغايه، حتى بناء على كونها غايه عقليه (٢).

فاتضح أن الاستدلال به مبنى على مقدمات كلها غير مسلمه. فتدبر.

٥٩- قوله (قدس سره): و لا مانع منه عقلا و لا نقلا (٣)... الخ.

قد تقدم فى مباحث القطع بيان الموانع و دفعها فراجع (٤).

٦٠- قوله (قدس سره): و قد عرفت أنه لا يجب موافقه الأحكام التزاما (٥)... الخ.

### فى البحث عن وجوب الموافقه الالتزاميه جهتان:

إحدهما: تناسب مباحث القطع، و هى أنه هل للتكليف المعلوم مرحلتان من الاطاعه و المعصيه، عملا و التزاما؟ أو الأولى فقط؟ و قد أشبعنا الكلام فيها هناك (٦).

ص: ٢١٠

١- ١) كذا، و الصحيح: لا ينطبق عليه.

٢- ٢) فى التعليقه: ٦٢.

٣- ٣) كفايه الأصول: ٣٥٥.

٤- ٤) نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٣٩.

٥- ٥) كفايه الأصول: ٣٥٥.

٦- ٦) نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٣١ و ٣٢.



و ثانيتهما-هل وجوب الموافقه الالتزاميه و حرمة مخالفتها-و لو بدليل من الخارج-يمنع عن إجراء الاباحه و البراءه شرعا أو لا؟و هذه الجبهه تناسب مباحث الشك و مجارى الأصل.

و قد قدمنا الكلام فيها أيضا بتبع تعرض شيخنا العلامة-رفع الله مقامه- لها هناك (1). و بينا هناك (2) أن الأمر دائر بين ما يستحيل لزومه و ما لا يمنع لزومه عن إجراء الاباحه و البراءه.فراجع.

و حيث عرفت أن الغرض هنا ليس مجرد لزوم الموافقه الالتزاميه كما هو المناسب لمبحث القطع،حتى يقال:بعدم اللزوم كليه،أو أن الالتزام بالواقع إجمالا ممكن،بل الغرض عدم مانعيه الالتزام اللازم،حيث لا منافاه بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري،فلا مانع من الالتزام بهما معا.

لا- يقال:هذا إذا تعلق الالتزام بنفس الواقع الذى هو إما الوجوب أو الحرمة،و كل منهما حيث إنه مجهول فلا يكون فعليا،حتى يكون الالتزام بحكمين فعليين،حتى يقال:بانه غير معقول كعدم معقوليه نفس اجتماع الفعلين.

و اما اذا كان الالتزام بالمردد محالا،لعدم تعيين الطرف المقوم للالتزام الجدى الجزئى،و إلا لزم إما تردد المعين أو تعيين المردد،و كلاهما خلف،فلا محاله يجب الالتزام بنفس طبيعى الالزام.

و حيث إنه معلوم تفصيلا فيكون فعليا فيمنع عن الاباحه الفعليه،كما أن الالتزام به لا يجتمع مع الالتزام بما ينافيه.

لأننا نقول:لا- فعليه لطبيعى الإلزام إلا بفعليه نوعه،فاذا لم يكن نوعه فعليا لم يكن الجنس فعليا،فلا ينافى الاباحه الفعليه،فلا يكون الالتزامان

ص: ٢١١

١- (١) كفايه الأصول:٢٤٨.

٢- (٢) التعليقه:٣٥ و ٣٦ و ٣٧.

متنافيين، هذا، وبقية الكلام مما يتعلق بالمقام قد تقدمت مفصله في مباحث القطع فراجع (١).

٦١- قوله (قدّس سره): وقياسه بتعارض الخبرين (٢)... الخ.

لا يخفى عليك أن القياس بالخبرين المتعارضين وابطاله، تارة: لا ثبات للتخيير الذي هو أحد الوجوه في المسألة و نفيه.

و أخرى: لتتميم البحث عن عدم وجوب الالتزام بأحد الحكمين بنحو التخيير حتى يمنع عن إجراء البراءة شرعا و الحكم بالاباحه، و إن كان لازمه بطلان القول بالتخيير. و ظاهر العبارة هو الثاني، كما هو مقتضى كلمات شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سره) في الرسائل في هذه المسألة (٣).

### و تقريب وجوب الالتزام بأحد الحكمين بنحو التخيير بوجهين:

احدهما: أنه يجب الالتزام شرعا بالحكم الواقعي بعنوانه، فاذا كان الواقع هو الوجوب فالالتزام الواجب واقعا هو الالتزام بالوجوب، و إذا كان هي الحرمة فالالتزام الواجب هو الالتزام بالحرمة.

و حيث لا يتمكن من الموافقة القطعية للالتزام الواجب وجبت موافقته الاحتمالية، و هي بالالتزام بالوجوب أو الالتزام بالحرمة.

و الجواب: أن أصل الالتزام الجدي بالواقع بعنوانه الخاص المجهول غير معقول، حتى يجب واقعا على طبق الواقع، حتى يجب موافقته الاحتمالية، بل مقوله الالتزام الجدي بشيء سنخ مقوله لا تتعلق إلا بما علم، و هو ليس إلا نفس طبيعي الالتزام، و هذا معنى ما أفيد في الرسائل، و هو قوله (رحمه الله عليه) و ليس

ص: ٢١٢

١- ١) نهاية الدراية: ٣، التعليقه: ٣٧.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٥٥.

٣- ٣) فرائد الأصول المحشى: ٦٣/٢ و ٦٤ و ٦٥.

حكما شرعيا ثابتا فى الواقع، حتى تجب مراعاته، و لو مع الجهل التفصيلى (١)... الخ.

و منه تبين أنه لا جامع بين التخيير هنا و التخيير بين الخبرين، حتى يقاس احدهما بالآخر:

إذ ملاك التخيير هنا مراعاة و جوب الالتزام الواحد بالاحتياط المقتضى للموافق الاحتماليه.

و ملاك التخيير هناك عدم امكان الجمع بين التزامين واجبين، فيتخير بين الالتزامين الواجبين.

و لذا قال (قدس سره) بعد العبارة المتقدمه، و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه... الخ.

ثانيهما: قياس المورد بالخبرين المتعارضين بتنقيح المناط، و بيان الملاك بينهما:

توضيحه: أن نفس التكليف الواقعى و إن كان لا- يقتضى عقلا- الالتزام به أو بضده، و دليل الالتزام بالاحكام من الخارج و إن

كانت (٢) غير مقتضيه (٣) للالتزام بها بعناوينها الواقعيه، إلا- أن الدليل على التخيير بين الخبرين دليل على التخيير بين الحكمين

هنا؛ لأن الملاك هناك. إما رعايه الحكم الظاهرى الأصولى و هى الحجيه، و رعايه الحكم الواقعى أولى.

و إما لأن الخبرين مع ما نحن فيه مشتركان فى نفي الثالث. ففيما نحن فيه علما، و فى الخبرين علميا.

ص: ٢١٣

---

١- (١) فرائد الأصول المحشى: ٦٣/٢.

٢- (٢) الصحيح: و إن كان.

٣- (٣) الصحيح: مقتضيا، و زياده: غير.

و إما لأن الخبرين لا خصوصيه لهما إلا إحداث احتمال الحكمين واقعا، و هو موجود فيما نحن فيه؛ إذ لا شأن للخبرين بناء على الطريقيه المحضه إلا إحداث الاحتمال.

و الجواب: أن الحجيه: إما بمعنى لزوم الالتزام بمؤدى الخبر مقدمه للعمل، لا تطبيق العمل على مقتضى الخبر كما يظهر من بعض كلمات الشيخ الأجل (قدس سره) (١).

و إما بمعنى جعل الحكم المماثل لمؤدى الخبر بعنوان ينطبق على ذات الواجب مثلا كعنوان تصديق العادل عملا.

و إما بمعنى تنجيز الواقع بالخبر. و على أى حال فالقياس مع الفارق.

أما الحجيه بالمعنى الأول، فايجاب الالتزام بمؤدى الخبر منبعث عن مصلحه فى نفس الالتزام إذا كان ايجاب الالتزام حقيقيا لا كئائيا. فهناك مصلحتان مقتضيتان لايجاين متعلقين بالالتزام.

و حيث لا- قدره على امثال هذين الواجين المنبعثين عن مقتضيين، فلا- محاله يحكم العقل بالتخير بينهما كسائر الواجبات المتزاحمه.

و ليس فيما نحن فيه إلا- مصلحه مقتضيه للوجوب الواقعى، أو مفسده مقتضيه للتحريم الواقعى، و لا- موجب إلا- لالتزام واحد بالمقدار الواصل، و هو طبيعى الالزام.

نعم أصل الحجيه بهذا المعنى محل الاشكال، إذ الالتمام بمؤدى الخبر- من حيث إنه مؤداه- لا- معنى للزومه، حيث إنه ليس من الأحكام حتى يجب الالتمام به.

و الالتمام الجدى بالحكم الواقعى الغير الواصل حقيقه و لا تعبدا غير

ص: ٢١٤

معقول.

أما أنه غير واصل حقيقه،فهو واضح.

و أما أنه غير واصل تعبدا،فلان المفروض عدم جعل الحكم المماثل،بل ايجاب الالتزام فقط.

و حيث إنه غير معقول،فليحمل على ايجاب الالتزام كناية عن تطبيق العمل؛لأن العمل لا يكون إلا عن التزام،فهو أمر بالالتزام كنايه،و بالعمل حقيقه،فيندرج تحت الشق الثانى.

و كذا لو جعلنا ايجاب الالتزام حقيقيا كاشفا بدلاله الاقتضاء عن جعل الحكم المماثل بجعل لازمه،أو قبلا فيندرج تحت الشق الثانى.

و أما الحجيه بالمعنى الثانى،و هو جعل الحكم المماثل،فهو على قسمين:

فتاره-ينبعث هذا الجعل المماثل عن مصلحه قائمه بالعنوان الطارئ،فالحكم المماثل لا يدور ثبوته الحقيقى مدار الواقع،لانبعائه عن ملاك آخر غير ملاك الواقع.و هذا معنى الحجيه على الموضوعيه و السببيه.

فهناك على الفرض فى الخبرين بحسب دليل الحجيه مقتضيان لحكمين مماثلين لمؤدى الخبرين،فالتخير بينهما من باب التخيير بين الواجبين المتزاحمين.

فلا بقاس به ما ليس فيه إلا مقتضى واحد،و مقتضى واحد.

و أخرى ينبعث الجعل المماثل عن نفس مصلحه الواقع،بحيث لا- غرض فيه إلا- إيصال الواقع بعنوان آخر،فلا- محاله يكون مقصورا على مصادفه الخبر للواقع.

و لا تخيير هنا بحسب القاعده،إذ لا مقتضى هناك إلا نفس مقتضى الحكم الواقعى،و هو واحد،و الحكم المماثل الحقيقى أيضا واحد،فليس هناك واجبان متزاحمان.

و التخيير إذا كان ثابتا شرعا فهو لوجه آخر مختص بالخبرين،و هو

الأخذ بأحد الخبرين بعنوان التسليم لما ورد عنهم (عليهم السلام).

فدليل التخيير بناء على هذا كدليل حجه الخبر عموماً على الموضوعية، فإن عنوان التسليم حيث إنه ذو مصلحة، وكلاهما وارد، فينطبق على كليهما هذا العنوان، وحيث لا قدره على التسليم لكليهما، وجب التسليم لأحدهما مخرراً.

و ليس مثل هذا العنوان فيما نحن فيه، حتى يكون دليل التخيير هنا كدليل على التخيير هنا، فعلم أن التخيير بين الخبرين ليس لأجل ما توهم من الملاك، بل لما ذكرناه في هذا الشقوق (١).

و أما الحجية بالمعنى الثالث، فحالها حال جعل الحكم المماثل على الطريقيه المحضه، إذ لا غرض في هذا الانشاء على الفرض إلا إيصال الواقع بأثره لا بمماثله، فذاك الغرض هو الداعي الى تنجيز الواقع بالخبر، وهذا شأن الخبر الموافق دون كليهما.

فلا تخيير على القاعده، بل بدليل خاص بعنوان التسليم لما يرد عنهم (عليهم السلام) بتوسط الثقات.

و أما ما عن شيخنا العلامة (قدس سره) في المتن من الجواب بناء على الطريقيه من وجود ملاك الطريقيه في كلا الخبرين، هو احتمال الاصابه شخصاً، و غلبه الاصابه نوعاً، فالعلم الاجمالي بالكذب الواقعي غير مانع؛ إذ ليس الكذب الواقعي مانعاً و مع وجود الملاك في كليهما، فلا محاله يكون التخيير على القاعده، و لا يقاس به ما نحن فيه، حيث إنه ليس فيه إلا مجرد احتمال الحكمين، لا ملاكاً لا اعتبار الحجية في كلا الخبرين.

فقد بينا في محله أنه لا يخلو عن محذور، إذ بناء على الطريقيه المحضه لم ينبعث الانشاء بداعي جعل الحكم المماثل، أو بداعي تنجيز الواقع إلا عن نفس مصلحه الواقع، فالحكم المماثل واحد، و المنجز بالحقيقه واحد عن مقتض واحد.

ص: ٢١٦

١-١) هكذا في الاصل، و لكن الصحيح: هذه الشقوق.

غايه الامر أنه لم يجعل الحكم المماثل على طبق مؤدى كل أماره،و لم يجعل الواقع منجزا بأيه أماره كانت،بل على طبق ما له احتمال الاصابه شخصا،و غلبه الاصابه نوعا.

و دخل هذه الخصوصيه فى الجعل المزبور عن المقتضى الواقعى أمر،و كونه مقتضيا للجعل المزبور أمر آخر،و مجرد وجود الشرط مع عدم المقتضى لا يفيد شيئا،و لا يكون التخيير على القاعده كالمتزاحمين.فتدبر جيدا.

٦٢-قوله(قدّس سره):و لا مجال هاهنا لقاعده قبح العقاب بلا بيان (١)..الخ.

ليس الغرض فقد التمكن المعتبر فى تعلق التكليف،فانه حاصل قطعا، بل الغرض فقد التمكن من الامتثال من حيث الموافقه القطعيه و ترك المخالفه القطعيه،و هو معتبر فى موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفه القطعيه و ترك الموافقه القطعيه،و هو أثر تنجز التكليف.

فلا نقص فى منجزيه العلم من حيث نفسه،بل من حيث اعتبار التمكن من الامتثال فى تنجز التكليف و استحقاق العقاب.

### **فكما أن فعلية التكليف منوطه بأمرين:**

احدهما:وصوله،و الآخر:القدره على متعلقه،و لا ربط لاحدهما بالآخر.

كذلك تنجز التكليف،و استحقاق العقاب على مخالفته القطعيه،و ترك موافقته القطعيه منوط بأمرين:

أحدهما:الوصول الأعم من التفصيلى و الاجمالى،و الآخر:التمكن من الموافقه القطعيه،و ترك المخالفه القطعيه،و لا ربط لأحدهما بالآخر.فلا وجه لاحتساب التمكن المزبور من بيانيه العلم.

و أما أن العلم لا يصلح للبيانيه بتوهم تعلقه بجنس التكليف،ففيه:

ص: ٢١٧

أنه إذا علم بوجوب فعل في اليوم أو حرمة في غد لا علم له إلا بجنس التكليف، ومع ذلك يؤثر للتمكن من الامتثال.

كما أنه إذا علم بوجوب الجلوس في مكان في اليوم، والجلوس في مكان آخر في اليوم لا- يؤثر في التنجز، مع أنه متعلق بنوع التكليف، لعدم التمكن من الامتثال.

فيعلم أن العلم مطلقا قابل للتأثير، وإنما المانع عدم التمكن من الامتثال المعتبر عقلا في استحقاق العقاب على تركه.

و مما ذكرنا يظهر الاشكال في أدله البراءة الشرعية، لأن ظاهرها كونها في مقام معذريه الجهل و ارتفاعها بالعلم، فما كان تنجزه و عدمه من ناحيه العلم و الجهل كان مشمولا للغايه و المعنى، و ما كان من ناحيه التمكن من الامتثال و عدمه فلا ربط له بأدله البراءة.

و منه تبين أن الغايه في كل شيء لك حلال، و إن كانت عقليه لا يجدى لشمول المعنى لما نحن فيه، إذ ليست المعذوريه هنا لأجل عدم حصول الغايه.

و هذا ما وعدناك به سابقا (١)، فتدبره فانه حقيق به.

٦٣- قوله (قدس سره): لعدم التمكن من الموافقه القطعيه كمخالفتها (٢)... الخ.

ظاهره عدم تنجز التكليف من حيث ترك المخالفه القطعيه مطلقا سواء كانت في واقعه أو في واقعته، مع أنه بالاضافه إلى الواقعتين يتمكن من المخالفه القطعيه العمليه التدريجيّه.

فانه إذا فعل في واقعه، و ترك في واقعه أخرى يقطع بمخالفه التكليف، فانه إذا كان حراما فقد فعله، و إن كان واجبا فقد تركه.

ص: ٢١٨

---

١- (١) التعليقه: ٥٨.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٥٦.



و يقال: إن العقل لا يفرق في قبح المخالفه القطعيه بين الدفعيه و التدريجيه.

بل ظاهر الشيخ الاعظم (قدس سره) -في الرسائل (1) في مباحث القطع - الحكم بقوه قبح المخالفه القطعيه العمليه في واقعتين.

و عدم الحكم بتنجز التكليف في واقعه لعدم التمكن من المخالفه القطعيه لا ينافي الحكم بتنجزه في واقعتين، لمكان التمكن منها.

و قد عرفت أنه لا- قصور في منجزه العلم، و إنما المانع عدم التمكن من الامتثال، و المفروض حصوله من حيث ترك المخالفه القطعيه بالاضافه إلى واقعتين، فالمقتضى موجود و المانع مفقود.

و هذه غايه ما يمكن أن يقال في توجيه حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه التدريجيه في واقعتين.

و التحقيق: أن العلم لا ينجز إلا طرفه، مع قدره على امتثال طرفه.

و من البين أن هناك تكاليف متعدده في الوقائع المتعدده، فهناك علوم متعدده بتكاليف متعدده في الوقائع المتعدده، لا ينجز كل علم إلا- ما هو طرفه في تلك الوقاعه، و المفروض عدم قبول طرفه للتنجز، و لا- توجب هذه العلوم المتعدده علما- إجماليا أو تفصيليا- بتكليف آخر يتمكن من ترك مخالفتها القطعيه.

نعم انتزاع طبيعي العلم من العلوم المتعدده، و طبيعي التكليف من التكاليف المتعدده، و نسبه المخالفه القطعيه إلى ذلك التكليف الواحد المعلوم بعلم واحد، هو الموجب لهذه المغالطه.

و من الواضح أن ضم المخالفه في واقعه إلى المخالفه في واقعه أخرى، و إن كان يوجب القطع بالمخالفه، لكنه قطع بمخالفه غير مؤثره، لفرض عدم الأثر

ص: ٢١٩

لكل مخالفه للتكليف المعلوم فى كل واقعه.

و مما ذكرنا تبين أن التمکن من ترك المخالفه القطعيه فى واقعتين غير مفيد، لأنه ليس امثالاً- للتكليف المعلوم الذى يترقب امثاله.

فان كل تكليف فى كل واقعه يستدعى امثال نفسه بحكم العقل لا امثاله، أو امثال تكليف آخر فى واقعه أخرى.

و لا يخفى عليك أن عدم الفرق بين المخالفه القطعيه الدفعيه و التدريجيّه صحيح اذا كان التدريجى طرف العلم، لا فى مثل ما نحن فيه من كون كل واقعه أجنييه عن واقعه أخرى من حيث العلم و المعلوم فكذا من حيث الامثال.

فليس الاشكال فيما نحن فيه من حيث تدريجيّه المخالفه، كى يجاب:

تاره: بأن التكليف بالمتأخر بنحو المعلق، أو بنحو المشروط بالشرط المتأخر، فهو فعلى حال تعلق العلم.

و أخرى: بأن الواجب المشروط إذا علم بتحقق شرطه فى ظرفه كفى فى تنجزه فى ظرفه.

ثم إنه ربما ينتقض قبح الاذن فى المخالفه التدريجيّه بالتخير الاستمرارى بين الخبرين الدالّ أحدهما على الوجوب و الآخر على الحرمة، و بالتخير الاستمرارى فى الرجوع إلى المجتهدين المتساويين فى مثل الفرض المذكور، و بجواز العدول من مجتهد إلى آخر مطلقاً، أو ببعض مسوغات العدول فى مثل الفرض المزبور.

و أجاب عنه الشيخ الأجل (قدّس سره) (1) بعدم البأس به إذا كان للمكلف فى كل واقعه بدل ظاهرى، و تعبد بحكم ظاهرى.

و ربما يورد عليه: بأنه أى فرق بين الاباحه الظاهريه فى كل واقعه،

ص: ٢٢٠

و لا- يخفى عليك أن غرضه (قدّس سره) ليس كفايه الحكم الظاهري في المخالفه العمليه التدريجيه، بل وجود البدل الظاهري الذي به يتدارك مصلحه الواقع أو مفسدته.

ففي مثل الخبرين المتعارضين يكون في الالتزام بكل منهما مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع أو مفسدته، أو نفس جعل الحكم على طبق الخبرين بنحو التخيير منبعث عن مصلحه في الفعل أو الترك بعنوان عارض إمّا مطلقاً، كما على موضوعيه الخبر مطلقاً، أو في خصوص مورد التعارض، كما على القول بالتخيير شرعاً بعنوان التسليم الراجع أيضاً إلى الموضوعيه في مثل هذا الحال.

و على أي حال فهناك مصلحه يتدارك بها الواقع عند الخطأ عن الواقع.

و لا بد من الالتزام بمثله في التخيير بين المجتهدين، أو جواز العدول.

و أما في مثل الحكم على معلوم الوجوب أو الحرمة بالاباحه مطلقاً، فليس هناك بدل ظاهري، حيث إن الفعل و الترك على حالهما من دون تعنونهما بعنوان ذي مصلحه حتى يكون الفعل المعنون بذلك العنوان بدلاً ظاهرياً عن الواقع.

كما لا معنى لتعنونهما- من قبل نفس الاباحه- بشيء و لو بالالتزام بالاباحه، فان الاباحه تتعلق بنفس الفعل لا بالالتزام بها؛ فانه غير معقول، فيتمحض في الاذن في المخالفه العمليه التدريجيه، و هو قبيح.

٦٤- قوله (قدّس سره): ثم إن مورد هذه الوجوه و ان كان (٢)... الخ.

لا- يخفى عليك أن تخصيص المورد بالتوصلين، و تقييده بعدم كونهما أو أحدهما تعبدياً، تاره: لجهه تناسب مباحث القطع، و أخرى: لجهه تناسب هذا

ص: ٢٢١

١- (١) المورد هو المحقق الهمداني قدس سره في الفوائد الرضويه على الفرائد المرتضويه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٥٦.

ففى مباحث القطع لأجل تمحض المورد للمخالفة الالزاميه، إذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما كذلك، وفعل لا بداعى القربه كانت المخالفه عمليه. إذ لو كان حراما لفعله، و لو كان واجبا لتركه، حيث لم يأت به على وجهه.

كما أنه إذا فعله بداعى الأمر، و كان محتملا- للتعبدية كان متضمنا للموافقه الالزاميه؛ إذ لا يمكن الفعل بنحو التعبدية إلا مع الالتزام بالحكم، فلا يتمحض المورد للمخالفة الالزاميه إلا فى التوصلى.

و أما هذا البحث فوجه التقييد فيه بالتوصلين، أن جريان جميع الوجوه منوط بذلك، و إن كان بعضها يناسب التعبدية أيضا، مثلا الأخذ بأحدهما مخيرا أو التخيير العملى بين الفعل و الترك مع التوقف عن الحكم ظاهرا و واقعا يلائم التعبدى و التوصلى؛ لأن التخيير إنما يكون بين المحتملين بحسب حالهما.

ففى التعبديين يتخير عملا- أو لزوما بين اتيان الفعل قريّا أو الترك قريّا، و لا- يعقل مع دوران الأمر بين التعبديين أن يكون مقتضى الأمر بالأخذ تخييرا، أو مقتضى حكم العقل بعدم الحرج بفعل احد المحتملين إلا بنحو يحتمله.

و أما إجراء البراءه و الحكم بالاباحه فلا يلائم إلا التوصلين:

أما إجراء البراءه فمقتضاه نفى الوجوب فعلا- و نفى الحرمة، و الاذن فى الفعل و الترك، و الاذن فى الفعل بمجرد و الترك بمجرد من دون معامله الواجب أو الحرام معه، إذن فى إتيانه لا بداعى القربه، و فى الترك كذلك، و هو إذن فى المخالفه العمليه القطعيه، لا أن اجراء البراءه يستلزم المخالفه العمليه، إذ هو غير مانع عن إتيان المحتمل بداعى الوجوب المحتمل.

و أما الحكم بالاباحه فهو مع المحذور المزبور يستلزم محذورا آخر، و هو منافات الاباحه المقابله لسائر الاحكام مع التعبدية المتقومه بالطلب اللزومى أو الغير اللزومى، فلا يعقل الحكم على التعبدى بالاباحه الحقيقيه.

و منه تبين أن القائل بالاباحه كشيخنا الاستاذ(قَدَس سره)لا بد له من التخصيص بالتوصلين،فان تخييره عملا،و إن لم يكن منافيا للتعديه إلا أن حكمه بالاباحه ينافى التعديه.

نعم مثل الشيخ الأجل(قَدَس سره)حيث يختار التوقف (١)،و عدم الالتزام إلا بالواقع على ما هو عليه مع التخيير عملا بين الفعل و الترك،لا- موجب للتخصيص عنده،لا- من حيث التخيير و لا- من حيث التوقف،و انما تخصيصة بالتوصلين لا- بناء على مختاره(قَدَس سره)،بل بالنظر الى جريان جميع الوجوه.

٦٥-قوله(قَدَس سره):و مع احتمال لا يبعد دعوى استقلال العقل بتعيينه (٢)...الخ.

ربما يشكل بأن الحكم الشرعى الواقعى تعيينى،و هو إما الوجوب معينا، أو التحريم معينا،و ليس كموارد التخيير و التعيين الشرعيين مما يحتمل كون الحكم الشرعى تعيينيا أو تخييريا.

بل لا- يعقل كون الحكم الشرعى تخييريا بين الوجوب و الحرمة فى واقعه واحده،فان الايجاب التخييرى إنما يعقل بين فعلين،حتى يكون ايجابا له، و ترخيصا فى تركه إلى بدل.

و أما ايجاب الفعل مع تجويز تركه لا الى بدل،فينافى حقيقه الايجاب فضلا عن ايجاب تركه تخييرا أيضا.

و كذا الأمر فى جعل الحكم المماثل على طبق الوجوب و الحرمة تخييرا،فانه فى المحذور كالتخيير بين الحكمين الواقعيين.

و أما التخيير بين الخبرين الدال أحدهما على الوجوب و الآخر على

ص: ٢٢٣

---

١- (١) فرائد الأصول المحشى: ٦٤/٢ و ٦٥

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٥٦.

الحرمة-بناء على السببه-فلا يرجع إلى ايجاب و تحريم تخييريين،بل الى حكمن تعييين ظاهريين،و التخير بحكم العقل لمكان عدم القدره على امثالهما.

و حيث إن المقصود رجوعه إلى التخير و التعيين العقلين،فيشكل بأن الحاكم هو العقل،و لا- معنى لتردد الحاكم،حتى يقال:بدوران الأمر بين التعيين و التخير،و مقتضى الاحتياط هو التعيين.بل العقل-في مورد احتمال الاهميه في أحد الطرفين-إما أن يستقل بالتعيين أو بالتخير.

و حيث إن مناط الاهميه في حكمه بالتخير (١)-لأجل التساوى (٢)-هى الاهميه في نظره،و لا أهميه في نظره،فلذا لا دوران في نظره،بل يستقل بالتخير.

و الجواب:أن حكم الشارع و إن كان تعيينيا،إلا- أن تعيينه الحكم الشرعى لا- يمنع عن اندراج المسأله تحت مسأله التعيين و التخير،فان الحكم فى الواجين الشرعيين المتراحمين تعيينى لا تخيرى،و مع ذلك إذا علم بأقوائيه ملاك أحدهما المعين يحكم بفعليته المطلقه و بقاء الآخر على فعليته الذاتيه،و اذا احتمل اقوائيه يدور الامر بين بقاء كليهما على فعليتهما الذاتيه المقتضى للتخير فى مقام الامتثال عقلا،أو بلوغ محتمل الاهميه لمرتبته الفعليه بقول مطلق و تعينه فى مرحله الامتثال.

و أما حديث عدم تردد الحاكم،فالجواب عنه أن العقل يحكم كليا بقبح التسويه بين الراجح و المرجوح،و بقبح ترجيح احد المتساويين على الآخر،و لا- تردد له فى هذه الكبرى العقلية فى الطرفين و لا- فى ملاك هذه الكبرى،و انما يتردد فى انطباق الكبرى على مورد،للتردد فى اقوائيه ملاك الحكم الشرعى فى طرف من ملاكه فى طرف آخر،و هذا تردد منه لا بما هو حاكم بتلك الكبريات و لا فى

ص: ٢٢٤

١- ١) هكذا فى الأصل،لكن الصحيح:بالتعيين.

٢- ٢) هكذا فى الأصل،لكن الصحيح:لأجل عدم التساوى.

ملاك الكبريات، بل منه بما هو مدرك للحكم الشرعى و لملاكه، و استقلال العقل بملاكات الاحكام الشرعيه مما لا يذهب اليه ذو مسكه.

نعم التحقيق أن مسألتنا هذه غير مندرجه فى مسأله التخيير و التعيين العقليين مع القطع بالاهميه فضلا عن احتمالها، فان حكم العقل بالتخيير هنا ليس بملاك التخيير بين الواجبين المتزاحمين من حيث تساويهما فى المقتضى و مقتضاه و قدره على امثاله فى نفسه، حتى يكون القطع باقوائيه الملاك او احتمالها مانعا عن حكمه بالتخيير.

بل التخيير هنا عقلا بمعنى استقلال العقل بعدم الحرج فى الفعل و الترك، بملاك عدم المتنجز للوجوب و للحرمة.

و القطع باهميه ملاك الحرمة -على تقدير ثبوتها واقعا- أجنبى عن هذا الملاك فضلا عن احتمالها؛ لأن احتمال ثبوت الحكم الأهم كاحتمال ثبوت غير الأهم فى عدم التنجز، لعدم التمكن من الموافقه القطعيه، و من ترك المخالفه القطعيه (1) على حد سواء.

و الموافقه الاحتماليه للتكليف المعلوم كالمخالفه الاحتماليه قهريه، لا- أنها لازم المراعاة بحكم العقل، حتى يتوهم أنه مع القطع بالاهميه أو احتمالها فى طرف يحكم العقل بمراعاة موافقه الاحتماليه بالخصوص.

نعم لو قلنا بوجوب الأخذ بأحد المحتملين -من باب دلالة الدليل على التخيير بين الخبرين، على التخيير بين المحتملين- فلازمه كون احتمال الوجوب ذا مصلحه مقتضيه لجعل الوجوب على طبقه. و احتمال الحرمة ذا مفسده مقتضيه لجعل الحرمة على طبقه.

و حيث لا يتمكن من امثال الحكمين يحكم العقل بالتخيير من باب التخيير بين المتزاحمين، فلا محاله يتوقف عن الحكم بالتخيير مع القطع بالاهميه

ص: ٢٢٥

---

١- ١) هكذا فى المصدر، لكن الصحيح: و من المخالفه القطعيه.

أو احتمالاً، فتدبر جيداً.

٦٦- قوله (قدّس سره): لشدّه الطلب في أحدهما و زيادته (١)... الخ.

غرضه قوه المناط و الملاك لتحقق الطلب تاره، و زياده ملاك آخر للطلب أخرى. فان قوه الملاك و زياده ملاك آخر يوجب تأكد الطلب دائماً، و إلا فلا يعقل عروض طلب آخر على معروض الطلب. و في التعبير بشده الطلب و زيادته عن شده الملاك و زيادته مسامحه.

٦٧- قوله (قدّس سره): بما لا يجوز الاخلال بها (٢)... الخ.

بأن يكون موجب قوه الطلب، بحيث لو كان وحده لكان لازم الاستيفاء، و إلا لكان مقتضاه أولى، لا متعينا.

٦٨- قوله (قدّس سره): و كذا وجب ترجيح احتمال (٣)... الخ.

فكما تكون قوه الملاك و زيادته موجب لتعيين أحد المتزاحمين في باب التزاحم، كذلك موجب لتعيين أحد المحتملين هنا في باب الدوران المحض حيث لا تعدد.

٦٩- قوله (قدّس سره): ضروره أنه رب واجب (٤)... الخ.

إلا أن يكون الغلبه و النوعيه لطرف الحرام، فانها مجديه هنا، فان احتمال القوه في الحرمة على تقدير ثبوتها أقوى من احتمال القوه في الوجوب فيكون احتمال الحرمة أولى بالمراعاة فتدبر.

فان احتمال القوه في الحرمة -على تقدير ثبوتها- أقوى من احتمال القوه في الوجوب، فيكون احتمال الحرمة أولى بالمراعاة. فتدبر.

ص: ٢٢٦

١-١) كفايه الأصول: ٣٥٧.

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٥٧.

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٥٧.

٤-٤) كفايه الأصول: ٣٥٧.



أصله الاحتياط

أشاره

ص: ٢٢٧



٧٠- قوله (قدّس سره): في دوران الامر بين المتباينين (١)... الخ.

قد مرّفى مبحث الاجمالي من مباحث القطع (٢)-، أن البحث عن العلم الاجمالي.

تاره: من حيث شئون العلم و مقتضياته و هو كونه مقتضيا للتنجز من حيث المخالفه القطعيه و الموافقه القطعيه و حيثيته الاقتضاء محفوظه، و لو مع عدم فعليّه مقتضاه، لفقّد شرط، او وجود مانع.

و أخرى: من حيث شئون الشك و الجهل، و هو أن الجهل التفصيلي هل هو مانع عقلا- أو شرعا عن فعليّه مقتضى العلم الاجمالي؟ و هو المناسب للمقام.

و منه تبين أن تخصيص البحث لمتقدم بحرمة المخالفه القطعيه (٣)، و تخصيص البحث هنا بوجوب الموافقه القطعيه بلا وجه؛ لأن فعليّه حرمة المخالفه القطعيه متوقفه على عدم مانعيه الجهل التفصيلي، و هو من شئون هذا البحث.

كما أن اقتضاء وجوب الموافقه القطعيه من شئون ذلك المبحث.

و توهم: أن البحث عن حرمة المخالفه القطعيه راجع إلى البحث عن أصل الاقتضاء، و البحث عن وجوب الموافقه القطعيه هنا راجع إلى مقدار

ص: ٢٢٩

١-١ (١) كفايه الأصول: ٣٥٨.

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه: التعليقه: ٤٥.

٣-٣ (٣) كما عن الشيخ قده. فرائد الاصول المحشى ٣٥/١.

الاقتضاء و كلفيته، فاسد؛ لأن:

مبنى الأول على أنه لا اقتضاء، لو لم نقل بحرمه المخالفه القطعيه.

مع أنك قد عرفت أن الاقتضاء محفوظ مع عدم فعلية مقتضاه.

و مبنى الثانى على أن وجوب الموافقه القطعيه من باب دفع احتمال العقاب، و هو من شئون الاحتمال.

و فيه أولا: أنه ليس البحث من حيث مقدار الاقتضاء، و إلا لكان من شئون المقتضى، و هو العلم.

و ثانيا: ما تقدم فى مبحث العلم الاجمالي (1): أن وجوب الموافقه القطعيه ليس من ناحيه احتمال العقاب، و لا من ناحيه قاعده دفع الضرر المحتمل، فراجع، و تدبر. و سيجىء - إن شاء الله تعالى - فرق آخر بين المبحثين.

٧١- قوله (قدس سره): إن كان فعليا من جميع الجهات بأن يكون (2)... الخ.

توضيح المقام: أن مسلكه (قدس سره) سابقا كما فى تعليقه الأنيقه على الرسائل (3) دفع التنافى بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه فى موارد الأمارات و الأصول، و العلم الاجمالي مع القول بالترخيص على خلافه، بحمل الأحكام الواقعيه على الانشائيه، و الأحكام الظاهريه على الفعلية، بالالتزام بتعدد المراتب الأربع (4) لطبيعي الحكم.

بيانه: أن الحكم له مراتب أربع:

ص: ٢٣٠

١- ١) نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٤٥.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٥٨.

٣- ٣) التعليقه على فرائد الأصول: ٥-٣٤.

٤- ٤) كذا فى الأصل و الصحيح: بتعدد المراتب، فقيد الاربع زائد.

احداها: ثبوته اقتضاء: لا بنحو ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى بثبوت عرضي، فانه شأن المقتضى بمعنى السبب الفاعلي، حيث إن المعلول يترشح من مرتبه ذات العله الفاعليه، دون المقتضى بمعنى الغايه الداعيه إلى ذيهها، فان ذا الغايه ليس في مرتبه ذات الغايه، لا- بوجودها الخارجي و لا- بوجودها العلمي، و لا بنحو ثبوت المقبول بثبوت القابل، كالانسان في النطفه القابله؛ بداهه أن المصلحه الداعيه ليست في صراط الماديه، و لا يتصور بصوره الحكيمه.

بل المراد ثبوت الحكم شأنًا، حيث إن طبيعي الفعل مستعد باستعداد ماهوى لا باستعداد مادي؛ لأن يترتب عليه المصلحه إذا وجد في الخارج، و هي صالحه للتأثير في الانشاء بداعي البعث و التحريك في مرتبه ذاتها و ما هويتها، فالوجوب بهذه الملاحظه له شأنه الوجود.

و منه يعلم أنه ليس هنا ثبوت خارجي عرضي، كما في المقتضى و المقبول، بل ثبوت ماهوى و ثبوت تقديرى شأنى.

ثانيتها: ثبوته إنشاء، و هو وجود طبيعي البعث المفهومى بتبع اللفظ الذى ينشأ به، فاللفظ موجود بالذات، و البعث النسبى المفهومى بالعرض، كما حققناه في مباحث الألفاظ (١).

ثالثتها: ثبوته فعلا و حقيقه، و هو ما بالحمل الشائع بعث أو زجر عند العقلاء، بحيث يكون قابلا للباعثيه و الزاجريه فعلا.

رابعتها: ثبوته بحيث يستحق على مخالفته العقوبه، و هي مرتبه تنجزه، و هذا شأن من شئونه و نشأه من نشأت تحققه، كما فصلناه في أوائل مباحث القطع (٢).

ص: ٢٣١

١-١) نهاية الدرايه: ١، التعليقه: ١٥٠.

٢-٢) نهاية الدرايه: ٣، التعليقه: ٨.

و من الواضح: أن التضاد و التماثل بين الفعلين من البعث أو الزجر، لا بين الانشائيين منهما، و لا بين الفعلى و الانشائى.

و حيث إن البعث المفهومى الانشائى لا أثر له، فلا يترتب على القطع به شىء، و لا التعبد به ذو أثر. فلذا عدل (قدّس سره) عن هذا المسلك فى هذا الكتاب، و التزم بفعله الواقع من وجه، بحيث يكون له أثر عند تعلق العلم به.

و الكلام فى تحقيق حال الفعلى من وجه و الفعلى من جميع الجهات، فانه بظاهره لا يخلو عن شىء: إذ لو كان كل منهما واجدا لملاك الفعلية، و كان التفاوت بالمرتبه، فتعدد المراتب لا- يرفع التضاد و التماثل بعد كونهما واجدا للحقيقه التى بين أفرادها التماثل، أو الحقيقتين اللتين بين أفرادهما التضاد.

و لو كان الفعلى من جهه فعليًا من قبل بعض مبادئه، فالفعلى بالحقيقه تلك المقدمه لا- ذوها، بل هو باق على الشأنيه كما مر تفصيله فى مباحث القطع (١).

و ما أفاده (قدّس سره) فى البحث فى مقام بيان الفعلى من جهه، و من جميع الجهات- كما ربما يساعده بعض عباراته فى أوائل مباحث القطع (٢)- هو أن الغرض الباعث على التكليف: ربما يكون بحدّ يبعث المولى إلى جعله فعليًا منجزًا بإيصاله، و لو بنصب طريق موافق، أو بجعل احتياط لازم، و دفع موانع تنجزه بأى نحو كان.

و مثله يستحيل الترخيص فى خلافه؛ لأنه نقض للغرض.

و ربما لا يكون الغرض بذلك الحدّ، بل يدعوه إلى التكليف بحيث إذا وصل إلى المكلف من باب الاتفاق لتنجّز عليه، فهو فعلى من حيث نفسه، لا من حيث إيصاله إلى المكلف.

ص: ٢٣٢

١- (١) نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٣٠.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٦٧.

فلا يجب حينئذ دفع موانع تنجزه و لا ينافيه إبداء المانع عن تنجزه، فإن إبقاء المانع و ابداء المانع في نظر العقل -على حد سواء. و ليس الترخيص نقضا للغرض، لأن سد باب تنجزه لا ينافي تنجزه لو وصل من باب الاتفاق.

و الفرق بين العلم الاجمالي و العلم التفصيلي: أن الأول حيث إنه مقرون بالجهل، فمع تماميه مقام الاثبات في الأدله المرخصه في أطرافه يستكشف عن أن سنخ الغرض غير مناف للترخيص في خلافه.

و حيث إن الثاني غير مقرون بالجهل، فلا تعمه الأدله المرخصه.

فلا كاشف عن أن سنخ الغرض بحد لا ينافي الترخيص، فلا محاله يكون الحكم فعليًا بقول مطلق.

و الجواب أولاً: أن سنخ الغرض من المكلف به و إن كان يختلف قوه و ضعفاً، إلا أن سنخ الغرض من التكليف الحقيقي واحد، و هو جعل الداعي إلى الفعل أو الترك.

فالترخيص و إن فرض أنه ليس نقضا للغرض من المكلف به، لكنه نقض للغرض من التكليف، لما بين جعل الداعي حقيقه و الترخيص من المنافاه.

و ثانياً: بأن المفروض أن سنخ الغرض من المكلف به تام الاقتضاء، و قد انبعث منه حقيقه البعث و الزجر، غايه الأمر أنه لا يجب على المولى إيصاله، لكنه بوصوله الاتفاقي ترتب عليه حكم العقل من وجوب الاطاعه و حرمة المعصيه، فلا محاله يكون منجزاً بالعلم الاجمالي إذا لم يكن قصور في كونه وصولاً.

و فرض قصوره شرعاً، خلف، فإن العلم حينئذ أخذ على وجه الموضوعيه دون الطريقيه، فيكون له دخل في تماميه اقتضاء المقتضى الباعث على البعث.

و مثله يتصور في العلم التفصيلي المأخوذ على وجه الموضوعيه. فتدبر جيداً.

و ربما يتوهم أن المراد من الحكم الفعلي من جميع الجهات هو الحكم البعثي

و الزجرى و التحريك الجدى.

و من الحكم الفعلى من وجه هو الانشاء بداعى إظهار الشوق إلى الفعل، فالحكم البعثى و الزجرى فعلى من قبل هذه المقدمه، و هو كون ذات الفعل مشتاقا اليه.

و لا منافاه بين الشوق إلى ذات الفعل و الترخيص فى تركه، بل المنافاه بين التحريك و الترخيص.

و فيه أولا: أن الاراده التشريعيه بازاء الاراده التكوينيّه، فاذا بلغ الشوق مبلغا بحيث لو كان المشتاق إليه من أفعال المشتاق لتحرك عضلاته نحوه، كذلك إذا كان من أفعال الغير تسبب إلى ايجاده بالبعث فلا ينفك مثل هذا الشوق عن البعث.

و إذا لم يكن الشوق بهذا الحدّ، فكما لا يوجب حركه العضلات فى التكوينات، كذلك ليس عله للبعث فى التشريعات و مثله لو علم به تفصيلا أيضا لا أثر له.

و ثانيا ما مرّ مرارا من أن الانشاء بأى داع كان ليس وصوله موجبا إلا لفعليه ذلك الداعى.

ففعليه مثل هذا الانشاء فعليه إظهار الشوق، فلا يعقل أن يكون مثله واقعا فى صراط فعليه البعث، كما لا يخفى.

و سنحقق (١)- إن شاء الله تعالى- ما ينبغى أن يراى من الحكم الفعلى من وجه، كما مرّ مرارا أيضا (٢).

**و تحقيق حال العلم الاجمالى من حيث التنجيز برسم أمور:**

**اشاره**

ص: ٢٣٤

١- (١) فى الأمر الأول من الأمور التى يرسمها لتحقيق حال العلم الاجمالى من حيث التنجيز.

٢- (٢) منها ما تقدم فى مبحث حجيه القطع التعليقه: ٣٠ و ٤٢.



منها: أن الانشاء بلا- داع محال، و الانشاء بأى داع كان فعليته فعلية ذلك الداعى، فالانشاء بداعى الارشاد يكون وصوله موجبا لفعله الارشاد، و الانشاء بداعى جعل القانون وصوله يوجب فعلية جعل القانون. و هكذا الانشاء بداعى جعل الداعى يكون مصداقا حقيقه لجعل الداعى بوصوله.

فما يمكن أن يقع فى صراط فعلية جعل الداعى و البعث ليس إلا- الانشاء بهذا الداعى دون غيره، فانه إما محال فى نفسه، أو يستحيل انقلابه عما هو عليه، أو يستحيل صيروره غير ما بالقوه ما بالفعل.

و مثل هذا الانشاء الواقع فى صراط البعث الحقيقى هو الفعلى من قبل المولى، و تمام ما يصدر منه، و بلوغه مرتبه الفعلية المطلقة، و صيرورته مصداقا للبعث الحقيقى العقلانى بوصوله إلى المكلف إما بالعلم أو بالعلمى، فالفعلية المطلقة يساوق التنجز.

فان كان مراده (قدّس سره) من الفعلية المنفكه عن مرتبه التنجز هذا المعنى من الفعلية، فقد عرفت و ستعرف برهاننا أنهما متلازمان لا تنفك إحداهما عن الأخرى؛ لأن ما به الفعلية و هو الوصول ما به التنجز.

و إن كان مراده (قدّس سره) من الفعلية ما هو الفعلى من قبل المولى، فهو لا ينفك عن مرتبه الانشاء؛ لأن الانشاء الذى هو من مراتب الحكم و يقع فى صراط الفعلية ليس هو الانشاء المحض؛ لأنه محال بنفسه، و لا- الانشاء بغير داعى جعل الداعى، فانه يستحيل أن يصير مصداقا لجعل الداعى.

فاما أن يتحد الانشاء و الفعلية، أو يتحد الفعلية و التنجز، فتدبر.

و أما أنّ الانشاء بداعى جعل الداعى لا يكون مصداقا لجعل الداعى حقيقه و فردا للبعث الجدى، فلوجهين:

أحدهما: أن موطن الدعوه أفق النفس، فلا تعقل دعوه الانشاء المزبور

إلا بوجوده العلمى الواقع فى موطن الدعوه، لا بوجوده الواقعى الخارج عن أفق النفس.

و مجرد الالتفات اليه من دون وصوله الحقيقى بالعلم التصديقى-لا يحقق دعوته على أى تقدير، لما مرّ (1) سابقا ان صورته الأمر الحاضره فى النفس لها الدعوه بالذات، و مطابقها الخارجى له الدعوه بالعرض، كالمعلوم بالذات و المعلوم بالعرض، و المراد بالذات و المراد بالعرض.

فاذا أريد دعوه الانشاء الخارجى بالعرض على أى تقدير، فلا بد من حضوره العلمى دون الاحتمالى فان الأمر الخارجى حينئذ لا يكون داعيا بالعرض، إلا على تقدير المطابقه، و المفروض جعل الانشاء داعيا، لا جعل الانشاء الاحتمالى، بل يستحيل جعل الانشاء المحتمل داعيا لزوميا؛ إذ مع وصوله فيوصوله يتنجز، و إلا فبمجرد احتمال له لا يتنجز، فيلغو الانشاء بهذا الداعى.

و لا يقاس بباب الاحتياط، فان وصول الأمر الاحتياطى ينجز الأمر الواقعى المحتمل فما هو الواصل غير ما هو المحتمل.

ثانيهما: أن الانشاء بداعى جعل الداعى لا يدعوه فى نفوس العامه إلا باعتبار ما يترتب على مخالفته من العقوبه، فما لم يصل بنحو يستحق على مخالفته العقاب لا يمكن أن يكون داعيا، فلا بد من وصوله تحقيقا لدعوته.

و منها: أن العلم الاجمالى المصطلح عليه فى هذا الفن لا يفارق العلم التفصيلى فى حد العلميه، و ليسا سنخين من العلم، نظرا إلى تعلق الاجمالى بالمردد، لما مرّ (2) مرارا ان المردد بما هو مردد لا ثبوت له ذاتا و وجودا، ماهيه، و هويه، فلا

ص: ٢٣٦

١- (١) التعليقه: ٥٥.

٢- (٢) منها ما تقدم فى مبحث القطع نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٤١ و منها ما تقدم فى مباحث الألفاظ نهايه الدرايه: ٢، التعليقه: ٣٤. و منها ما تقدم فى رد الاخباريين حيث قالوا بلزوم الاحتياط بحكم-

يعقل تقوّم العلم الاجمالي به.

مع بداهه أن العلم المطلق لا- يوجد كما أن وجوده في أفق النفس و تعلقه بالخارج عن أفق النفس غير معقول، بل المقوم لهذه الصفة الجزئية لا بد من أن يكون في أفقها، فهو المعلوم بالذات، و ما في الخارج معلوم بالعرض.

و عليه فمتعلق العلم حاضر بنفس هذا الحضور في النفس، غايه الأمر أن طرف متعلقه مجهول أى غير معلوم بخصوصيته، فلم يلزم تعلق صفة حقيقيه بالمردد حتى يكون أصلا يبتنى عليه إمكان تعلق سائر الصفات الحقيقيه، و جمله الصفات الاعتباريه بالمردد.

و حيث عرفت أن تعلق الاجمالي بالمردد غير معقول، و بالواقع بخصوصه غير معقول؛ إذ لا معنى لتعلقه به إلا كونه معلوما به، و هو خلف، فلا محاله ليس المعلوم إلا الجامع بين الخاصين المحتملين، فهو مركب من علم و احتمالين، بل من علم تفصيلي بالوجوب و من علم آخر، بأن طرفه ما لا يخرج عن الطرفين.

فالوجوب الواقعي، و ان كان في الواقع متعينا بتعلقه بالظاهر مثلا- إلا- أنه بما هو معلوم متعين علما بما لا- يخرج عن الظاهر و الجمعه، و إلا- فلا- يعقل تعلق العلم أيضا بأن طرف الوجوب أحد الأمرين، لرجوعه إلى العلم بطرفيه أحد الأمرين، و هو من تعلق العلم بالمردد.

و قد نبهنا (١) على هذا المطلب مشروحا عند التكلم في الدليل العقلي للاخباريين.

و منها: قد مرّ في مبحث (٢) التجري أن ملاك استحقاق العقاب ليست

(٢)

-العقل نهايه الدرايه ٤:التعليقه ٣٧. و منها ما تقدم في مبحث الانسداد. نهايه الدرايه:٣، التعليقه:١٣٢.

ص: ٢٣٧

١- (١) في التعليقه: ٣٧ كما اشرنا اليه.

٢- (٢) نهايه الدرايه:٣، التعليقه: ١٠.

مخالفة التكليف بما هو، و لا ارتكاب المبعوض بما هو، و لا تفويت الغرض و نقضه بما هو، لوجود الكل فى صورته الجهل، و ليس من زى الرقيه و رسم العبوديه عدم مخالفه التكليف واقعا، أو عدم ارتكاب مبعوض المولى و نقض غرضه واقعا.

بل ما قامت عليه الحجة، فانه هتك لحرمة و ظلم عليه، فيكون حينئذ مذموما عليه عقلا و معاقبا عليه شرعا.

و منها: أن الأفعال بحسب اتصافها بالحسن و القبح بمعنى استحقاق المدح و الذم على ثلاثه أقسام:

أحدها: أنها فى حد ذاتها- لو خليت و نفسها- لا تكون محكوم به بالحسن و القبح، كجمله من الأفعال كالمشى و الأكل و الشرب الغير الضروريين، فانه ليست كالعدل و الظلم حتى تكون بعنوانها محكوم به بالحسن و القبح، و لا كالصدق و الكذب حتى تكون لو خليت و نفسها مندرجه تحت عنوان محكوم بذاته بالحسن أو القبح، بل اندراجها تحت عنوان حسن أو قبيح دائما بواسطة عروض عارض.

ثانيها: أنها و ان لم تكن بعنوانها محكوم به بالحسن أو القبح، لكنها لو خليت و نفسها تندرج تحت أحد عنوانين محكومين بذاتهما بأحد الوصفين كالصدق و الكذب. فانهما لو خليا و نفسها لاندراج الأول تحت عنوان العدل فى القول و الثانى تحت عنوان الجور فى القول لكنه اذا عرض الأول عنوان إهلا- كك المؤمن اندرج تحت عنوان الظلم و اذا عرض الثانى عنوان إنجاء المؤمن اندرج تحت عنوان العدل و الاحسان.

ثالثها: أنها تكون بعنوانها- من دون اندراجها تحت عنوان آخر- محكوم به بأحد الوصفين، كالعدل و الاحسان و الظلم و العدوان، فانه مع حفظ عنوان العدل لا- يكون إلا- محكوما بالحسن، و مع حفظ عنوان الظلم لا يكون إلا محكوما بالقبح، دون الصدق فانه- مع حفظ عنوانه- يعرضه عنوان قبيح.

و الكذب- مع حفظ عنوانه- يعرضه عنوان حسن.

و قد عرفت آنفا: أن مخالفه التكليف ما لم تقم عليه الحجه ليست خروجاً عن زى الرقيه، لتكون ظلماً حتى تكون قبيحه مذموماً عليها.

و منه تعرف أن مخالفه التكليف بما هي ليست بحيث لو خليت و نفسها لاندرجت تحت عنوان الظلم كالكذب، بل اندراجها تحته منوط بعروض عارض، و هو قيام الحجه على التكليف.

فمخالفه التكليف الواصل ظلم قبيح بذاته و بعنوانه، و تخلف الحكم عن موضوعه التام خلف محال، و مخالفه التكليف بما هي ليست بذاتها مندرجه تحت عنوان الظلم.

فوصول التكليف الذى لا- فرق فى حد ذاته بين التفصيلى و الاجمالى موجب لاندرج المخالفه تحت عنوان يستحيل تخلف القبح عنه.

فالحكم باستحقاق الذم و العقاب على مخالفه التكليف المعلوم بالاجمال تنجيزى لا تعليقى.

لا يقال: لم لا تكون المخالفه مقتضيه لاستحقاق الذم و العقاب، و وصول التكليف شرطاً.

لانا نقول: الاقتضاء هنا ليس بمعنى السببيه حتى يكون قابلاً للاشتراط الذى معناه دخل شىء فى فعله تأثيره.

لما عرفت من أن نسبه المدح و الذم إلى هذه العناوين نسبه الحكم إلى موضوعه، و ليس الموضوع سبباً فاعلياً لحكمه، بل اقتضاؤه له- كما هو المعروف فى الألسنه- بنحو اقتضاء الغايه لذيها، لا السبب لمسببه.

و قد عرفت أن الاقتضاء- بمعنى كونه لو خلى و نفسه ممدوحاً عليه و مذموماً عليه- غير متحقق فى موافقه التكليف واقعا و مخالفته واقعا.

و منه علم أنه ما لم يصل التكليف لا- اقتضاء للذم على مخالفته بالمعنيين و مع وصوله يستحيل تخلف القبح عنها، كما علم أن التعبير هنا بالعليه و الاقتضاء

فان قلت:مقتضى عدم تعلق العلم الاجمالي بالواقع على ما هو عليه، و عدم تعلقه بأحدهما المصداقي المردد،بل تعلقه بما لا يخرج عن الطرفين هو تنجيز العلم الاجمالي من حيث حرمة المخالفه القطعيه فقط،دون وجوب الموافقه القطعيه أيضا؛لأن المخالفه الواقعيه للتكليف الواقعي ليست ظلما حتى يكون احتمالها احتمال الظلم القبيح.

و المخالفه الاحتماليه بما هي مخالفه احتماليه للتكليف الواقعي ليست بظلم أيضا،و المخالفه الاحتماليه للتكليف الواصل بنفسه أيضا ليست ظلما،و إلا لاستحق ذميين و عقابين في صورته المخالفه القطعيه،لتحقق مخالفتين محتملتين.

كما أن المخالفه الواقعيه للتكليف الواصل ليست ظلما واقعا حتى يكون احتمالها احتمال الظلم المذموم عليه،بداهه[أنه]لو صدر بعد العلم بالتكليف فعل اختياري مخالف واقعا للتكليف الواصل لما كان ظلما؛إذ ليس من زى الرقيه و رسم العبوديه أن لا يخالف مولاه واقعا،لا لأمره الواقعي و لا لأمره الواصل،فلا يكون احتمالاه احتمال الظلم،كما أنه ليس بنفسه ظلما.

فالمخالفه التي هي مصداق الظلم هي المخالفه في وجدان العقل للتكليف الواصل،فينحصر مصداق الظلم في المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم.

و الموافقه الاحتماليه أو القطعيه و إن كانت حسنه،لكنه ليس ترك كل حسن قطعاً،إلا إذا اندرج تحت عنوان قبيح.

و قد عرفت عدم اندراجها بجميع الوجوه تحت عنوان الظلم القبيح،لا قطعاً و لا احتمالاً.

و أما حرمة المخالفه القطعيه،فتحقيق الحال فيها:أن طبع المخالفه للتكليف المعلوم على طبع التكليف المعلوم،فان التكليف إذا كان معلوماً بالتفصيل،فمخالفه المعلوم بالتفصيل تفصيليه،يتصف بها فعل معين في وجدان

العقل، و إذا كان معلوماً بالاجمال كانت المخالفه إجماليه.

و حيث إن معلوميه التكليف بالاجمال راجعه إلى علم بأصل التكليف و إلى علم بأن طرفه الواقعي لا يخرج عن الطرفين، لا أحدهما بعينه و لا أحدهما المردد، فكذلك مخالفته، فانه مع اتیانهما معا في الحرام يقطع بأصل مخالفه التكليف، و أن طرف هذه المخالفه ما لا يخرج عن الطرفين، لا أنه يقطع بمخالفه أحد الفعلين، و إلا لزم القطع بأحدهما المردد.

فلا مخالفه في وجدان العقل للتكليف الواصل إلا باتیانهما معا أو بتركهما معا لا أن المجموع مخالفه، كيف؟ و التكليف لم يتعلق بالمجموع؛ ليكون مخالفته بفعل المجموع، أو بترك المجموع، بل تعلق بشيء يعلم بعدم خروجه عن الطرفين، فكذلك يعلم بأن هذه المخالفه المتحققه طرفها لا يخرج عن الطرفين.

و المخالفه الكذائيه في وجدان العقل حتى يكون ظلماً لا تكون إلا إذا أتى بالطرفين فعلاً أو تركاً، حتى يحصل له علمان على حد العلم بالتكليف و العلم بطرفه.

قلت: هذه غايه تقريب الإشكال في عدم اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه.

و يندفع: بأن الظلم لا ينحصر في مخالفه التكليف الواصل في وجدان العقل، بل عدم المبالاه بأمر المولى و نهييه بعدم الانبعاث ببعثه، و بعدم الانزجار بزجره في وجدان العقل أيضاً خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه.

و قد عرفت (1) مراراً: أن الانبعاث الواقعي بالبعث الواقعي و عدمه الواقعي ليسا مناطين للحسن و القبح، فانتضح أن الانبعاث به بفعل أحد المحتملين و عدمه في عدم الانبعاث في وجدان العقل بالبعث المعلوم على حد

ص: ٢٤١

١-١) منها في مبحث حجيه القطع التعليقه: ١٠ و ٤١.

و بقيه الكلام فى مباحث القطع.

هذا كله إن كان استحقاق العقاب بحكم العقل.

و إن كان بجعل الشارع، فلازمه استحقاق العقاب على مخالفه الواقع بعد قيام الحجه عليه.

إذ كما أن قاعده اللطف تقتضى جعل التكليف، لا يصلح العباد إلى مصالحهم، و صدهم عن مفسدهم، كذلك تقتضى جعل العقاب على مخالفته، تحقيقا للدعوه المؤديه إلى المصالح، و عدم الوقوع فى المفسد.

و حيث إن وجوده الواقعى لا يترتب عليه الأثر، فلا بدّ من إيصاله ليرتب عليه الأثر، اما عموما أو خصوصا.

و العلم بالتكليف علم بلازمه، و هو العقاب المجعول على مخالفته، لا من حيث الاندراج تحت عنوان الظلم، حتى ترد المحاذير المتقدمه.

و بملاحظه العلم المزبور يحتمل العقاب على فعل كل من المحتملين، و هو الحامل للعبد إلى الفرار عنه، من دون حاجه إلى حكم آخر من الشرع أو من العقل.

و منه تعرف أن المنع من المخالفه القطعيه و الاذن فيها شرعا- لكونه إذنا فى الظلم- لا ينطبق إلا على المسلك الأول، و إلا فلا بد من التعليل بأن جعل العقاب و رفعه متنافيان.

كما أن المنع من ترك الموافقه القطعيه- لاحتمال العقاب الذى لا بد من دفعه- لا ينطبق إلا على المسلك الثانى، و إلا فلا عقاب على المخالفه الواقعيه حتى يحتمل.

بل العقاب على عدم المبالاه بأمر المولى فى وجدان العقل، و هو بنفسه ظلم. و به يظهر الخلط فى الكلمات بين المسلكين، و الله العاصم.



٧٢-قوله(قدّس سره):و قد انقدح أنه لا وجه لاحتمال (١)...الخ.

توضيح المقام:ان الترخيص فى ارتكاب كل منهما بدلا، إما أن يكون شرعيا و إما أن يكون عقليا،لمسوغ و استحقاق العقاب على المخالفه،إما بحكم العقل و إما بجعل الشارع:

فان كان الترخيص شرعيا لزم اجتماع المتنافين قطعاً؛للقطع بثبوت الاباحه تخيرا و الحرمة تعيينا.

و ما أفاده(قدّس سره)فى مبحث القطع (٢)من أن احتمال ثبوت المتنافين كالقطع بثبوتهما إنما يصح مع الترخيص شرعا فى أحدهما المعين،لا فى كل منهما تخيرا،و إلا فالمنافاه قطعيه لا احتماليه.

كما أن مورده الترخيص الشرعى،لا الأعم منه و من العقلى،و يختص الترخيص الشرعى بهذا المحذور،و يشارك غيره فى سائر المحاذير.

و إن كان الترخيص عقليا،و كان استحقاق العقاب بحكم العقل:

فان كانت مخالفه التكليف الواصل واقعا ظلما،فهو إذن فى الظلم قطعاً، لأن الاذن بدلا فى كل منهما موجود،مع أن أحدهما ظلم واقعا،بمعنى أن المعذوريه فى كل منهما بدلا لا تجامع تنجز الواقع،و عدم المعذوريه عقلا فى مخالفه الواقع.

و إن كان عدم المبالاه فى وجدان العقل بالتكليف الواصل ظلما،فالاذن فى عدم الانبعاث بارتكاب كل منهما لا يجامع كون عدم الانبعاث بالبعث المعلوم ظلما.

و إن كان الترخيص عقليا،و الاستحقاق بجعل الشارع،فمن الواضح:

ص: ٢٤٣

١-١) كفايه الأصول:٣٥٩.

٢-٢) كفايه الأصول:٢٧٣.

أن جعل العقاب على مخالفه التكليف الواصل واقعا، و رفع عقاب الواقع على تقدير المصادفه متنافيان، لأن ضم الواقع إلى غير الواقع لا يحدث عقابا على مخالفه الواقع، بل بقاء الواقع على فعليته المتقومه باستحقاق العقاب عقلا أو جعلاً غير معقول.

فلا محاله إما لا فعلية و لا تنجز للواقع، وإما لا ترخيص في كل منهما بدلا، كما لا ترخيص في كليهما.

و أما حديث نصب الطريق أو جعل البدل، و لو كان بعنوان القناعه بالامتنال الاحتمالى عن الامتنال القطعى، فهو اجنبى عن انفكاك وجوب الموافقه القطعيه عن حرمه المخالفه القطعيه، أولا يجدى فى الانفكاك.

أما نصب الطريق، فقد أوضحنا حاله فى الجواب (1) عن الدليل العقلى للأخباريين، و بينا هناك أن الحجيه إما بمعنى جعل الحكم المماثل، أو بمعنى تنجز الواقع.

و من البين امتناع اجتماع حكيمين فعليين فى مورد واحد، و امتناع تنجز المنجز، فلا علم إجمالى بحكم فعلى على أى تقدير، أولا يؤثر على أى تقدير، فينحل العلم حكما.

و وجوب ما قام عليه الطريق أو ما اقتضاه الأصل السليم عن المعارض ليس من ناحيه رعايه العلم الاجمالى و بقاء أثره من حيث حرمه المخالفه القطعيه، بل من ناحيه الحجه، فراجع.

و أما جعل البدل: فتاره بمعنى اشتمال غير الواجب الواقعى فى حال

ص: ٢٤٤

---

١ - (١) التعليقه: ٣٥ و ٣٧ و قد أجاب قده فى الأولى بقوله: فالتحقيق فى الجواب بناء على اراده جعل الحكم المماثل الخ، و فى الثانيه بقوله: يمكن أن يقال إن ملاك الجواب بناء على هذا الشق هو أن المنجز لا يتنجز الخ.

الجهل على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواجب الواقعي، فالمأتى به: إما هو الواقع، أو ما يتدارك به مصلحه الواقع، ولاشتمال غير الواجب الواقعي على مصلحه يتدارك مصلحه الواقع يخيّر العقل بين إتيانه، وإتيان الواقع.

و ليس ترك الواقع مع فعل ما يستوفى به الغرض منه قبيحا عقلا.

و لا- منافاه بين العلم الاجمالي بوجوب تعيينى واحد واقعا و العلم بوجوبين تخييريين شرعا و عقلا- بنحو الواجبين المتزاحمين ظاهرا. فلم يسقط الوجوب الواقعي عن الفعلية ليكون خلفا، أو يكون الترخيص التخييري منافيا، بل يسقط بحكم العقل عن التعيينية لثبوت البديل له، ومثله لا ينافيه الترخيص إلى بدل.

و اخرى: بمعنى قناعه الشارع فى مقام إطاعه أحكامه، واقتصاره على الموافقه الاحتماليه، لما فى تحصيل الموافقه القطعيه من المفسده المنافيه لما تعلق به غرض الشارع من التسهيل على المكلف.

لكنك قد عرفت أن حرمه المخالفه القطعيه لبقاء عقاب الواقع، ولو لاه لم يكن وجه لحرمة المخالفه القطعيه، مع أن بقاء عقاب الواقع على حاله و ارتفاعه على تقدير المصادفه متنافيان؛ بداهه أن ضم غير الواقع إلى الواقع لا يوجب ترتب العقاب على مخالفه الواقع.

وقد مر نظيره مرارا فى مسأله دليل الانسداد، و ليس إيجاب الموافقه القطعيه مولويا لمصلحه، حتى إذا كان تحصيلها ذا مفسده غالبه يسقط خصوص وجوب الموافقه القطعيه.

بل ليس هناك على أى حال غرض مولوى و لا- لزوم شرعى، بل و لا- عقلى، فلا- محاله لا بد من وقوع المزاحمه بين مفسده الموافقه القطعيه و المصلحه المنبعث منها الحكم الواقعي، و مع مغلوبيه المصلحه و سقوطها عن التأثير لا تكليف فعلى حتى يحرم مخالفته القطعيه.

و منه تعرف أن الاذن في ترك الموافقه القطعيه لا يفيد اشتمال غير الواقع على مصلحه بدليه، إلا إذا رجع إلى الأمر باتيان الفرد الآخر.

و إلا فمجرد الترخيص يكشف عن مغلوبيه المصلحه الداعيه إلى الايجاب الواقعي، فيزول العلم الاجمالي بالوجوب الفعلي.

ثم إنه بعد ما عرفت حال الترخيص في أطراف العلم الاجمالي في مقام الثبوت، فهل الدليل في مقام الاثبات واف في نفسه بالترخيص في تمام الأطراف، أو في بعضها، و لو بنحو الجمع بينه و بين حكم العقل بقبح الاذن في المخالفه القطعيه، أم لا؟

فنقول: قوله (ع): (كل شيء يكون فيه حلال و حرام، فهو لك حلال أبدا حتى تعرف أنه حرام) و شبهه معنياً بالعلم (١).

و كذلك قوله (ع): (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) (٢) و ليس المعنى معنونا بعنوان المشكوك و المشتبه؛ ليقال: بأن الشك و الاشتباه أعم من المجامع للعلم الاجمالي و غيره، حتى يتوهم التعارض بين الغايه و المعنى، بل غايه ما يستفاد من الغايه كون المعنى ما لم يعلم حكمه.

و حيث إن العلم أعم، فكذا ما لم يعلم، فلا يقتضى مقام الاثبات جريان قاعده الحل في تمام الاطراف.

و أوضح منه قوله (ع): (رفع ما لا يعلمون) (٣).

و قوله (ع): (الناس في سعه ما لا يعلمون) (٤) و اشباه ذلك.

ص: ٢٤٦

---

١- ١) تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧، الكافي: ٣٣٩/٦، لكن مع فرق يسير في بعض الفاظ الحديث بين ما في الكتابين و بين ما في المتن.

٢- ٢) تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧.

٣- ٣) الخصال: ٤١٧.

٤- ٤) عوالي اللآلي: ١/٤٢٤، لكن فيه ما لم يعلموا و هو المصدر للحديث.

و أما الاستصحاب، فمقتضى الأخبار المذيله بقوله (ع): (و لكنه ينقضه بيقين آخر) (١) و نحوه وقوع المعارضه و المناقضه بين الصدر و الذيل، بلحاظ إطلاق الشك في الصدر و اطلاق اليقين في الذيل.

و قد قدمنا في بعض مباحث دليل الانسداد (٢) و سيجيء - إن شاء الله تعالى - في آخر (٣) مبحث الاستصحاب ارتفاع المناقضه، سواء قلنا: بأن الذيل مؤكد للصدر، فهو تابع سعه و ضيقا للصدر، أو قلنا: بأنه محدد له، فيكون الصدر تابعا للذيل في السعه و الضيق.

و قد برهنا في المقامين بعدم معقوليه التحديد، و عدم قابليه اليقين الإجمالى لاعتبار الناقضيه لليقين التفصيلى بجميع وجوهه المتصوره.

كما أنه قد بينا في محله (٤): أن استفاده تمخض الشك في غير المقرون باليقين الاجمالي - من وقوع قوله (ع): (و لكنه ينقضه بيقين آخر) موقع الارشاد الى حكم العقل، بالجري على وفق اليقين الذى لا - فرق فيه بين التفصيلى و الاجمالي - مخدوشه، فان الارشاد بلسان (تنقضه بيقين آخر) غير الارشاد الى الجرى على وفق اليقين، فراجع.

و عن بعض أجله العصر (٥) الجمع بينه و بين حكم العقل، بحيث ينتج جواز الاذن في ترك الموافقه القطعيه فقط.

و تقريبه على ما أفاده أن إطلاق الاذن في ارتكاب كل منهما لحال ارتكاب الآخر و عدمه يقيد عقلا بحال عدم الآخر، فلا يفيد حينئذ إجازة ارتكاب كل

ص: ٢٤٧

١-١) تهذيب الأحكام: ٨/١.

٢-٢) نهاية الدرايه: ٣، التعليقه: ١٣٢.

٣-٣) نهاية الدرايه: ٥، التعليقه: ١٢٣.

٤-٤) نهاية الدرايه: ٥، التعليقه: ١٢٣.

٥-٥) هو المحقق الحائرى قده: درر الفوائد ٤٥٩.

منهما حال ترك الآخر.

ثم أورد على نفسه بأنه إذا لم يرتكبهما معا، فقد حصل شرط كل من الحكمين، فيلزم ثبوتهما، ولازمه الاذن في المخالفه القطعيه.  
فأجاب بأن الاطلاق لا يعم حال وجود متعلقه، ولا حال عدمه؛ إذ بعد فرض وجوده أو عدمه يخرج عن تحت القدره، فلا يمكن تعلق التكليف به.

و بمثله أفاد في باب تعارض الاستصحابين (١).

و التحقيق: أن عدم أحدهما حال وجود الآخر، إما أن يكون قيذا للمباح، أو يكون قيذا للإباحه:

فان كان قيذا للمباح بمعنى أن الفعل المقرون بترك الآخر هو المباح، فان رجع الاذن بهذا النحو الى تحريم الجمع بين الفعلين ليكون تركه، إما بترك كليهما، أو بترك أحدهما، فيباح إباحه عرضيه، كترك الحرام في غير المقام، فلا بأس به.

إلا أنه مناف غاية المنافاه لظاهر دليل قاعده الحل؛ لأن ظاهره إثبات الحليه الشرعيه الحقيقيه لكل منهما، لا إثبات الحرمة الظاهريه للجمع الذي لازمه الإباحه العرضيه لنقيضه.

و إن لم يرجع الاذن بذلك النحو إلى تحريم الجمع، فلازم إباحه الفعل المتقيد بعدم الآخر كون تركه ترك المباح.

و ترك الفعل الخاص، إما بترك ذات الخاص، أو بترك الخصوصيه، أو بتركهما معا، فينتج جواز فعلهما معا عرضا، لأن ترك المباح فعله مباح بالعرض.

و إن كان قيذا للإباحه بمعنى الترخيص في فعل كل منهما على تقدير ترك الآخر، فحيث إن الترك المجعول قيذا هو الترك في موقع التكليف البديل للفعل

ص: ٢٤٨

الصالح لتعلق التكليف به. فلا محاله: إما أن يكون العدم البديل بما هو عدم مقارن شرطاً لمقارنا للإباحه.

و إما أن يكون العدم البديل بذاته لا بوصف المقارنه قيذا.

فان كان الأول، فلا إباحه أصلاً مع ترك كليهما، لفقده المقارن في كليهما، و إذ لا شرط فلا مشروط.

مع أنه لا شبهه في أن المباح مباح، سواء ارتكبه أو تركه.

و إن كان الثاني، فللازمه إباحه الفعلين مع تركهما معاً، لتحقق شرط كليهما.

مع أن المقصود إباحه أحدهما لا كليهما. و الظاهر إرادته هذا الشق من جميع الشقوق المتقدمه.

و يندفع الاشكال: بأن الواجب المشروط لا يخرج عن الاشتراط إلى الاطلاق بفعليه شرطه، و لا يلزم من جوازين مشروطين الاذن

في المخالفه القطعيه، كيف؟ و فعل كل منهما هادم لتقدير جواز الآخر.

و اما الجواب المذكور في طى التقريب فلا- محصل له، فان الاشكال لم ينشأ عن إطلاق الاباحه لمتعلقها حتى يمنع، بل عن

خروجها عن الاشتراط إلى الاطلاق بفعليه شرطه (١). فتدبر.

٧٣- قوله (قده): و أنه لو علم فعليته و لو كان بين أطراف تدريجيّه (٢)... الخ.

ليس المراد من التدريجي الفعل الزماني المنطبق على قطعه من الزمان، في قبال الدفعي الذي هو آتئ الحصول كالوصلات إلى

حدود المسافه.

ص: ٢٤٩

---

١- ١) كذا في الأصل، لكن الصحيح: شرطها.

٢- ٢) كفايه الاصول ٣٦٠.

كما أنه ليس المراد منهما ما يمكن اجتماعهما في زمان واحد و ما لا يمكن، فان وطأ الامرأتين كذلك، بل شرب الإناءين غالباً كذلك.

بل المراد أن الفعلين تاره: يكونان حالين، بحيث يمكن أن يقع كل منهما في حد ذاته في الحال.

و أخرى: بحيث لا يمكن أن يقع أحدهما إلا في الاستقبال.

ثم إن عدم فعلية التكليف تاره- لعدم فعلية موضوعه، كعدم فعلية حرمة الواطئ بعدم فعلية كون المرأة حائضاً.

و أخرى- لعدم حصول قيد الواجب أو الوجوب مثلاً- كالأوقات الخاصة في الصلوات اليومية، و كالأيام المخصوصه لمناسك الحج، و كشهر رمضان للصيام.

و ثالثه- لعدم حصول ظرف الواجب، كعدم الليله المستقبليه في الوطاء المحلوف على تركه في الليله المستقبليه، فان الليله المستقبليه ليست دخيله في مصلحه وجوب الوفاء بالحلف و لا- دخيله في مصلحه الوفاء، بل حيث إن الحلف تعلق بتركه في الليله المستقبليه، فلذا لا ينطبق الوفاء الواجب إلا على ترك الوطاء في الليله المستقبليه.

و كذا في المعامله الربويّه الواقعه غداً، فان وقوعها غداً ليس دخيلاً في مصلحه تحريمها و لا في مفسده فعلها، بل ظرف محض للمعامله الربويّه.

فنقول: أما وطاء الحائض، فعدم فعلية حرمة ليس من ناحيه تأخر زمان الحيض، بل من ناحيه عدم فعلية الموضوع، فهو حرام مشروط بتحقق موضوعه.

و أما عدم فعلية وجوب الصلاه مع عدم دخول الوقت، فبملاحظه عدم تحقق شرط الوجوب أو الواجب.

و أما عدم فعلية حرمة وطاء المرأة المحلوفه مع تحقق الحلف الذي هو موضوع لوجوب الوفاء، فبملاحظه أن التكليف متعلق بأمر استقبالي من باب الاتفاق، و كذا الأمر في المعامله الربويّه في المستقبل.



فمن ينكر الواجب المعلق كشيخنا العلامة (١) الانصارى (قده) بملاحظه أن المصلحه الباعثه على إرادته الفعل: إما قائمه به لا على تقدير، فالاراده فعليه متعلقه بأمر لا على تقدير، فلها الباعثيه على إيجاد الفعل فعلا.

و إما قائمه به على تقدير، فالاراده المنبعثه عنها إرادته فعليه متعلقه بأمر على تقدير، فلا- باعثيه لها إلا مع فرض حصول ذلك التقدير، و لا ثالث للإرادتين حتى يسمى وجوبا معلقا.

فعليه: يكون مثال الحيض عنده من التكليف المشروط، بخلاف مثالي الحلف و المعامله الربويّه، فانه ليس الزمان شرطا لا للتكليف و لا للمكلف به، فالاراده فيهما فعليه لا على تقدير.

فيصح على هذا المبني دعوى الشيخ الأجل (قده) جريان البراءه فى مثال الحيض، لدوران الأمر بين المطلق و المشروط الذى لا باعثيه له بالفعل.

و جريان الاحتياط فى مثالي الحلف و المعامله الربويّه؛ لأن التكليف فى كل من الطرفين لا قيد له وجوبا و واجبا، فالحكم فعلى لا على تقدير، و له الباعثيه بالفعل.

و أما بناء على ما ذكرناه- فى مبحث الواجب المعلق-، من أن البعث و الانبعاث متلازمان متضايقان، و هما متكافئان فى الضروره و الامتناع و الامكان، و فى القوه، و الفعليه.

و من الواضح أن البعث الفعلى فعليته بمعنى أنه يمكن أنه يكون داعيا بالفعل، و لا يعقل ذلك إلا مع إمكان الانبعاث بالفعل، و يستحيل الانبعاث نحو الفعل المتأخر.

ص: ٢٥١

فعلية: لا- فرق بين الأمثلة في عدم فعلية التكليف، غايه الامر أن عدم الفعلية تاره- بعدم فعلية الشرط الشرعى، سواء كان زمانا أو غيره.

و أخرى: بعدم إمكان الانبعاث، لتقيده بالزمان المتأخر من باب الاتفاق، فلا يمكن البعث بالفعل عقلا، لتضايفه، مع إمكان الانبعاث. و مما ذكرنا يظهر ان الالتزام باشتراط التكليف بالزمان المتأخر بنحو الشرط المتأخر لا يجدى شيئا، فان فيه محذور استحاله الوجوب المعلق، لانفكاك زمان الوجوب عن زمان الوجوب، و محذور استحاله الشرط المتأخر.

نعم ربما يقال: (1) بمنجزيه العلم الاجمالي في جميع الأمثلة، نظرا إلى أن الواجب المشروط مع العلم بتحقق شرطه في ظرفه كالواجب المطلق في وجوب مقدماته الوجوديه و العلميه، و إن كان الوجوب المشروط باقيا على عدم فعليته بالفعل.

و فيه: إن أريد وجوب المقدمه شرعا بحكم العقل في المقدمات التي لا- يمكن تحصيلها في وقت ذيها فهو غير معقول لأن وجوب المقدمه شرعا وجوب معلولى منبعث عن وجوب ذيها، فيتبعه في الفعلية، و مع الالتزام بعدم فعلية وجوب ذيها كيف يعقل فعلية وجوبها؟

و العلم بتحقق الشرط في ظرفه لا يؤثر في المعلوم باخراجه إلى الفعلية.

و العقل يستحيل أن يحكم بمثل هذا الوجوب المعلولى.

و إن أريد حكم العقل بمجرد اللزوم و اللابديه-، نظرا إلى حكمه باستحقاق العقاب على ترك الواجب في وقته بترك هذه المقدمه التي لا يمكن تحصيلها في وقته-، فعلى فرض تسليمه لا يجدى في وجوب الغسل قبل الفجر حتى يأتى به بقصد الأمر.

ص: ٢٥٢

و التحقيق: إمكان الفرق بين المقدمات الوجوديه و المقدمه العلميه بعدم وجوب المقدمه الوجوديه، لترشحه من وجوب ذيهها، و لا وجوب لذيهها فعلا، و لزوم المقدمه العلميه عقلا، لأنه أثر العلم بالتكليف، لا أثر التكليف بنفسه.

بيانه: أن مقتضى علمه الاجمالي بالتكليف، إما فى الحال أو فى الاستقبال مع بقائه على شرائط الفعلية و التنجز فى ظرفه، هو وصول كل من التكليفين المحتملين وصولا إجماليا، و هو كاف فى فعلية الواصل فى موطنه.

فيعلم إجمالا- أن مخالفه هذا التكليف الحالى فى الحال، أو مخالفه ذلك التكليف الاستقبالى فى الاستقبال موجه لاستحقاق العقاب، إما على هذه المخالفه فى الحال، أو على تلك المخالفه فى الاستقبال، فكل من المخالفتين فى موطنها مما يحتمل ترتب العقاب عليها، و هو الحامل على دفع العقاب المحتمل بترك المخالفه فى موطنها.

و لا يتوقف فعلية التكليف فى موطنه على أزيد من الوصول، كما لا يتوقف استحقاق العقاب على أزيد من مخالفه التكليف فى موطن المخالفه و فى ظرف ترتب استحقاق العقاب.

كما لا يتوقف لزوم المقدمه العلميه و دفع العقاب المحتمل على أزيد من احتمال العقاب بالاضافه إلى المخالفه الواقعيه للتكليف الحقيقى فى ظرفه.

فان قلت: لا- عبره بوصول التكليف الاستقبالى فى الحال، فان وجوده و عدمه على حد سواء، و انما عبره بالوصول فى موطن يترقب فيه البعث و الانبعاث، و هو الوصول فى الاستقبال.

فهذا الوصول الاجمالي لا أثر له بالاضافه إلى أحد الطرفين.

قلت: أولا إن هذا الوصول الحالى يكفى فى فعلية التكليف الاستقبالى فى ظرفه بنفس هذا الوصول، فانه لا منافات بين فعليته من قبل هذا الوصول فعلا، و عدم فعليته من قبل تضاييف البعث و الانبعاث، فانه لا يكون البعث فعليا

إلا حيث يمكن الانبعاث الفعلى.

و ثانيا: إن مفروض الكلام بقاء التكليف الاستقبالى على شرائط الفعلية و التنجز، فمع العلم باستمرار الوصول و عدم التبديل بانقلاب العلم جهلا يقطع بفعله التكليف الاستقبالى بالوصول بقاء، و إن لم يكن فعليا بالوصول حدوثا.

فان قلت: العلم الاجمالى لا يزيد على العلم التفصيلى، مع أنه لو كان التكليف الاستقبالى معلوما بالتفصيل لم يكن له أثر، لا من حيث نفسه و لا من حيث مقدماته الوجوديه و العلميه.

بل اللازم تعلق العلم الاجمالى بتكليف فعلى، بحيث إذا انقلب علمه الاجمالى إلى التفصيلى لكان ذا أثر فعلا.

قلت: اللازم أن يكون المعلوم بالاجمالى ذا أثر فى موطن فعليته، لا- ذا أثر فى الحال على أى حال، إلا- أن العلم التفصيلى طرفه مفصل، و لا- أثر له فعلا من جميع الجهات، بخلاف العلم الاجمالى، فان أحد طرفيه حالى، و مراعاته عقلا أثر احتمال العقاب عليه فعلا.

فان قلت: العلم الاجمالى لا- يؤثر فى التنجز إلا- إذا تعلق بحكم فعلى، و حيث إنه لا- يتعلق بالمردد بل بالجامع بين الحكمين، و الجامع بين الفعلى و غيره غير فعلى، فلا أثر له فى التنجز.

قلت: الفعلية عندنا بنفس الوصول، و الواصل هو الانشاء بداعى جعل الداعى، سواء كان متعلقا بأمر حالى أو استقبالى، فبالوصول يكون الانشاء المتعلق بأمر حالى أو استقبالى فعليا، إما فى الحال أو فى الاستقبال.

\*\*\*

٧٤- قوله (قده): ان الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم (١).. الخ.

توضیح المقام و تفصیل الکلام: أن الاضطرار إذا كان إلى أحد الأمرين بلا تعین، فالوجه فی عدم منعه عن تنجیز العلم الاجمالی أن الاضطرار لیس إلى شرب النجس و لو علی سبیل الاحتمال، إذ احتمال الانطباق عند فعلیه الارتکاب لا- عند فعلیه الاضطرار، فهو غیر مضطر الی الحرام قطعاً.

و متعلق التکلیف بما هو مقدور فعلاً و ترکاً، لا أن أحدهما المردد حرام و أحدهما المردد مضطر إليه، لیقال: بأن نسبه الاضطرار إلى الحرام و غیره علی حد سواء، بل معنی الاضطرار إلى أحدهما أنه لا یقدر علی ترکهما معاً، مع القدره علی فعل کل منهما و ترکه فی نفسه.

و علیه فشرائط تنجز الخطاب الواقعی من العلم به و القدره علی متعلقه موجوده، فیؤثر العلم أثره، و إنما المکلف یعجز عن الموافقه القطعیه دون الامتثال بالکلیه، فیکون معذوراً عقلاً فیما هو عاجز عنه، لا فی غیره مع ثبوت مقتضیه.

و ما یمکن أن یقال فی وجه مانعیه الاضطرار أمران:

أحدهما: ما فی الکتاب عن شیخنا الاستاذ (قده) كما فی فوائده (٢) أيضاً، و هو منافاه الترخیص التخییری مع الحرمة التعینیه، و مقتضی الأهمیه المفروضه سقوط الحرمة التعینیه بالمضاده.

ص: ٢٥٥

١- ١) کفایه الاصول ٣٦٠.

٢- ٢) التعلیقہ علی فرائد الأصول ٣٣١.

فلا علم بتكليف فعلى، حتى يقال: بأن سقوط لزوم الموافقه القطعيه لا يقتضى سقوط حرمه المخالفه القطعيه.

إلا أن هذا البيان إنما يجدى فيما إذا كان الترخيص شرعياً، لا فيما إذا كان عقلياً أيضاً؛ إذ الترخيص العقلى ليس من مقوله الحكم الفعلى حتى يضاد الحرمه التعيينه الفعليه.

بل معناه حكم العقل بمعذوريه المضطر فى ارتكاب ما اضطر إليه إذا صادف الحرام الواقعى، فلا بد من ملاحظه منافاه هذه المعذوريه العقليه مع الحرمه الفعليه من حيث الأثر.

و أى منافاه بين المعذوريه فى ترك الموافقه القطعيه، و عدم المعذوريه فى المخالفه القطعيه.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان هناك تكليف شرعى بحفظ النفس عن الهلاك مثلاً، فهو تكليف تعيينى لا ينافى بنفسه لحرمه شرب النجس تعييناً، إذ المفروض عدم الاضطرار إلى شرب النجس بما هو، بل العقل لمكان عدم تميز الحرام عن الحلال يعذره فى تطبيق الحفظ الواجب على كل من الفعلين.

فليس هناك أيضاً إلا المعذوريه العقليه، و قد مرّ عدم منافاتها للحرمه الواقعيه من حيث أثرها.

ثانيهما: ما مرّ منا مراراً (1): من أن المعذوريه فى ارتكاب أحدهما، و رفع عقاب الواقع عند المصادفه ينافى بقاء عقاب الواقع على حاله حتى يحرم المخالفه القطعيه، فان ضم غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقاباً على الواقع، و المانع من تنجز التكليف هو الاضطرار، لا اختيار ما يرتكبه فى مقام الاضطرار حتى يعقل

ص: ٢٥٦

---

١ - ١) منها ما تقدم فى التعليقه ٧٢ و منها ما تقدم فى مبحث حجيه القطع. نهايه الدرايه ٣: التعليقه ٤٤.

التكليف المتوسط المصطلح عليه عند بعضهم (١) تبعاً للشيخ الأعظم (قده)، بداهه أنه مأذون في الارتكاب، سواء ارتكب أم لا.

فان قلت: هذا إذا كان الاضطرار سابقاً على العلم الاجمالي، و أما مع منجزه العلم الاجمالي و لحوق الاضطرار فلا و ذلك لاحتمال بقاء التكليف المنجز بالنسبه إلى ما يرتكبه، فيجب مراعاته عقلاً.

قلت: مجرد عروض الاضطرار يوجب حكم العقل بعدم العقاب على ارتكاب أى واحد كان، و لا- يدور حكم العقل مدار الارتكاب.

فمن الأول لا يحتمل بقاء التكليف الفعلى المنجز، لتقومه باستحقاق العقاب على مخالفته عند مصادفته، و حيث لا عقاب عليه و إن صادفه، فلا يحتمل بقاء التكليف من الأول، سواء ارتكب أحدهما أم لا.

و لذا ذكرنا سابقاً أن ايجاب الموافقه القطعيه لازم حرمة المخالفه القطعيه، و أن الاذن فى ترك الموافقه القطعيه يستلزم الاذن فى المخالفه القطعيه.

و مما ذكرنا تبين أنه لا وجه للالتزام بالتوسط فى التكليف، بحيث يكون باقياً على تقدير ارتكاب غير الحرام و ساقطاً على تقدير ارتكاب الحرام، فان لزوم الالتزام به فيما إذا قام الدليل على ارتفاع الحرمة بارتكاب متعلقها، فحينئذ يعلم منه بانضمامه إلى دليل الحرمة اختصاصها بمن لم يرتكب متعلقها.

مع انه ليس كذلك، بل الترخيص شرعاً أو عقلاً يدور مدار الاضطرار المشفوع بالجهل بالحرام تطبيقاً، فمن أول الأمر يجوز له ارتكاب أى واحد كان، سواء ارتكب أم لم يرتكب، و نفس جواز الارتكاب و إن صادف الواقع مناف عقلاً- لفعله الحرمة و استحقاق العقاب على المخالفه عند المصادفه، فتدبر جيداً.

ص: ٢٥٧

و قد مضى فيما تقدم شطر مما يتعلق بالمقام، فراجع (١).

و أما إذا كان الاضطراب إلى أحدهما المعين:

فان كان الاضطراب سابقا على العلم، فلا شبهة في عدم منجزيه العلم، فان المعين حلال قطعا و إن كان حرما واقعا، و ليس إلا مجرد احتمال التكليف في الطرف الآخر، و هذا هو الفارق بين سبق الاضطراب إلى المعين و سبقه إلى الغير المعين، لاحتمال تعلق الاضطراب بالحرام الواقعي في الأول دون الثاني، كما عرفت.

و إن كان الاضطراب بعد حصول العلم و تأثيره أثره، فالشيخ الأعظم (قدس سره) في رساله البراءة (٢) على الاحتياط و بقاء العلم بأثره؛ لأن وجوب الاجتناب عن كل واحد من الطرفين بملا حظه احتمال التكليف المنجز بالعلم في ذلك الطرف، و هو بعينه موجود هنا، لاحتمال بقاء التكليف المنجز في غير المضطر إليه، كاحتمال ثبوته فيه قبل الاضطراب.

و عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في متن الكتاب، و في فوائده (٣)، عدم منجزيه العلم الاجمالي بقاء.

و في هامش الكتاب (٤) على منجزيته بقاء، و موافقه الشيخ الأعظم (قده) في ذلك.

و استند (قدس سره) في عدم البقاء على صفة التنجز (٥) إلى أن القدره شرط للتكليف حدوثا و بقاء، فكما انه إذا علم إجمالا بثبوت خطاب مردد بين

ص: ٢٥٨

١- ١) في التعليقه ٧٢.

٢- ٢) فرائد الاصول المحشى ٨٧/٢.

٣- ٣) التعليقه على فرائد الاصول ٣٣١.

٤- ٤) كفايه الأصول ٣٦٠.

٥- ٥) كذا في الأصل، لكن الصحيح: التنجز.



فعل مقدور و فعل غير مقدور، فلا أثر له لعدم التكليف الفعلى على أى تقدير، كذلك إذا علم إجمالاً بمثله بقاء لا حدوثاً، فإنه لا علم له بتكليف فعلى على أى تقدير بقاء من أول الأمر، بل له العلم به إلى حد الاضطرار.

و استند (قدس سره) فى البقاء على صفة التنجز (1) إلى دوران الأمر بين تكليف محدود فى هذا الطرف و تكليف مطلق فى ذلك الطرف فىكون احتمال التكليف المطلق من أول الأمر مقروناً باحتمال التكليف المحدود فله الأثر من أول الأمر بيانه: أنه ليس التكليف المعلوم مردداً بين ان يكون محدوداً او مطلقاً، حتى ينحل إلى معلوم و مشكوك، نظراً إلى أن ثبوت أصله إلى هذا الحد متيقن و فيما بعده مشكوك، بل اشتراط أصل التكليف بالقدرة و تحديده بالاضطرار معلوم.

إنما الشك فى أن التكليف بترك شرب النجس المعلوم، هل هو منطبق على ترك شرب هذا الإناء إلى حد الاضطرار إلى شربه؟ أو على ترك شرب ذلك الإناء الذى لا اضطرار إليه على الفرض؟.

و ليس التكليف فى أحد الطرفين من حيث الانطباق متيقناً بالاضافه إلى الآخر، نظير ما إذا علم بأنه مأمور بالجلوس، إما فى هذا المسجد ساعه، أو فى ذلك المسجد الآخر ساعتين، فكونه مأموراً بجلوس ساعه، و إن كان معلوماً على أى تقدير، لكنه لا بنحو التطبيق، فلا يجدى فى الانحلال.

فان قلت: هذا إذا كان هناك تكليف واحد، و أما إذا كان كل ترك من تروك شرب النجس بملاحظه قطعات الأزمنه مطلوباً مستقلاً، فهناك تكاليف متعدده بتعدد التروك، و كل ترك فى كل زمان سواء كان فى طرف هذا الإناء أو فى طرف ذلك الإناء الآخر مطلوب إلى حد الاضطرار، فاحتمال مطلوبه ترك

ص: ٢٥٩

(١ - ١) كذا فى الأصل، لكن الصحيح: التنجيز.

شرب هذا الإناء في هذه الساعه مقرون باحتمال مطلوبيه ترك شرب الآخر في هذه الساعه، و هكذا الى حد الاضطرار.

و أما بعد الاضطرار، فليس ترك شرب ما لم يضطر إليه ذا طرف فعلا ليدور الأمر بين مطلوبيته و مطلوبيه طرفه، و لا ذا طرف قبلا، لأن كل ترك في كل زمان كان له طرف يختص به دوران الأمر بين مطلوبيته أو مطلوبيه طرفه، فليس للترك بعد الاضطرار طرف لا فعلا و لا قبلا، فهو احتمال بدوى غير مقرون باحتمال آخر، و لو من أول الأمر.

قلت: أولا- إن مطلوبيه كل ترك في كل زمان ملازمه لمطلوبيه ترك آخر في زمان آخر؛ لأن كل ترك مطلوب من حيث إنه ترك شرب النجس مثلا، فكل التروك في جميع الأزمنه في الطرفين على حد واحد.

و حينئذ نقول: إن التكليف بترك الشرب في كل زمان إن كان محققا من أول الأمر بنحو الواجب المعلق، فلا إشكال من حيث دوران الأمر بين ثبوت تكاليف متعدده من الأول، إما في طرف المضطر إليه إلى حد الاضطرار، و إما في الطرف الآخر إلى الآخر.

و كذا إن كان بنحو الواجب المشروط، و قلنا: بأن العلم به بلحاظ فعليته في ظرفه للعلم بتحقيق شرائط تنجزه في ظرفه له الأثر، فإن العلم بالتكاليف الحاليه و الاستقباليه له الأثر من أول الأمر، فيتنجز التكليف فيما بعد الاضطرار للعلم به إجمالا من الأول.

و إن قلنا: بأن العلم بالواجب المشروط لا أثر له قبل تحقق شرطه، فيكون العلم بالتكليف في كل زمان منجزا له في ذلك الزمان إلى أن ينتهى إلى الاضطرار، فلا علم فيما بعده بتكليف فعلى في هذا الزمان، إما في هذا الطرف أو في ذلك الطرف.

و المفروض: أن العلم به إجمالا من أول الأمر لا أثر له، فيجب الاحتياط

على الأولين دون الأخير.

و ثانيا: أن الانحلال إلى تكاليف متعددة متعلقه بتروك شرب النجس، إنما يصح إذا كان كل ترك ذا مصلحة باعته على طلبه. بل حيث إن النجس واحد، وفعل الشرب واحد، والمفسده القائم به واحد، فليس فى الحقيقه إلا زجر واحد عن الفعل الواحد. و تعدده بحسب الفرض بالقياس إلى قطعات الأزمنه، و طلب كل ترك يتبع الزجر عما فيه المفسده، فليس فى الحقيقه إلا تكليف واحد مستمر إلى أن يتحقق الاطاعه أو العصيان.

و هذا الواحد من حيث استمراره مردد بين المطلق و المحدود، من حيث التطبيق على شرب هذا الاناء أو ذلك الاناء.

٧٥- قوله (قده): حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف (١)... الخ.

لا يخفى عليك أن عدم القدره على فعل المكلف به و تركه- تاره- بعدم القوه المنبثه فى العضلات، و أخرى- بوجود المانع من اعمال القدره، و ثالثه- بعدم المحل لاعمال القدره.

و فقد موضوع التكليف كالنجس فيما نحن فيه من قبيل الثالث، و لذا يكون التكليف بالاضافه إلى مثل هذا الموضوع مشروطا عقلا لرجوعه إلى شرطيه القدره، و فعليه التكليف بفعليه موضوعه.

نعم ربما لا يكون الموضوع ملحوظا هكذا، كما إذا أمر بشرب الماء أو الدواء، فانه يجب تحصيلهما، و لا يتوقف فعليه التكليف على حصولهما، إلا أن طلب ترك شرب الخمر و النجس ليس كذلك، و لذا لا يجب تحصيل الخمر و النجس مقدمه لامثال التكليف بترك شربهما، فتدبر.

ص: ٢٤١

٧٦- قوله (قده): الثاني أنه لما كان النهى عن الشيء إنما هو (١)... الخ.

حيث إن النهى الحقيقي هو جعل الداعى إلى الترك، فما كان متروكا بعدم الابتلاء لا معنى لطلب تركه، كما عن شيخنا العلامة الانصارى (قده) (٢)، أو هو من قبيل طلب الحاصل، كما عن شيخنا الاستاذ (قده) فى المتن، أو من حيث إن تعلق التكليف بالمكلف فعليا، وارتباطه به بارتباط موضوعه به فعلا، فما لا شغل له به و ما كان داعيه مصروفا عنه لا معنى لتعلق التكليف الفعلى به، كما عن آخرين.

و الكل لا يخلو عن شيء؛ لأن الخروج عن محل الابتلاء: إذا كان بحيث يمتنع عادة فعله و تركه، فليس هناك شرط زائد على قدره المعتبره فى التكاليف البعثيه و الزجرية عقلا.

و إذا كان بحيث لا يمتنع عادة بل يمكن تحصيله بأسبابه، فيمكن توجه الداعى إليه، فهو محل الكلام، إذ لو اعتبر الابتلاء به فعلا كان ذلك شرطا زائدا على قدره.

و صريح كلام الشيخ الاعظم (قده) فى رسائله: أن ميزان الابتلاء و عدمه تعارف مساس المكلف به فى قبال اتفاق المساس به، مع عدم استحاله الابتلاء عقلا و عادة.

ص: ٢٦٢

١- ١) كفايه الأصول ٣٦١.

٢- ٢) فرائد الاصول المحشى ١/٢- ٨٠.

و أما توهم الفرق بين القدره العقليه و القدره العاديه،و أن ما هو المعتبر فى أصل التكليف هى القدره العقليه المجامعه مع الخروج عن الابتلاء،و أن القدره العاديه هى المساوقه للدخول فى محل الابتلاء.

فمندفع:بأن القدره العقليه و العاديه ليست إلا- فى قبال الممتنع عقلا- و الممتنع عاده،و الامتناع بكلا قسميه منافيه (1) للقدره المعتبره عقلا فى التكليف الايجابى و التحريمى.

مع أن صريح كلام الشيخ(قده)خروج المستحيل عاده كالمستحيل عقلا عن محل البحث،و أنه بعد الامكان عقلا و عاده يعتبر الابتلاء به عاده فى قبال اتفاق الابتلاء به.

فحينئذ نقول:إن كان التكليف الحقيقى البعثى و الزجرى جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالفعل.فمع وجود الداعى إلى الفعل أو الترك أو عدم الداعى فى نفسه إلى الترك يكون مستحيلا.

و أما إذا كان التكليف الحقيقى جعل ما يمكن أن يكون داعيا،بحيث لو انقاد العبد له لانقذح الداعى فى نفسه بدعوه البعث أو الزجر،فيفعل أو يترك بسبب جعل الداعى.فهذه الصفه محفوظه،سواء كان للمكلف داع إلى الفعل كما فى التوصلى الذى يأتى به بداعى هواه،أو داع إلى تركه كما فى العاصى،أو لم يكن له داع إلى الفعل من قبل نفسه كما فيما نحن فيه.

و عليه:فمجرد كونه متروكا بعدم الابتلاء أو كونه مما لا شغل له به لا يرجع إلى محصل،إلا إذا أريد منه عدم الداعى له إلى فعله،و مجرد عدم الداعى لا- يمنع من جعل ما يمكن أن يكون داعيا،لأنه يمنع عن جعل الداعى إلى الترك بالفعل لا بالامكان،فانه يكفيه إمكان حصول الداعى له إلى الفعل ليمنع عنه الداعى إلى الترك من قبل المولى.

ص: ٢٤٣

(١- ١) كذا فى الأصل،لكن الصحيح:مناف.

و لذا يصح جعل الداعى بالنسبه إلى العاصى، مع كونه بحيث لا داعى له إلى الفعل، بل كان له الداعى إلى الخلاف.

بل إذا كان عدم الداعى فعلا مانعا عن توجه النهى الحقيقى، فلازمه عدم صحه النهى مع الدخول فى محل الابتلاء، إذا لم يكن له داع إلى شربه مثلا، مع أنه ليس كذلك جزما.

بل التحقيق: أن حقيقه التكليف الصادر من المولى المتعلق بالفعل الاختيارى لا- يعقل أن يكون إلا- جعل الداعى بالامكان، لا بمعنى البعث الخارجى الموجب لصدور الفعل منه قهرا، فانه خلف.

إذ المفروض تعلق التكليف بالفعل الاختيارى، فلا شأن له إلا الدعوه الموجهه لانقذاح الاراده فى نفس المكلف، لكنه لا بحيث يوجب اضطراره إلى إرادته الفعل أيضا، لأنه و إن لم يكن منافيا لتعلق التكليف بالفعل الاختيارى، لفرض توسط الاراده بين التكليف و فعل المكلف، إلا أنه خلاف المعهود من التكليف الشرعيه. حيث إنه ليس فيها الاضطرار حتى بهذا المعنى، بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعيا، و يصلح أن يكون باعثا.

و لا- معنى للامكان إلا- الذاتى و الوقوعى، فيجتمع مع الامتناع بالغير أى بسبب حصول العله فعلا- أو تركا من قبل نفس المكلف، فان الامتناع بسبب العله، مع عدم امتناع عدم العله يجمع الامكان الذاتى و الوقوعى، و لا يعقل الامكان بالغير حتى ينافى الامتناع بالغير.

و من جميع ما ذكرنا تبين أن الدخول فى محل الابتلاء مع فرض تحقق القدره بدونه لا- دليل عليه، و لا- معنى للاستهجان العرفى، لعدم ارتباط حقيقه التكليف بالعرف بما هم أهل العرف، و ليس الكلام فى الخطاب بما هو خطاب حتى يتوهم ارتباطه بنظر العرف.

و عن بعض (١)أجله العصر(قده)أيضا الالتزام بعدم شرطيه الابتلاء في حقيقه التكليف،لكنه بدعوى أن حقيقه التكليف ليست بمعنى البعث و الزجر و جعل الداعى،ليتوهم الاستهجان العقلائى.

بل حقيقه التكليف هو الالتزام بالفعل و الترك،و ربما يكون نفس هذا الالتزام موجبا لتحصيل الابتلاء،فكيف يكون مشروطا بالابتلاء به.

لكننا قد بينا مرارا:أن حقيقه التكليف الذى يتوسط بين إرادة المولى لفعل العبد و إرادته العبد إياه،هو جعل الداعى له،بحيث يكون ايجادا تسببيا تنزيليا من المولى،و إن كان لهذا اليجاد التسيبى عناوين مختلفه باعترافات متعدده:

فمن حيث الايقاع فى كلفه الفعل أو الترك تكليف.

و من حيث جعله قرينا للمكلف-بحيث لا ينفك عنه إلا بالاطاعه أو العصيان-إلزام،فكأنه جعله لازما له.

و من حيث إنه موجب لحركته نحو الفعل تحريك.و من حيث اثباته على رقبتة ايجاب،و هكذا.

و أما لزوم تحصيل الابتلاء المنافى لشرطيه الابتلاء،فانما يرد إذا أريد شرطيته الابتلاء للأمر و النهى معا،مع أنه لخصوص النهى،فانه الذى لا يحسن مع حصول متعلقه،و هو الترك بنفس عدم الابتلاء.

و غايه ما يمكن أن يقال فى وجه اعتبار الابتلاء فى خصوص التكليف التحريمى،مع تساوى الفعل و الترك فى القدره المعتمره فى البعث و الزجر:هو أن

ص: ٢٦٥

---

١- ١) لعله المحقق النهاوندى قده لأن مراده بالعنوان المزبور كما صرح به مرارا فى هامش الجزء الأول على حسب التجزئه فى الطبعة الأولى إما هو المحقق المزبور و إما هو المحقق الحائرى قده و ليس فى كلام الثانى فالمراد هو الاول و لا يحضرنا كتابه حتى نراجعه.

البعث حيث إنه لجعل الداعى نحو الفعل، فلا بد من أن يكون الفعل بحيث يمكن الانبعاث إليه، فإذا كانت مقدماته موجوده، فلا محاله يكون انقياد المكلف مساوقا للانبعث بالبعث نحو الفعل، وإن لم يكن مقدماته موجوده، فحيث كان الانبعث إلى ذيتها ممكنا بالانبعاث إليها فلا محاله يصح البعث نحو الفعل، و نحو مقدماته.

و أما الزجر، فهو أيضا لا يصح، إلا إذا أمكن الانزجار عن الفعل، فإذا كانت مقدمات الفعل موجوده ما عدا المقدمه الأخيره، فلا محاله يصح الانزجار عن الفعل بالانزجار عن مقدمته، فيصح الزجر عنه و عن مقدمته المترتب عليهما ترك الفعل.

و أما إذا كان ما عدا المقدمه الأخيره متروكا أيضا، فلا يترقب من الزجر عن الفعل ترتب الانزجار عليه عند انقياد المكلف.

أما بنفسه فواضح.

و أما من حيث الانزجار عن مقدماته، فلغرض كونها متروكه، و تبدلها إلى النقيض لا أثر له، حتى يكون إمكان الزجر و الانزجار محفوظا، لأن وجود ما عدا المقدمه الأخيره و عدمه فى بقاء الترك على حد سواء.

ولذا لا- يحرم ما عدا المقدمه الأخيره على ما هو التحقيق فى محله. و عليه، فشرطيه الابتلاء لاقتضاء الزجر عن الفعل بالخصوص، لا لاقتضاء مطلق التكليف بعثا أو زجرا، و لا لفقد قدره و لو بمرتبته منها.

٧٧- قوله (قده): بل يكون من قبيل طلب الحاصل (١)... الخ.

و حينئذ: فإن أريد من الطلب نفس الشوق الأكيد النفسانى، فطبيعه

ص: ٢٦٦

(١- ١) كفايه الاصول ٣٦١.



الشوق كما مرّ مرارا (١) تتعلق بالحاصل من وجه المفقود من وجه آخر، فلا يعقل تعلقها بالحاصل من كل وجه. والشوق إلى حصول الحاصل ثانيا لا يعقل، لأن الوجود لا يعرض الموجود، لأن المماثل لا يقبل المماثل، فطلبه محال من العاقل.

و إن اريد منه البعث، فحيث إنه ايجاد تسيبي من الباعث يرجع الى ايجاد الموجود و هو محال.

قلت: قد يتعلق الطلب بما هو مفروض الحصول بعلمته، فالأمر فيه كما مر.

وقد يتعلق بالشىء فى عرض علمته المفروضه، فليس لانزمه طلب الحاصل، لأن طلب الحاصل بنفس الطلب ليس فيه محذور، بل فيه اجتماع علمتين مستقلتين على معلول واحد، و صدور الواحد عن الكثير محال.

هذا إذا فرض الترك بالداعى، و أما إذا فرض الترك بعدم الداعى فمحذوره أمر آخر، و هو أن ابقاء العدم على حاله بالزجر و الردع بملاحظه صيرورته مانعه (٢) عن حصول الداعى إلى الفعل، و مع عدمه لا يعقل المانع و الزاجريه، فان الشىء لا يتصف بفعليه المانعيه إلا مع فعليه المقتضى.

و الجواب: عن الكل ما مرّ من أن العليه و المانعيه فى النهى الحقيقى بالامكان لا بالفعليه، كى يلزم منه المحاذير المتقدمه.

٧٨- قوله (قده): كان المرجع هو البراءه (٣)... الخ.

للك فى التكليف الفعلى، و هو مرفوع بأدله البراءه، و عدم البيان و الحججه على التكليف الفعلى، فالعقاب عليه قبيح.

ص: ٢٦٧

---

١- ١) منها ما تقدم فى مبحث اجتماع الأمر و النهى. نهايه الدرايه ١. التعليقه ٦٢ و منها فى مبحث حجيه القطع نهايه الدرايه

٣: التعليقه ٤٦ و منها فى التنبيه الثانى من تنبيهات البراءه. التعليقه ٤٧.

٢- ٢) كذا فى الأصل، لكن الصحيح: مانعا.

٣- ٣) كفايه الاصول ٣٦١.

و ربّما يقال (١): توجه التكليف الفعلى للشك فى حسن التكليف، و إن كان مشكوكا، إلا أنه لا شك فى وجود مبغوض المولى فى الأطراف، و العلم به كفى به بيانا.

و لكنك قد عرفت غير مره أن المبغوضيه التى هى مصداق الكراهه التشريعيه كالمحبوبيه التى هى مصداق الإراده التشريعيه ما يساوق الاراده و الكراهه التكوينيّتين.

فاذا وصلت الاراده مثلا حدا يبعث العضلات نحو الفعل كانت إرادته تكوينيه، و إلا فلا.

فكذلك إذا وصلت حدا يبعث المولى على قيامه بصدد تحصيل مراده بالبعث الفعلى نحوه كانت إرادته تشريعيه.

فلا تنفك الاراده التشريعيه عن البعث الفعلى، كما لا تنفك التكوينيّيه عن حركه العضلات، و ما لم تبلغ الاراده هذا الحد لا أثر لها، كيف؟ و لو كان متعلقها فعلا تكوينيا للمولى لم تحركه بالمباشره نحو الفعل، فكيف تحركه نحوه بالتسبب؟ فكذا الامر فى الكراهه التشريعيه.

فالشك فى البعث الفعلى و الزجر الفعلى شك فى بلوغ الاراده و الكراهه حدا له الأثر، و مطلق المحبوبيه و المبغوضيه التى لا توجب قيام المولى مقام تحصيل محبوبه، أو إعدام مبغوضه لا أثر له.

نعم دعوى قصور أدله البراءه الشرعيه [عن الشمول] (٢) لصوره العلم بالحرمة، و الشك فى فعليتها أمر آخر، حيث إن ظاهرها ما كان التكليف الواقعى مشكوكا، فترتفع فعليته، لا مطلق الشك فى الفعليه. و فى البراءه العقليه كفايه.

ص: ٢٦٨

---

١-١) القائل هو المحقق الحائرى قده. درر الفوائد ٤٦٥.

٢-٢) اضيف لقصور العبارة دونه.

٧٩-قوله(قده):لا إطلاق الخطاب ضروره أنه لا مجال (١)..الخ.

منع(قده)عن التمسك باطلاق الخطاب،تاره:بأن الابتلاء من شرائط تنجز الخطاب،كما فى تعليقه (٢)على الرسائل،فلا يكون الاطلاق المتكفل لحكم الواقعه بمرتبته الانشائه ناظرا إلى المرتبه المتأخره.

و أخرى:بأنه من شرائط فعليه البعث و الزجر،كما فى فوائده (٣)(قده) و هى أيضا مرتبه متأخره عن مرتبه الانشاء.

و ثالثه:كما فى المتن بأن التمسك بالاطلاق و استكشاف المراد الجدى من الخطاب فرع صحته و إمكانه فى نفسه،مع أن صحته و امكانه بدون الابتلاء أو بدون هذا المقدار من الابتلاء مشكوك،فلا تصل النوبه إلى استكشاف المراد الجدى المترتب على معقوليته فى نفسه من إطلاق الخطاب.

أقول:أما عدم التمسك بالاطلاق-بناء على الوجه الأول-فصحيح، حتى فيما إذا كان جعل العقاب من الشارع،فان النافع عليه إطلاق الدليل المتكفل لجعل العقاب على مخالفه التكليف[و شموله] (٤)لصوره خروج مورده عن الابتلاء،دون الدليل المتكفل لأصل التكليف.

إلا أنّ قيديه الابتلاء للتنجز غير معقوله فى حد ذاتها،اذ فرض استحقاق العقاب على المخالفه فرض الابتلاء،فكيف يعقل إطلاقه و تقييده؟

و أما عدم التمسك-على الوجه الثانى-فمختصر القول فيه:أن مرتبه البعث و الزجر الفعليين و إن كانت غير مرتبه الانشاء،إلا أن القيود المأخوذه فى

ص: ٢٦٩

١-١ (١) كفايه الأصول ٣٦١.

٢-٢ (٢) التعليقه على الرسائل ١٤٧.

٣-٣ (٣) التعليقه على الرسائل ٣٢٨.

٤-٤ (٤) أثبتناها لضروره السياق.

مقام الانشاء بداعى جعل الداعى قيد فى الحقيقه لصيرورته مصداقا لجعل الداعى دائما، وإلا فالانشاء حاصل، و كيف يعقل إناطته بأمر غير حاصل؟ فكون الانشاء بداعى جعل الداعى- تام الاقتضاء و فعليا من قبل المولى- إنما يستكشف بتجرده عن القيد فى مقام الانشاء بداعى جعل الداعى.

و أما الانشاء بلا- داع، فهو محال فى نفسه، كما أن الانشاء- بداع آخر غير جعل الداعى- ليس من مراتب الحكم الحقيقى، و لا يترب من فعلية البعث و الزجر، بل فعليته فعلية ما أنشئ لأجله.

فلا محاله ينحصر الانشاء المترقب منه فعلية البعث و الزجر فى الانشاء بداعى جعل الداعى، و إطلاقه و تجرده عن القيد يكشف عن كونه مصداق البعث و الزجر فعلا، لا معلقا على شىء.

إلا- أن هذا الاطلاق إنما يجدى فى نفي القيود الدخيله فى فعلية الحكم شرعا، لا- القيود الدخيله فى فعليته البعثيه و الزجريه عقلا، كالتجرده و الوصول، و الابتلاء على القول بدخله بحكم العقل، و لا معنى لدفع قيديه ما لا دخل له بالشارع بتجرده خطابه عنه، كما هو واضح.

و ربما يقال (1): بدخل الابتلاء الذى هو من شئون القدره فى ملاك النهى، نظرا إلى أنه و ان لم يكن دخيلا فى مفسده الفعل، إلا أنه دخيل فى مبعوضيه الصدور من المكلف، و هى الملاك الأخير لصدور النهى.

و كذا يستكشف الملاك الأول من النهى، فاذا احتل عدم المفسده، أو عدمها الا على تقدير مخصوص، يكون إطلاق النهى كاشفا عن أصلها و عن إطلاقها، كذلك الملاك الأخير.

و كذا حسن التكليف أو قبحه، كحسن الفعل أو قبحه يستكشف بالأمر

ص: ٢٧٠

---

١- (١) القائل هو المحقق النائنى قده. أجود التقريرات ٢/٢٥١ و ٢٥٢.

أو النهى.

و الجواب: أن المبعوضيه منبعثه عن المفسده، كالمحبوبيه عن المصلحه.

و عدم صيروره المحبوبيه إرادته تشريعيه مساوقه للتكوينيه، أو عدم صيروره المبعوضيه كراهه تشريعيه مساوقه للتكوينيه، ليس لأجل دخل القدره، و ما هو من شئونها فى كونها ملاكا للنهى، بل لدخلها ابتداء فى الزجر.

فيستحيل تحقق الجزء الأخير من العله التامه للزجر لاستحاله معلولها، فحيث لا- يمكن التكليف لا يريده، لا أنه حيث لا يمكن الاراده لا يكلفه.

و أما حديث استكشاف حسن التكليف و قبحه فنقول: إن الحسن أو القبح ربما يكون لأجل مصلحه فى التكليف أو مفسده فيه، فحاله حال حسن الفعل و قبحه.

و ربما يكون لأجل اللغويه و نحوها، فهو أمر عقلى أجنبى عن المصالح و المفساد المستكشفه بالخطاب، فتدبر جيدا.

و أما عدم التمسك على الوجه الثالث، كما هو ظاهر المتن، فمجمل الكلام فيه: أنا بينا فى محله أن ظهور الدليل على التعبد بشىء أو إيجاب شىء أو تحريمه دليل على إمكانه و حسنه، لظهوره فى وقوعه منه، و هو أخص من إمكانه و حسنه، و الظاهر حجه الى أن تقوم حجه على خلافه.

و احتمال استحالته أو قبحه ليس بحجه، كى يمنع عن التمسك بالظاهر، فالإطلاق دليل بالالتزام على إمكانه و حسنه.

لكنه لا يجدى فيما نحن فيه لأن دلالة الظاهر إنما يتبع فيما هو ظاهر فيه و لو بالملازمه، فيدل على أن الانشاء بداعى جعل الداعى مجردا عن قيد من قبل المتكلم ممكن و حسن منه، و أمّا أنه لا قيد له بحكم العقل، فهو أجنبى عن مقتضيات المدلول الذى يكون الكلام ظاهرا فيه.

ص: ٢٧١

نعم ربما يتفق- كما فى هامش الكتاب (١)- إحرار كون المولى بصدد التحريك الجدى و البعث الحقيقى، فيكشف عن تماميه  
علته من باب كشف المعلول عن وجود علته التامه، لا من باب كشف الخطاب عن المراد الجدى.

و عن بعض أجله العصر (٢) وجه آخر فى منع الاطلاق، و هو أنه لا- يمكن القطع بحكم ظاهرى بواسطه الاطلاق و العموم، لأن  
المفروض الشك فى أن خطاب الشرع فى هذا المورد حسن أم لا، و لا تفاوت بين الخطاب الظاهرى و الواقعى.

و أنت خير بأن حجيه الامارات الغير العلميه سندا، و إن أمكن أن يكون بمعنى جعل الحكم المماثل، و مطلق التكليف مشكوك  
الثبوت مع الشك فى الابتلاء و قيديته.

إلا- أن حجيه الامارات الغير العلميه دلالة، كالظهور العمومى أو الاطلاقى ليست بمعنى جعل الحكم المماثل من العقلاء على طبق  
مؤديات الظواهر، بل بمعنى بناء العقلاء عملا على اتباعها، و الحكم باستحقاق المؤاخذة على مخالفتها.

فليس هناك حكم تكليفى ظاهرى ليكون حاله حال الحكم الواقعى فى التقييد بالابتلاء و عدمه.

ثم اعلم أنه- مع الاغماض عما ذكرنا من محذور التمسك بالاطلاق- لا فرق بين أن تكون الشبهه مفهوميه أو مصداقيه.

أما الأولى فواضح؛ لدوران الأمر بين الاطلاق و التقييد من رأس، إذا كان أصل قيديه الابتلاء مشكوكا؛ و لدوران الأمر بين الأقل و  
الأكثر و الشك فى زياده

ص: ٢٧٢

---

١- ١) كفايه الاصول ٣٦١-٣٦٢.

٢- ٢) هو المحقق الحائرى قده. درر الفوائد ٤٦٥.

التقييد، إذا كان الشك في مقدار الابتلاء المعتبر.

و أما الثانيه، فلأن المقيد حيث إنه لبي يجوز التمسك فيه بالاطلاق، ولو في الشبهه من حيث المصداق، لما ذكرنا في محله (١).

\*\*\*

ص: ٢٧٣

---

(١ - ١) نهاية الدرايه ٢: التعليقه ١٨٨.

٨٠-قوله(قده):الثالث أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف (١)...الخ.

ربما يتوهم:أن الوجه فى منجزيه العلم الاجمالى أنه مركب من علم و احتمال،و أن الاحتمال الموجب للخوف هو المنجز للتكليف،و أن قبح العقاب بلا بيان رافع له.

فمع العلم المقرون بالاحتمال يزول المؤمن،فيؤثر المقتضى-و هو الاحتمال المحدث للخوف-أثره.

و عليه:ففى غير المحصور نفس الاحتمال المحدث للخوف-لكثره أطرافه-ضعيف لا أثر له،فلا مقتضى حتى يجدى فى تأثيره العلم الذى هو بمنزله رفع المانع عن التأثير.

و هو عجيب؛لأن احتمال التكليف لا يساوق الاحتمال المحدث للخوف، حتى يكون بمنزله المقتضى،بل المقتضى لاستحقاق المؤاخذه على مخالفه التكليف نفس العلم بالتكليف.

و لا- فرق فيه بين تعلقه بتكليف يتردد بين أمور محصوره أو غير محصوره، و الاحتمال المحدث للخوف فى كل طرف نشأ من قبل تنجز الواقع بالعلم به.

و ربما يقال (٢):بأن ملا-ك غير المحصور ما يمتنع عادة ارتكاب جميع أطرافه.و حيث لا- يمكن ارتكاب جميع الاطراف فلا تحرم المخالفه القطعيه،و متى لم تحرم المخالفه القطعيه لم يجب الموافقه القطعيه،فان وجوبها من لوازم حرمه

ص: ٢٧٤

١- ١) كفايه الاصول ٣٦٢.

٢- ٢) القائل هو المحقق النائنى قدس سره أجود التقريرات ٢/٢٧٥.



و يندفع: بعد تسليم الضابط، أن المخالفة القطعية لو كانت موضوعا للحرمة شرعا لكان الأمر كما قيل: من عدم حرمة ما لا يقدر عليه.

و أما إذا لم يكن حرمة شرعية و كان الحرمة الفعلية متعلقه بما يقدر عليه بذاته، لفرض القدره على ارتكاب كل واحد من الأطراف، لفرض دخول الكل في محل الابتلاء، كما هو مفروض كلام هذا القائل.

فلا محاله يكون العلم بالحرمة المتعلقة بالأمر المقدر موجبا لاستحقاق العقوبة على مخالفتها.

و ليس ضم غير الحرام إلى الحرام دخيلا- في القدره على متعلق الحرمة، و لا- دخيلا- في ترتب العقوبة على مخالفتها بعد فرض تنجزها؛ لاستجماع شرائطه، فليس ارتكاب الجميع إلا سببا للقطع بترتب استحقاق العقوبة على فعل الحرام الفعلي.

كما أن ارتكاب بعض الأطراف سبب لاحتمال ترتب الاستحقاق المزبور.

و عدم التمكن من تحصيل العلم باستحقاق العقاب معنى، و عدم التمكن مما يستحق عليه العقاب معنى آخر، و المضر هو الثانى دون الأول.

٨١- قوله (قده): نعم ربما تكون كثره الأطراف فى مورد (١)... الخ.

قد مر (٢) فى أوائل البحث عن دليل الانسداد أن العسر و الحرج أو الضرر ليس فى متعلق التكليف قطعا، بل فى تحصيل العلم بامثاله بالجمع بين محتملاته، و ليس تحصيل العلم بالامثال من مقتضيات التكليف، و لو بالواسطة، بل التكليف لا يقتضى إلا إيجاد متعلقه أو اعدامه.

ص: ٢٧٥

١- (١) كفايه الأصول ٣٦٢.

٢- (٢) نهاية الدرايه ٣: التعليقه ١٣٠.

و تحصيل العلم بامثاله بحكم العقل الذى نسبته إلى الحكم الشرعى نسبة الحكم إلى موضوعه، و ليس التكليف المجهول بما هو تكليفا إلهيا، ليقال:

إن مقتضاه تحصيل العلم بالامثال.

فالمرفوع بأدله نفى الحرج و العسر و الضرر نفس الحكم الضررى أو الحرجى، أو الموضوع الموصوف بهما، و ليس فيها إطلاق، يعمّ ما إذا كان بنفسه حرجيا أو ضروريا. و ما إذا كان موضوعا لحكم عقلى حرجى أو ضررى، بحيث يعم الوصف بحال نفسه و الوصف بحال متعلقه.

نعم إذا كان وجوب الاحتياط فى مورد شرعى و كان حرجيا صح نفيه بأدله نفى الحرج فى الدين.

كما أنه إذا كان العسر بنحو يخل بالنظام فهو مانع عن التنجز عقلا، بل عن فعله التكليف شرعا.

أما الأول فواضح؛ إذ مع حكم العقل بقبح الاخلال بالنظام، كيف يعقل منه الحكم بقبح ترك تحصيل العلم بالامثال؟

و أما الثانى، فلأن التكليف لجعل الداعى، و مع التفات الجاعل إلى: أن عقل المكلف يمنعه عن تصديق ما يلزم من بقائه-ليجب تحصيل العلم بامثاله- عسر مخل بالنظام، فلا محاله يستحيل منه التكليف لهذا الغرض، و إن لم يكن فى نفس متعلقه عسر مخل بالنظام.

و قد مرّ مرارا (1): أن عدم وجوب الموافقه القطعيه المستلزمه للعسر المخل بالنظام يستلزم عدم حرمه المخالفه القطعيه.

ص: ٢٧٦

---

١- ١) منها ما تقدم فى مبحث الانسداد. نهايه الدرايه ٣: التعليقه ١٢٨. و منها ما تقدم فى التنبيه الرابع من تنبيهات البراءه. التعليقه ٥٧.

٨٢-قوله(قده):و لو شك في عروض الموجب فالمتبع هو اطلاق (١)...الخ.

حيث عرفت (٢)أنه لا عسر ولا ضرر في متعلق التكليف،بل في تحصيل العلم بامثاله،و ليس تحصيله من مقتضيات التكليف،فلا معنى للتمسك باطلاق دليل التكليف؛إذ ليس تحصيل العلم بامثاله من شئونه و أطواره الواقعه في مورد التكليف حتى يرفع الضرر منه،أو يدفع مشكوكه باطلاقه.

فحاله حال الابتلاء من حيث عدم إمكان دفع قيديته بالاطلاق.

بل مع قطع النظر عما ذكرناه هناك (٣)من كون التقييد عقليا يمكن دفع قيديته لمرتبته الفعلية هناك،و لا يصح هنا لأنه ليس قيديا لمتعلق التكليف،بل لتحصيل العلم بامثاله المتأخر عن مرتبه فعلية التكليف أيضا.

بل لا مجال له هنا في الشبهه المصدقيه المختص بها المقام،لأن التقييد بعنوان لفظي هنا،و باللبى هناك.

نعم يصح في العسر المخل بالنظام حيث إن التقييد عقلي فيه.

و مما ذكرنا يتضح حال الشك في عروض سائر الموجبات لرفع التكليف الفعلي.

أما الشك في بلوغ الكثره إلى حد يخرج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، فقد علم مما ذكرنا في الشك فيه سابقا من أنه لا مجال للتمسك بالاطلاق مطلقا.

و أما الشك في بلوغ الكثره إلى حد يمتنع معه ارتكاب الجميع-بناء على كونه ملاكا لغير المحصور-فالأمر فيه كالعسر و الحرج الذي لا دخل له بمتعلق

ص: ٢٧٧

١-١) كفايه الأصول ٣٦٢.

٢-٢) في التعليقه المتقدمه.

٣-٣) في التعليقه ٧٩.

التكليف، بل في العلم بامثاله، فكذا هنا، فإنه لا دخل له إلا في العلم بمخالفته المتأخر عن مرتبه التكليف.

بل لو فرض الشك في القدره على متعلق التكليف أيضا لا مجال فيه للتمسك بالاطلاق، لما مرّ (1) سابقا من أنه لا دخل لها في الملاك، ولا في حسن التكليف وقبحه المنبعثين عن المصلحه و المفسده.

نعم إذا كانت قضيه التكليف قضيه خارجيه، فالتكليف الجدى حينئذ كاشف عن تماميه علتة من باب كشف المعلول عن علتة، لا من باب كشف الاطلاق عن المراد الجدى.

و منه تعرف أن مرجع الشك هنا و لو فرض أنه إلى الشك في القدره، إلا- أنه لا- فرق بينها و بين غيرها من حيث الحكم فيه بالبراءه دون الاحتياط.

\*\*\*

ص: ٢٧٨

---

١- ١) في التعليقه ٧٩.

٨٣- قوله (قده): أنه إنما يجب عقلا رعايه الاحتياط في خصوص (١)... الخ.

توضيحه يتوقف على بيان مقدمه: هي أن للملاقى بالاضافه إلى ملاقيه أنحاء من الوساطه ثبوتا و اثباتا و عرضا.

أما الوساطه في الثبوت، فالمراد منها تأثير النجس في نجاسه ملاقيه بأن يترشح النجاسه منه الى ملاقيه، أو بنحو الاعداد و ما أشبه ذلك، سواء كانت النجاسه من الأمور الواقعيه، أو من الاعتبارات الشرعيه الوضعيه.

و الأولى واضحه، و الثانيه أيضا كذلك بعد التأمل، إذ كما أن ذات النجس لها خصوصيه ذاتيه بسببها اعتبر الشارع لها هذه الصفه، كذلك الملاقى يكون بسبب الملاقاه ذات خصوصيه مستدعيه لاعتبار تلك الصفه له.

و هذا المعنى غير السرايه الحقيقيه، فان السرايه الحقيقيه بسريان ذات النجس و انفصال أجزاء منها إلى الملاقى، و ما نحن فيه بمعنى العليه و التأثير، و هما لا يقتضيان سريان العله في المعلول كما في كل عله و معلول.

و أما الوساطه في الاثبات، فالمراد منها أن الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس دليل على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، فهو متكفل لحكم النجس بالاصاله، و لحكم المتنجنس (٢) بالتبعيه.

و عليه فمقتضى الأولى تبعيه الملاقى للنجس ثبوتا، و مقتضى الثانيه تبعيته له إثباتا.

و أما الوساطه في العروض، فالمراد منها أن الملاقى من شئون الملاقى و من

ص: ٢٧٩

١- ١) كفايه الأصول ٣٦٢.

٢- ٢) في الاصل: النجس، و الصحيح: ما أثبتناه.

فروعه، بحيث يكون الاجتناب عن ملاقاته بالاجتناب عنه، لا بالاجتناب عن عين النجس فقط، نظير إكرام العالم، فإن إكرام ولده و خادمه من شئون إكرامه، بحيث لو لم يكرمهما لم يكرم العالم كما هو حقه فليس للملاقى اجتناب بحiale و استقلاله، كما ليس لخادم العالم إكرام بحiale و بلحاظ نفسه، بل من حيث إن إكرامه إكرام العالم، و هذا هو المراد من ثبوت الحكم له عرضاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن مجرد تبعيه الملاقى لملاقاه ثبوتاً و اثباتاً لا يجدى شيئاً، لأنه مع هذه التبعيه يكون الملاقى كـملاقاه فرداً من النجس حقيقه، و له حكم بنفسه و بحiale كالملاقاه، فإن وحده الدليل اجنبيه عن وحده الحكم.

و عليه: فما لم يكن الملاقى كـملاقاه طرفاً للعلم لا يجب عقلاً الاجتناب عنه، لأن وجوب الاجتناب العقلى من ناحيه طرفيه الشىء للعلم المنجز للحكم، و ليس كوجوب الاجتناب الشرعى تابعا لوجوب الاجتناب عن شىء شرعاً ثبوتاً و اثباتاً.

بخلاف ما إذا قلنا بالوساطه فى العروض، فإن الملاقى و ان لم يكن من أطراف العلم المنجز للتكليف، إلا أن تنجز التكليف فى ملاقاته و طرفه يقتضى الاجتناب عنه، حيث إن ذاك الاجتناب الواقعى اللازم شرعاً مشكوك الحصول بالاجتناب عن ملاقاته و طرفه بالخصوص، إذ لو كان الملاقى -بالفتح- هو النجس الواجب اجتنابه واقعا- و المفروض أن اجتنابه بالاجتناب عنه و عن ملاقيه- للزم فى مقام الخروج عن عهده ذلك الاجتناب الواجب واقعا، المعلوم إجمالاً- الاجتناب عنه بنحو يقطع بتحقق ذلك الاجتناب اللازم واقعا، و لا يقطع إلا بالاجتناب عن الطرفين و الملاقى معا.

و عليه ينبغى حمل ما احتمله (1) الشيخ الأعظم (قدس سره) فى رساله

ص: ٢٨٠

البراءة، لا على مجرد التبعية في مقام الاثبات أو الثبوت، فضلا عن السرايه الحقيقيه التي يكذبها الحس و العيان غالبا.

و لا يخفى عليك أن هذا المعنى لا يستدعى التمهّض في الوساطه في العروض، حتى يقال: بأنه لا شبهه في وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس المعلوم، و لو مع فقد عين النجس، فانه له -بما هو نجس بالتبع- حكم، و له -بما هو من شئون عين النجس أيضا- حكم.

كما إذا فرض أن ولد العالم عالم أيضا، فانه من حيث إنه عالم يجب إكرامه، و من حيث إنه ولد العالم فإكرامه إكرام أبيه العالم.

و تظهر الثمره في صوره الشك فانه مع الشك في علمه يجرى البراءه عن وجوب إكرامه، لكنه مع الشك في أن من مع العالم هل هو ابنه أم لا فانه ينبغى الاحتياط حيث لا يقطع بتحقق إكرام العالم إلا بإكرامه، فكذلك فيما نحن فيه.

نعم: التحقيق عدم ثبوت الوساطه في العروض، لا -لما ذكر من وجوب الاجتناب عن الملاقى مع عدم وجوب الاجتناب عن ملاقاه، لعدم المنافاه كما مر من امكان اجتماع الحثيتين في الملاقى.

بل لانه اذا اجتنب عن النجس و لم يجتنب عن ملاقيه فقد اجتنب حقيقه عن فرد من نجس و لم يجتنب عن فرد آخر منه، لا انه لم يجتنب اصلا كما لا يخفى.

٨٤- قوله (قده): و أنه تاره يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه (١)... الخ.

حاصل الوجه في عدم وجوب الاجتناب عن ملاقى المشتبه بالنجس عقلا عدم العلم بفرد آخر من النجس غير ما علم به أولا بين الإناءين، و حيث لا علم فلا يجب الاحتياط.

ص: ٢٨١

إلا- أن مجرد عدم العلم بفرد آخر من النجس ليس مناطا لعدم وجوب الاحتياط، كيف و مع سبق الملاقاه على العلم الاجمالي، كما فى الصورة الثالثه الآتية فى كلامه (قدس سره) أيضا ليس هناك علم بفرد آخر من النجس، و مع ذلك أوجب الاحتياط فيها؟

بل لا يجب العلم بأصل وجود النجس فى وجوب الاحتياط، و يكفى مجرد كونه من أطراف العلم، كما إذا علم بنجاسه هذا الإناء أو بغصبيه ذلك الإناء الآخر، فانه لا شبهه فى منجزيه هذا العلم، فلا يجب فى الاحتياط إلا الطرفيه للعلم.

و من الواضح أن الملاقى بعد الملاقاه طرف للعلم وجدانا، بداهه أن الشخص بعد الملاقاه يقطع بأن هذا الاناء نجس أو ذاك الإناء الآخر و ملاقيه معا للقطع بالملازمه بينهما.

بل غرضه (قدس سره) من عدم العلم بفرد آخر من النجس عدم كون الملاقى فى هذه الصورة طرفا للعلم المنجز، لا عدم كونه طرفا فقط، و ذلك لأن العلم الاجمالي بعد تعلقه بالنجس المعلوم بين الإناءين أوجب تنجز التكليف المعلوم، و بعد حدوث الملاقاه- و صيروره أطراف العلم ثلاثه وجدانا- لا يعقل تأثير العلم الثانى؛ إذ المنجز لا يتنجز.

فهذا العلم الثانى لم يتعلق بتكليف لم يتنجز حتى يعقل تنجزه بالعلم الحادث ثانيا، لاحتمال أن يكون التكليف فى طرف الملاقى- بالفتح-، و بعد تنجزه لا- علم بتكليف آخر لم يتنجز حتى يتنجز بالعلم الثانى، بل مجرد احتمال التكليف فى الملاقى- بالكسر- تبعا للملاقى- بالفتح-.

بخلاف الصورة الثالثه، فان العلم حدث بعد الملاقاه فقد تعلق بتكليف لم يتنجز بعد، و إنما يتنجز بهذا العلم.

و لا يقاس انقلاب العلم الأول إلى ما صار أطرافه ثلاثه بصوره انقسام



أحد الإناءين الى قسمين، فكما أن مقتضى الملازمه بين الاجزاء فى العلم هو الاحتياط، كذلك الملازمه بين الملاقى و ملاقيه فى الحكم.

وجه فساد القياس: أن وجوب الاحتياط فى صورته الانقسام ليس لمجرد الملازمه، بل لأنه تفريق لما تنجز حكمه.

بخلاف ما نحن فيه، فإنه لا معنى للملازمه بين ما تنجز و ما لم يتنجز.

فان قلت: بناء على أن الحجيه الشرعيه بمعنى تنجز الواقع إذا قامت البيئه على نجاسه شىء فلاقاه شىء آخر، فان مجرد قيام الحججه على نجاسه ذلك الشىء يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقيه.

و لا فرق بين المنجز الشرعى و العقلى، فإنه لا تفاوت بينهما إلا أن الأول بحكم الشارع و الثانى بحكم العقل، و إلا فأثر كل منهما استحقاق العقوبه على تقدير المصادفه.

و بعد تنجز الحكم فى الملاقى -بالفتح- على تقدير ثبوته فيه واقعا يجب الاجتناب عن ملاقيه أيضا، و إن لم يكن عليه منجز عقلى، كما فى ملاقى ما قام عليه المنجز الشرعى، فإنه لا -منجز شرعى على الملاقى، و مع ذلك يجب الاجتناب عنه بتبع تنجز الحكم فى ملاقاه.

قلت: أولا إن دليل المنجز الشرعى كما يدل بالمطابقه على تنجز وجوب الاجتناب عن ما قامت البيئه على نجاسته، كذلك يدل بالالتزام على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، و ليس هذه الدلاله فى طرف المنجز العقلى الذى هو بحكم العقل.

و ثانيا: إذا كان احتمال التكليف المقرون باحتمال آخر هو المنجز للتكليف المحتمل عقلا، صح قياس المنجز العقلى بالمنجز الشرعى.

و أما إذا كان المنجز هو العلم، و كان احتمال التكليف المنجز بالعلم هو المقتضى لوجوب الموافقه القطعيه، فلا مجال للقياس، فان ملاقى ما قامت عليه

البينه ملاق لما تنجز حكمه بالمنجز الشرعى قطعاً.

بخلاف ما نحن فيه، فإن المنجز هو العلم و المعلوم هو المنجز، و لا ملاقى للمعلوم لا إجمالاً و لا تفصيلاً بل احتمالاً فقط.

و من جميع ما ذكرنا تبين عدم صلاحية العلم الاجمالى فى هذه الصورة- لوجوب الاجتناب عقلاً عن الملاقى.

و مع عدم المقتضى عقلاً لوجوب الاجتناب لا وجه للاستناد إلى المانع، كما هو ظاهر الشيخ الأعظم (قدس سره) فى رساله البراءه (١) و فى كتاب الطهاره (٢)، حيث استند فى عدم وجوب الاجتناب عقلاً عن الملاقى إلى سلامه أصاله الطهاره فيه عن المعارض.

فان انحلال العلم بجريان الأصل الغير المعارض، إنما يحتاج إليه إذا كان مع عدم الانحلال مقتضياً لوجوب الاجتناب.

و ليس باب العلم الاجمالى باب ترتيب آثار الطاهر و النجس- بما هما طاهر و نجس- ليتوهم الحاجه فيه إلى إجراء الأصل، بل بابه باب تأثير العلم فى وجوب الاجتناب عقلاً، و عدمه. فافهم جيداً.

٨٥- قوله (قده): و أخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه (٣)... الخ.

ذكر (قدس سره) فى هذه الصورة الثانيه مثالين لوجوب الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- دون الملاقى- بالفتح- بعكس الصورة المتقدمه.

أحدهما: ما إذا علم إجمالاً بنجاسه هذا الإناء أو الإناء الآخر، ثم علم بملاقاه ذلك الإناء الآخر لآناء ثالث من قبل، مع علمه إجمالاً بنجاسه ذلك

ص: ٢٨٤

١- ١) فرائد الأصول المحشى ٨٦/٢.

٢- ٢) كتاب الطهاره للشيخ الأنصارى قده ٤٢/.

٣- ٣) كفايه الأصول ٣٦٣/.

الثالث أو طرف الملاقى -بالكسر-.

فحيث إن العلم الاول أثر أثره، فلا يبقى مجال للعلم الثانى فى تنجيز نجاسه الثالث و هو الملاقى -بالفتح-.

و حيث إنه علم بملاقاه ذلك الاناء الآخر للثالث دخل فى أفراد الملاقى -بالكسر- المبحوث عن وجوب اجتنابه و عدمه.

و منه يعلم أن الملاقى، و إن كان طرفا للعلم بالنجاسه من الأول، لكنه لا بعنوان الملاقى، و بعد العلم بملاقاته سابقا يحتمل نجاسته من قبل ملاقاته، و مثله داخل فى محل البحث، لا ما إذا احتمل نجاسته لوجه آخر، فانه أجنبى عن مساله الملاقى.

و كون نجاسه الملاقى فرعا لنجاسه ملاقاته لا يقتضى أصاله ملاقاته فى التنجز.

كما لم يقتض فرعيه الملاقى لتنجز ملاقاته فى الصوره السابقه، فان باب الملازمه بين النجاسه فى الأصل و الفرع غير باب الأصاله، و الفرعيه فى التنجز و الوجوب العقلى.

ثانيهما: ما إذا كانت الملاقاه قبل العلم الاجمالى و خرج الملاقى -بالفتح- عن مورد الابتلاء حال حدوث العلم أو قبله، فان طرف العلم المؤثر منحصر فى الملاقى -بالكسر- و طرف الملاقى -بالفتح-، فيؤثر العلم الاجمالى بالاضافه إلى التكليف المعلوم بينهما.

و دخول الملاقى -بالفتح- بعد ذلك فى مورد الابتلاء، و ان كان يوجب حصول شرط التنجز من حيث الابتلاء، لكنه لم يبق تكليف على أى تقدير غير منجز كى يتنجز بهذا العلم.

و ربما: يتوهم أن الملاقى -بالكسر- ليس طرفا للشبهه، بل طرفا الشبهه هما الملاقى -بالفتح- و ما هو فى عرضه.

غايه الأمر أنه لم يكن العلم منجزا للخروج عن مورد الابتلاء، و بعد دخول الملاقى-بالفتح- يؤثر العلم بالتكليف أثره.

و كان منشأ التوهم؛ أن البول المعلوم أو الخمر المعلوم أو ما أشبه ذلك مردد بين الإناءين، و ليس الملاقى طرفا لهذا العلم.

و يندفع: بأن الغرض من الطرفيه ليس انطباق عنوان البول أو الخمر أو جامع آخر على كل من الطرفين، بل مجرد الطرفيه للتكليف الصالح للتنجيز.

و من البيّن حصول العلم الوجدانى بأن هذا نجس أو ذاك متنجس، فيجب الاجتناب على أى تقدير شرعا، فيتنجز بالعلم به عقلا.

و ربما يقال (1): بأن العلم حيث إنه طريقي لم يؤخذ على وجه الصفته، فالعبره حينئذ بسبق المعلوم، و إن كان العلم به متأخرا فى الوجود، و حيث إن الملاقى-بالفتح- سابق بالرتبه على الملاقى-بالكسر- فهو يتنجز قبل تنجيز الملاقى-بالكسر- بسبب العلم الثانى و إن كان متأخرا.

و يندفع: بأن الطريقيه لا يقتضى إلا أن المعلوم السابق إذا كان له أثر يترتب عليه فعلا، لترتبه على وجوده لا على العلم به، فاذا لاقاه شىء قبل العلم به يترتب عليه فعلا أثر ملاقاه النجس، و لا مجال لتوهم لزوم الملاقاه بعد العلم بالنجس.

و أما عدم تأثير العلم الاجمالى الأول فلا معنى له، لأن مجرد وجود شىء واقعا سابق فى الرتبه لا يعقل أن يكون بوجوده مانعا عن تأثير العلم الوجدانى، و وجوده العلمى المتأخر يستحيل أن يمنع فعلا عن تأثير العلم الاجمالى؛ لأن المعدوم حال وجود المقتضى و ترقب تأثيره لا يعقل أن يكون مانعا عن تأثيره.

و مانعيته عن تأثير العلم الأول بقاء توجب الدور؛ لأن مانعيته فرع كونه

ص: ٢٨٦

---

١- (١) القائل هو المحقق النائيني قده، أجود التقريرات ٢/٢٦٣.

علما بحكم فعلى على أى تقدير، و غير منجز بمنجز سابق، و كونه كذلك فرع سقوط العلم الأول عن التأثير بقاء، فافهم جيدا.

و ربما يتوهم أن مقتضى عدم منجزه العلم للملاقى-بالفتح-بعد دخوله فى مورد الابتلاء جريان أصاله الطهاره فيه، لسلامتها عن المعارض على الفرض، لتساقط الأصلين فى طرفى العلم الاجمالى الأولى، و مقتضى جريان أصاله الطهاره فى الملاقى-بالفتح-التعبد بطهاره ملاقيه، و إلا لزم انفكاك المسبب عن سببه، و مقتضى طهاره الملاقى-بالكسر-و عدم جريان حكم المقدمه العلميه عليه عدم جريان أصاله الطهاره فى الملاقى-بالفتح-، لدوران النجس المعلوم إجمالاً بينه و بين ما هو فى عرضه، فيتساقط الأصلان فيهما.

فلازم طرفيه الملاقى-بالكسر-للعلم الاجمالى هذا المحذور المحال، بخلاف ما إذا انحصر الطرف فى الملاقى-بالفتح-و ما هو فى عرضه، فانه قبل تماميه شرائط التنجز لا يجب الاجتناب عن شىء منهما، و بعد تماميه يجب.

و يندفع: بأننا نلتزم بانفكاك المسبب عن سببه بلحاظ بعض الآثار، لمكان الموجب له، فان التعبد بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى-بالكسر-إنما يصح بتبع التعبد بعدمه فى الملاقى-بالفتح-إذا لم يكن هناك مانع عقلى أو شرعى.

توضيحه: أن شرائط تنجز التكليف بين الملاقى-بالكسر-و طرفه، مع خروج الملاقى-بالفتح-عن مورد الابتلاء، كانت تامه، من حيث وجود العلم و انحصار التكليف الفعلى و عدم أصل حاكم على الأصل فى الملاقى-بالكسر-، لأن الخروج عن مورد الابتلاء، كما يمنع عن فعليه التكليف بالاجتناب عن الخارج، كذلك عن جريان الأصل العلمى المطلوب منه ترتيب أثر عملى عليه.

و بعد دخوله فى محل الابتلاء يجرى فيه الأصل الذى لا معارض له؛ لسقوطه سابقاً بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى بالكسر، و لم يوجد موضوع جديد ليكون له تعبد جديد.

و مقتضى التعبد بطهاره الملاقى-بالفتح-بعد تنجز التكليف فى الملاقى -بالكسر-و طرفه ليس إلا ترتيب أثر الطاهر بما هو طاهر على الملاقى -بالكسر-لا رفع وجوب الاجتناب العقلى التابع للعلم الاجمالى الذى لا مانع منه عند تأثيره، فيجب الاجتناب عقلا عن الملاقى-بالكسر-و عن طرفه، و إن كان لا يعامل معه معامله النجس من حيث ملاقاه شىء معه، فضلا عن طرفه، فان خروج الملاقى-بالكسر-عن وجوب الاجتناب لا يمنع بقاء احتمال التكليف المنجز فى الآخر على حاله، فتدبر جيدا، فانه حقيق به.

٨٦-قوله(قده):و ثالثه يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل (١)...الخ.

و عن بعض الأجله(قدس سره) (٢)تسليم طرفيه الملاقى بالكسر للعلم الاجمالى فى الصوره الثانيه المتقدمه-بناء على تعميم تنجيز العلم لما إذا تعلق بخطاب مفصل أو بخطاب مردد، لتردده بين وجوب الاجتناب عن النجس أو المتنجس هناك، دون هذه الصوره، حيث لا علم بخطاب مردد، بل يعلم بخطاب مفصل، و هو وجوب الاجتناب عن النجس بين الإناءين، و يحتمل خطابا آخر فى الملاقى -بالكسر-.

و فيه: أن تنجيز العلم الاجمالى لا يدور أمره بين الأمرين، من حيث تعلقه إما بخطاب مفصل أو بخطاب مردد، ليتوهم أنه لم يتعلق بالمردد، فمتعلقه مفصل، و الملاقى محتمل، بل من أنحاء تعلقه أن يتعلق بتكليف فى طرف، و تكليفين فى طرف آخر متوافقين أو متخالفين، كما إذا علم بنجاسه هذا الإناء أو بنجاسه ذاك الإناء و غصبيه الثالث، فانه لا ريب فى تنجيز التكليف الواقعى بالعلم، و ليس

ص: ٢٨٨

١-١) كفايه الأصول ٣٦٣.

٢-٢) و هو المحقق الآشتيانى قده. بحر الفوائد ١١/٢-١١٠.

أحد التكليفين بالإضافة إلى الآخر قدرا متيقنا حتى يتوهم انحلاله إلى خطاب مفصل معلوم و خطاب آخر مشكوك.

نعم ما أفاده شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) هنا من وجوب الاجتناب من جميع الأطراف، إنما هو بالنظر الى مقتضيات العلم الاجمالي، حيث إنه تعلق بتكليف غير منجز، فيصلح لأن يتنجز بالعلم، بخلاف الصورتين السابقتين، وإلا فالأصل في الملاقى - بالكسر - ليس في عرض الأصل في الملاقى بالفتح، ليكونا معا معارضين للأصل في الطرف الآخر، فيتساقط الجميع، بل الأصل في الملاقى - بالفتح - في عرض الأصل في الطرف الآخر فقط، فيبقى الأصل في الملاقى - بالكسر - سليما عن الأصل الحاكم و عن الأصل المعارض، فينحل العلم بالاضافة إليه، فتدبر جيدا.

\*\*\*

ص: ٢٨٩

٨٧-قوله(قده):و توهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل(١)...الخ.

توضيح الانحلال على ما هو المعروف فى تقريبه:أن الأقل معلوم الوجوب على أى حال؛لأنه إما واجب لنفسه و اما واجب لغيره و هو الأكثر،دون الأكثر فإنه يحتمل وجوبه لنفسه فقط.

و لا- يلزم من وجوب الأقل لغيره المبني على وجوب الأ-كثر لنفسه مع جريان البراءة عن وجوب الأ-كثر محذور،لأن البراءة عن الأ-كثر ليست إلا-رافعه لتنجز الأمر بالأكثر،لا أنها رافعه لأصل الأمر،و الوجوب المقدمى للأقل لا يتوقف إلا على وجوب الأكثر واقعا،لا على تنجزه.

و مع العلم التفصيلى بوجوب الأقل واقعا لا يعقل إجراء البراءة عنه للقطع بمخالفته للواقع.

و يورد عليه:بان الوجوب المعلوم تفصيلا إذا كان له أثر على أى تقدير صح الانحلال بالإضافه إلى المعلوم بالاجمال الذى له الأ-ثر على اى تقدير.و من المعلوم أن وجوب الأقل لغيره لا-أثر له،لما حقق فى محله من أن الوجوب المقدمى لا يترتب على موافقته ثواب و لا على مخالفته عقاب.

و أجيب عنه:بأن الواجب المقدمى و إن لم يترتب على تركه عقاب من حيث نفسه،لكنه من حيث إن تركه سبب لترك ما يترتب عليه العقاب له الأثر.

فالأقل مما يقطع بأنه إما يترتب على تركه العقاب،أو يترتب العقاب على

ص :٢٩٠



ترك ما هو مسبب عن تركه.

فكما يصح دعوى الانحلال من حيث الوجوب بكونه معلوما بالتفصيل فى الأقل، فكذا يصح دعواه من حيث التنجز و ترتب العقاب على ترك الأقل.

و أورد عليه- كما فى المتن- بأن الانحلال من حيث التنجز فى الأقل يستلزم المحال، لأن ترتب العقاب و لو بالواسطة على الأقل لا يعقل إلا مع تنجز الأمر بالاكتر؛ لأن الأمر المقدمى كما يتبع الأمر بذى المقدمه وجودا كذلك فعليه و تنجزا. فالالتزام بتنجز الأمر بالأقل على أى تقدير التزام بتنجز الأمر بالاكتر على تقدير ثبوته واقعا، و هو مع فرض اجراء البراءه عن الأمر بالاكتر و عدم تنجزه خلف محال.

و أيضا مانع تنجز الأمر بالأقل عن تنجز الأمر بالاكتر كما هو المراد من الانحلال مستحيله؛ لأن وجوده بصفه المانع موقوف على وجود الممنوع، و ما يتوقف وجوده على شىء يستحيل أن يكون مانعا عنه.

و أيضا تنجز الأقل حيث إنه تابع لتنجز الأكثر، فتجزه يستلزم تنجز الأكثر، و تنجز الأكثر يستلزم بقاء العلم الاجمالى على حاله و عدم انحلاله، فيستلزم عدم تنجز الأقل الموجب لانحلال العلم و عدم تنجز الأكثر، فيلزم من تنجز الأقل بهذه الواسطه عدم تنجز الأقل، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

و إن شئت قلت: يلزم من الانحلال بدعوى تنجز الأقل عدم الانحلال؛ لأنه مستلزم لتنجز الأ-كتر، و لا- موجب له الا بقاء العلم الاجمالى على حاله.

و بالجمله: تاره- نقول: إن فرض تنجز الأقل التابع لتنجز الأكثر فرض المقتضى لعدم الانحلال.

و أخرى- نقول: إن فرض تنجز الأقل التابع لتنجز الأ-كتر المستلزم لبقاء العلم الاجمالى و عدم تنجز الأقل فرض عدم المقتضى للانحلال؛ إذ المقتضى له تنجز الأقل، و قد فرض بقاء العلم على حاله، و عدم ثبوت المقتضى لانحلاله.

و ربما يوجه محذور الانحلال بوجه آخر، وهو: أن فرض عدم تنجز الأمر بالأكثر باجراء البراءه فيه فرض عدم تنجز الأمر بالأقل من حيث وجوبه الغيرى.

فلم يبق إلا احتمال وجوبه النفسى، و هو غير منجز، فيجوز ترك الأقل أيضا.

فالانحلال يستلزم تجويز المخالفه القطعيه و ترك الصلاه مثلا رأسا، و هو باطل جزما. و قد ذكر فى التفصلى عن هذه العويصه وجوه:

منها: ما عن بعض (1) الأعلام، و ملخصه: أن المراد بعدم تنجز الأكثر هى المعذوريه من قبل ترك إذا استند إلى ترك خصوص الجزء المشكوك، فإنه الذى يكون به الأكثر مقابلا للأقل، لا إذا استند تركه إلى ترك سائر الاجزاء بالاستقلال أو بالانضمام إلى الجزء المشكوك.

و لا منافاه بين المعذوريه و عدم العقاب على ترك الأكثر بناء على الأول، و عدم المعذوريه و ثبوت العقاب على تركه بناء على الثانى.

و فيه: أنه بعد نفي العقاب على ترك الأ-كثر بترك الجزء المشكوك المقوم للأكثر الموجب لمقابلته مع الأقل بحده، لا واجب نفسى يترتب العقاب على تركه إلا الأقل بحده، و هو محتمل لا مقطوع به، و ليس هناك واجب نفسى آخر يكون الأقل مقدمه له، حتى يكون تركه سببا لترك ذاك الواجب النفسى المعاقب على مخالفته، فلا معنى للمعذوريه من قبل ترك الأكثر من وجه و عدم المعذوريه من قبل تركه من وجه آخر الا على الوجه الذى سنحققه، و لا يبعد رجوع هذا الوجه إليه فانتظر.

ص: ٢٩٢

---

١ - ١) هو المحقق الكبير الميرزا محمد تقى الشيرازى قدس الله نفسه الزكيه. رساله أحكام الخلل المنضمه الى تعليقه على المكاسب ١٧٤.

و منها: ما عن بعض الساده الأعلام (قدس سره) و هذه عبارته: احتمال ترتب العقاب على ترك الأقل، مع عدم ما يوجب الأمن منه، كاف فى إلزام العقل بوجوب الاثيان به.

مع أنه على تقدير وجوب الأكثر يكون ترك الأقل تجزياً و مستلزماً للعقاب إن قلنا فيه بالعقاب.

و فيه: أن مجرد احتمال وجوب الأقل لنفسه لا يلزم احتمال العقاب حتى يجب دفعه عقلاً.

و ليس منشأ حكم العقل بمراعاة هذا الاحتمال إلا اقتترانه باحتمال وجوب الأكثر لنفسه، فيعلم بترتب العقاب على الواجب النفسى المعلوم فى البين.

و إلا- فمع عدم مراعاة احتمال وجوب الأ- كثر لنفسه، و تمحض الاحتمال فى وجوب الأقل لنفسه فعلاً، كان حاله حال سائر الواجبات النفسىة المحتمله، من دون مزىة لهذا الواجب، حتى يكون احتمالاه ملازماً لاحتمال العقاب.

و منه علم حال التجزى، فإنه إنما يصح إذا كان على فرض مصادفته للواقع منجزاً له، حتى يكون تركه على فرض مخالفته للواقع تجزياً.

و منها: ما عن بعض أجله العصر (1)، و هو قياس العلم بوجوب الأقل لنفسه أو لغيره، بقيام الحجة الشرعية على الطريقيه المحضه و تنجيز الواقع على تقدير المصادفه قائلاً: بأن العلم بالتكليف المتعلق بالأقل لما لم يعلم كونه مقدمياً أو نفسياً يجب عند العقل موافقته؛ لأنه لو كان نفسياً لم يكن له عذر فى تركه، كما فى التكاليف الطريقيه، حيث إن وجوب امثالها عند العقل من جهه احتمال مصادفتها للواقع، و ان المكلف على هذا التقدير لم يكن معذوراً.

ص: ٢٩٣

هذا، وحاصله ان ملاك الانحلال قيام الحجه الشرعيه أو العقليه فى بعض الأطراف لاشتراكهما فى العلم باستحقاق العقاب على تقدير، لا على جميع التقادير.

وفيه: أن ضم الوجوب الغيرى إلى الوجوب النفسى هنا أجنبى عن العلم باستحقاق العقاب على تقدير النفسيه.

بل العلم به على تقدير: إن كان لأجل العلم الاجمالى بوجوب الأقل نفسيا أو بوجوب الأكثر نفسيا فدعواه صحيحه، إلا أنه لا يعقل أن يكون تأثير العلم فى طرف مانعا عن تأثيره فى طرف آخر، مع تساوى نسبته إليهما.

وإن كان لأجل احتمال وجوب الأقل نفسيا فقط، فدعوى العلم بالعقاب على تقدير المصادفه غير صحيحه، إذ لا دليل على منجزيه الاحتمال.

وهذا هو الفارق بين الاحتمال الناشئ من الحجه الشرعيه القائمه على بعض الأطراف، و الاحتمال هنا؛ لأن الطريق الموجب للاحتمال مقطوع الحجه و المنجزيه على تقدير المصادفه، دون الاحتمال هنا.

وقد عرفت أن ضم احتمال الوجوب الغيرى لا يجدى فى العلم بالعقاب على تقدير.

ومنه تعرف الفرق بين المقيس و المقيس عليه من وجهين:

أحدهما: من حيث المقتضى، فان المقتضى للمنجزيه فى الحجه الشرعيه موجود، و فى الاحتمال هنا غير موجود، و ضم احتمال الوجوب الغيرى لا يوجب منجزيه احتمال الوجوب النفسى.

و ثانيهما: من حيث المانع، فان اختصاص الحجه الشرعيه ببعض الأطراف يمنع عن تأثير العلم الاجمالى فى كل طرف، لما مرّ سابقا من أن المنجز لا يتنجز، فلا بد من تعلق العلم بتكليف غير منجز حتى يتنجز بالعلم، بخلاف ما نحن فيه، فان نسبه العلم الاجمالى و نسبه الاحتمال إلى كل من الطرفين على

وقد عرفت أن اختصاص الأقل بالعلم بالأعم من الوجوب النفسى و الغيرى لا يجدى، إذ ملاك العقاب احتمال وجوبه النفسى، لا احتمال و احتمال وجوبه الغيرى معاً، فتشكيل العلم و جعله حجج عقلية و قياسها بالحجج الشرعية على الطريقتين بجامع احتمال العقاب على تقدير مغالطه واضحه.

و التحقيق فى تقريب الانحلال: أنا لا- نقول بوجوب الأقل إما لنفسه أو لغيره حتى يقال: بأن تنجزه على أى تقدير فرع تنجز الأكثر، فيلزم المحاذير المتقدمه، بل الاجزاء- كما حقق (1) فى مبحث مقدمه الواجب- وإن كانت مقدمات داخلية، لكنها غير واجبه بوجوب غيرى مقدمى، لما ذكر من المحذور فى محله.

بل هناك وجوب نفسى واحد منبعث عن إرادته نفسيه واحده منبعثه عن غرض واحد قائم بالاجزاء بالأسر التى عين الكل.

فوزان الوجوب النفسى الواحد القائم بالاجزاء بالأسر وزان الوجود العلمى المتعلق بمعنى تأليفى تركيبى، كالدار المؤلفه من عده معان، كالسقف و القباب و الجدران و غيرها.

و انبساطه على تلك الأجزاء بالأسر ليس كانبساط البياض على الجسم، بحيث يكون لكل قطعه منه حظ من البياض بنفسه، بل كانبساط الوجود ذهنى على الماهية التركيبية، فان المجموع ملحوظ بلحاظ واحد، لا كل جزء

ص: ٢٩٥

---

١- ١) أما كونها مقدمات داخلية فقد تعرض له فى مبحث مقدمه الواجب. نهايه الدرايه ١: التعليقه ٢٣٢. و أما عدم كونها واجبه بوجوب غيرى فقد ذكره فى المبحث المزبور ايضا. نهايه الدرايه ١: التعليقه ٢٢٩. و أما كونها واجبه بوجوب واحد نفسى ففى المبحث المزبور ايضا فى التعليقه ٢٢٨.

بلحاظ يخصه.

فنقول: لا ريب في أن هذا الوجوب النفسى الشخصى المعلوم أصله منبسط على تسعة أجزاء بتعلق واحد، وانبساطه بعين ذلك التعلق على الجزء العاشر المشكوك مشكوك.

فهذا الوجوب النفسى الشخصى المعلوم بمقدار العلم بانبساطه يكون فعليا منجزا، و بالمقدار الآخر المجهول لا مقتضى لفعليته و تنجزه.

و حيث إن المنبسط على ذات الأقل هو الوجوب النفسى الذى لموافقته و مخالفته ثواب و عقاب، فلا يتوقف فعليته و تنجزه على تكليف آخر غير معلوم الحال.

نعم: لا يعلم أن المنبسط عليه بحسب الفعلية تمام المنبسط عليه واقعا أو بعضه، و لا يخرج هذا التكليف النفسى المعلوم عن كونه نفسيا أو عن كونه بالعلم فعليا، بعدم العلم بأن المنبسط عليه علما تمام ما هو المنبسط عليه واقعا أم لا.

فان قلت: كون الأقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسى المتعلق به على أى حال إنما هو باعتبار أنه، إما تمام متعلق الوجوب النفسى و كله أو بعضه.

و كونه بعضه لا- ينفك عن كون الأ- كثر كل المتعلق و تمامه، لا- كالوجوب المقدمى التابع لوجوب ذى المقدمه، إذ لا تعدد لحقيقه الوجوب، و لا عليته بين المتضايين.

فليست بعضيه الأقل معلوله لكليه الأكثر، بل لأن البعضيه و الكليه متضايقتان و المتضايقتان متكافئتان فى القوه و الفعلية.

ففعلية بعضيه الأقل ملازمه لفعلية كليه الأكثر.

فكون الأقل متعلقا فعلا للوجوب النفسى يستدعى أن يكون على تقدير كليته فعليا و على تقدير بعضيته فعليا.

و فعلية البعضيه على تقدير يستدعى فعلية كليه الأكثر على ذلك التقدير.

مع أن الفرض فرض عدم فعلية الوجوب النفسى بالاضافه إلى الأكثر، فكيف تكون بعضيه الأقل فعلية.

قلت: بعضيه الأقل واقعا ملازمه لكلية الأكثر واقعا.

و احتمال بعضيه الأقل-الملازم لاحتمال كليه الأكثر واقعا-حيث إنه مقرون باحتمال كليه الأقل واقعا، فلذا يكون تعلق الوجوب المعلوم أصله بذات الأقل معلوما.

و العلم بالوجوب النفسى المتعلق بهذا المقدار يوجب فعليته و تنجزه بهذا المقدار.

و أما بعضيه الأقل فعلا فلا ندعيها حتى يلازم فعلية كليه الأكثر، بل ندعى فعلية الأمر بذات الأقل للعلم به.

و الذى ينتزع عن ذات الأقل فعلا هى كليه ذات الأقل للامر النفسى بالمقدار المعلوم الذى صار فعليا، فذات الأقل حقيقه هى كل ما صار الأمر بالاضافه إليه فعليا، و كل جزء منه هو بعض ما صار الأمر بالنسبه إليه فعليا.

و هذا معنى ما ذكرنا: من أن عدم العلم بأن ذات الأقل تمام ما انبسط عليه الأمر أو بعضه واقعا، لا يخرج الأمر المتعلق به عن النفسية و عن الفعلية، فتدبره فانه حقيق به.

و منه يتضح اندفاع دعوى (1): أن المعلوم تفصيلا هو الجامع بين الماهية اللابشرط القسمى بالاضافه إلى الجزء المشكوك و الماهية بشرط شىء، و هى مهملة فى قوه الجزئية، و لو كان العلم بالجامع كافيا فى الانحلال لزم انحلال العلم الاجمالي بنفسه، لكونه دائما علما بالجامع بين شيئين.

وجه وضوح الاندفاع: أن الاعتبار اللابشرطى و الاعتبار البشرطىء

ص: ٢٩٧

١-١) المدعى هو المحقق النائنى قده. أجود التقارير ٢/٢٨٨.

و ان كانا متقابلين، إلا أن تقابل الاعتبارات لا يقتضى تقابل ما له الاعتبار، و لذا اشتهر أن الماهية اللابشرط شىء يجتمع مع ألف شرط.

و من المعلوم أن ذات الماهية اللابشرط هي الواجبه بالحمل الشائع، لا بما لها من الاعتبار، و هذه الذات معلومه الوجوب تفصيلا. و أما المغالطه من حيث انحلال العلم بنفسه.

فمندفعه، بأن الجامع فى سائر الموارد قابله للانطباق على كل من المحتملين، فلا يعقل تعيين أحدهما بنفس هذا العلم.

بخلاف ما نحن فيه، فان تشكيل العلم الاجمالي و فرض الاحتمالين و الجامع بملاحظه فرض اللابشرطيه فى الأقل.

و قد عرفت انها غير دخيله لا فى الوجوب و لا فى النفسيه، فافهم و استقم.

فان قلت: مقتضى كون الواجب ارتباطيا عدم الفراغ عن عهده الأقل المعلوم وجوبه إلا- باتيان الأكثر، إذ كما يحتمل أن يكون الأقل مطلوبا وحده، كذلك يحتمل أن يكون مطلوبا فى ضمن الكل، و على التقدير الثانى لا يتحقق الواجب إلا باتيان الأكثر حتى يتحقق المطلوب فى ضمن الكل.

قلت: ليس إتيان كل جزء شرطا لوجوب كل جزء و لا قيذا لنفس الجزء، بل نسبه الأجزاء إلى الوجوب النفسى الواحد المتعلق بها بتعلق واحد على حدّ واحد، لا يكون بعضها بالنسبه إلى بعضها الآخر شرطا لطلبه و لا لنفسه؛ لاستحاله شرطيه الشىء لوجوب نفسه، و للزوم الخلف من فرض القيديه.

لتمحض البحث فى الجزئيه.

و إنما الارتباطيه بلحاظ تعلق طلب واحد بالأجزاء بالأسر، لقيام غرض واحد بها.

فمطلوبيه كل جزء بعين الطلب الوجدانى ملازمه لمطلوبيه الجزء الآخر بعين ذلك الطلب الواحد.



و فعليه مطلوبيه ذات بعض الأجزاء-لمكان العلم بها-لا يستدعى فعليه ما هو مطلوب واقعا بعين ذلك الطلب،مع عدم العلم الذى هو ملاك فعليه البعث و تنجزه.

و لا يجب الفراغ عقلا إلا عن عهده ما كان الطلب بالاضافه إليه فعليا، لا عن عهده ما هو مطلوب واقعا.

فان قلت:القطع بانبساط الوجوب على الأقل لا يجدى فى مقام القطع بالامتثال؛إذ كما يقطع بالانبساط مع القطع بوجوب الأكثر،و يقطع بعدم الامتثال مع الاقتصار على الأقل،كذلك يشك فى الامتثال مع الشك فى الانبساط على الأكثر مع ان القطع بالانبساط على الأقل موجود فى كليهما.

قلت:القطع بعدم الامتثال عند الاقتصار على الأقل فى صورته القطع بالانبساط على الأكثر ليس من حيث القطع بالانبساط على الأكثر واقعا حتى يشك فى الامتثال هنا،لمكان الشك فى الانبساط واقعا.

بل من حيث فعليه الأمر المنبسط على الأكثر لمكان العلم بالانبساط.

و عليه،فلا شك فى الامتثال إلا بالاضافه إلى الانبساط من حيث الواقع، و لا يضر ذلك بالامتثال لما يجب امتثاله عقلا و هو الأمر الفعلى.

فما هو فعلى،و هو المعلوم تعلقه و انبساطه-لا شك فى الخروج عن عهده و مقتضاه،و ما هو غير معلوم فلا عهده له عقلا حتى يجب امتثاله قطعاً.فتدبر.

٨٨-قوله(قده):مع أنّ الغرض الداعى إلى الأمر لا يكاد يحرز (١)...الخ.

توضيح المقام أن تحصيل الغرض:تاره:يجب عقلا لنفسه من دون نظر إلى الأمر و موافقته أو إسقاطه.

ص: ٢٩٩

و أخرى: يجب عقلا مقدمه لإسقاط الأمر المنبعث عنه، حيث لا يسقط المعلول إلا بسقوط علته.

و ثالثه: يجب شرعا لثبا، نظرا إلى أن ما يجب لفائده ففي الحقيقه تلك الفائده هي المطلوبه أولا و بالأصالة، و محصلها مطلوب ثانيا و بالتبع.

و لا- يخفى عليك: أن لزوم تحصيل الغرض لنفسه: تاره: يراد به الغرض بما هو غرض أى المصلحه الباعثه الداعيه، فسيبله سبيل موافقه الأمر بما هو أمر المولى؛ أو (1) تحصيل مراد المولى بما هو مراده، فكذا تحصيل غرضه بما هو غرض له داع إلى إرادته و بعثه.

و أخرى: تحصيل ذات الغرض أعنى نفس المصلحه اللزوميه بذاتها.

و لذا لا ريب فى أنه إذا علم بأن ولد المولى غريق و لم يلتفت إليه المولى حتى يدعوه إلى إرادته انقاذه و البعث نحوه يجب عليه عقلا انقاذه، لكونه ذا مصلحه لزوميه، بحيث لو التفت إليها المولى لانقذح فى نفسه الداعى إلى البعث إليه.

و الجواب عنه: أما على الوجه الأول بقسميه، فبأن تحصيل الغرض إنما يجب إذا انكشف بحجه شرعيه أو عقليه، لا الغرض الواقعى الذى لا- حجه عليه عقلا- و لا- شرعا، فانه كالأمر الواقعى و الاراده الواقعيه التى لا حجه عليهما، فانه ليس من زى الرقيه و عدم الخروج عن رسم العبوديه تحصيل أغراض مولاه الواقعيه التى لا حجه عليها.

و أيضا الأمر بشىء يصلح للكشف عن سنخ غرض يفى به المأمور به، و لا- يصلح للكشف عن سنخ غرض لا- يفى به، إذ المفروض العلم بالغرض من طريق العلم بمعلوله، و العله و المعلول متوافقان سعه و ضيقا.

ص: ٣٠٠

١- ١) فى الأصل أو تحصيل لكن الصحيح إذ تحصيل.

و على هذا، فإن لم نقل بانحلال العلم الاجمالي بالأمر، فالعلم حجه على الأمر المردد، والأمر المردد حجه على الغرض المردد فيجب تحصيله.

و أما إذا قلنا بالانحلال، فلا حجه على الأمر المردد، بل على الأمر بذات الأقل فقط.

فالغرض الواقعي إن كان مما يفى به الأقل فقد تمت عليه الحجه.

و إن كان مما لا يفى به إلا الأكثر فلا حجه عليه، فلا يجب تحصيله.

فهذا البرهان يتوقف على تماميه البرهان الأول على استحاله الانحلال، وإلا فلا (1)، مع أن المفروض أنه برهان آخر، ولو لم يتم الأول.

و أما على الوجه الثاني: فبأن الغرض القائم بشيء يستحيل أن ينبعث عنه الشوق إلا إلى ذلك الشيء دون غيره، سواء كان مابينا أو أعم أو أخص.

و الشوق إلى فعل يستحيل أن يحرك العضلات إلا إلى المشتاق إليه في الاراده التكوينية، ويستحيل أن ينبعث منه بعث إلا إلى المشتاق إليه في الاراده التشريعيه.

و حيث إن الأمر الواقعي لم يكن فعليا إلا بالنسبه إلى ذات الأقل، فيكشف بمقتضى العليه و المعلوليه عن فعليه الغرض بمقدار فعليه الأمر.

و لو كان الغرض الواقعي قائما بالأكثر و كان فعليا للزم على المولى جعل الاحتياط بجعل احتمال الأكثر منجزا، وإلا لكان ناقضا لغرضه.

و لا- ينافى ذلك وحده الغرض و بساطته؛ لما فهمنا من الشرع أنه يمكن أن يكون ذا مراتب، بحيث يصير فعليا بمرتبته دون مرتبه أخرى، كما فيما إذا

ص: ٣٠١

---

١- ١) لا يخفى ما فى العبارة من الخلل لأن قوله و إلا فلا إنما يذكر بعد القضيه الشرطيه فيقال إذا صح المطلب الفلانى صح هذا أيضا و إلا فلا فكان عليه قده أن يقول فان تم الاول تم هذا أيضا و إلا فلا.

نسى بعض الأجزاء، فإنه تصح الصلاة ولا تجب الإعادة.

و لا يعقل ذلك إلا إذا كان لما عدا المنسى غرض فعلى بسببه تعلق به أمر فعلى، لاستحاله المعلول بلا عله.

كما أن مقتضى عدم ايجاب الإعادة عدم فعلية الغرض القائم بالمجموع.

و بالجمله بعد إمكان كون الغرض ذا مراتب غير منافية لوحده الغرض و بساطته يكون الأمر الفعلى - من باب الكشف الإثني - حجه على غرض فعلى فى متعلقه، فلا محاله يسقط بسقوطه.

و منه تبين صحه الانحلال من حيث الوجوب، و من حيث الفعلية و التنجز، و من حيث الغرض.

و أما ما عن (١) بعض أجله العصر فى مقام الجواب عن هذا الوجه من أنه لا يعقل بقاء الأمر مع اتيان متعلقه، لأنه يرجع إلى طلب الحاصل، ففيه المحذور من وجهين:

أحدهما: أن الأمر على تقدير بقاءه لا يقتضى إيجاد الموجود حتى يكون من باب طلب الحاصل، بل مقتضاه إيجاد الطبيعه.

غايه الأمر حيث علم أن مقتضاه إيجاد الطبيعه مره واحده، كان بقاءه على حاله بعد الجرى على وفق مقتضاه خلفا، فان بقاءه مقتضى لا إيجاد الطبيعه مره أخرى، و هو خلف.

ثانيهما: أن استحاله شىء لا تسوغ وقوع محال آخر، و هو انفكاك المعلول عن علتة، فان مقتضى بقاء الأمر هو الخلف المحال، و مقتضى القطع بسقوطه مع الشك فى سقوط الغرض الباعث عليه انفكاك المعلول عن علتة، فلا بد من إصلاح أمر الغرض بحيث لا يرد هذا المحذور، و لا يندفع إلا بما ذكرنا.

ص: ٣٠٢

و أما على الوجه الثالث: فبأن الأحكام الشرعيه تاره: تكون مستنده إلى أحكام عقليه، و أخرى: لا تكون مستنده إليها.

فالأولى: حيث إنها بعين الملاك الذى يستقل العقل بحسنه، فحالها حال الحكم العقلى.

و قد بينا مرارا (1) أن الحثيات التعليليه فى الأحكام العقليه حثيات تقيديه لها، و أن الأ-غراض فى الأحكام العقليه عناوين لموضوعاتها. فالضرب مثلا- بما هو تأديب حسن، لا- أنه حسن للأدب المرتب عليه، و أنه الباعث على استقلال العقل بحسنه، بل التأديب بعنوانه المندرج تحت عنوان الاحسان حسن، سواء انطبق على الضرب أو على غيره.

و بالجمله: فمثل هذا الحكم الشرعى حيث إنه بملا-ك الحسن العقلى، فلا- محاله حاله حاله فى تحصيل الفعل بما هو معنون بالعنوان الحسن.

و الثانيه: حيث إنها بملا-ك مولوى فى نظر الشارع، و قد مرّ (2) و سيأتى- إن شاء الله تعالى- أن الملاكات المولويه الشرعيه لا يجب أن تكون عين الملاكات الموجهه لآتصاف الأفعال بالتحسين و التقبيح العقلانيين، فلا محاله تكون الأغراض متمحصه فى كونها حثيات تعليليه، و لا- موجب لكونها حثيات تقيديه، إذ لا يتصف الفعل بأنه واجب شرعى إلا إذا وقع فى حيز البعث و التحريك، و لا موقع للاتصاف به واقعا و ظاهرا إلا من حيث تعلق البعث به، و المفروض تعلق البعث بنفس الفعل.

و كذا حال الاراده التشريعيه، فان البعث منبعث عنها، فلا يتسبب المولى

ص: ٣٠٣

---

١- ١) منها فى مبحث مقدمه الواجب. نهايه الدرايه ١: التعليقه ٢٨٨ و ٢٩٠. و منها فى مبحث اجتماع الامر و النهى. نهايه الدرايه ٢: التعليقه ٥٠.

٢- ٢) فى مبحث حجيه الظن. نهايه الدرايه ٣: التعليقه ١٤٥. و فى مبحث البراءه، التعليقه ٣٠.

إلى إيجاد فعل إلا إذا كان مرادا من المكلف، فليس الغرض مرادا ولا واجبا شرعا لا بالذات ولا بالعرض.

٨٩-قوله(قده):بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدليه من تبعيه الاوامر(١)...الخ.

و عن بعض (٢)أجله العصر:ليس هذا الكلام مبني على قواعد العدليه القائلين بوجود المصلحه و المفسده؛لوضوح أن لكل أمر غرضا في إتيان المأمور به و إن كان جزافا،و يلزم على العبد إتيان المأمور به على نحو يحصل غرض المولى.انتهى.

أقول:مبنى الأشاعره على نفى الغايات الذاتيه و العرضيه في أفعاله تعالى، نظرا إلى إمكان الاراده الجزافيه،تمسكا منهم ببعض الأمثله الجزئيه المذكوره في الكتب الكلاميه بل الأصوليه أيضا.

غايه الأمر:أن غايه فعله تعالى-على القول بها حيث إنه تعالى حكيم- هي المصالح و المفساد.

فالأشاعره يدعون أن الاراده عله للفعل و مخصصه له،فلا- يلزم الترجيح بلا مرجح،إلا أن الاراده الجزافيه-أى بلا جهه أخرى موجبه لها-ممكته،لا أن الاراده بغرض غير عقلائي أو غير المصلحه محل الكلام.

و منه تعرف أن الغرض لا يوصف بالجزاف بل بكونه غير عقلائي،بل الموصوف به هي الاراده أى الاراده بلا جهه موجبه لها.

و أما تحقيق امتناع الاراده الجزافيه،و حصر الجهه الموجبه لها من الشارع في المصالح و المفساد،و امتناع الاراده بلا فائده في المراد،و امتناع التكليف

ص: ٣٠٤

١- (١) كفايه الأصول ٣٦٤.

٢- (٢) هو المحقق الحائري قده.درر الفوائد ٤٧٥.

الحقيقى بالاضافه [إلى] (١) ما لا غرض فيه، فيحتاج إلى بسط فى الكلام ربما لا يناسب المقام.

و مجمله: أن الفعل و إن تخصص بالاراده و كان معلولا لها، فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فى الفعل، إلا أن تخصص إرادته هذا الفعل دون إرادته الفعل الآخر المساوى له بالوقوع يحتاج إلى جهه مخصصه، و إلا لزم التخصص بلا مخصص المساوق للمعلول بلا عله فى نفس الإراده.

كما أن نسبة الفاعل و فاعليته إلى كل من الارادتين -بناء على أنها من أفعاله لا من كفياته- على السويه.

فاختصاص فاعليته باحدهما دون الأخرى بلا مخصص، فإما باراده أخرى و هكذا فيتسلسل، أو بهذه الإراده فيدور.

و حيث إن الاراده لا بد لها من جهه موجهه فهى منحصره بالاضافه إليه تعالى بما هو حكيم فى المصالح و المفاسد، فمن حيث عدم الجهه المرجحه يستحيل تحقق الاراده، و من حيث عدم موافقه الجهه للحكمه تكون قبيحه، فيستحيل صدورها منه تعالى بالتبع.

و منه تعرف مورد الاستحاله و مورد القبح.

و حيث إنه تعالى غنى بالذات و تامّ و فوق التمام، فلا محاله يستحيل عود المصالح و الفوائد إليه تعالى، بل إلى عبيده.

و أما انبعثت الاراده التشريعيه عن غرض فى المراد، و انبعثت التكليف الحقيقى عن غرض فى المكلف به، فقد تعرضنا لهما مفصلا فى مبحث دليل الانسداد (٢) فراجع.

ص: ٣٠٥

١- ١) أثبتناها لضروره السياق.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٣: التعليقه ١٤٥ حيث قال قده: فنقول أما الاراده التشريعيه، و هو الشوق الاكيد المتعلق بفعل الغير الخ.

٩٠-قوله(قده):لا يجدى من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدليه (١)...الخ.

و لا يخفى عليك أن النزاع من حيث دوران الأمر بين الأقل و الأكثر،و إن كان لا يتفاوت فيه العدلى و الأشعرى،لكنه من حيث حصول المصلحه التى هى إما عنوان للواجب أو غرض منه،يتفاوت فيه العدلى و الأشعرى،فمثل الشيخ الأعظم(رحمه الله)المجيب (٢)بهذا الجواب لا يتمكن من اختيار البراءه،مع كونه على ما عليه المشهور من العدليه،و إن كان لغيره ذلك.

و توهم:أنه على فرض كون الصلاه مقدمه لواجب عقلى،ننقل الكلام إليه،فإذا كان عنوانه مبينا تفصيلا و جب الاحتياط فيه،و إذا كان دائرا بين المتباينين و جب فيه الاحتياط،و إن كان دائرا بين الأقل و الأكثر كان حاله حال ما نحن فيه.

مدفوع:بأن العنوان أو الغرض أمر بسيط لا يدور أمره بين المتباينين أو الأقل و الأكثر،بل يدور أمر محصله بين المتباينين أو الأقل و الأكثر،و الشك فى المحصل مورد الاحتياط مطلقا.

و العجب أنه جعل هذا المعنى تفسيرا لجواب الشيخ الأعظم(قدس سره)مع أن صريح كلامه(رحمه الله)نفى الاحتياط على مسلك الأشاعره و بعض العدليه،لانفيه مطلقا حتى على مسلك المشهور من العدليه.

٩١-قوله(قده):لاحتمال أن يكون الداعى إلى الأمر (٣)...الخ.

و مرجعه أيضا إلى الشك فى حصول الغرض الباعث على الأمر.

و فيه:أن الأمر على هذا المبنى حيث إنه معلول عن غرض فى نفسه،

ص: ٣٠٦

---

١-١) كفايه الأصول ٣٦٥.

٢-٢) فرائد الأصول المحشى ١١٦/٢.

٣-٣) كفايه الأصول ٣٦٥.



فالحجه على الغرض فى نفس الأمر تامه.

إلا- أنه من هذه الحثيه مفروض الحصول؛ لأنه قائم بنفس الأمر، ولا- حجه على غرضيه هذا الغرض من الواجب حتى يجب تحصيله، فما تمت عليه الحجه مفروض الحصول، و ما يمكن تحصيله غير لازم التحصيل؛ لعدم الحجه عليه على الفرض.

مضافا إلى أن اتحاد الغرض من التكليف و من المكلف به معقول على وجه و غير معقول على وجه آخر.

فان أريد: أن مصلحة المكلف به كافيه فى صحه التكليف من دون حاجه إلى مصلحة فى نفس التكليف فهو معقول، إلا- أنه خلاف هذا المبنى.

و إن أريد: أن المصلحة القائمه بالأمر قائمه بالمأمور به فهو غير معقول؛ إذ يستحيل أن يكون عين ما يقوم بفعل المولى قائما بفعل العبد.

نعم قيام فرد آخر من سنخ ذلك الغرض بفعل العبد معقول، إلا أنه مشكوك من أصله، لا أن غرضيته من الواجب فقط مشكوكه كما فى الايراد الأول، و لعله (قدس سره) أشار إلى بعض ما ذكرنا بقوله (رحمه الله): فافهم.

٩٢- قوله (قده): كيف و لا اشكال فى امكان الاحتياط (١)... الخ.

توضيحه: أنه لا شبهه فى إمكان الاحتياط هنا و فى المتباينين، إذ الكلام بين الأعلام فى لزومه لا فى إمكانه، و لا شبهه أيضا فى أن قصد الوجه تفصيلا غير ممكن، لا هنا و لا فى المتباينين، فيدل على حصول اللطف و المصلحة بالاحتياط بفعل الأكثر هنا، و بفعل المتباينين هناك، و إلا كان معناه عدم إمكان الاحتياط حقيقه فى العباده.

و عليه فيجب الاحتياط تحصيلا للغرض، و لا يكفى مجرد التخلص عن

ص: ٣٠٧

عقاب مخالفه الأمر؛ فان كفايته كانت مبيته على عدم حصول اللطف و المصلحه بالاحتياط الفاقد لقصد الوجه تفصيلا.

و يندفع: بأن عدم التمكن من قصد الوجه تفصيلا كما يجتمع مع عدم دخله فى الغرض، كذلك يجتمع مع عدم لزومه، فلا يكشف عن عدم دخله.

و أما التسالم على إمكان الاحتياط: فان أريد إمكان الاحتياط بمعنى موافقه المأمور به الواقعى فهو مسلم، لكنه لا يجدى الخصم.

و إن أريد إمكانه بمعنى إتيان الفعل على وجه يترتب عليه المصلحه فهو محل الكلام، من حيث دخل قصد الوجه فى الغرض و عدمه.

و قد مرّ أن عدم التمكن من قصد الوجه تفصيلا يجمع عدم دخله و عدم لزومه.

و لا- منافاه بين عدم إمكان الاحتياط بمعنى يترتب عليه الغرض، و إمكانه بمعنى موافقه الأمر، بحيث يتخلص عن عقوبه مخالفه الأمر.

ففى المتباينين لا- يمكن التخلص عن عقاب مخالفه الأمر المعلوم إلا بإتيانهما معا. و فى الأقل و الأكثر- بناء على عدم الانحلال- كذلك.

و أما بناء على الانحلال فلا- عقاب إلا- على المخالفه للأمر المعلوم تعلقه بالأقل فقط، فلا موجب للاحتياط بفعل الأكثر، لا من حيث تحصيل الغرض لعدم إمكانه، و لا من حيث التخلص عن عقاب المخالفه، لأنه يتحقق بفعل الأقل.

٩٣- قوله (قده): مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك (١)... الخ.

أى بنحو يعرف وجه أجزاء المأتى به تفصيلا، و لم يبين (قدس سره) وجه

ص: ٣٠٨

وضوح البطلان، بل أفاد (قدس سره) أن المراد من الوجه هو الوجه النفسى، دون الوجه الغيرى من الوجوب الغيرى أو الوجوب العرضى أو عنوان الجزئيه.

و توضيحه- ما مرّ منّا (1)- فى مباحث القطع: أن المراد بالوجه الشرعى ما يحاذى الوجه العقلى، لما مر من تنزه ساحه الشارع من الأغراض النفسانيه و الاقتراحات الغير العقلانيه، فلا يوجب إلا ما هو حسن واقعا عقلا، ولا يحزّم إلا ما هو قبيح واقعا عقلا.

و من الواضح أن الفعل بلحاظ قيام المصلحه المحسنه له موجه بوجه واحد حسن، لا أن كل جزء له مصلحه خاصه به.

فليس لكل جزء وجه حسن، و إلا لكان هناك واجبات نفسيه، حيث إنها فى الواقع واجبات عقليه.

و من البين أيضا أن الفعل المعنون بعنوان حسن لا يصدر موصوفا بالحسن، و ممدوحا على فاعله، إلا إذا صدر بعنوانه بالاختيار.

فاذا علم عنوانه وجب قصده، و إلا- وجب قصد وجهه النفسى الشرعى، حتى يكون قصدا إجماليا لوجهه الحسن العقلى الواقعى، حتى يصدر منه حسنا و ممدوحا عليه.

و أما دعوى أن جزء العباده عباده، و كل عباده يعتبر فيها قصد الوجه، إذ لا فرق بين عباده و عباده، فهو قياس مغالطى.

لأنه: إن أريد من العباده ما يكون حسنا بذاته، و هو المراد من العباده الذاتيه، فالصغرى غير صادق؛ إذ لا يجب أن يكون جزء ما هو معنون بعنوان حسن حسنا بنفسه، بل هو مقوم للمعنون بعنوان حسن، فانه مقتضى الجزئيه.

و إن أريد من العباده ما لا يحصل الغرض منه إلا إذا اتى به بداع قربى،

ص: ٣٠٩

فالكبرى غير صادقه، إذ ليس الوجه في اعتبار قصد الوجه عقلا إلا ما سمعت، من أنه لقصد العنوان الحسن الواقعي إجمالا، فلا يجب قصد الوجه في كل عباده بهذا المعنى، بل في كل عباده بالمعنى الأول.

٩٤- قوله (قده): و اتيان الواجب مقترنا بوجهه غايه و وصفا (١)... الخ.

أمّا بنحو الداعي، فيدعوه الأمر الوجوبي بما هو وجوبي إلى الواجب الواقعي، فيأتي بالأكثر أو بالمتباينين معا تحصيلًا للواجب الواقعي.

و أمّا بنحو التوصيف، فليس المراد إتيان الموصوف بأنه واجب كما هو ظاهر العبارة، لما حقق في محله من أن عنوان الواجب ليس -كعنوان التآديب أو التعظيم- من عناوين المآتي به في الخارج، لوضوح أن العنوان لا -ينتزع إلا- بلحاظ قيام مبدئه بذات المعنون. و الوجوب الحقيقي لا قيام له بالفعل الخارجي، للبراهين المسطورة في مبحث (٢) اجتماع الأمر و النهي.

بل المبدأ يقوم بطبيعي الصلاة الملحوظه فانيه في مطابقتها، فطبيعي الصلاة بعد تعلق الوجوب به هو الموصوف بأنه واجب.

و أما المآتي به في الخارج فهو مطابق ذات الواجب، لا معروض الوجوب و معنون عنوان الواجب.

فالمراد بقصد الوجه توصيفا أن يتصور طبيعي الصلاة الموصوف بأنه واجب، فيقصده و يريده بما هو كذلك.

فغرضه (قدس سره) اقتران المآتي به بوجه الوجوب قصدا لا خارجا.

ضروره أن متعلق القصد و الاراده هي الطبيعه المقومه للاراده في أفق النفس، لا

ص: ٣١٠

١- ١) كفايه الأصول ٣٦٥.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٢: التعليقه ١٦٨، ١٦٧.

الصلاه الخارجيه؛لاستحاله تقوم القصد و الاراده بالخارج عن أفق النفس.

٩٥-قوله(قده):لا سيما اذا دار الزائد بين كونه جزءا لماهيته و جزءا لفرده (١)...الخ.

مقتضى دعوى انطباق الواجب على المأتى به بتمامه و كماله،لصدق الطبيعى على الفرد بمشخصاته،إمكان قصد الوجه تفصيلا.

و تحقيق المقام:أن صدق الطبيعى على الفرد بمشخصاته ليس بمعنى صدق الانسان على زيد بعوارضه من كنه و كيفه و وضعه و أشباه ذلك،بداهه أن فرديه شىء لمقوله ليس مناطا لفرديه شىء آخر لمقوله أخرى،فان المقولات متباينات بالذات،و وجود كل مقوله كون تلك المقوله لا غيرها،لاستحاله أن تكون هويه واحده هويه مقولتين بالذات،و إلا لزم الخلف.

مضافا إلى أن الانسان ينتزع من زيد و عمرو و بكر،مع تخالفها فى العوارض،و لا ينتزع معنى واحد عن مطابقت متخالفه بما هي متخالفه،و إلا لزم وحده الكثير،فلا محاله ينتزع منها بجهه توافقها،و هي كونها ذات نفس و بدن.

بل المراد من صدق الطبيعى على فرده أن هويه زيد مثلا،بما هو فرد لطبيعه الانسان،ليست إلا وجود حصه من هذه الطبيعه،كما أن هويه عمرو وجود حصه أخرى من هذه الطبيعه.

فوجود زيد وجود بالذات لحصه متقزره فى مرتبه ذاته،و وجود بالعرض للطبيعه النوعيه التى يشترك فيها جميع الحصص.

و ليست الماهيه الشخصيه إلا هذه الحصه المتحصصه بنفس وجودها،الذى هو الشخص الحقيقى،و ما يحتفّ به من العوارض لوازم التشخيص.

نعم إذا لم نقل بأن المركب من الجوهر و العرض مركب اعتبارى لا وحده

ص: ٣١١

له حقيقته، بل قلنا باتحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود، نظير اتحاد المادة و الصورة في الوجود السارى من الصورة الى المادة، فيكون الموضوع مجرى فيض الوجود، فيسرى الوجود منه إلى عرضه.

فتاره: يلاحظ كل منهما بما له من الدرجه الخاصه من الوجود، فأحدهما جوهر و الآخر عرض و لكل حكمه.

و أخرى: يلاحظ كلاهما متحدين في الوجود السارى، فيحكم على أحدهما بأنه الآخر في الوجود السارى.

فحينئذ يصح دعوى صدق الطبيعى على فرده بمشخصاته المشهوريه التى هى فى الحقيقه لوازم التشخص.

هذا كله فى صدق الطبيعى على فرده بمشخصاته الحقيقيه.

و أما صدقه على فرده بمشخصاته الاعتباريه، كما فى صدق طبيعى الصلاه على المشتمل على الأجزاء المستحبه، فتوضيح القول فيه أن الصلاه من المركبات الاعتباريه لاشتمالها على طبائع متعدده هى مقولات متباينه كمقوله الكيف المسموع و مقوله الوضع و شبههما.

و من الواضح أن كل جزء منها كما أنه حقيقه من الحقائق، كذلك له وجود خاص محفوف بعوارض مخصوصه، و ليس جزء منها مقوما لحقيقه جزء آخر منها، و لا مشخصا و معينا لجزء آخر منه (1) و لا من لوازم مشخصه.

بل إذا وجدت الأجزاء المزبوره فى الخارج فقد وجدت حصص خارجيه مطابقه لطبائع مأخوذه و ملحوظه على نهج الوحده، أريدت باراده واحده و وجبت بوجوب واحد.

و منه تعرف حال الجزء المستحبى كالقنوت، فانه حصه من الطبيعه

ص: ٣١٢

(١-١) كذا فى الأصل، لكن الصحيح: منها.

النوعيه للكيف المسموع، له وجود خاص و لوازم مخصوصه كسائر الأجزاء.

غايه الأمر أنه جزء الطبيعه المؤتلفه من ذوات أجزاء واجبه و ذوات أجزاء مندوبه.

و نسبة الأجزاء كلها الى هذه الطبيعه المؤتلفه نسبة جزء الطبيعه إليها، لا نسبة جزء الفرد بمعنى المشخص إلى الطبيعه.

ولا يخفى عليك أن كون طبيعه الصلاه الواجبه بالاضافه إلى الأجزاء المستحبه لا بشرط لا يوجب اعتبار المشخصيه لتلك الأجزاء إذ الواجب بالاضافه إلى كل خارج غير مناف له لا بشرط، و مع ذلك ليس كل خارج عن الطبيعه من مشخصاتها.

مع أن التعيين المصحح لكون الشيء بشرط شيء لا يمنع عن صدق اللابشرط، لا أنه مطابق اللابشرط .

فالصحيح في اعتبار المشخصيه للأجزاء المندوبه هو أن المأتي به في ضمن الصلاه الواجبه مما يندب اليه:

تاره: يكون مستحبا في نفسه مطلقا، سواء كان في الصلاه أو غيرها.

و أخرى: يكون مستحبا في الصلاه، بحيث تكون الصلاه ظرفا له فقط.

و ثالثه: يكون مستحبا فيها بحيث يعد من مكملاتها و فضائلها.

و اعتبار المشخصيه في الثالث دون الأولين، بلحاظ أن مشخص الشيء كما لا يعد أمرا في قبال الشيء، بل نحو وجوده، فكذا فضيله الشيء و كماله ليست أمرا في قباله، بل من شئونه و أطواره، فالأجزاء المستحبه تعد كالمشخص بهذا الاعتبار.

و من الواضح أن صدق الطبيعى على فردة، بمشخصه حقيقه لملاك هو مفقود فيما سمي بالمشخص، بنحو من العناية، نظرا الى اشتراكهما في بعض اللوازم.

بل لو قلنا بصدقه على لوازم مشخصه للاتحاد في الوجود السارى،لما كان مجال للصدق هنا.

إذ كما أن الأجزاء المستحبه ليست من مشخصات طبيعه الواجب،كذلك ليست بالاضافه إليها بمنزله الأعراض بالنسبه إلى موضوعاتها،كما هو واضح جدا،فتدبره فانه حقيق به.

٩٦-قوله(قده):مضافا الى أن اعتبار قصد (١)...الخ.

هذا إذا كان لزوم اتيانه عقلا،من حيث احتمال دخله في الغرض المولوى المنبعث عنه الأمر،لما مرّ في (٢)محله من اقتضاء مقدمات الحكمه للقطع بعدم دخله فيه.

و أما بناء على إرادة الملاك العقلى المنبعث عنه الأمر فلا قطع بخلافه،بل لا يعقل صدور الفعل حسنا،إلا إذا قصد عنوانه تفصيلا أو إجمالا،و مبنى الاشكال هذا الوجه،دون الوجه الأول.

و عليه،فلا مناص إلا إبطال المبنى،و هو أنه لا يجب انبعث الأمر عن ملاك عقلى من باب التحسين و التقيح العقليين.

و ما يقال:من أن الشارع لا- يأمر إلا بالحسن و لا ينهى إلا عن القبيح، فلا يراد منه الحسن و القبيح بهذا المعنى،الذى ملاكه المصالح العامه الموجهه لبقاء النوع،و المفساد العامه الموجهه لاختلال النظام.

بل المراد:أن الشارع لا- يأمر إلا بما فيه مصلحه،و لا ينهى إلا عمّا فيه مفسده و لو لم تكونا عموميه،بحيث لو التفت العقل إلى تلك المصلحه أو تلك المفسده لحكم بصلاحيتهما للعليه للبعث و الزجر،و هذا مفاد الحكم العقلى

ص: ٣١٤

١- (١) كفايه الأصول ٣٦٦.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١:التعليقه ١٧٤.



النظري، كما أن الأول مفاد الحكم العقلي العملي، فتدبر جيدا.

٩٧-قوله (قده): مع ان الكلام فى هذه المسأله لا يختص (١)...الخ.

قد عرفت سابقا: أن اعتبار قصد الوجه، تاره: لوجه عقلى وجهنا به كلام المتكلم، و أخرى: لمجرد احتمال دخله فى الغرض، و حكم العقل باتيانه.

فان كان الوجه فى اعتبار قصد الوجه هو الأول، فملاكه كون الواجب معنونا بعنوان حسن، لا يصدر حسنا إلا إذا قصد عنوانه تفصيلا أو إجمالا، من طريق الأمر بقصد وجهه الشرعى المحاذى لوجهه العقلى، سواء كان الغرض الباعث على الأمر به يترتب على نفس الفعل الحسن بما هو حسن، أو كان الغرض بحيث لا يترتب عليه إلا إذا صدر بداعى الأمر به، فيكون الواجب المنطبق عليه عنوان حسن عقلى: تاره- تعديا، و أخرى- توصليا، من دون ملازمه بين اعتبار قصد الوجه و التعديه.

هذا فى الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى بملاك التحسين و التقبيح العقليين.

و أما إذا لم يكن كذلك، بل كان لمجرد مصلحه فى المتعلق، فلا موجب لقصد الوجه أصلا، كما لا ملازمه بين الانبعاث عن المصلحه و كون المورد محكوما بالحسن عقلا؛ لما مرّ غير (٢) مره: أن المصالح و الأغراض المولويه لا- يجب أن تكون هى المصالح العامه التى ينحفظ بها النظام و يبقى بها النوع.

فتلخص: أن الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى يجب فيه عقلا قصد الوجه، تعديا كان أو توصليا، و الحكم الشرعى الغير المستند إلى الحكم

ص: ٣١٥

١- ١) كفايه الأصول ٣٦٦.

٢- ٢) منها ما ذكره فى مبحث الانسداد. نهايه الدرايه ٣: التعليقه ١٤٥، و منها ما تقدم فى مبحث البراءه التعليقه ٣٠.

العقلی-و ان كان منبعا عن المصلحه-لا يجب فيه قصد الوجه،تبعديًا كان أو توصليًا؛فلا ملازمه بين التعبدية و قصد الوجه على أى حال.

و إن كان الوجه فى اعتبار قصد الوجه هو الوجه الثانى،فلا- بأس بدعوى اختصاص احتمال اعتباره بالتعبدى،إذ الغرض من التوصلى:إن كان مترتبا عليه و لو صدر لا عن قصد،فكيف يحتمل اعتبار اتيانه بوجه وجوبه؟فانه إنما يحتمل إذا كان للاختياريه و قصد الأمر فى نفسه دخلا فى ترتب الغرض منه عليه.

٩٨-قوله(قده):مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه فى الامثال (١)...الخ.

محصله:أن دخل قصد الوجه فى الغرض و عدم التمكن منه بفعل الأكثر، لو كان مانعا عن ايجاب الاحتياط بفعل الأكثر،لكان مانعا عن وجوب الأقل أيضا،لدخل قصد الوجه التفصيلى فى غرضه،مع أنه لم يعلم وجوبه النفسى تفصيلا،كما لم يعلم وجوب الأكثر نفسيا تفصيلا،و لازمه تجويز المخالفه القطعيه، و لا يقول به أحد.

و الجواب:أن غرض الشيخ الأعظم(قدس سره)ليس المنع من وجوب الأكثر؛لعدم التمكن من قصد الوجه،ليعارض بالأقل،ليلزم منه المحذور المذكور،بل غرضه عدم ايجابه بعدم وجوب تحصيل الغرض من اللطف و المصلحه،و دعوى حصر الاطاعه اللازمه عقلا فى الاتيان بعنوان التخلص عن عقاب المخالفه.

و عليه،فبناء على الانحلال يكون الأقل مقطوع العقاب،فيجب عقلا التخلص عن عقابه دون الأكثر.

فالأقل و الأكثر و إن تساويا فى عدم الوجوب بعدم وجوب تحصيل

ص: ٣١٦

الغرض، لكنهما يفترقان في لزوم التخلص عن عقاب المخالفه، وهو مختص بالأقل دون الأكثر، ولعل قوله (قدس سره) فافهم، إشاره إلى ما ذكرنا، فتدبر.

٩٩- قوله (قده): و أما النقل، فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض (١)... الخ.

تحقيق المقام: أنه ربما يقال: بناء على الانحلال العقلي إن وجوب الأقل نفسيا أو غيريا معلوم على التفصيل، و وجوب الأكثر نفسيا مشكوك، فيرفع بحديث الرفع مثلا.

بل بناء على عدم الانحلال تتساقط القاعده في طرف الأقل و الأكثر من حيث وجوبهما النفسى، فيبقى وجوب الزائد غيريا بلا معارض، فيرفع بحديث الرفع.

و الجواب: ما عرفت من أنه لا وجوب غيرى للجزء، فلا علم تفصيلى بوجوب الأقل، كما لا مجرى للقاعده في وجوب الزائد غيريا.

بل الحق ما عرفت من أن تعلق الوجوب النفسى الشخصى المنبسط على المركب بالأقل معلوم، و بالجزء الزائد مشكوك، فيرفع الوجوب النفسى من حيث تعلقه بالجزء المشكوك، و نتيجته عدم فعلية الأمر النفسى بالجزء الزائد، و إن كان متعلقا به واقعا، و يستتبع رفع المؤاخذه على ترك الواجب بترك الجزء المشكوك.

و عليه، فبناء على الانحلال يكون رفعه شرعا مؤكدا لنفى فعليته عقلا.

بل بناء على ما ذكرنا (٢) فى البحث عن مفاد حديث الرفع من أن مفاده هو الجعل، دون الإخبار، فمعنى رفع الحكم جعل عدمه فعليا، فيكون واردا على حكم العقل، فان العقل يحكم بعدم فعلية الحكم الواقعى، من باب عدم وصوله و مفاد الحديث جعل عدمه فعليا و اصلا. فراجع.

ص: ٣١٧

١- ١) كفايه الأصول ٣٦٦.

٢- ٢) فى التعليقه ٨.

و أما بناء على عدم الانحلال عقلا، فسيجيء -إن شاء الله تعالى- الكلام فيه.

و أما ما عن المصنف العلامة (قدس سره): من أجزاء حديث الرفع في الجزئية المشكوكة، بناء على أن جريانه في الوجوب النفسى يوجب محذور المعارضه و المناقضه، فتحقيق الحال فيه: أن الأمر إذا تعلق بمركب من عدة أمور، يوجب اتصاف المجموع بالكلية، و اتصاف كل واحد من تلك الأمور بالجزئية و البعضيه، فان تمام المركب كل المطلوب، و كل واحد بعض المطلوب، و هذه الجزئية مجعوله بسبب جعل الطلب المتعلق بالمركب، دون الجزئية، بلحاظ الوفاء بالغرض أو بلحاظ الجمع فى اللحاظ، فانها واقعیه لا جعلیه.

و حيث إن الجزئية بلحاظ مقام الطلب مجعوله بتبع جعل الطلب المتعلق بالمجموع، فلها وضع شرعا بالتبع، فكذلك لها رفع شرعا.

و حيث إنه بين منشأ الانتزاع و المنتزع الاثنينيہ بواسطه السببيه و المسببيه، فكل منهما حكم.

فربما لا يكون المنشأ موردا للشك، فلا يعمه دليل الرفع، فلا يرتفع بسببه الأمر الانتزاعى المجعول تبعا.

و ربما يكون نفس الأمر الانتزاعى بنفسه موردا للشك بلا معارضه، فيعمه بنفسه دليل الرفع، كما فيما نحن فيه، فان جزئيه الزائد ليست معارضه بجزئيه غيره، بخلاف الأمر النفسى بالأكثر، فانه معارض فى طرف الأقل.

و لا منافاه بين عدم رفع الأمر النفسى بالأكثر بحديث الرفع ابتداء، و ارتفاعه بالملازمه بينه و بين ارتفاع الجزئيه. فتدبر.

و التحقيق: أن جزئيه الشئ فى مقام الطلب ليست (١) -بالاضافه إلى

ص: ٣١٨

(١-١) فى الأصل: ليس، و الصحيح ما أثبتناه.

الطلب المجعول-من قبيل عوارض الوجود بالنسبه إلى معروضها،بل من قبيل عوارض الماهيه،بمعنى أنهما مجعولان بجعل واحد بلا- تخلل جعل بينهما،لا أنهما كعوارض الوجود،بحيث يكونان مجعولين بجعلين،لما مرّ مرارا (١): أن متعلق الطلب ثابت بثبوتيه،و أن الحكم بالنسبه إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهيه الغير الموقوفه من حيث الوجود عليها،بل و وجودها بوجود العارض.

فالمراد له ثبوت في مرتبه الاراده بنحو ثبوت الاراده،فان قوامها (٢)في التحقق به،إذ الشوق المطلق لا يوجد.

و كذلك متعلق البعث الاعتبارى ثابت في أفق الاعتبار بنحو ثبوت البعث،و اتحاد الفعلين بأى نحو فرض من الفعلية محال،فلا محاله لهما وجود واحد،و المجعول بالذات إذا كان واحدا فله جعل واحد،حيث لا تفاوت بين الجعل و المجعول بالذات،بل بالاعتبار.

و إذا عرفت أن المتعلق بثبوتيه بعين ثبوت الطلب،فما هو من شئون المتعلق -من حيث إنه كله أو بعضه-أولى بأن لا يكون له جعل بالاستقلال.

فمفهوم الطلب و ان كان مغايرا لمفهوم متعلقه و لمفهوم الكليه و الجزئيه، لكنها مجعوله بجعل واحد و موجوده بوجود واحد،و ليس بينها السببيه و المسببيه المقتضيه للاثنين.

و علم مما ذكرنا:أن معنى التبعية كون الجزئيه مجعوله بالعرض،لا كمجعوليه وجوب المقدمه بتبع وجوب ذيها.فالأصالة و التبعية معنى،و الذاتيه و العرضيه معنى آخر،و الأول أعم من الثانى.

ص: ٣١٩

- 
- ١-١) منها فى مبحث التبعية و التوصلى نهايه الدرايه ١:التعليقه ١٦٧. و منها مبحث اجتماع الأمر و النهى.نهايه الدرايه ٢:التعليقه ٦٢ و ٦٣. و منها ما تقدم فى التنبيه الثانى من تنبيهات البراءه التعليقه ٤٧.
- ٢-٢) هكذا فى الأصل و الصحيح قوامه فى التحقق بها.

و عليه، فكما لا- يكون وضع الجزئيه إلا- بوضع الأمر بالمركب كذلك لا رفع لها إلا بعين رفعه، و المفروض عدم إمكان رفعه بحديث الرفع.

و منه يتضح أن مجرد اختلاف الرتبة بين الأمر النفسى و جزئيه الزائد من حيث اللزوم الموجب لتأخر رتبه اللازم عن ملزومه و لو كان لايزم الماهيه لا- يجدى فى رفع الجزئيه بملاحظه تساقط القاعده فى المرتبه المتقدمه، و ذلك لأنه إنما يجدى مع تعدد الوجود كالوجوب الغيرى التابع للوجوب النفسى، لا مع وحده الوجود.

هذا كله مضافا إلى أن الكليه و الجزئيه متضايقان متكافئان، فالجزئيه و ان لم تكن معارضه لجزئيه سائر الأجزاء، لكنها معارضه بكليه الأقل بتبع كليه الأكثر.

فكما أن كليه الأكثر فى نفسها مشكوكه، لكنها معلومه بالاجمال، كذلك جزئيه الزائد مشكوكه فى نفسها و معلومه بالاجمال بتبع معلوميه كليه الأكثر بالاجمال، و المفروض عدم شمول الحديث للمعلوم بالاجمال.

و الجزئيه و الكليه لازمان للوجوب النفسى فى عرض واحد، لو حده المنشأ، و المصحح للانتزاع، و ليست الجزئيه مسببه عن كليه الأكثر، ليتوهم تساقط القاعده فى طرف كليه الأكثر و كليه الأقل، فيبقى القاعده فى نفي جزئيه الزائد بلا معارض.

و المفروض أيضا أن المجعول بالتبع قابل للوضع و الرفع، و الكليه كالجزئيه فى المجعوليه بالتبع. و سيجىء- إن شاء الله تعالى- بعض الكلام فيه.

هذا مضافا الى ما سياتى (1) إن شاء الله تعالى فى مبحث الأحكام الوضعيه أن الجزئيه ليست من الأحكام المجعوله و لو تبعاً، بل هى من اللوازم التكوينييه

ص: ٣٢٠

للمجعلول التشريعي، لا- من لوازمه التشريعيه، لأن كل مجعول تشريعي مجعول تكويني، و لا- عكس، فانه من حيث إنه من الموجودات الخارجيه بما يناسبه من الوجود في نظام الوجود مجعول تكويني، و من حيث صدوره من الشارع بما هو شارع شريعه و جاعل طريقه، لا بما هو جاعل هويات الممكنات، مجعول تشريعي، و ملاك تشريعيته كونه ذا مصلحه موجب له جعله شرعا.

و من الواضح: أن وجوب المركب من حيث انبعاثه عن مصلحه فيه تشريعي.

و أما اتصاف الشارع الموجب بكونه حاكما، و اتصاف المكلف بكونه محكوما عليه، أو اتصاف الحكم بكونه محمولا، و اتصاف متعلقه بالموضوعيه، فكلها من اللوازم التكوينييه للمجعلول التشريعي، من حيث كونه تكوينيا.

فكذلك الجزئيه و الكليه بلحاظ تعلق شيء واحد بالمركب، لا- أن هذا المجعول التبعي منبعث عن مصلحه تبعيه لمصلحه المركب، كالوجوب المقدمي المعلول لمصلحه مقدميه تابعه لمصلحه ذيهها. و سيجيء- إن شاء الله تعالى- تمام الكلام فيه في محله (١).

ثم إن هذا كله بناء على الانحلال من وجوه الاشكال.

و أما بناء على عدم الانحلال، ففيه وجوه أخرى من الاشكال:

أحدها: ما عن شيخنا العلامة رفع الله مقامه في هامش (٢) الكتاب، و هو منافاه رفع الجزئيه مع العلم الاجمالي بالحكم الفعلي المحكوم عقلا بالاحتياط، و لذا خص جريان حديث الرفع بما إذا علم إجمالا بمجرد الخطاب بالايجاب، دون ما إذا علم بالحكم الفعلي.

ص: ٣٢١

١- ١) نهايه الدرايه ٥: التعليقه ٤٤.

٢- ٢) كفايه الاصول ٣٦٦.

لكنه بنفسه قابل للدفع، فان محذور المناقضة أو الاذن في المخالفه إنما يكون مع جريان الأصل أو القاعده في تمام الأطراف.

و أما إذا اختص أحد الاطراف بأماره أو أصل أو قاعده، و كانت سابقه على العلم الاجمالي أو مقارنه له، فلا علم إجمالي بحكم فعلى على أى تقدير حتى يكون له أثر.

و المفروض اختصاص الحديث بأحد الطرفين، و سبقه على العلم الاجمالي.

بيانه: أن المراد من الحكم الفعلى الذى تعلق به العلم: إن كان الفعلى من قبل المولى، كما هو مدلول الأدله، و العلم به يبلغه إلى درجه الفعليه البعثيه و الزجرية، و هو الفعلى بقول مطلق، فمع قيام الحجه على طرف من العلم بخصوصه لا يصلح العلم لجعله بالغاً إلى درجه الفعليه المطلقه، لما مرّ (١) سابقاً من امتناع اجتماع الفعليين فى طرف.

و إن كان الفعلى المتعلق به العلم هو الفعلى بقول مطلق، فمع أنه غير (٢) معقول - كما مرّ مراراً - يرد عليه: أنه مع قيام الحجه لا يعقل انعقاد العلم الاجمالي بحكم بعثى فعلى على أى تقدير، فاما لا علم و إما لا تأثير له فى الفعليه، فلا مناقضه و لا منافاه.

ثانيها: أنه إذا انحل العلم الاجمالي بالقاعده فلا أثر له فى الطرف الآخر، فما الملزم بفعل الأقل؟ و لازمه تجويز المخالفه القطعيه.

ص: ٣٢٢

١- ١) فى التعليقه ٣٥ و ٣٧.

٢- ٢) لأن الفعليه بقول مطلق متقدمه بالعلم فما دام لم يعلم التكليف لم يكن الفعليه على الاطلاق و قد صرح قده فى غير مورد بأن الحكم عبارته عن جعل ما يمكن أن يكون داعياً فاذا وصل كان فعلياً بقول مطلق فراجع مبحث حجيه القطع. نهايه الدرايه ٣: التعليقه ٤١ و ٤٣. و راجع مبحث حجيه الظن. نهايه الدرايه ٣: التعليقه ٥٥ و ٦٥. و راجع مبحث البراهه التعليقه ٢٥ و ٧١ الى غير ذلك من الموارد.



و الجواب: أنا لا نقول بلزوم سائر الأجزاء من ناحيه العلم الاجمالي حتى يرد المحذور، بل يلزومها بالأدله الداله على جزئيه تلك الأجزاء، و أدله الأجزاء لا تثبت إلا جزئيتها للواجب النفسى، لأنها تثبت تعلق الأمر النفسى بالأقل، ليكون العلم الاجمالي منحلا بسببها، و يلزم الخلف من انحلاله، مع قطع النظر عن حديث الرفع، و يكفى ثبوت جزئيتها للواجب النفسى فى الالتزام عقلا باتيانها، و ثبوت المؤاخذة على ترك الواجب النفسى بتركها.

ثالثها: أن رفع الجزئيه لا- يوجب انحلال العلم الاجمالي إلا- بناء على الأصل المثبت، لأن الجزئيه ليست من أطراف العلم، بل ملزومها من أطرافه، و إجراء القاعده فى نفس ما هو من أطراف العلم غير ممكن للتساقط بالمعارضه، فلا يرتفع الأمر النفسى عن الأكثر إلا بالملازمه العقلية.

و الجواب عنه أولا: أن المورد ليس من موارد الأصل المثبت إذ لا نريد التعبد بعدم الملزوم بالتعبد بلازمه، بل هما متلازمان فى جميع مراتب وجودهما.

فالجزيئيه الواقعيه ملازمه عقلا لتعلق الأمر النفسى واقعا بما يعم هذا الجزء، و الجزئيه الفعلية ملازمه للأمر النفسى الفعلى بما يعم الجزء، و كذا رفع الجزئيه واقعا و فعلا.

فيكون حال ما نحن فيه حال اللازم الأعم للواقعى و الظاهرى، بحيث يكون التعبد محققا لموضوعه، لا موجبا للتعبد به كوجوب المقدمه، فانه لازم عقلى لكل واجب واقعى أو ظاهرى، و كما أن التعبد بجزئيه شىء ظاهرا مستلزم عقلا لتعلق الأمر فعلا بما يعمه، كذلك التعبد بعدمها مستلزم لعدم تعلق الأمر الفعلى بما يعمه عقلا.

و بالجملة: عدم الانفكاك عقلا ليس مخصوصا بواقعهما، حتى يكون الاستلزام فى مقام التعبد مبنيا على الأصل المثبت، بل سار فى جميع مراتب الواقع و الفعلية.

و ثانيا: أن رفع الجزئيه، و ان لم يستلزم رفع الأمر النفسى عن الأ-كثر، إلا- أنه يرفع المؤاخذه على الواجب النفسى، من قبل تركه بترك الجزء المشكوك، و لا أثر للعلم الاجمالى بالأمر النفسى، الذى لا أثر له على تقدير تعلقه بالأكثر، و إن لم ينحل برفع أحد طرفيه.

و أما عدم ثبوت وجوب الأقل نفسيا برفع جزئيه المشكوك فلا- يضرنا بعد العلم باستحقاق العقاب على ترك الواجب النفسى، بسبب ترك كل واحد من الأجزاء ما عدا المشكوك.

مع أنك قد عرفت سابقا (١) البرهان على قيام غرض نفسى بالأقل الكاشف- بنحو كشف العله عن معلولها- عن ايجاب نفسى متعلق بالأقل فى هذه الحال فراجع.

و مما ذكرنا يندفع إشكال الأصل المثبت بتقريب آخر، و هو أن الماهيه المتعلقة بها الأمر النفسى إما ملحوظه بنحو اللابشرط القسمى أو بنحو البشرطىء، و نفى الثانى لا يثبت كونها متعينه بالتعين اللابشرطى .

و أما دفعه (٢) بأن الاطلاق مقابل للتقييد بتقابل العدم و الملكه، لا بتقابل التضاد، فاطلاق الماهيه عين عدم تقيدها الثابت بحديث الرفع.

فمخدوش: بأن الاطلاق بمعنى اللابشرطيه معنى، و عدم تقيده الماهيه بخصوصيه معنى آخر، فان اللابشرطيه ملاحظه الماهيه بحيث لا تكون مقترنه بخصوصيه، و لا مقترنه بعدمها، فعدم الاقتران بالخصوصيه لازم أعم للماهيه اللابشرط و الماهيه بشرط لا، لا أنه عين لحاظ الماهيه لا بشرط.

نعم بعد الفراغ عن عدم اقتران الماهيه بعدم الخصوصيه ينحصر الأمر

ص: ٣٢٤

١- ١) فى التعليقه ٨٨.

٢- ٢) كما عن المحقق النائنى قده. فوائد الأصول ١٦٣/٤.

قهرها فى الماهيه اللابشرط ، و هذا غير العينيه.

كما أنه تبين مما ذكرنا: أنه لا- منافاه بين أن يكون تقابل التقييد و عدمه تقابل العدم و الملكه، و أن يكون تقابل الابشرطيه و البشرطائيه و البشروطيئيه تقابل التضاد.

هذا إلا- أن التمسك بحديث الرفع- حيث إنه مبنى على نفى الجزئيه لا- نفى الوجوب النفسى للأ- كثر- لمكان التعارض، مع ما عرفت فى كون الجزئيه مجعولا تشريعيا، فلا مناص من الاشكال بناء على عدم الانحلال عقلا.

و غايه ما يمكن أن يقال: إنه لا أثر لتعلق الأمر النفسى بالأقل بحدّه، حتى يعارض به الأمر النفسى بالأكثر، الذى له الأثر من حيث المؤاخذة على تركه بترك الجزء المشكوك.

و تعلق أصل الأمر النفسى بذات الأقل غير معارض بتعلقه بالأكثر، لأن أصل تعلقه بذات الأقل معلوم، و إن لم يوجب هذا التعلق انحلال العلم على الفرض.

فما هو النافع فى استحقاق العقاب على ترك الأقل غير معارض بشىء، لعدم المنافاه بين الاستحقاق بترك ذات الأقل و الاستحقاق بترك الجزء الزائد، و ما هو الطرف للعلم الاجمالى الموهم للمعارضه لا أثر له، حتى لا يمكن رفع ما له الأثر، فلا بأس حينئذ بشمول حديث الرفع للأمر النفسى بالأكثر من حيث كونه مشكوكا فى نفسه.

و منه يظهر الجواب عما أشكلناه سابقا على رفع جزئيه الزائد بمعارضته بالتبع، برفع كليه الأقل، فان كليته و كونه تمام المتعلق لا أثر له على ما مر.

١٠٠- قوله (قده): نسبه الاستثناء (١)... الخ.

إن كانت أدله الأجزاء مثبتة لجزئيتها واقعا، فحديث الرفع و شبهه ليس

ص: ٣٢٥

١- ١) كفايه الأصول ٣٦٧.

فى مرتبه الواقع، حتى يكون بمنزله الاستثناء.

و إن كانت مثبته لجزئيتها فعلا، فحديث الرفع، و ان كان بلحاظ أصل الفعلية صالحا، لأن يكون بمنزله الاستثناء، إلا أنه مخدوش من وجهين:

أحدهما: عدم تكفل الأدله واقعا للفعلية البعثيه و الزجرية، بل للإنشاء بداعى جعل الداعى و هو الفعلى من قبل المولى، و صيرورته مصداقا لجعل الداعى بالفعل متقوم بوصوله عقلا، فهو غير فعلى بقول مطلق، مع قطع النظر عن حديث الرفع.

و أما رفع الفعلية من قبل المولى فهو غير معقول، لأن معناه رفع الواقع، حيث لا واقع عندنا إلا الانشاء بداعى جعل الداعى؛ لأن الانشاء المحض محال، و الانشاء بداع آخر لا يترقب منه فعلية الحكم البعثى و الزجرى.

و ثانيهما: أن الفعلية المطلقه لو كانت واقعيه، فبالشك فيها لا يعقل أن يكون محكوما بعدم الفعلية، لأن احتمال المتناقضين كالقطع بهما فى الاستحاله.

\*\*\*

ص: ٣٢٤

١٠١- قوله (قده): فان الانحلال المتوهم فى الأقل و الأكثر (١)... الخ.

### تقريب الانحلال من وجوه:

أحدها: أن المقيد بما هو مقيد كما يتوقف وجوده على وجود القيد، كذلك على وجود ذات المقيد، فذات المقيد واجبه بقول مطلق، إما بوجوب نفسى أو بوجوب مقدمى.

و الجواب: بالفرق بين مقدميه ذات المقيد و مقدميه القيد، فان الثانى مقدمه خارجيه مباينه لذيها فى الوجود، فيمكن وجوبها المقدمى بخلاف ذات المقيد، فانها من علل قوام المقيد بما هو مقيد، كالأجزاء بالاضافه إلى المركب، فهى غير مباينه لذيها فى الوجود، فلا يعقل وجوبها المقدمى مع فرض وجوب المقيد المتقوم بها.

فسبقها عليه بالتجوهر فى مقام الماهيه، و سبقها عليه بالطبع فى الوجود لا يجدى إلا فى أصل المقدميه، لا فيما هو ملاك الوجوب المقدمى.

ثانيها: أن ذات المقيد و ان لم يكن لها وجوب غيرى مقدمى، إلا- أنها متعلق الوجوب النفسى، فللوجوب النفسى تعلق بها و بتقيدها، كالمركب من الأجزاء المستقله بالوجود فى الخارج.

بيانه: أن ذات المقيد لها وجود حقيقى استقلالى فى الخارج، و لتقيدها وجود انتزاعى، و لا جهه وحده لهما إلا اللحاظ؛ بداهه أن الماهيات فى حدود ذواتها

ص: ٣٢٧

متباينات، ولا يعقل أن تكون ماهيه من الماهيات جهه جامعه لماهيتين متباينتين.

فالجامع الذى به يتحد الماهيات بعضها مع بعض، ليس إلا لحاظها أو وجودها الخارجى، و به يستدل على أصله الوجود و اعتباريه الماهيه.

و كما أن الجمع فى اللحاظ فى المركب الاعتبارى المؤتلف من أجزاء مستقله بالوجود، لا ينافى انبساط الأمر على الأجزاء، فلكل منها حظ من الوجوب المتعلق بها.

كذلك وحده ذات المقيد و التقيد فى اللحاظ-حيث لا جهه وحده لهما سواه-لا تآبى انبساط الوجوب عليهما، و كون كل واحد منهما متعلق الوجوب، و لو بتعلق واحد، كالأجزاء فى المركب.

و الجواب: أن نحوى وجود ذات المقيد و وجود التقيد، و إن كانا متغايرين، و الجامع الموحد لهما هو اللحاظ، إلا أن التقيد: ربما يلاحظ على وجه المعنى الاسمى، فلا محاله يكون فى عرض ذات المقيد، فيوجب انبساط الأمر على ذات المقيد و التقيد.

و ربما يلاحظ على وجه المعنى الحرفى، و هو ملاحظه المقيد بما هو مقيد بحيث يكون التقيد ملحوظا آليا، فيتعلق الأمر بالحصه الخاصه.

فبمقتضى هذه الملاحظه يكون الملحوظ خاصا، لا- أن الملحوظ معنيان مجموعان فى اللحاظ، و حينئذ فلا معنى لانبساط الأمر على جزءين.

ثالثها: أن المطلق عين المقيد فى الوجود، فالوجوب المضاف الى المقيد مضاف إلى المطلق، فالمطلق إما له وجوب مضاف إليه بنفسه، أو وجوب مضاف إليه من حيث إنه عين المقيد.

و الجواب: أن عينه المطلق للمقيد لا- أصل لها، لا ماهيه و لا وجودا، إذ الحصه الموجوده ليست عين الوجود، بل متحد به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل، فالجامع بين الحصص أولى بأن لا يكون عين الوجود.

كما أن تباين الحصه مع الجامع ماهيه و مفهومها معلوم، لا يحمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتى الذى هو مناط العينيه من حيث الذات.

بل حيث إن الحصه متحده مع الوجود، و الجامع ينطبق على كل حصه من حصصه بلحاظ الوجود، فالوجود المضاف إلى الحصه بالذات مضاف إلى الجامع بالعرض، فيكون الحصه واسطه فى العروض.

و إذا عرفت نحو وجود الجامع، تعرف نحوه وجوبه أيضا، فان حكم أحد المتحددين بالذات ينسب إلى الآخر بالعرض، سواء كان المحمول هو الوجود أو الوجوب أو غيرهما.

و عليه، فلا- علم بوجوب الجامع إلا- بالمعنى الأعم من ما بالذات و ما بالعرض، فيما إذا كان هناك ما بالذات و هو المقيد، فان الجامع إما هو واجب بالذات إذا كان المطلق واجبا، و إما واجب بالعرض إذا كان المقيد بما هو واجبا.

و أما فى غير هذه الحصه، فليس إلا احتمال الوجوب للجامع بالذات، دون احتمال الوجوب بالعرض، حتى يكون الوجوب بالمعنى الأعم معلوما.

و بالجملة لا وجه لدعوى أن وجوب الجامع معلوم لكنه لا يفيد فى مقام إحراز الامتثال.

بل الصحيح: أن المعلوم من وجوب الجامع نحو وجوب لا ينطبق إلا على المقيد.

هذا كله فى دفع ما يتوهم فى مقام الانحلال و البراءه العقلية من الشرطيه.

و التحقيق: أن كل خصوصيه ليست شرطا فى قبال الجزء، بل كما مر (١) مرارا أن ذات ما يفى بالعرض هو المقتضى بسيطا كان أو مركبا، غايه الأمر أنه إذا كان مركبا كان ما يأتلف منه المركب كل واحد منه موصوفا بأنه بعض ما يفى

ص: ٣٢٩

---

١- (١) منها ما ذكره فى مبحث الصحيح و الأعم، نهايه الدرايه ١: التعليقه ٧١. و منها فى مبحث التبعدى و التوصلى، التعليقه ١٧٤.

بالغرض، أو بعض المطلوب بلحاظ مقام جعل الطلب.

ثم إن المقتضى أو أجزاءه: ربما يكون أمرا خاصا، فالخاص هو المقتضى لا انه خصوصيه وارده على المقتضى (1) أو يكون الجزء أمرا خاصا، فيكون الخاص بعض ما يفى بالغرض، لا أن الخصوصية وارده على الجزء المفروغ عن جزئيه.

فمثل هذه الخصوصية مقوم الجزء، و لا يستحق إطلاق الشرط المقابل للجزء عليها.

و ربما تكون الخصوصية دخيله في فعلية تأثير المقتضى البسيط أو المركب، و مثلها تسمى بالشرط، لأن الشرط حقيقه إما من مصححات فاعليه الفاعل أو من متممات قابليه القابل، فلا محاله له دخل إما في طرف المؤثر أو في طرف المتأثر، و التقيد الخطابى على طبق التقيد الواقعى، فالاناطه ليست جزافيه.

إذا عرفت اختلاف الخصوصيات بحسب المقامات، فاعلم أن التقيد المقوم للجزء مقوم للمطلوب بالطلب النفسى المنبسط عليه، و حاله ما عرفت مفصلا.

و أما التقيد الذى له دخل في فعلية التأثير، فغير مطلوب بعين الطلب النفسى، بداهه أن الغرض لا يدعو إلا إلى ما يقوم به، و ما يفى به، و أما ما له دخل في ترتب الغرض على ما يقوم به، فهو مراد باراده منبعثه عن إرادته متعلقه بنفس المقتضى المنبعثه عن الغرض القائم به، فمثل هذه الخصوصية مطلوب بطلب مقدمى منبعث عن طلب نفسى.

فمرجع الشك في الشرطيه الحقيقيه إلى الشك في طلب غيرى مستقل، منبعث عن طلب نفسى، و الانحلال فيه ليس فيه مجال الاشكال.

ص: ٣٣٠

---

(١ - ١) الصحيح: لا أن الخصوصية وارده على المقتضى، بقريته قوله فيما بعد: لا أن الخصوصية وارده على الجزء.



فان قلت: هذا فى القيد الذى له وجود استقلالى يمكن تعلق الطلب الغيرى به، و أما القيد الذى ليس له استقلال فى الوجود، كقيد الايمان فى الرقبه، فلا يعقل أن يكون مطلوباً بطلب غيرى.

قلت: بعد فرض شرطيته واقعا و عدم دخله فى اقتضاء الغرض، بل فى وجود الغرض من المقيد المقتضى له، فلا محاله لا يعقل أن يكون مطلوباً بعين الطلب النفسى، بل الواجب المفروغ عن وجوبه متقيد به.

و حينئذ فلا شك فى أن عتق الرقبه واجب نفسى على أى تقدير، و إنما الشك فى تقييد الواجب النفسى بقيد و عدمه، فليس متعلق الوجوب النفسى دائراً بين المقيد و غيره، فلا ريب حينئذ فى الانحلال.

و من جميع ما ذكرنا تبين أن الشك فى جزئيه شىء بذاته مورد الانحلال للعلم بانبساط الأمر على سائر الأجزاء و الشك فى انبساطه على الزائد.

و كذلك الشك فى شرطيه شىء حقيقه مورد الانحلال، للعلم بوجوب ذات المشروط، و الشك فى انبعاث وجوب آخر من وجوبه بالاضافه إلى الشرط أو تقييد الواجب المعلوم به.

و أما إذا دار الأمر بين جزئيه شىء بذاته أو بما له من الخصوصيه فلا انحلال أصلاً، لعدم العلم تفصيلاً بجزئيه ذات الشىء كما عرفت تفصيلاً، و كذا لو كانت الخصوصيه مقومه للمركب أو للبيسط.

١٠٢- قوله (قده): لدلاله مثل حديث الرفع على عدم شرطيه (١)... الخ.

قد عرفت حال رفع الأمر المجمعول بالتبع من غير فرق بين الجزئيه و الشرطيه.

ص: ٣٣١

إلا- أنه بناء على صحه الرفع لا فرق بين التقييد الراجع إلى الشرطيه الحقيقيه و التقييد الراجع إلى كونه مقوّمًا للمقتضى أو كونه مقوّمًا للجزء، فان التقييد فى مرحله الطلب مجعول بجعل الطلب على أى حال.

لكنه بينهما فرق من حيث كون ذات المشروط بعد نفي الشرطيه معلوم الوجوب، بل قد عرفت أنه لا- حاجه فيه إلى نفي الشرطيه، لكفايه نفي الحكم التكليفى المقدمى عقلا و شرعا، بخلاف نفي تقييد الجزء المقوم لجزئيه، فان الأمر لم يتعلق بذاته على أى حال حتى يفيد فى الخروج عن عهده بعد نفي الخصوصيه الجعليه.

١٠٣- قوله (قده): و ليس كذلك خصوصيه الخاص (١)... الخ.

لا- يخفى عليك أن المركب من جزئين حقيقيين كالجنس و الفصل، تاره يلاحظ جزاءه على ما هما عليه من الجزئيه، و أخرى يلاحظ أحدهما متقيدا بالآخر، و بالاعتبار الأول يتوهم انبساط الأمر على الجميع، فيكون حال الشك فى الجزئيه، و بالاعتبار الثانى يتوهم الاطلاق و التقييد، فيجرى البراءه عن القيد، و كلا التوهمين فاسد.

أما الأول: فلان مورد الانبساط ما إذا كان كل من الجزئين مستقلا فى التحصّل، لينبث من الأمر به استقلالا أو انبساطا إراداه مخرجه له من العدم إلى الوجود، و الجنس و الفصل متحدان، إذ نسبه واحد إلى الآخر نسبه القوه إلى الفعل، فلا يعقل انبساط الأمر عليهما، كما لا يعقل تعلقه استقلالا بكل منهما.

و أما الثانى: فمبنى الانحلال: إمّا أنّ الجامع متيقن الوجوب، و المقيّد مشكوك.

فهو أولا: غير صحيح كما قدمناه (٢).

ص: ٣٣٢

١- ١) كفايه الأصول ٣٦٧.

٢- ٢) فى التعليقه ١٠١.

و ثانيا:غير مجرد هنا،لأن الجامع هناك من حيث إنه نوع تام متحصل الماهيه و الهويه أمكن تعلق الوجوب به،و اما ما نحن فيه فان الجنس لا تعين له من حيث الماهيه إلا بفصله،و لا تحصل له من حيث الهويه إلا به،فلا يعقل تعلق الوجوب به.

و إما أن القيد واجب بوجوب آخر،غير وجوب ذات المقيد،فلا محاله يثول الأمر إلى الشك في تكليف زائد.

و ما نحن فيه لا يجرى فيه هذا البيان،لا من حيث ذات المقيد،و لا من حيث نفس القيد.و الوجه واضح مما سمعت آنفا.

بل لا يجرى فيه الانحلال الذى وجهناه فى القيد الغير المستقل فى الوجود،كوصف الايمان فى الرقبه،و ذلك لأن ذات المقيد القائم به (١)الغرض النفسى هناك قابل (٢)للوجوب،فيشك فى تقييد الواجب النفسى به،بخلاف ما نحن فيه،فان ذات المقيد لا تعين له (٣)و لا تحصل له،حتى يقوم به غرض نفسى ليجب بوجوب نفسى فتدبر جيدا.

و أما ما فى المتن من أن الخصوصيه انتزاعيه من ذات الخاص،فمرجهه الى أنها ليست جعليه كخصوصيه الاقتران بالطهاره حتى يمكن نفيها بأدله البراءه،فليس هناك شرطيه جعليه قابله للرفع.

و هو و إن كان صحيحا إلا أنه لا تصل النوبه إليه مع استحاله تعلق الوجوب بذات الخاص على أى تقدير.

ص: ٣٣٣

١-١) و الصحيح:بها.

٢-٢) و الصحيح:قابله.

٣-٣) و الصحيح:لها،و كذا الأمر فى الضمائر الآتية و الفعلين،فان الصحيح فيها التأنيث.

١٠٤- قوله (قده): فلو لا مثل حديث الرفع مطلقاً (١)... الخ.

أما إذا نسي الجزئيه فواضح؛ لأن الجزئيه المنسيه حكم شرعي وضعي تبعي، فهو مرفوع.

و أما إذا نسي ذات الجزء، فتارة يقال: إن الجزئيه منسيه بتبع نسيان ذات الجزء فهي مرفوعه، و أخرى إن رفع ذات الجزء برفع حكمه و هي الجزئيه.

و أما دعوى أن رفع الجزئيه برفع منشأ انتزاعها، و هو الأمر بالكل، و مع رفع منشأ الانتزاع لا أمر بما عدا المنسي.

فمندفعه: بأن عنوان الجزء منتزع من ذات الجزء، فمبدأ العنوان و هي الجزئيه، قائمه به بقيام انتزاعي، و الأمر مصحح الانتزاع، و له دخل في منشئته للانتزاع.

و من الواضح: أن مصحح انتزاع الجزئيه من ذات الجزء تعلقه بذات الجزء في ضمن تعلقه بالمجموع.

فتعلق الأمر بالمجموع مصحح انتزاع الكل من التمام، و مصحح انتزاع الجزء أحد تعلقاته التحليليه و انبساطه على ذات الجزء.

فالشك في الجزئيه شك في ذلك التعلق التحليلي و انبساط الأمر، فالمرفوع هو ذلك التعلق التحليلي، لا الأمر بالكل.

فيبقى الأمر بسائر تعلقاته و اقتضاءاته على حاله، و لو عبر عن ذلك برفع الأمر بالكل، فالمراد رفع الأمر بالكل بما هو كل، لا رفع الأمر بذاته و بكليته.

و لعله الوجه في دعوى أن المفهوم عرفاً من رفع الجزئيه رفع خصوصها مع

بقاء الأمر بالباقي، أو دعوى أن نسبه حديث الرفع إلى أدله الـجزاء نسبه الاستثناء، وإلا- فهو ليس في مرتبه الأدله المتكفله للاحكام الواقعيه، حتى يكون بمنزله الاستثناء منها. فتدبر.

و أما بناء على عدم إمكان اختصاص الناسى بالأمر بما عدا المنسى، كما عن الشيخ المحقق الأنصارى (قدس سره) على ما سيأتى (١)- إن شاء الله تعالى- بيانه، و بيان دفعه، فربما يقال: إنه لو كان محالا، لما أمكن تخصيص الناسى بالأمر بما عدا المنسى، فان حديث الرفع لا يوجب انقلاب المحال ممكنا:

و يمكن دفعه: بأن إشكال الاستحاله إنما يلزم من تنويع المكلف إلى الملتفت و الناسى، فيختص الناسى بحسب الدليل الاجتهادى بالأمر بما عدا المنسى، فيلزم المحال الآتى.

و لزوم التنويع بملا-حظه أن عنوان المكلف ليس مأمورا بتمام الـجزاء، و إلا- لزم اجتماع أمرين و بعثين على الناسى، أحدهما بعنوان عام، و الآخر بعنوان خاص.

و هذا بخلاف ما إذا قلنا: بأن المكلف بعنوانه مأمور بتمام الأجزاء واقعا، و النسيان كالجهل مانع شرعا من فعلية الأمر بالاضافه إلى الجزء المجهول، أو الجزء المنسى، و لا- مانع من اجتماع الأمر الواقعي بالاضافه إلى المكلف بالتمام، مع الأمر الفعلي بما عدا المنسى لنسيانه.

و فيه: أن كيفية التمسك بحديث الرفع مختلفه، فتارة يقال: إن جزئيه الأمر المنسى مجهوله، فهى مرفوعه من حيث الجهل بها لا من حيث نسيانها، بحيث لو لم يكن النسيان احد التسعه لصح رفعها برفع الجهل بها، فالإيراد وارد، لأن معنى الشك في جزئيتها احتمال تعلق الأمر بالكل و احتمال تعلق الأمر بما عدا المنسى، و المفروض أنه محال، فكيف يجامع الاحتمال؟

ص: ٣٣٥

و أخرى يقال: إن المنسى و إن كان جزء واقعا إلا أن النسيان مانع عن فعلية الجزئية فالمأتى موافق للمأمور به الفعلى، فهو حينئذ لا يستلزم احتمال المحال.

نعم لا- مجال للتمسك بحديث الرفع على التقديرين إلا مع استيعاب النسيان فى تمام الوقت، لأن طبيعى الصلاه المشتمله على الجزء المنسى انما يجب مطلق وجوده بين مبدأ الوقت و منتهاه، و مطلق وجود الجزء لا يكون منسيا إلا باستيعاب النسيان فى تمام الوقت.

و أما المنع (١) عن التمسك حتى مع الاستيعاب، نظرا إلى أن ترك الجزء ليس موضوعا لحكم حتى يرتفع فى عالم التشريع، فهو عجيب، لأن الجزئية المجعوله حكم ذات الجزء، و الجزء حيث إنه منسى فترك لا- أن الترك منسى، فرفع الجزئية التى هى حكم ذات الجزء المنسى، فتدبر.

١٠٥- قوله (قده): كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال (٢)... الخ.

بيان الإشكال: أن الأدله المتكفله للجزئية، مع عدم إطلاقها لحال النسيان بحسب مقام الاثبات، إذا شك فى جزئية شىء من تلك الأجزاء فى حال النسيان، فمقتضى البرهان كونه جزء فى تلك الحال، كما فى حال الالتفات، لأن تخصيص الناسى واقعا بما عدا الجزء المنسى يوجب تنوع المكلف إلى الملتفت المأمور بتمام الأجزاء، و الناسى المأمور بما عدا المنسى.

و مع التنوع و تخصيص الناسى، لا يكون الحكم المرتب على عنوانه فعليا إلا بفعلية ذلك العنوان، و لا يكون ذلك العنوان فعليا موجبا لتوجيه التكليف فعليا إلا بالالتفات إلى العنوان، و الالتفات إلى النسيان موجب لارتفاعه الموجب لارتفاع حكمه.

ص: ٣٣٦

(١-١) كما عن المحقق النائنى قده. أجود التقريرات ١٧٥/٢.

(٢-٢) كفايه الأصول ٣٦٨.

فهذا البعث المختص بعنوان الناسى محال على أى حال، إذ بوجوده الواقعى المنوط بالنسيان واقعا لا باعثيه له، وليس الغرض من التكليف إلا بعث المكلف و حمله على الفعل، و بوجوده الواصل بوصول موضوعه، يلزم من فرض وجوده عدمه، لما عرفت.

و أما لزوم التنويع المتفرع عليه هذا المحال، فلأنه لو اختص الناسى بحكم، مع عموم عنوان التكليف بالتمام، يلزم منه توجه بعثين نحو الناسى:

أحدهما بعنوان خاص، و هو عنوان الناسى، و الآخر بعنوان عام، و هو عنوان المكلف، بخلاف ما إذا اختص التكليف بالتمام بعنوان الملتفت.

و منه تعرف أنه لو لم يؤخذ عنوان الناسى فى التكليف بما عدا المنسى، بل أخذ عنوان المكلف يلزم توجه بعثين أيضا إلى الناسى، لأنه كالمثفت فى توجه التكليف بالتمام إليه، لعدم خصوصيه فى عنوانه، توجب عدم توجهه إليه.

و حيث إن النسيان عله لتوجه تكليف آخر بما عدا المنسى، فلا محاله يكون مكلفا بذاته بتكليف آخر.

نعم الملتفت لعدم العله الموجه لتوجه تكليف آخر إليه، ليس له إلا التكليف بالتمام.

و عليه فنقول: إن الناسى إما لا تكليف له أصلا، أو له التكليف بما عدا المنسى، أو له التكليف بالتمام، و الأول خلاف الاجماع و الضروره؛ إذ محل الكلام هو التكليف بالمنسى واقعا، لا التكليف مطلقا، و لو بما عداه، و الثانى يلزم منه المحال، بالتقريب المتقدم، و الثالث- هو المطلوب.

غايه الأمر أنه فى حال الغفله و النسيان لا يؤاخذ بترك التام، إلا أنه بعد الالتفات يجب عليه إتيان ما هو مكلف به واقعا.

هذه غاية تقريب (1) ما سلكه شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) في عموم الجزئيه لحال النسيان.

### و اجيب عنه بوجوه:

أحدها: أن يكون المكلف بعنوانه مأمورا بما عدا الجزء المنسى، و يكون مطلقا من حيث فعل ذلك الجزء و تركه، ثم يقيد ذلك الاطلاق في حق الملتفت باتيان ذلك الجزء، فالملتفت عنوان المكلف بذلك الجزء، و ما أتى به الناسى مطابق لأمره الواقعي، من دون لزوم التكليف بما عدا المنسى، بما هو معنون بعنوان الناسى.

و فيه أنه خلاف ما وصل إلينا من أدله الاجزاء و دليل المركب، حيث إنه أمر فيها بالتمام بعنوان ذاته، لا أنه أمر المكلف بما عدا المنسى مطلقا.

مضافا إلى أنه لا تعين للمنسى، حتى يؤمر بما عداه مطلقا و به مقيدا بالالتفات، فلا بد من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء نسيان الجزء إطلاقا و تقييدا.

ثانيها: أن يختص الناسى بما عدا المنسى، لا بعنوان النسيان حتى يلزم المحال، بل بعنوان واقعي يلازمه، كأن يقول: من كثرت رطوبه مزاجه فهو مكلف بالتكبيره و القراءه و غيرها، مع عدم عدّ ذكر الركوع مثلا في عدادها، فالمأتى به في حال النسيان مطابق للمأمور به في حقه، من دون لزوم الانقلاب في النسيان، حيث لم يؤخذ عنوانا للمكلف، بل أخذ ملازمه الذى لا يوجب الالتفات إليه انقلابا. و لا بد من أخذ عنوان الملتفت أو ما يلازمه في التكليف بالتمام، و إلا لكان متوجها إلى الناسى أيضا، فيلزم منه اجتماع البعثين بالاضافه إليه.

ص: ٣٣٨



و فيه أيضا عدم تعين المنسى حتى يؤمر بما عداه بعنوان ملازم.

مضافا إلى أن وجود ذلك العنوان الملازم للنسيان عموما أو فى خصوص الصلاة، مع أنه أمر وهمى لا يكون الحكم عليه فعليا إلا بوصوله، و لم يصل إلى أحد من المكلفين مثل هذا العنوان.

و مع فرض وصوله لا بد أن لا يكون ملازمته عند الناسى معلومه، و إلا فيلازم الالتفات إلى النسيان، فيعود المحذور المتقدم.

ثالثها: الالتزام بعدم تكليف الناسى، و لو بما عدا المنسى واقعا، مع كون اتيان ما عدا المنسى ذا مصلحه ملزمه فى حقه، لئلا يلزم خلاف الاجماع و الضروره.

و إنما لم يؤمر بما عدا المنسى، لأن الانشاء بداعى جعل الداعى ليس إلا لبعث المكلف و حمله على المطلوب منه واقعا، و حيث إن الغافل غافل عن غفلته، فيرى توجه التكليف إليه، لا اعتقاده أن ما التفت إليه من الاجزاء هو تمام المطلوب منه.

فمع وجود ما يحركه بحسب اعتقاده لا مجال لتحريكه نحو ما عدا المنسى، و حيث إن الفعل ذا مصلحه ملزمه فى حقه و محبوب منه واقعا، فيصدر الفعل منه قريبا.

و لا بد فى هذا الوجه أيضا من تقييد الأمر بالتمام بالملتفت، و إلا لو كان بعنوان المكلف لعم الناسى واقعا، فيجب عليه التمام بعد زوال غفلته.

غايه الأمر أن الناسى يرى نفسه ملتفتا إلى التمام، كسائر المكلفين لغفلته عن غفلته.

و لم يتعرض شيخنا العلامة الاستاذ (قدس سره) لهذا الجواب فى الكتاب مع تعرضه له أيضا فى تعليقه (1) الانيقه على رساله البراءه.

ص: ٣٣٩

و لعله لأجل أن ما اعتقده من الأمر و تحرك على طبقه لم يكن في حقه، فلا إطاعه حقيقه للأمر حيث لا أمر. و أما محبوبيته واقعا فكفى بها مقربه له، لكنه ما أتى بالفعل بداعى محبوبيته.

فما يصلح للدعوه المقربه ما دعاه، و ما دعاه لا واقعيه له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعى من قبله.

و الأمر و إن كان بوجوده العلمى داعيا، و هو غير متقوم بوجوده العينى، لكننا قد بينا (١) سابقا أن كون الفعل إطاعه لأمر المولى حقيقه بوجوده الواقعي، باعتبار أن الأمر بوجوده العلمى صورته شخصيه، فينسب الى الصوره بالذات و إلى مطابقتها بالعرض، و إذا لم يكن لها مطابق، فلا أمر من المولى حقيقه، حتى يكون الفعل إطاعه حقيقه بل انقيادا، و هو حسن عقلا لا عباده شرعا.

هذا. إلا إذا فرض ترتب المصلحه على العمل المأتى به و لو بعنوان الانقياد، و هو كلام آخر.

و حيث عرفت عدم خلو الأجوبه المذكوره عن المحذور.

فاعلم: أنه يمكن أن يقال فى دفع إشكال الاستحاله بنحو لا ينافى ما وصل إلينا من الأدله: إن ما عدا الأجزاء الاركانيه يمكن أن يكون متقيدا بالالتفات إليه، بأن يكون الدخيل فى الغرض الجزء الذى التفت إليه المكلف بطبعه، لا الجزء عن التفت، كالصلاه عن طهاره حتى يجب تحصيله بقيده.

بل القيد سنخ قيد بوجوده بطبعه و من باب الاتفاق، أو يكون الجزء بذاته دخيلا فى الغرض، لكنه لا مصلحه فى الالتزام به، إلا إذا التفت إليه، و على أى حال فلا جزئيه إلا لذات الجزء الملتفت إليه.

فالتكليف بنحو القضية الحقيقيه متعلق بالمكلف بالاضافه إلى كل جزء من الأجزاء المعلومه بالأدله مع الالتفات إليه.

ص: ٣٤٠

فمن التفت إلى الجميع فهو مأمور واقعا بالجميع.

و من التفت إلى البعض فهو واقعا مأمور بالبعض.

و ليس فى أخذ الالتفات الى ذات الجزء محذور أخذ النسيان، كما لا يلزم منه سائر المحاذير الواردة على سائر الأجوبه.

و مع معقوليه هذا الاحتمال لا قطع بالأمر الواقعي بالتمام بالاضافه إلى الناسى، حتى يكون الشك فيه راجعا إلى سقوطه بإتيان ما عدا المنسى لحصول ملاكه به.

بل شك فى أصل تعلق التكليف به مع عدم الالتفات إليه.

هذا كله بالنظر إلى مقام الثبوت، و إمكان الأمر بما عدا المنسى.

و أما بالنظر إلى مقام الاثبات:

فربما يقال (1): بأن إطلاق دليل الواجب من حيث قطعات الزمان و منها زمان النسيان، معارض باطلاق دليل الجزئيه، و الترجيح للثانى.

بيانه: أن مقتضى إطلاق دليل الواجب لزمان النسيان هو أن الأمر بالصلاه موجود حتى فى زمان النسيان، و حيث إن الأمر بالمركب من المنسى و غيره غير معقول، لعدم القدره على ايجاد المنسى. فلا محاله يكون الأمر متعلقا بما عدا المنسى.

و مقتضى إطلاق دليل الجزئيه الوضعيه لحال النسيان كون المنسى جزء للصلاه حتى حال النسيان.

و حيث إن عدم القدره على الجزء موجب لعدم القدره على المركب فلا أمر بالمركب، و لا دليل على أمر آخر بما عدا ذلك الجزء، فاطلاق دليل الجزئيه لا مانع منه.

ص: ٣٤١

---

(١-١) القائل هو المحقق النائيني قده. أجود التقريرات ٣٠٥/٢.

و فيه: أن الجزئية تارة: تلاحظ بالاضافه إلى الوفاء بالغرض، و هي من الأمور الواقعيه التي لا- مدخل للعلم و الجهل و الذكر و النسيان فيها.

و أخرى: تلاحظ بالاضافه إلى مرحله الطلب و كون الشيء بعض المطلوب، و هذه حالها حال الأمر بالمركب، لأن مصحح انتزاعها هو الأمر بالمركب، فاذا لم يعقل الأمر بالمركب من المنسى و غيره، لم يعقل جزئيه المنسى بالجزئيه الوضعيه الجعليه التي بياناها وظيفه الشارع.

و حيث إن ظاهر الارشاد الى الجزئيه هي الجزئيه شرعا لا واقعا، فانه أجنبي عن الشارع بما هو شارع و جاعل للاحكام، فلا محاله يكون حاله حال الأمر النفسى التحليلى المتعلق بالجزء من حيث اختصاصه بغير صورته النسيان و عدم القدره.

و مما ذكرنا يتبين: أنه لا فرق بين أن يكون لسان دليل الجزء لسان التكليف أو لسان الوضع، و لا فرق بين أن يكون دليل التكليف بالجزء متكفلا للتكليف الحقيقى الذى هو انحلال الأمر المنبسط على الاجزاء، أو كان إرشادا إلى الجزئيه الوضعيه المعدوده من أحكام الوضع، فاما أن لا يعقل الكل أو يعقل الكلى بلا فرق بين الاقسام المزبوره.

و عن الشيخ الأعظم (قدس سره) فى رساله (١) البراءه الفرق بين ما إذا كانت المانعيه مسببه عن التكليف النفسى، كالنهى عن لبس الحرير، و ما إذا كان التكليف مسببا عن المانعيه، فان المانعيه على الأول مختصه بحال القدره دون الثانى.

و عن بعض (٢) الأعلام تقريبه، بأن الوجوب و الحرمة متضادان، فعدم

ص: ٣٤٢

١-١) فرائد الأصول المحشى ١٣٣: ٢.

٢-٢) و هو المحقق النائينى قده. فوائد الأصول ٤/٦-٢٤٥. أجود التقريرات ٢/٣٠٦.

الوجوب متوقف على وجود الحرمة، و مع عدمها لا- مانع من الأمر، فجعل المسأله متوقفه على توقف عدم أحد الضدين على الآخر.

فاورد عليه بعدم التوقف، و أن عدم الأمر و وجود النهى ملزومان لثالث، و هى المبعوضيه الناشئه عن المفسده، و عدم أحد الملزومين لخصوصيه لا يوجب ارتفاع الملزوم الآخر مع بقاء علته واقعا.

و فيه مواقع للنظر:

منها: دعوى ابتناء كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) على القول بالمقدميه فى مسأله الضد، مع أن مسلكه (قدس سره) و مسلك جل المحققين عدم المقدميه.

و منها: كونهما ملزومين لثالث و هى المبعوضيه، مع أن عدم الأمر بعدم المصلحه أو بعدم صلاحيتها للتأثير لأقوائيه المفسده، فعله عدم الأمر عدم عله وجوده لا عله وجود ضده، كما هو واضح.

و منها: أن المفسده الواقعيه و إن كانت لا تتغير بالقدره و عدمها، إلا أن تأثيرها فى المبعوضيه الفعلية المؤثره فى الزجر الجدى منوط بها، فمع عدم القدره حيث لا- مبعوضيه فعلية فلا- نهى فعلا- فلا- مزاحم لتأثير المصلحه الموجوده فى وجود الأمر، كما اوضحناه فى مسأله (1) اجتماع الأمر و النهى، و هذا هو الوجه فيما افاده الشيخ (قدس سره)، لا مسأله المقدميه.

نعم الكلام فى الشق الآخر و هو انبعاث النهى عن المانعيه علم حاله مما قدمناه.

هذا تمام الكلام فى نسيان ذات الجزء.

و أما نسيان الجزئيه ابتداء، فهو كالجهل بالحكم، لا يعقل أن يؤخذ فى موضوع ذلك الحكم، للزوم الدور على المشهور، و الخلف على التحقيق.

ص: ٣٤٣

و قد مر مرارا (١) أن مقتضى النظر الدقيق عدم ورود ما تقدم من المحذور.

و ربما يوجه (٢) ذلك بالالتزام بأمرين:

أحدهما: أمر عام بعنوان المكلف توطئه و تمهيدا لأمر آخر.

ثانيهما: تقييد ذلك الأمر بما إذا التفت المكلف إلى جزئته بمقتضى الأمر الأول، فيكون ما أتى به الناسى مطابقا لذلك الأمر العام، بعد تقييده بما لا جزئيه له إلا في حق الملتفت.

و فيه أن الأمر الأول: إن كان بداع البعث و التحريك الذى هو الحكم الحقيقى المقتضى للامتنال، فلا محاله يكون منبعثا عن المصلحة القائمة بذوات الأجزاء فى حق المكلف بعنوانه، فكيف يقيد بالالتفات إلى جزئيه بعض أجزائه فى حق الملتفت الى جزئيه؟

و إن كان لا بداع البعث الحقيقى، فهو غير منبعث عن مصلحة الفعل، و لا هو مناط الامتنال، ليكون موافقه امتثالا من الناسى؛ فإن الانشاء بداع التوطئه بنفسه مقدمه لأمر آخر، لا يطلب منه إلا التوطئه لفعل الأمر، من دون مساس له ببعث المأمور.

و يمكن أن يقال: إن الأمر الأول بداع البعث حقيقه، و هو منبعث عن مصلحة الفعل المركب من الأجزاء، من دون دخل للالتفات بكون الفعل ذا مصلحة، بل الالتفات إلى الجزئيه بهذا البعث دخيل فى ترتب المصلحة على الفعل، لا فى اقتضائه لها، غايه الأمر: أن القيد سنخ قيد لا يجب تحصيله كما مر (٣) نظيره سابقا، فيشكك حينئذ فى شمول ذلك البعث العام بالاضافه إلى المنسى فى حق الناسى، فتدبر.

ص: ٣٤٤

١- ١) منها فى مبحث حجية القطع التعليقه ٢٧.

٢- ٢) هذا التوجيه موجود فى الكفايه ٣٦٨/، و فى التعليقه على الفرائد ١٥٧-١٥٨.

٣- ٣) فى هذه التعليقه.

١٠٦-قوله(قده):حال زياده الجزء اذا شك في اعتبار عدمها (١)...الخ.

تحقيق المقام في تحقق الزيادة-بحيث لو اعتبر عدمها في المركب كان من باب اعتبار عدم المانع، لا بحيث يرجع إلى نقص الجزء-يتوقف على بيان اعتبارات الجزء فنقول:

تاره:يلاحظ الجزء بشرط لا، فيعتبر الركوع الغير الملحوق بمثله جزء في الصلاة، فمع لحوق الركوع بمثله لم يتحقق ما هو جزء الصلاة، فلا موقع لاعتبار عدمه في الصلاة من باب اعتبار عدم المانع، بل اعتبر عدمه باعتبار نفس الجزء، فهو وإن كان زياده في الصلاة بنحو من الاعتبار، لكن مثل هذه الزيادة لا حكم لها بما هي زياده، لما عرفت.

و أخرى: يلاحظ الجزء لا بشرط، بمعنى أخذ طبيعه الجزء بنحو تصدق على الواحد و المتعدد و القليل و الكثير، فيكون من موارد التخيير بين الأقل و الأكثر، فلا يتحقق موضوع الزيادة أصلاً، كما لا يلزم منه النقص رأساً، فيخرج عن محل الكلام أيضاً.

و ثالثه: أخذ الجزء لا بشرط، بمعنى اللابشرط القسمي-أي لا مقترنا بلحوق مثله و لا مقترنا بعدمه-فاللاحق لا دخيل في الجزء و لا مانع عن تحققه، و إلا فمصادق طبيعه الجزء المأخوذ في الصلاة أول ركوع مثلاً يتحقق منه.

و ليكن مراد من يقول باعتبار الجزء لا بشرط هذا المعنى، لا اللابشرط

ص: ٣٤٥

المقسمى؛ لأنّ اللابشرط المقسمى كما مر (١) مرارا هو اللابشرط من حيث تعييناته الثلاثه، و هي بشرط الشىء و بشرط لا و لا بشرط، لا اللابشرط من حيثه أخرى غير تلك الحثيات.

و أما لحاظ الجزء بذاته مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات، فهو لحاظه بنحو الماهيه المهمله، و الماهيه من حيث هي، و قد مرّ (٢) مرارا أنه لا يصح الحكم عليها إلا بذاتها و ذاتياتها، لقصر النظر على ذاتها.

فما عن بعض (٣) أجلاء تلامذه شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سرهما) أن محل الكلام هو هذا القسم الأخير غير صحيح، كما أن إرادته اللابشرط المقسمى أيضا غير صحيحه كما عرفت، بل الصحيح ملاحظه الجزء على الوجه الثالث.

و من الواضح أنه لا- منافاه بين عدم كون اللا-حق ضائرا بالمأتى به أولا، من حيث جزئيته، و كون عدمه بنفسه جزء معتبرا فى المركب، كما أن الركوع بالاضافه إلى السجود مثلا- كذلك؛ فانه مطلق من حيث فعله و تركه، ففعله غير دخيل فى ذات الجزء شرعا، و لا مانع عن تحقق ذات الجزء، مع أن فعله بنفسه معتبر فى المركب على حد اعتبار الركوع.

و لا فرق فى هذا المعنى بين الجزء الوجودى و العدمى. و ربما يقال (٤):

ص: ٣٤٦

١- ١) منها ما تقدم فى مبحث المطلق و المقيد. نهايه الدرايه ٢: التعليقه ٣٢١. و منها ما تقدم فى مبحث البراءه التعليقه ٥٥. و منها ما تقدم فى مبحث الظن. نهايه الدرايه ٦٩/٣.

٢- ٢) راجع التعليقات الثلاثه التى أشرنا إليه، فانه قد عرّض للماهيه اللابشرط المقسمى يذكر الماهيه المهمله و سائر اعتبارات الماهيه.

٣- ٣) و هو المحقق الآشتيانى قد ع. بحر الفوائد ١٨١/٢.

٤- ٤) القائل هو المحقق النائينى قد ع. أجود التقريرات ٣٠٨/٢.



تاره: بأن الجزء و إن لوحظ بشرط لا، إلا أن لحوق الجزء و ان كان موجبا لنقص الجزء السابق، لكنه لا منافاه بينه و بين كونه زياده عرفا.

و قد مرّ دفعه (1) بأنه لا كلام فى زيادته عرفا. إلا أن مثله لا يعقل أن يكون له اعتبار المانع شرعا، بعد فرض اعتبار عدمه شرعا بعين اعتبار الجزء بشرط لا.

و أخرى (2): بأن الجزء هو ناقض العدم، و هو أول الوجودات، فلا محاله يكون ما عداه زياده.

و فيه: أن اعتبار أول الوجودات إن كان بنحو البشراطائيه أى لا- غيره، عاد محذور البشراطائيه، و إن كان بنحو اللابشراطيه من حيث الوحده و التعدد، لأن الا- ثنين و الثلاثه فرد واحد للطبيعه الجامعه بين الأقل و الأكثر، فيكون ناقض عدم الطبيعه تاره هو الأقل، و أخرى هو الأكثر، فيعود محذور عدم تعقل الزياده، فلا بد من فرض اللابشراطيه بالمعنى الذى قدمناه.

كما أن ما اجيب به ثالثه: من أن المعبر جزء عدد خاص، فيكون غيره زائدا عليه.

مدفوع بأن مراتب الأعداد إذا لوحظت بعدها الذى يتحقق به تعدد المرتبه، فمعناه ملاحظه العدد بشرط لا، فعاد المحذور، و إن لم يعتبر إلا ذات العدد، فالواحد فى ضمن الاثنين محفوظ أيضا، كيف و الأعداد تتقوم بالآحاد؟

و عليه فالواحد الملحوظ لا بشرط يوجب عود محذور اللابشراطيه .

فالصحيح فى معنى اللابشراطيه ما ذكرناه من دون لزوم التزام بهذه

ص: ٣٤٧

١-١) فى أول التعليقه.

٢-٢) هذا الوجه و ما ذكره بعده بقوله كما أن ما أجيب به ثالثه ايضا من المحقق النائيني قده. أجود التقريرات ٣٠٧/٢.

التكلفات، فافهم و استقم.

و اذا عرفت أن تحقق أصل زياده الجزء منوط بملاحظه الجزء بنحو اللابشرط القسمى على الوجه الثالث، فاعلم أن مثل هذا الزائد إذا اعتبر عدمه فى المركب، كان ذلك زياده من وجه و نقصا من وجه آخر، فمن حيث نفسه زياده، و من حيث إن نقيضه معتبر بنفسه فى المركب نقص فى المركب.

فكونه زياده لا- يتوقف على ثبوت حكم من الشارع، بخلاف كونه نقصا، فانه بملاحظه اعتبار عدمها فى المركب بأدله مانعيه الزياده التى لا معنى لها إلا اعتبار عدمها فى المركب.

ثم إن اعتبار عدم شىء فى المركب بأحد نحوين: إما بعنوان الجزئيه، فيكون المركب مؤتلفا من أجزاء وجوديه و عدميه.

و إما بعنوان الشرطيه الحقيقيه، فان الشرط- بمعنى ما له دخل فى فعليه تأثير المركب أثره- أمر خارج عن المركب من الأجزاء، فنقيض هذا العدم زياده بنفسه، و نقص الشرط بلحاظ حكمه، و هو اعتباره فى المركب بنحو الشرطيه.

و أما التقييد الراجع الى المقوم، فالمركب بما هو لا وجود له غير وجود اجزائه حتى يتصور تقيده بشىء مع لا بشرطيه اجزائه، فلا محاله يرجع الى اخذ اجزائه بشرط لا، فيخرج عن محل الكلام، فان اعتبار العدم حينئذ بنفس اعتبار الاجزاء الخاصه، لا باعتبار عدم المانع فى المركب.

و حيث إن جزئيه الامر العدمى للمركب المؤثر فى وجود شىء غير معقوله، فلا- محاله ليس اعتبار هذا العدمى إلا- بنحو الشرطيه، لكون نقيضه مانعا عن تأثير المركب، و عدم المانع شرط.

فالشرطيه فى مقام الثبوت تابعه للمانعيه.

و فى مقام الاثبات: ربما يكون الأمر بايقاع الصلاه فى حال عدم شىء، فالشرطيه مستفاده بالأصالة و المانعيه بالتبع.

و ربما يكون النهى عن ايقاع الصلاه فى حال وجود شىء، فالمانعيه مستفاده بالأصالة و الشرطيه بالتبع، فتدبر.

١٠٧-قوله(قده):و إلا لم يكن من زيادته بل من نقصانه (١)...الخ.

قد عرفت (٢)الوجه فيه، إلا- أن الحكم بعدم كونه زياده باعتبار عدم صلوحه للحكم عليه بالمانعيه، حيث إنه اعتبر عدمه بنفس اعتبار الجزء، لا باعتبار نفس موضوع الزيادة، فانه زياده موضوعا فى المركب، بناء على أن الزيادة مجرد المأتى به بقصد الجزئيه، لا بمعنى ما يوافق الجزء بحده، فان الجزء بحده هو الركوع مثلا بشرط لا لا ذات الركوع، إلا انه لا حكم لها.

و عليه فان قلنا: بأن الجزء اللاحق منهى عنه، لكونه نقيضا لما اعتبر فى الجزء المأمور به، أو لحرمة إبطال العمل، فلا يمكن التدارك به.

و أما إن قلنا: بان نقيض الخاص تركه، و هو المنهى عنه، و ترك ذات الخاص كترك الخصوصيه لازم النقيض، و حرمة الشىء لا تسرى إلى لازمه، و أن الابطال المحرم ابطال العمل التام كالصلاه، لا مثل جزء الصلاه، فلنا أن نقول:

يأمكان جعل الركوع الثانى مثلا المفسد للاول تداركا له؛ حيث إن الأمر بالركوع الخاص باق على حاله، و سقوط الركوع الأول عن القابليه لوقوعه امتثالا لأمره مقارن لوقوع الثانى امتثالا للأمر بالخاص، فلا نقص كما لا زياده موضوعا و حكما.

إلا أن يقال: إن الجزء اللاحق حيث إنه مصداق للمأمور به لغرض وقوعه بشرط لا فلا يعقل أن يكون محققا للزياده، بل قد عرفت (٣) أن مثل هذه

ص: ٣٤٩

١- ١) كفايه الأصول ٣٤٨.

٢- ٢) فى التعليقه السابقه.

٣- ٣) فى اول التعليقه حيث قال إلا أن الحكم بعدم كونه زياده باعتبار عدم صلوحه للحكم عليه بالمانعيه حيث إنه اعتبر عدمه بنفس اعتبار الجزء.

الزيادة لا يمكن اعتبار مانعته، إلا ان الجزء السابق-بعد سقوطه عن الصلاحيه،لوقوعه مصداقا للجزء بشرط لا-يكون مصداقا للزيادة بقاء، بحيث يمكن اعتبار مانعيتها حيث لا مانع منه.

و لو نوقش فى شمول الزيادة للزيادة من حيث البقاء، لعدم وقوعه زياده حال حدوثه، فلا مانع من اعتبار الزيادة إذا قصد إتيان ذات الجزء ملحوقا بمثله، فانه زياده من حال حدوثه.فتدبر.

ثم إن هذا كله إذا أريد بالبشرطائيه عدم لحوقه بمثله.

و لو كان أعم من عدم لحوقه و عدم سبقه بمثله فلا يحقّ شىء من الركوعين مصداقا للجزء، فالأول يوجب نقص الثانى، و الثانى يوجب نقص الأول، فكل منهما حيث أتى بهما بقصد الجزئيه يكون زياده، فتدبر.

١٠٨-قوله(قده):و ذلك لاندراجة فى الشك فى دخل شىء (١)...الخ.

أما إذا كان اعتبار عدم الزيادة بنحو الجزئيه فى المركب، فلأن الجزء العدمى كالوجودى فى انبساط الأمر على كل جزء، فينحل عقلا عندنا.

كما أنه لا فرق بينهما فى رفع الجزئيه المشكوكه عندنا و عنده(قدس سره).

نعم أصل جزئيه العدم غير معقول، و فرض مانعيه الزيادة فرض شرطيه عدمها، لا فرض جزئيه عدمها.

و أما إذا كان اعتبار عدم الزيادة بنحو الشرطيه للمركب، فقد عرفت سابقا أن الشرطيه الحقيقيه المنبعثه عن دخل الشىء فى فعليه ترتب المقتضى على المقتضى قابله للانحلال، لأن الشرط الخارج عن حقيقه المركب لا يعقل أن

ص: ٣٥٠

يكون مرادا بنفس إرادته المركب، بل بإرادته أخرى.

فاذا شك فيها مع القطع بإرادته ذات المركب جرى فيها البراءة عقلا و نقلا.

نعم الشرط-بمعنى مقوم الجزء لا يجرى فيه البراءة عقلا، لكن تقوم المقتضى للأثر الوجودى-بأمر عدمى غير معقول.

و ليس اعتباره اعتبار عدم المانع، بل اعتبار مقوم الجزء، فما هو قابل لاعتبار صحيح يجرى فيه البراءة عقلا و نقلا، و ما لا تجرى فيه غير معقول فى حد ذاته.

فان قلت: فعليه اعتبار الجزء-بشرط لا-غير معقول.

قلت: أولا إن كونه بشرط لا معناه شرطية العدم للجزء حقيقه، بمعنى أن فعلية وفاء الجزء بالغرض عند انضمام سائر الأجزاء منوط (١) باقترانه بعدم الزيادة، لا أن اقتضاء الجزء منوط به.

و ثانيا: يمكن أن يكون المراد من الجزء بشرط لا- هو الجزء الخاص الملزوم لأمر عدمى، فاعتبار أول ركوع فى المركب أو الموصوف بصفه الوحده أمر ثبوتى ملزوم لأمر عدمى، فجزء المقتضى أمر ثبوتى محض، و إن كان تحديده بأمر عدمى يلزمه، فتدبر.

١٠٩-قوله (قده): نعم لو كان عباده و أتى به كذلك على نحو (٢)...الخ.

لما بين (قدس سره) أن مقتضى البراءة نقلا عدم مانعيه الزيادة، و عدم اعتبار عدمها فى المركب، أراد أن يبين عدم المانع من حيث الامتثال أيضا إلا فى

ص: ٣٥١

١-١ (١) الصحيح: منوطه.

٢-٢ (٢) كفايه الأصول ٣٦٩.

بعض الصور.

و بيانه: أن الآتى بالزيادة-إذا كان العمل عباده-إما أن ياتى بها بقصد الجزئيه شرعا أو تشريعا.

**[أن الآتى بالزيادة لو ياتى بها بقصد الجزئيه شرعا على قسمين]**

و الأول على قسمين:

أحدهما: أن يكون الأمر الخاص المتشخص بموضوعه الخاص بحده يدعوه إلى إتيان هذا الخاص المشتمل على الزيادة بحده، بحيث لو لم يكن مشتملا على هذه الزيادة لما كان الأمر داعيا له.

و هذه الحثيه لبيان دعوه الأمر الخاص بنحو خاص، لا أن عدم دعوته على تقدير عدم الجزئيه مناف لوقوع العمل عباده؛ لأن القضييه التقديرية لا تنافى الدعوه الفعلية.

و عليه: يجب عليه الاعاده بعد الالتفات إلى أن الأمر لم يكن كما اعتقده، سواء قطع بعدم جزئيه الزائد، أو لم يقطع بعدمها بل بقى مترددا، لأنه على أى تقدير لم يقطع بموافقته المأتى به للمأمور به بحده، و المفروض أنه دعاه الأمر إلى المأتى به بحده.

و إن كان فرض الكلام فى الزيادة و بيان حكمها هو فرض الالتفات إلى الزيادة، و أنه لا دخل لها فى المأمور به، فيقطع بعدم كون المأتى به موافقا للمأمور به بحده.

كما أن ما افاده (قدس سره) لبيان حكم المعتقد للجزئيه بعد زوال اعتقاده، لا لبيان الواقع فى نظر الغير، و إلا فلا شبهه أنه زياده، و أن العمل على الوجه المزبور باطل لعدم حصول الامتثال، لا- لمانعيه الزيادة شرعا، و لا- لبيان حكم المعتقد مع بقائه على اعتقاده، فانه لا مجال للحكم عليه بالاعاده بقاعده الاشتغال.

نعم كان الأنسب أن يحكم بالاعاده، سواء كان الزائد دخيلا فى المامور

ص: ٣٥٢

به واقعا أم لا، مع أن ظاهره (رحمه الله) التردد بين بطلان العمل مطلقا أو في صورته عدم الدخول.

و مما ذكرنا تبين أن تعليل (١) البطلان بأن المأمور به واقعا إما بشرط لا أو لا بشرط فقد قصد خلاف الأمرين.

لا- يخلو عن مسامحة، إذ كون المركب بشرط لا مفروض العدم، لجريان أدله البراءة في نفي اعتبار عدم الزيادة في المركب، فلا قطع بانه مخالف للمأمور به الواقعي. بل مجرد احتمال-عدم موافقه المأتي به للمأمور به- كاف في الحكم بالاعادة، إذا دعاه الأمر على الوجه المتقدم لا مطلقا.

ثانيهما: أن يكون الأمر داعيا إلى متعلقه، وإن اعتقد أن متعلقه هذا الخاص، فهو قاصد لامتنال الأمر على ما هو عليه لا إلى هذا الخاص بما هو، بحيث يكون للأمر به و لدعوته إلى الخاص بما هو خاص خصوصيه في نظره في مقام امتثال أمر المولى بما هو أمره، فانه عنايه زائده على امتثال الأمر بما هو.

فالمأتي به موافق للمأمور به الواقعي، و الزيادة غير ملحوظة في مقام امتثال الأمر الواقعي على ما هو عليه، فانه على الفرض قاصد لامتنال الأمر الواقعي على ما هو عليه بما يأتي به خارجا.

و اعتقاد جزئيه الزائد للمأمور به لا يضر بامتنال الأمر، حيث لم يقيد به على الفرض و ان اعتقد تقيده به، فتدبر.

و الثاني: و هو الاتيان بقصد الجزئيه تشريعا، فهو يتصور على وجوه.

أحدها: أن يشرّع في الأمر بالمشمول على الزائد، فيبنى على صدور الأمر من الشارع متعلقا بما يعم الزائد، و يأتي بما بنى على تعلق الأمر به إعمالا لبنائه و تميما لفرضه و انجازا لتشريعته، فالفعل صادر عن أمر فرضي بنائي لا واقع له،

ص: ٣٥٣

١-١) كما عن بعض الاجله و هو المحقق الآشتياني قده. بحر الفوائد ١٨٢/٢.

فلا امتثال للأمر الواقعي بوجه.

ثانيها: أن يبني على أن الأمر الواقعي أمر بما يعم الزائد، فهو في الحقيقة من باب تطبيق الأمر الواقعي على ما فرضه من الأمر، فانما يأتي بما يأتي به امتثالا للأمر الواقعي، بعد البناء على أنه بنفسه أمر بما أتى به بحده، فهو تصرف منه في أمر عقلي بدعوى تطبيق الأمر المحقق على ما نزل منزله، فالعمل صادر عن نفس الأمر الواقعي بعد تنزيله منزله الأمر بما يعم الزائد.

ثالثها: أن يبني على أن المأتي به مطابق للمأمور به، من دون تصرف في الأمر لا أصلا ولا تطبيقا، بل تصرف في ما يوافق متعلقه.

فالمأتي به صادر عن الأمر الواقعي بعد تنزيل المأتي به منزله المأمور به تطبيقا لا تعلقا، فان دعوى كون المأتي به في حد ذاته هو المأمور به، مرجعه إلى دعوى تعلق الأمر به.

بخلاف دعوى أن المأتي به خارجا مطابق للمأمور به، فانه تشريع في مرحله الامتثال.

و كون مثله داخلا في التشريع الذي هو شأن المولى - ليكون تصرفا منه في سلطان المولى حتى يكون قبيحا عقلا، كما في القسمين الأولين - باعتبار أن الفعل المأتي به موجود تسيبي منه تعالى، لرجوع أمره تعالى إلى التسيب إلى ايجاد الفعل من المكلف.

فجعل الفعل المأتي به، بحيث ينطبق عليه المأمور به، هو دعوى أنه موجود تسيبي منه تعالى، فله مساس بالمولى، و بما هو تحت سلطانه، بهذه الملاحظه و بهذا الاعتبار يمكن دعوى أن التشريع عنوان الفعل.

رابعها: أن يبني على وجوب غيرى منبعث عن الأمر الواقعي بالاضافه إلى الزائد، أو يبني على اقتضاء من قبل الأمر الواقعي بالاضافه إليه، فلا تشريع في أصل الوجوب النفسى المتعلق بالمركب، و لا فى سائر اقتضاءاته لسائر



فما عدا الزائد منبعث عن أمر محقق ينبعث منه وجوبات غيريه حقيقيه، أو عن اقتضاءات واقعيه للأمر المحقق، و نفس الزائد قد انبعث عن ايجاب غيرى مفروض، أو عن اقتضاء فرضى.

و لا يضر هذا البناء و الفرض الغير المحقق بذلك الأمر المحقق و الاقتضاءات المحققه، فتدبره فانه حقيق به.

ثم إن هذا كله إذا أتى بالزائد بقصد الجزئيه استقلالاً.

و هنا صورتان أخريان، ذكرهما الشيخ الأعظم (قدس سره) فى الرسائل (١).

إحدهما: أن يأتى بالزائد و المزيد عليه مع جزء واحداً، و ذلك لا يكون إلا إذا اعتقد كون الجزء جنس الركوع الصادق على الواحد و المتعدد.

و هو بمجرد غير مجد، لسقوط الأمر بمجرد اتيان الركوع الأول، بل لا بد من فرض طبيعى الركوع بنحو ينطبق على الواحد بشرط لا و على المتعدد، كما تصورناه فى التخيير بين الأقل و الأكثر (٢). و قد بنى الشيخ الأعظم (قدس سره) على صحة هذا الفرض، إذ لا مانع إلا مانعيه الزيادة و اعتبار عدمها، و بعد إجراء البراءة عقلاً و نقلاً يكون العمل صحيحاً.

و أنت خبير أن حيثيه مانعيه الزيادة شرعاً مغايره لحيثيه اخلالها بالامثال عقلاً، فتصحیح هذه الصوره بعدم مانعيه الزيادة شرعاً و إبطال الصوره الاولى فى كلامه بالاخلال بمقام الامثال بلا وجه، لا شتراكهما معاً فى عدم مانعيه الزيادة شرعاً، كاشتراكهما فى الإخلال بمقام الامثال.

ص: ٣٥٥

١-١) فرائد الأصول المحشى ١٣٥/٢.

٢-٢) نهايه الدرايه ٢: التعليقه ١٤١.

و التحقيق: ما عرفت من أن الأمر إذا كان داعياً إلى متعلقه بحده الخاص كان مضراً بالامتنال و إلا فلا، فراجع (1).

ثانيتها: ما إذا أتى بالزائد بدلاً عن المزيد عليه، إما لفساد الجزء السابق، أو لرفع اليد عنه مع فرض صحته:

فإن كان لفساد الجزء السابق، فالزائد هو الجزء الفاسد، و إلا فالثاني واقع موقعه، و لا يعتبر في الزيادة إلا الإتيان بقصد الجزئية، و المفروض أن الماتى به أولاً - كذلك، و لا يشترط في صدق الزيادة في المركب سبقه بمثله، و لا قصد عنوان الزيادة، و لا كونه ممضى شرعاً، كما ربما يتوهم.

كما لا - موجب لتوهم أن تداركه يوجب اتصافه بالزيادة، فلم يقع حال حدوثه زيادة، بل التدارك موجب لسد باب النقص في المركب فقط.

و اما كون الأول زيادة، فيكفى فيه مجرد اتیان عمل بقصد الجزئية بحيث لا يحسب من الصلاه شرعاً.

نعم لو أمكن افساد الجزء الصحيح، كان من باب لحوق وصف الزيادة.

مع أن الكلام في مانع هذا الجزء الفاسد شرعاً، سمي زيادة أم لا، كان كذلك حدوثاً أو بقاءً.

و ان كان لرفع اليد عن الجزء الصحيح، فهو: تاره برفع اليد عن جزئته بهدمه و إسقاطه و جعله كأن لم يكن.

و أخرى برفع اليد عنه بتبديل الامتنال بامتنال أفضل يجعل الامتنال مستقراً على الثاني فقط.

فعلى الأول، لا زيادة أصلاً لسقوط الأول عن الجزئية، فلا شيء حتى يتصف بالزيادة بقاءً، كما أنه لم يكن حدوثاً زيادةً، لوقوعه في محله، و الثاني واقع

ص: ٣٥٦

(١ - ١) تقدم في: ٣٥١-٣٥٢.

فى موقعه بعد هدم الأول.

و على الثانى يكون الجزء المأتى به اولا زياده بقاء لا حدوثا، لأنه حال حدوثه أتى به بعنوان امثال الأمر به، و انما سقط عن هذه الحيشه بعد جعل الامثال مستقرا على الثانى.

و قد مرّ (١) أن البحث عن مانعيته غير منوط بعنوان الزيادة.

إلا أن اخبار الزيادة ربما يدعى عدم شمولها لما صار زياده، بل لما أوجد زياده.

و أما إمكان رفع اليد عن الجزئيه أو إمكان تبديل الامثال بامثال آخر، فقد أشبعنا الكلام فى الثانى فى الجزء الأول من الكتاب فى مسأله (٢) الاجزاء.

و أما الأول، فمجمّل القول فيه، أنه ربما يقال: إن التركيب فى المركبات الاعتباريه اعتبارى منوط باعتبار الفاعل و إرادته، فمتى رفع اليد عما اعتبره جزء من المركب، فقد اختار التثام صلاته مما عداه، فيكون رفع اليد عن الجزء فى المركبات الاعتباريه بمنزله هدم البناء و الاسقاط فى المركبات الحقيقيه.

و الجواب: أن الفرق بين المركبات الحقيقيه و المركبات الاعتباريه- كما أوضحناه فى محله (٣)- هو أن المركب:

تاره يتألف من جزئين بحيث يكون لكل منهما جهه افتقار إلى الآخر، بحيث يكون أحدهما ما به القوه للآخر، و الآخر ما به الفعل لما به القوه، فلا يكون هناك إلا فعليه واحده كالماده و الصوره، لتأتى كل فعليه عن فعليه أخرى.

فلا محاله يكون لهما الوحده الحقيقيه، مع قطع النظر عن أمر خارج عن مقام ذات المركب.

ص: ٣٥٧

١-١) قبيل هذا حيث قال: مع أن الكلام فى مانعيه الخ.

٢-٢) نهايه الدرايه ١: التعليقه ٢٠١.

٣-٣) نهايه الدرايه ١: التعليقه ١٣١.

و حيث إنه (١) للافتقار الموجب لتقوم كل من الجزئين بالآخر حقيقى تكون الجزئيه حقيقيه.

و حيث إنه لهما فعليه واحده، فالتركب و الاتحاد حقيقيان. و ينحصر ذلك فى النوع المركب من ماده و الصوره.

و أخرى يتألف من جزئين أو من أجزاء بحيث يكون لكل واحد فعليه مباينه لفعليه الآخر فلا محاله لا جزئيه بالذات و لا وحده بالذات، فلا تركب بالذات.

بل لو فرض جزئيه و وحده و تركب فبلحاظ أمر آخر، كما فى الصلاه المركبه من أفراد مقولات متباينه، فان جهات الوحده عرضيه، فان جهه الوحده إما قيام غرض واحد بها، أو قيام لحاظ واحد بها، أو تعلق طلب واحد بها.

فالواحد بالحقيقه إما الغرض أو اللحاظ أو الطلب، و تلك الأفعال المتعدده ذاتا و وجودا واحده بالعرض و بالاعتبار، فكلها كل ما يفى بالغرض أو كل الملحوظ أو كل المطلوب، و كل واحد منها بعض ما يفى بالغرض أو بعض الملحوظ أو بعض المطلوب.

فهذا معنى اعتباريه التركيب و اعتباريه الوحده و اعتباريه الجزئيه، لا أن اعتبار شىء جزء من شىء مناط جزئيته للمركب.

و قد ذكرنا فى (٢) محله ايضا أنه لا- معنى لجعل المركب و اختراعه و إحداثه شرعا إلا جعله فى حيز الطلب شرعا، فانه الجعل التشريعى، و إلا فالماهيه من حيث هى لا مجعوله و لا غير مجعوله، و جعلها التكوينى فى الماهيه الشخصيه سواء تعلق الجعل بها أو بوجودها قائم بالمصلى، لا بالشارع.

ص: ٣٥٨

---

١- ١) الصحيح: حيث إن الافتقار، و يصح ايضا: حيث إنه الافتقار، بان يكون الضمير للشأن اسما و الجملة التى بعده خبرا.

٢- ٢) نهايه الدرايه ١: التعليقه ٤٥.

و اعتبارها فى مقام الطلب لىس إلالهاظها مقدمه للحكم عليها، كما فى كل موضوع و حكم فلا دخل له بالاحداث و الجعل و الاختراع، و على أى حال، فهو اعتبار جاعل الحكم، لا- جاعل الفعل تكويننا حتى يتقوم جزئيه الجزء باعتبار المصلى ليرتفع برفعه، فتدبر جيدا.

١١٠- قوله (قدس سره): و يأتى تحقيقه فى مبحث الاستصحاب (١)... الخ.

حيث إنه (قدس سره) لم يف بما وعده، فرأينا من المناسب الوفاء بوعدده (قدس سره) هنا.

فنقول: تحقيق حال استصحاب الصحه موقوف على تحقيق المراد من المانع و القاطع، حتى يعلم أن الصحه المستصحبه بأى معنى.

و ملخص الكلام: أنه لىس المانع كل ما اعتبر عدمه فى المركب بنحو الجزئيه أو بنحو الخصوصيه المقومه للجزء.

بل العدم المأخوذ فى المركب ما أخذ بنحو الشرطيه، بمعنى ما له دخل فى فعليه التأثير، و لا دخل للعدم بما هو عدم شىء فى التأثير جزافا، بل لكون وجوده البديل له مانعا، و المانع ما يزاحم المقتضى الآخر فى التأثير، فلا محاله يكون عدمه شرطا فى فعليه التأثير، و إلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامه.

و تقريب مانعيته: بفرض كون كل جزء يوجب مقدارا من الاستعداد الذى يتم شيئا فشيئا إلى أن يحصل المستعد له، المترقب حصوله من المركب.

و المانع يرفع ذلك الاستعداد و يبطله، فيزاحمه إذا كان بعده بقاء، كما يدفعه إذا كان مقارنا له حدوثا، و بعد بطلان الاستعداد الحاصل من الجزء السابق يستحيل تأثير الجزء اللاحق؛ لأنه يوجب تكميل الاستعداد السابق و الطفره مستحيله.

ص: ٣٥٩

أو بفرض كون كل جزء يوجب مقداراً من القرب و الأثر الناقص، فيستكمل شيئاً فشيئاً إلى أن يتم الأثر، و يحصل الأثر الكامل المترقب من المركب، و المانع يرفع هذا الأثر، فيستحيل حصول المراتب المكمله له.

و ربما لا يكون المانع رافعاً للأثر، بل دافعاً فقط لتأثير اللاحق، فيوجب وقوف الاستعداد الحاصل على حدّه، و يمنع عن استكماله فقط.

و ربما يكون له الرفع و الدفع معاً و حينئذ فلا يبقى شأن للقاطع إلا دعوى أن المركب مؤتلف من جزء مادي، و هي التكميره و القراءه إلى آخر الأجزاء، و من جزء صوري، و هي الهيئه الاتصاليه المستكشفه عن التعبير بالقاطع.

فالقاطع ليس شأنه ابتداء رفع أثر الجزء المادي أو الصوري، فانه شأن المانع بل شأنه رفع نفس الجزء الصوري، فهو مناف لنفس الجزء الصوري و مضاد له، لا أنه رافع لأثره كي لا يبقى فرق بينه و بين المانع.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أن الصحه المستصحبه ليست بمعنى موافقه الأمر، حتى يقال: إنها متيقنه بالفعل لا مشكوكه، و لا بمعنى أن الأجزاء السابقه بحيث لو انضمت إليها الأجزاء اللاحقه لحصل المركب، حتى يقال: إن الشرطيه متيقنه بالفعل أيضاً، و لا ينافي القطع بها الشك في إمكان الانضمام بعد عروض العارض المشكوك، فان صدق الشرطيه لا يستدعي صدق طرفيها.

بل بمعنى بقاء الأجزاء السابقه على ما كان لها من الاستعداد المترتب عليها، أو ذلك الأثر الناقص الحاصل منها، فان بقاءهما بعد عروض العارض مشكوك فيستصحب، فالصحه بمعنى التماميه من حيث الأثر.

فالاستصحاب من حيث اليقين السابق و الشك اللاحق لا محذور فيه.

إلا أن الأثر المترقب منه أمران:

أحدهما: عدم وجوب استيناف الأجزاء السابقه.

و ثانيهما: حصول المركب بانضمام ذوات الأجزاء اللاحقه، فان ترتب

الأول ظاهرا لا يقتضى التعبد بالثانى إلا على الأصل المثبت.

و ترتب كل منهما على الصحة المستصحبه لا يخلو عن إشكال:

أما الأول: فان وجوب الاستئناف و عدمه ليسا حكيمين جديدين من الشارع، بحيث يترتب الأول على فساد الأجزاء السابقه و الثانى على صحتها.

بل إما حكمان عقليان مترتبان على بقاء الأمر و سقوطه، كما فى وجوب الاعاده و عدمه بعد العمل.

أو هما عبارتان عن نفس بقاء الأمر و سقوطه.

و عدم قبول الأول للتعبد واضح.

و ترتب الثانى كذلك عند التحقيق، فان المجعول هو الأمر بالأجزاء و عدم الأمر بها، لإبقاء الأمر مع عدم اتيانها، و سقوطه مع اتيانها، فانهما أيضا عقليان لا شرعيان، فان متعلق الأمر المقوم له، و المطلوب به، و المترتب عليه الحكم شرعا بعين تعلقه به، ليس عدم اتيانه خارجا، كما أنه ليس متعلق عدمه عين اتيانه الخارجى، فليس الترتب شرعيا إلا بالاضافه إلى نفس متعلقه المطلوب تحصيله أو متعلقه الذى لا يطلب تحصيله.

و عليه فمقتضى الأصل فى نفس الحكم هنا هو بقاء الأمر باقتضاءاته.

إذ ليس عدم المانع جزء فى عرض سائر الأجزاء، حتى يقال: إن الأمر الغيرى متعلق بذات الجزء، و حينئذ يسقط قهرا باتيان ذات الجزء بناء على عدم القول بالمقدمه الموصله.

أو إن اقتضاء الأمر النفسى يسقط شيئا فشيئا باتيان ذوات الأجزاء، فيرجع الشك إلى عود الأمر المقدمى، أو عود اقتضاء الأمر النفسى، بعد بطلان المقدمه بسبب وجود العارض المشكوك.

بل لو كان عدم العارض مأخوذا فى المركب لكان مأخوذا بنحو الشرطيه، فيكون سقوط الأمر الغيرى أو اقتضاءات الأمر النفسى منوطا واقعا بحصول

الشرط ليقع الجزء على ما ينبغي وقوعه عليه من التأثير بسبب وجود ما له دخل في فعله تأثيره، وحينئذ يشك في أن الاقتضاء سقط لعدم دخل لعدم العارض فيه، أو باق على حاله لدخله في سقوطه.

و منه تعرف ما فيما أفاده بعض الاجله (قدس سره) (١) من أن الأمر الغيرى بالجزء اللاحق تعلقى قبل اتيان الجزء السابق، و تنجيزى بعد إتيانه، فيشك بعد عروض العارض فى سقوط الوجوب التنجيزى.

و ذلك لأن وصول النوبه إلى فعله الأمر باللاحق، أو فعله اقتضائه مشكوك، فلا معنى لاستصحابه.

و أما الثانى، فلأن حصول المركب - بانضمام سائر الأجزاء إلى الأجزاء السابقه - لازم عقلى لبقاء الأجزاء السابقه على ما كان عليه من الاستعداد و الأثر الناقص، فلا يترتب على التعبد ببقائها.

و أما دعوى (٢) استلزام التعبد ببقاء الأجزاء السابقه على ما هى عليه، للتعبد بحصول المركب من انضمام الأجزاء اللاحقه عرفاً، كما فى نظير المقام عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه).

فمدفوعه بأن ما استثناءه شيخنا (٣) (قدس سره) فى البحث عن الأصل المثبت صورتان لا ينطبق شىء منهما على ما نحن فيه.

إحدهما: التعبد بأحد المتضايقين، فانه تعبد بالآخر، نظراً إلى أنه كواحد ذى وجهين.

ثانيتها: التعبد بالعله التامه أو الجزء الأخير منها، فانه يستلزم التعبد

ص: ٣٦٢

---

١- ١) و هو المحقق الهمدانى قده. الفوائد الرضويه على الفرائد المرتضويه ١١٣/.

٢- ٢) تعليقه المصنف قده على فرائد الأصول ٢٢٥/.

٣- ٣) تعليقه على الفرائد ٢١٧/ و ٢٢٠/.



بالمعلول عرفا و إن كانا اثنين.

و من الواضح أنه لا تضاييف بين القابليه و الفعلية على تقدير الانضمام، كيف و المتضاييفان متكافئان فى القوه و الفعلية، فلا يعقل فعلية القابليه و تقديره مضاييفا؟

و أما القابل و المقبول، فهما متضاييفان، إلا أن مضاييف القابل هو المقبول فى مرتبه ذات القابل، لا فى مرتبه وجوده الخاص به فى نظام الوجود.

و من البين أن وجوده فى مرتبه ذات القابل لا يجدى شيئا، كما هو واضح.

و من البديهي أيضا أن الأجزاء السابقه و ان كانت من علل قوام المركب، لكنها ليست عله تامه له و لا جزؤها الأخير.

و دعوى الاستلزام بوجه آخر غير الوجهين المتقدمين بلا وجه.

نعم استصحاب حصول المركب على تقدير انضمام ذوات الأجزاء اللاحقه إلى السابقه قبل عروض العارض، لا مانع منه فى نفسه.

إلا أنه لا يترتب عليه أثر إلا سقوط الأمر بالمركب و قد مرّ أنه عقلى لا جعلى، فتدبر جيدا. هذا كله فى استصحاب الصحه بلحاظ المانع.

و أما بلحاظ القاطع، فربما يستصحب بقاء الهيئه الاتصاليه بعد عروض العارض، فان بقاء تلك الهيئه الواحده بوحده اتصاليه مشكوك، فيستصحب إما بالمسامحه فى موضوعها، أو بالمسامحه فى نفس المستصحب.

إلا أن اعتبار القاطع بهذا المعنى فى قبال المانع، بلا موجب إلا مجرد التعبير بالقاطع.

و التحقيق: أن الهيئه الاتصاليه و الجزء الصورى للمركب غير معقوله، سواء أريد بها الجزء الصورى حقيقه أو اعتبارا و عنوانا:

أما حقيقه، فلأن الصلاه مركبه من مقولات عرضيه متباينه، و ليس للأعراض ماده و صوره خارجيه، لأنها بسائط و جنسها و فصلها عقليان، فلا يعقل

أن يكون لواحد منها جزء صوري حقيقي، فضلا من أن يكون لمجموعها جزء صوري حقيقي.

و أما عنوانا و اعتبارا، فلأذن الحركة و الاشتداد و الوحده الاتصاليه لا تكون إلا فى بعض المقولات فضلا عن الاعتبارات، و لا يوصف العناوين الاعتباريه بالاشتداد و الاتصال إلا بتبع معنوناتها، و هى مقولات متباينه، بل لو كانت أفراد مقوله واحده لم يعقل جريان الاشتداد فيها، فان شرطه الوحده، و ليس هنا وجود واحد من مقوله حتى يتحرك من حد إلى حد، فلا يعقل هيئه اتصاليه حقيقيه و لا اعتباريه لأجزاء الصلاه.

فان قلت: ما ذكرت من التبعية إنما هو فى الأمور الانتزاعيه التابعه لمناشئ انتزاعها فى الوحده و التعدد، فلم لا يكون من الاعتبارات المحضه، فكما أن الصلاه واحده بالاعتبار، إما لوحده الغرض و إما لوحده الطلب، فلتكن واحده باعتبار آخر، و هو وحده العنوان الاعتبارى المنطبق على المجموع، لا على كل جزء حتى لا يلزم الخلف من فرض وحده العنوان.

قلت: فمع تخلل هذا المسمى بالقاطع لا يتحقق العنوان من رأس، فانه فرض انطباقه على المجموع، فلا واحد حتى يقطعه و يزيل الاتصال الحقيقى أو الاعتبارى.

إلا أن يقتصر على هذا المقدار من الفرق بين المانع و القاطع، و هو إن الشئ المتخلل إذا كان مقتضيا لما ينافى أثر الجزء فهو مانع، و إذا كان ضدا بنفسه للأمر الاعتبارى فيمنع عن تحققه لا عن تأثيره، فهو قاطع.

و مع هذا كله فالالزام بالقاطع المقابل للمانع و لو بهذا المعنى بلا- ملزم، بل القاطع سنخ من المانع. فان المانع: إذا كان مقارنا للشئ أو لأول العمل كان دافعا محضا.

و إذا كان بعده كان رافعا محضا.

و إذا كان فى أثناءه كان رافعا لما سبقه، و دافعا لما لحقه، و بهذا الاعتبار اختص المانع الواقع فى أثناء العمل بالقاطع، و الحدث المقارن لأول الصلاة مانع دافع، و الواقع فى أثناءها قاطع، و الواقع بعد الوضوء ناقض له و رافع لأثره.

ثم إن هذا كله فى استصحاب الصحة من حيث المانع أو القاطع.

و أما جريان الأصل فى المانع، سواء كان الشك فى مانع أمر موجود أو وجود المانع فتحقيق القول فيه:

أما إذا كان الشك فى المانع فلا أصل فيها.

بيانه: أن المعروف أن المانع مستفاده من النهى الغيرى، و من البين أن النهى الغيرى: تاره يكون ذاتيا، و هو فيما إذا كان محرم نفسى يتوقف على مقدمه، فمقدمته الأخيره أو مطلق المقدمه حرام غيرى.

مع أنه ليس هناك نهى عن شىء ينبعث منه نهى عن الصلاة المقترنه بوجود المسمى بالمانع.

و أخرى: يكون عرضيا، و هو ما إذا أمر بمركب مقرون بعدم شىء، فيكون ذلك العدم واجبا غيريا بالذات، و نقيضه— و هو وجود المانع—حرام غيرى بالعرض.

و إلا فمن الواضح: أن كل حكم لا ينحل إلى حكمن نفيًا و إثباتًا.

و منه يتضح للمتأمل ان المجمعول بالجعل التشريعى التبعى شرطيه عدم المانع الواقعى، لا مانع وجوده، لعدم تعقل النهى الغيرى الذاتى، و عدم الجدوى فى النهى الغيرى العرضى، حيث إنه ليس من حقيقه الحكم المجمعول، بل ينسب اليه بالعرض و المجاز.

بل هذا النهى الغيرى العرضى أيضا لا يصح انتزاع المانع، فان المصحح لانتزاع الجزئيه أو الشرطيه هو الأمر النفسى بالمركب و المقيد بما هو، دون الوجوب الغيرى، بل الوجوب الغيرى متفرع على جزئته و شرطيته،

فاذا كان الوجوب الغيرى المتعلق بعدم شىء كذلك، فالنهى الغيرى العرضى عن وجوده أولى بذلك.

و منه يتضح: أن التعبير بالنهى الضمنى-الذى هو مرجعه إلى طلب العدم، الذى هو مدلول منطوقى للأمر بالمركب و المقيد بعدم شىء-لا- يجرى شىئا، لأن الطلب الضمنى التحليلى-سواء تعلق بالوجود أو العدم-لا- يصحح الجزئيه و لا الشرطيه، فضلا عن المانعيه.

مع أن النهى الضمنى إنما يتصور إذا أخذ العدم بنحو الجزئيه لا بنحو الشرطيه، كما مرّ مرارا (1).

كما أن الارشاد إلى المانعيه ليس من حقيقه الحكم الذى يكون المانعيه مجعوله بجعله.

بل إرشاد إلى المانعيه الواقعيه بلحاظ التأثير و التأثير، لا بلحاظ مقام الجعل، فالارشاد إلى المانعيه الجعليه غير معقول، حيث لا مورد لجعلها، فليس المجعول إلا شرطيه العدم، بجعل الأمر بالمركب المقرون بعدم الشىء.

و عليه فنقول: أما بالاضافه إلى المجعول بالاصاله، و هو الأمر بالصلاه، فمن باب تعيين الحادث بالأصل، لانقلاب العدم الأزلى إلى الوجود، و دوران الموجود بين أن يكون الأمر بالمركب المقرون بعدم ذلك الشىء، أو الغير المقرون به، و لا حاله سابقه له.

ص: ٣٦٦

---

١-١) منها فى التعليقه ١٠٦. و منها فى التعليقه ١٠٨. و منها فى هذه التعليقه و المراد من العبارة هو عدم إمكان النهى الضمنى لأنه منوط بأخذ العدم جزء فى المكلف به و المنهى عنه و هو باطل كما عرفت فى التعليقات المتقدمه و أنه مأخوذ شرطا فى جميع الموارد كما هو صريح كلامه هنا ايضا حيث قال فليس المجعول الا شرطيه العدم فالمراد هو انه مرّ مرارا أن العدم يؤخذ فى موضوع الحكم بنحو الشرطيه لا الجزئيه فليس المراد أنه مرّ مرارا أن النهى الضمنى إنما يتصور فيما إذا أخذ العدم بنحو الجزئيه فإنه لم يتقدم منه حتى مرّه واحده فضلا عما إذا كان مرارا.

و أما بالاضافه الى المجمول بالتبع أعنى شرطيه العدم للصلاه:

فان أريد العدم الرابط،فليس له حاله سابقه؛اذ متى كانت الصلاه واجبه و لم يكن العدم شرطا لها؟

و إن أريد العدم المحمولي،فله حاله سابقه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع،إلا- أنه لا- يجدى،لا لأن بقاء العدم المحمولي غير مشكوك لأنه فى زمان الجعل: إما قد انقلب إلى الوجود،أو الى العدم النعتى نظرا الى أن العدم حال وجود الموضوع نعتى مع أن جر العدم المحمولي لاثبات العدم النعتى مثبت، و ذلك لما مرّ مرارا من (١) أن العدم المحمولي كالوجود المحمولي قابل للفرض سواء كان الموضوع موجودا أو لا إذ لا مقابله بين المحمولي و الناعتى،بل المقابله بين المحمولي و الرابط،و بين الناعتى و النفسى.

بل لأن استصحاب العدم المحمولي،بنحو السالبه بانتفاء الموضوع الى حال جعل الأمر بالصلاه،لا يثبت أن الصلاه المأمور بها ليست مقيده بكذا، بنحو العدم الرابطى.

إلا أنا قد بيّنا فى (٢)المباحث السابقه و فى غيرها أصولا (٣)و فقها (٤)أنا لا نحتاج إلى استصحاب العدم المحمولي.

بل نحتاج إلى تشكيل قضيه سالبه تعبيديه،و هى: أن الصلاه ليست

ص: ٣٦٧

---

١- ١) منها ما ذكره فى مبحث العام و الخاص و قد عبر عنه بعنوان نفى الكون المحمولي.نهايه الدرايه ٢ التعليقه ١٩٠. و منها ما مرّ منه قده فى مبحث البراءه،التعليقه ٤٢ و ٤٣ و ٤٤.

٢- ٢) فى التعليقه ٤٢.

٣- ٣) الذى ذكره فيما يأتى من مبحث الاستصحاب هو جريان الاستصحاب فى العدم المحمولي و العدم الرابط و ليس فيه أن الاستصحاب فى العدم المحمولي غير محتاج اليه.نهايه الدرايه ٥: التعليقه ٩٨.

٤- ٤) فى تعليقه على المكاسب فى اعتبار عدم مخالفه الشرط للكتاب ١٤٤/٢.

مقيده بكذا. والسالبه كما تصح مع وجود الموضوع كذلك مع عدمه إذ لا شأن للسالبه دائما إلا نفى النسبه، لا أنها نسبه عدميه، و لا معنى لعدم الرابط على حد الوجود الرابط، بل العدم النقيض للوجود الرابط رفعه، وهو عدم الرابط، فيصح أن الصلاه مطلوبه، و أنها من أزل الأزال إلى الآن لم تتقيد بكذا، غايه الأمر أنها كذلك تاره في ظرف عدم الموضوع واقعا، و أخرى في ظرف وجوده تعبدا.

و من الواضح: أن عدم كون الصلاه متقيد به بشيء، ليس مضمون قضيه لفظيه ليستظهر منها السالبه بانتفاء المحمول في ظرف وجود الموضوع، كما يدعى في عدم القرشيه، أو عدم المخالفه للكتاب و أشباهها (١)، فافهم جيدا.

نعم أصاله عدم اقتران الصلاه المأتى بها بعدم ما يعتبره (٢) الشارع مانعا- إذا كان عروض مشكوك المانع في الأثناء- جاريه، و هى مجديه أيضا و إن لم يعلم حال العارض من حيث إنه مانع شرعا أم لا. إذ الغرض يحصل بمجرد التعبد بعدم اقتران الصلاه بكل ما يكون مانعا شرعا، و هو أصل نافع في الشبهه الحكميه و الموضوعيه إذا كان العروض في أثناء العمل.

إلا أن يكون العارض بحيث يحتمل رافعيته و دافعيته معا، فانه لا حاله سابقه بالاضافه إلى الأجزاء اللاحقه، و كذا لو كان العارض أمرا مستمرا مع الأجزاء اللاحقه.

نعم إذا كان العدم من أجزاء المركب في عرض سائر الأجزاء- لا- من اعتباراتها، فأصاله العدم مستمره إلى آخر العمل، و لو لم يحرز صدور الأجزاء مقترنه به. هذا في الشك في المانع.

و أما إذا شك في وجود المانع: فان كان عدمه من أجزاء الصلاه، فهو

ص: ٣٦٨

١- ١) هكذا في الاصل، لكن الصحيح: و أشباههما.

٢- ٢) كذا في الاصل، لكن الصحيح: بما يعتبره.

مسبوق بالعدم لا محاله، فيحرز بالأصل إلى آخر العمل.

و إن كان من اعتبارات الصلاة- كما هو معنى عدم المانع المجعول شرطاً في الصلاة- فجرريان الأصل موقوف على كونه في ابتداء العمل خالياً عن المانع قطعاً، فيستصحب اقتران العمل بعدم المانع، أو كان (1) وجوده مشكوكاً من أول الأمر، فلا حاله سابقه له.

و أمّا العدم الأزلى أو العدم قبل الصلاة، فلا يثبت به اقتران الصلاة به.

نعم في استصحاب وجود الشرط، و عدم المانع كليه إشكال:

و هو: أن الغرض منه سقوط الأمر بالمركب بالتعبد بوجود شرطه أو عدم مانعه، و هو ترتب عقلي لا شرعي؛ إذ الترتب الشرعي للحكم بالاضافه إلى متعلقه بتحصيل ذاته و شرطه و عدم مانعه، لا ترتب بقائه على عدم متعلقه ذاتاً أو شرطاً، و جوداً أو عدماً، و لا ترتب سقوطه على إتيان متعلقه بذاته أو بشرطه الوجودى أو العدمى.

و أما قاعده التجاوز و قاعده الفراغ، فهما ابتداء تعبد بعدم وجوب إيجاد المشكوك وجوده، و بعدم إيجاد المشكوك صحته، لا بلسان التعبد الاستصحابى بإتيان المشكوك وجوده أو صحته، كما فيما نحن فيه.

كقاعده الشك بعد الوقت، فإنه تعبد بعدم وجوب الفعل لا بلسان التعبد بإتيانه فى وقته، مع أنه لو كان لسان بعضها البناء على الوجود لزم صرفه إلى التعبد بعدم الأمر، لئلا يلزم اللغويه.

و ليس كالأستصحاب الغير المختص بهذا المورد، ليلزم صرفه إلى ما ذكرنا.

إلا أن يقال: -بملاحظه ورود بعض أدله الاستصحاب فى مورد استصحاب وجود الشرط- إنَّ التعبد بتحقق الشرط- وجودياً كان أو عدماً-،

ص: ٣٦٩

١- ١) كذا فى الأصل، لكن الصحيح: و إذا كان.

تعبد بشرطيه مثله تطبيقاً، فمرجهه إلى أن الوجود الاستصحابي أو العدم الاستصحابي شرط، بلسان البناء على أنه الشرط الواقعي، فيفيد تعلق الأمر بالتقيد بمثله أيضاً، فتدبر جيداً.

ثم إنه لا باس بالتعرض لحكم الزيادة من حيث الأخبار.

ف نقول: أخبار الباب على أقسام:

فمنها: ما يستفاد منه عدم مبطلية الزيادة في غير الأركان، كقوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسه) (١).

و منها: ما يدل بظاهره أن مطلق الزيادة مبطل، كقوله عليه السلام: (من زاد في صلاته فعليه الاعاده) (٢).

و كقوله عليه السلام فيمن أتم في السفر إنه يعيده قال عليه السلام: (لأنه زاد في فرض الله) (٣).

و منها: ما يدل على ان الزيادة السهوويه مبطله مطلقاً كقوله عليه السلام:

(إذا استيقن انه زاد في المكتوبه فليستقبل صلاته) (٤).

و منها: ما يدل بظاهره أن الزيادة مطلقاً غير مبطله، كقوله عليه السلام:

(لكل زيادة و نقيصه تدخل عليك تسجد سجدة السهو) (٥).

و المهم بيان ما يستفاد من قوله عليه السلام (لا تعاد) من حيث شموله

ص: ٣٧٠

١- ١) تهذيب الأحكام ١٥٢/٢: الخصال ٢٨٥.

٢- ٢) الكافي ٣٥٥/٣: تهذيب الاحكام ١٩٤/٢.

٣- ٣) الخصال ٦٠٤: متن الحديث و من لم يقصر في السفر لم تجزئ صلاته لأنه قد زاد في فرض الله عز و جل.

٤- ٤) الكافي ٣٥٤-٥/٣: تهذيب الاحكام ١٩٤/٢ لعله قد اراد نقل الحديث بالمعنى لأنه مغاير لما في المصدرين.

٥- ٥) تهذيب الأحكام ١٥٥/٢ متن الحديث: تسجد سجدة السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان.



للعمد و السهو، و من حيث شموله للزيادة و النقص:

أما شموله للعمد و السهو، فربما يتخيل أن شموله للنقص عن عمد و علم ينافى الجزئية و الشرطية حتى بلحاظ مرتبه الفعلية، فلا معنى لصحة الصلاة مع ترك الجزء الثابت الجزئية.

و فيه: أن الصحة بمعنى موافقه المأتي به للمأمور به الفعلى كذلك، إلا- أن الصحة بمعنى التماميه من حيث الأثر و قيام الغرض الملزم بالمأتي به بمرتبه -بحيث لا- يبقى مجال لاستيفاء ما بقى -معقوله، كما فى القصر و الاتمام و الجهر و الاخفات، فحيث إن المأتي به واف بمرتبه من الغرض صحت صلاته.

و حيث إن الباقي لا يمكن استيفاؤه لا تجب الاعاده.

و حيث إن الفئات مرتبه ملزمه من الغرض يستحق العقاب على تركه.

بل ربما يقال (1): بصحة الأمر بالناقص مع الأمر بالتام. و سيجىء- إن شاء الله تعالى فى آخر (2) البراءه البحث عن معقوليته.

إلا- أن الظاهر من قوله (لا تعاد) أنه فى مقام عدم لزوم الاعاده لما تركه من عذر، لا عدم لزوم إعادته ما يجب فعله و يحرم تركه فعلا، بحيث يعاقب عليه.

نعم تخصيصه بخصوص السهو و النسيان بلا- موجب، فلا- مانع من تعميمه لكل ما ترك عن عذر، كالجهل عن قصور لا عن تقصير.

و أما من حيث شموله للزيادة و النقص. فنقول محتملاته أربعة:

أحدها: أنه لا تعاد الصلاة من قبل نقص كل جزء وجودى من أجزائها إلا الخمسه.

ثانيها: أنه لا تعاد الصلاة من قبل نقص كل جزء من أجزائها الأعم

ص: ٣٧١

١- (١) القائل هو المحقق العراقى قده. نهايه الافكار القسم الثانى من الجزء الثالث ٤٨٤/.

٢- (٢) فى التعليقه ١٣٣.

من الوجودى و العدمى، كعدم الزيادة المأخوذ شرطا فى الصلاة بدليله.

ثالثها: أنه لا تعاد الصلاة بسبب الخلل من ناحيه أجزائها إلا بالخلل من قبل الخمسه.

رابعها: أنه لا تعاد الصلاة بسبب نقص جزء أو زياده جزء إلا الخمسه.

و الأول: لا دلالة له على حكم الزيادة بوجه، فلا يعارض أخبار الزيادة أصلا.

و الثانى: يدل على أن نقص الجزء (١) العدمى مطلقا سواء كان عدم زياده الركن أو غيره لا يوجب الاعاده، لأن المستثنى نقص الخمسه و عدم الزيادة (٢) حينئذ نقص فى الصلاة، لمكان اعتبار عدمها لا أنه نقص فى الركوع (٣).

و الثالث: يدل على أن كل خلل من ناحيه الخمسه يوجب الاعاده دون غيرها.

و مع اعتبار عدم زياده الركوع و السجود تكون الزيادة خللا فى الصلاة من ناحيه زياده الركوع أو السجود، فزياده الركوع خلل من ناحيه الركوع، و ليست نقصا من ناحيه الركوع.

و مفاد الاحتمال الرابع واضح، إلا أن الفرق بينه و بين الاحتمال الثانى و الثالث، أن لسانه على هذين الاحتمالين لسان الحكومه، و على الرابع لسان

ص: ٣٧٢

١- ١) هكذا فى الأصل، لكن الصحيح: الجزء الوجودى و العدمى.

٢- ٢) الظاهر وقوع التصحيف فى العبارة، فإن عدم الزيادة ليس نقصا فى الصلاة بل الزيادة نقص فيها لفرض كون العدم جزء للصلاة، لا الزيادة حتى يكون عدمها نقصا فى الصلاة فالصحيح أن تكون العبارة هكذا و الزيادة حينئذ نقص فى الصلاة لمكان اعتبار عدمها لا أنه نقص فى الركن.

٣- ٣) هكذا فى الأصل، لكن الصحيح: فى الركن، و انظر الهامش السابق.

التعارض، لأن كون الزيادة نقصا في الصلاة من حيث الجزء العدمي أو كونها خلافا فيها من ناحيه الركوع مثلا يتوقف على ثبوت اعتبار عدمها بمثل قوله عليه السلام: (من زاد في صلاته) فيكون ناظرا إليه و شارحا له، و مبيّنا لمقدار مدلوله من حيث عدم شموله للنقص و الخلل عن سهو، أو في غير الأركان.

بخلاف من زاد، فإنه حكم الزيادة بعنوانها، و بيان اعتبار عدمها في الصلاة كسائر أدله الاجزاء و الشرائط.

و لا- تعاد على الاحتمال الرابع موضوعه عين موضوع من زاد، لأن مفاده عدم وجوب الاعاده بسبب الزيادة بعنوانها، و نفس موضوع الزيادة لا يتوقف على اعتبار عدمها في الصلاة، حتى يكون (لا تعاد) مبيّنا على اعتبار عدمها بدليله، حتى يكون مبيّنا لمقدار مدلوله.

بل هما حكما و موضوعا على نهج واحد، و إن كان بينهما عموم من وجه، لكنه سيجيء- إن شاء الله تعالى- تقريب الحكومه على هذا الوجه أيضا.

إذا عرفت ما ذكرنا: من عدم المعارضه أصلا على احتمال، و من الحكومه على احتمالين، و من التعارض المحض على احتمال آخر، فلا بد من ترجيح أحد الاحتمالات حتى يلاحظ نسبه مع أخبار الزيادة.

فنقول: الأرجح من الاحتمالات هو الاحتمال الثاني:

أما كونه أرجح من الأول، إذ لا موجب للاقتصار على خصوص الأجزاء الوجوديه و إن كان المستثنى من الوجوديات، بل الظاهر أن الصلاة المركبه من الامور الوجوديه و العدميه لا تعاد بنقص شيء منها إلا بنقص هذه الخمسه.

لا أن الصلاة لا تعاد بنقص بعض اجزائها الا بنقص بعض بعضها.

و حذف المتعلق في طرف المستثنى منه دليل العموم، و استثناء خصوص بعض الوجوديات ليس دليلا على أن المستثنى منه أيضا خصوص الوجوديات.

و أما كونه أرجح من الثالث، فلزيادة عنايه في الثالث باعتبار عنوان

الخلل الصادق على النقص و الزيادة بخلاف اعتبار النقص، فان المركب المطلوب تحصيله لا تعاد من قبل تحصيله، بل من قبل تركه، فتعاد من قبل ترك الخمسه، لا من قبل وجودها، وكذا (لا تعاد) من قبل ترك ما عدا الخمسه، فانه لا يحتاج إلى عناية زائده على ترك ما يطلب تحصيله.

و أما كونه ارجح من الرابع، فلأنه لا دليل أولا على تقدير الزيادة و النقص بعنوانهما.

و لا يصح ثانيا تعلقهما بالخمس، إذ لا تعقل الزيادة فيما عدا الركوع و السجود، من الوقت و القبلة و الظهور.

و جعل الزيادة باعتبار المجموع، مع أن كل واحد من الخمسه مستثنى لا مجموعها، بلا وجه.

نعم بناء على صحه هذا الوجه في نفسه، يصح تقريب حكمه (لا تعاد) على قوله عليه السلام (من زاد)، فان دليل (لا تعاد) ليس على حدّ قوله عليه السلام: (من زاد) بصدد نفى جزئيه عدم الزيادة، حتى يكون معارضا له، بل بصدد نفى وجوب الاعاده عن الزيادة المفروغ عن جزئيه عدمها واقعا إذا صدرت عن عذر. فتدبر.

و عليه فمفاد (لا- تعاد) أن نقص كل جزء وجودي أو عدمي يعتبر في الصلاة لا- تعاد الصلاة منه إذا كان عن عذر، إلا نقص الخمسه.

فزيادة الركن، و إن كان من حيث عدمها المعتبر في الصلاة راجعه إلى النقص، إلا أنه داخل في نقص جزء من الصلاة لا نقص الركن، فيدل على عدم مبطله مطلق الزيادة العذريه ركنيه كانت أو غير ركنيه.

و حينئذ: فان لوحظ (لا- تعاد) بالاضافه إلى قوله عليه السلام (من زاد) فيكون حاكما عليه، و يوجب قصر مدلوله على الزيادة العمديه.

و على فرض المعارضه، فقوله عليه السلام: (لا تعاد) في شموله للمستثنى

منه بعد اخراج الخمسه من حيث تأكد ظهوره بالاستثناء أظهر من شمول من زاد للزيادة السهويه.

و إن لوحظ لا- تعاد بالاضافه إلى قوله عليه السلام:(لأنه زاد في فرض الله)المدال على أن كل زياده في فرض الله توجب الاعاده،فله الحكومه عليه أيضا-سواء أريد الزيادة في الصلاه التي هي فريضه الله تعالى أو أريد الزيادة في الجزء المقوم حقيقه كالركن-،فانه فريضه و غيره سنه كما في بعض الروايات (1)من جعل بعض الأجزاء الواجبه فريضه و بعضها الآخر سنه،فان عموم العله على الثانى،و إن كان أخص من حيث اختصاصه بالزيادة الركنيه دون لا تعاد، إلا أنه أعم من حيث شموله للعمد و السهو دون لا تعاد.مع أنه إذا كان اللسان من باب الحكومه لا يلاحظ العموم و الخصوص بين الحاكم و المحكوم.

نعم:إذا أريد الجزء الركنى من فرض الله كان دليلا بنفسه على عدم مبطليه زياده غير الركن،لأن من زاد في صلاته ركعتين أو ركعه مثلا كانت زياده الركوع و السجود مسبوقة بزيادات أخر.

فلو كانت الزيادة مبطله مطلقا كان البطلان مستندا إلى الجزء السابق، فانه أسبق العلل،و لا- يصح استناد البطلان إلى العله اللاحقه،و هي زياده الركوع.

إلا- أن الظاهر من هذه الروايه الزيادة في الصلاه،لا فى الفريضه بمعنى الركن أو ما فرضه الله فى قبال ما فرضه النبى صلى الله عليه و آله.

و إن لوحظ لا- تعاد بالاضافه إلى قوله عليه السلام(إذا استيقن...إلى آخره)فلا- حكومه حينئذ،لأن قوله عليه السلام(إذا استيقن)متكفل لحكم العمل بعنوان السهو،الآ أن الترجيح لقوله عليه السلام لا تعاد،لوجوه من

ص: ٣٧٥

(١-١) و هو ما رواه فى الخصال ٦٠٤/.

الخلل في خبر (إذا استيقن):

أحدها: ضعف السند.

ثانيها: أنه في نسخه الكافي (إذا استيقن أنه زاد في المكتوبه ركعه) و صاحب الكافي (قدس سرّه) أضبط في الروايات من صاحب التهذيب (رحمه الله) و لا- أقل من الاجمال، و المتيقن منه زياده الركعه، لا- الركن و لا- مطلق الزياده، و لعل لزياده الركعه التامه خصوصيه.

بل يمكن أن يقال: إن قوله (لا- تعاد) لا- يعم زياده الركعه، بل ظاهره زياده كل جزء اعتبر عدمها في الصلاه، لا زياده مجموع الاجزاء.

ثالثها: أنه لا محذور في تخصيص (إذا استيقن) بزياده الركن، بخلاف ما إذا خصصنا (لا تعاد) بقصره على النقص المحض، لما ادعى من الاجماع على الملازمه بين مبطليه الزياده السهوويه و مبطليه النقص السهووي، فبملا- حظّه هذه الملازمه لا- بد: إما من تخصيص (إذا استيقن) بقصره على زياده الركن، لانحفاظ الملازمه حينئذ، أو تخصيص (لا تعاد) و بقاؤه بلا مورد، للزوم إلحاق النقص السهووي في غير الركن إلى الزياده السهوويه فيه.

نعم: يندفع الوجه الأول الذي أجاب به من حيث ضعف السند بعض الساده الاعلام (قدس سرّه) [\(١\)](#)، و من حيث اضطراب المتن و اختلاف الكافي و التهذيب بعض الأجله (قدس سرّه) [\(٢\)](#) في مصباح الفقيه، و ذلك لأن السند حسن كالصحيح بابراهيم بن هاشم، و لا اختلاف بين التهذيب و الكافي، بل في الكافي روايتان:

إحدهما: في باب السهو في الركوع عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن

ص: ٣٧٦

١- ١) لم نعرفه.

٢- ٢) هو المحقق الهمداني قده. كتاب الصلاه من مصباح الفقيه ٥٣٨/.

ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إذا استيقن أنه قد زاد في الصلاة المكتوبه ركعه لم يعتد بها و استقبل الصلاة استقبالا) الخبر (١).

ثانیهما: فی باب من سها فی الأربع و الخمس عن علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن أبي عمیر عن عمر بن أذینه عن زراره و بکیر ابنی أعین عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إذا استيقن أنه قد زاد في صلاته المكتوبه لم يعتد بها و استقبل صلاته استقبالا) الخبر (٢).

و الذى حکاه فی التهذیب كما شاهدته هی الروایه الثانيه بسندھا الممتاز عن الأولى بضمیمه بکیر بن أعین إلى زراره فی الثانيه بعبارتها المختلفه مع الأولى فی الجمله (٣).

و العجب من صاحب الوسائل حیث روى (٤) عن صاحب الكافی ما هو بحسب السند عین الثانيه، و مع ذلك هو متضمن لزیاده الركعه.

و اعجب منه أنه ذکر بعد ذلك، و روى محمد بن الحسن بالاسناد مثله، مع أن الشيخ روى الثانيه الخاليه عن اضافه الركعه.

و بالجمله إذا كانت هناك روايتان فلا- تنافی بينهما، لأنهما مثبتان، و إن كانت روايه واحده فهی مجمله، و لا مانع من كونهما روايتين إلا مجرّد الاستبعاد و الله العالم.

و أما ملاحظه النسبه بين سائر الأخبار، فمجمّلها أن قوله عليه السلام:

(من زاد) مع قوله عليه السلام: (إذا استيقن) مثبتان لا معارضه بينهما، بل

ص: ٣٧٧

١-١) الكافي ٣/٣٤٨.

٢-٢) الكافي ٣/٣٥٤.

٣-٣) تهذيب الأحكام ٢/١٩٤.

٤-٤) وسائل الشيعة ٨/٢٣١.

المعارضه بين كل من قوله عليه السلام:(من زاد) وقوله عليه السلام:(إذا استيقن) مع قوله عليه السلام:(لكل زياده و نقيصه).

فنقول:حيث إن قوله عليه السلام:(لكل زياده و نقيصه)بمنزله عامين لا عام واحد، كما هو ظاهر،فهو مع أنه حكم بعنوان السهو فله الحكومه،لكنه مع ذلك أخص من قوله عليه السلام:(من زاد)الشامل للعمد أيضا،إلا- أن قوله عليه السلام:(لكل زياده...إلى آخره)مسوق لبيان حكم آخر،و هو وجوب سجدة السهو،و إن كان يظهر منه أن الزيادة و النقيصه ليست بمبطله على الاطلاق، فهو متكفل لحكم الزيادة الغير المبطله و حكم النقيصه كذلك.

و منه يظهر حاله بالنسبه إلى المستثنى فى قوله عليه السلام(لا تعاد)،مع أنه أخص من حيث اختصاصه بنقص الخمسه،دون قوله عليه السلام(لكل نقيصه).

و أما قوله عليه السلام:(إذا استيقن) مع قوله عليه السلام(لكل زياده...إلى آخره).

فنسبتهما التباين،و لكن قوله عليه السلام:(إذا استيقن)مع سلامه سنده و دلالته أظهر من قوله عليه السلام:(لكل زياده)إلى آخره،حيث إن الثانى مسوق لبيان حكم آخر.

و من جميع ما ذكرنا تبين أنه لا دليل على مبطلية الزيادة السهويه،حتى فى الأركان فتأمل.

\*\*\*



۱۱۱- قوله (قدس سرّه): من (۱) إطلاق دليل اعتباره جزء (۲)... الخ.

لا- يخفى عليك أن الجزئيه، تاره بلحاظ الوفاء بالغرض، و أخرى بلحاظ المطلوبيه شرعا، و الجزئيه المجمعوله هي الجزئيه باللحاظ الثاني.

و من الواضح: أن دليل الاعتبار- سواء كان متكفلا- للتكليف أو للوضع- لا- يكاد يجدى إلا بعد المعقوليه في مقام الثبوت، و الجزئيه الجعليه لا يعقل (۳)، لعدم إمكان تعلق الطلب لا بطلب المركب و لا بطلب غيرى مولوى، و لا بطلب نفسى تحليلى؛ لإناطه الكل بالقدره.

و الجزئيه الواقعيه بلحاظ مقام التأثير غير مجمعوله، فلا بد من جعل الأمر بالجزء إرشادا إلى جزئيته بلحاظ الغرض، و هو بعيد، إذ الظاهر هو الارشاد إلى كونه جزء شرعا.

و منه ظهر عدم الفرق بين كون الأمر به نفسيا تحليليا أو غيريا مولويا أو إرشاديا.

نعم، إطلاق الماده في طرف الأمر بالجزء يقتضى عدم دخل القدره شرعا في وفائه بالغرض، و القدره المعتبره عقلا في مقام فعليه التكليف أجنبيه عن هذه المرحله.

و بعد تقييد إطلاق الأمر بالمركب باطلاق الماده في الأمر بالجزء، فلا محاله يكون حجه على تقييد المركب به مطلقا، فلا أمر بغير المتعذر.

ص: ۳۷۹

۱- ۱) في الاصل: مع، لكن الصحيح: من، كما في الكفايه.

۲- ۲) كفايه الأصول ۳۶۹.

۳- ۳) كذا في الأصل، لكن الصحيح: لا تعقل.

و أما تصور إطلاق دليل الواجب، فمبنى على الوضع للاعم و كون الجامع مطلوباً، أو على الوضع للجامع بين مراتب الصحيحه المختلفه كما و كيفاً، و إلا فمع الوضع للجامع بين أفراد المرتبه العليا، كما هو المنسوب إلى الصحيحى، فلا معنى للإطلاق، لا جمال المرتبه العليا، فتدير.

١١٢- قوله (قدس سرّه): لاستقلّ العقل بالبراءه (١)... الخ.

هذا فى صوره العجز الابتدائى من حين توجه التكليف مما لا شبهه فيه.

و أما فى صوره العجز الطارئ بعد فعلية التكليف بالمركب، فربما يتخيل أن مقتضى قاعده الاشتغال لزوم الخروج عن عهدته بالمقدار الذى يتمكن منه، للشك فى سقوط الامتثال.

و يمكن أن يقال: إن الخروج عن عهدته المركب بما هو غير لازم قطعاً، و الخروج عن عهدته الميسور منه حيث إن عهدته تبعيه، أيضاً غير لازم، للقطع بأن تلك العهده تابعه لعهدته المركب، و كونه بنفسه فى العهده مشكوك من أول الأمر.

و منه تعرف حال استصحاب الاشتغال، و لو بتقريب أن الاشتغال أمر مجعول تبعى منتزع من تعلق التكليف بشىء، فان عهدته الميسور عهدته تبعيه لا شك فى زوالها، إلا بالوجه الآتية فى استصحاب وجوب الميسور من الأجزاء.

و منه تعرف أيضاً أنه لا مجال لدعوى لزوم المخالفه القطعيه من عدم اتيان الميسور، إذ لا علم و لو إجمالاً بتعلق التكليف النفسى من أول الأمر بالميسور، فلا يقاس باب الأقل و الأكثر.

١١٣- قوله (قدس سرّه): إنه لا مجال هاهنا لمثله بداهه (٢)... الخ.

بل لا مجال له أصلاً، إذ الجزئيه و الشرطيه المجعولتان بالأمر بالمركب

ص: ٣٨٠

١-١) كفايه الأصول ٣٦٩.

٢-٢) كفايه الأصول ٣٦٩.

و المشروط مقطوع الانتفاء، لفرض التعذر.

و الجزئية و الشرطيه بلحاظ مقام الغرض مشكوك الثبوت، إلا أنهما واقعيتان لا مجعولتان حتى يعقل رفعهما بحديث الرفع.

مضافا إلى أن دليل الواجب إن كان له إطلاق لكفى فى نفي الجزئية و الشرطيه عند التعذر، و إن لم يكن له إطلاق، كما هو مفروض الكلام، فلا يفيد نفي الجزئية و الشرطيه بحديث الرفع للتعبد بالباقي، إذ ليس شأنه إلا الرفع دون الاثبات، فلا تصل النوبه إلى منافاته للامتنان، فإنه إنما تصل النوبه [اليها] (١) إذا كان مقتضى الحديث فى نفسه التعبد بالباقي بالتعبد برفع الجزئية و الشرطيه.

١١٤- قوله (قدس سرّه): نعم ربما يقال: بأن قضيه الاستصحاب (٢)... الخ.

### يقرر الاستصحاب بوجه أربعة:

أحدها: ما فى المتن، و فى كلام (٣) الشيخ الأعظم (قدس سرّه)، و هو استصحاب الجامع بين الوجوب الغيرى الثابت للباقي من الأول و الوجوب النفسى المحتمل ثبوته بعد زوال الوجوب الغيرى، حيث إن الأول بحده و إن كان مقطوع الارتفاع، و الثانى بحده و إن كان مشكوك الحدوث، إلا أنه بما هو وجوب كان متيقنا، و يشك فى بقاءه بما هو وجوب فى ضمن الوجوب النفسى المحتمل، فإن زواله بحده لا ينافى بقاءه بجامعه و لو فى ضمن فرد آخر.

و الجواب أولا: أنه لا وجوب غيرى للاجزاء، حتى يتعلق الجامع بين الوجوب الغيرى و النفسى.

ص: ٣٨١

١- ١) أثبتناها لضروره السياق.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣٧٠.

٣- ٣) فرائد الأصول المحشى ١٤٢/٢.

و ثانيا: بأن الجامع موجود بوجودات متعددة، وليس وجوده فى ضمن فرد بقائه لوجوده فى ضمن فرد آخر، إلا إذا كان بينهما وحده اتصاليه كالياض الشديد الذى يزول شدته و يبقى أصله، فان القطع بزواله بما هو شديد لا ينافى الشك فى بقائه بما هو بياض.

و من الواضح: أنه ليس بين الوجوب و الاستحباب، و لا- بين الوجوبين وحده اتصاليه، فانهما من الاعتباريات التى لا يجرى فيها الحركة و الاشتداد، بل يجرى فى بعض المقولات.

مع أنه يستحيل أن يكون الوجوب النفسى من مراتب الوجوب الغيرى المعلولى المنبعث عن وجوب المركب نفسيا.

و ثالثا: بأن المستصحب و إن كان حكما، فلا يحتاج التبعّد به إلى أثر شرعى آخر، إلا أنه بالاضافه إلى ما هو المهم فى المقام، من لزوم امتثاله و استحقاق العقوبه على مخالفته: إما مثبت أو غير مفيد فيلغو، فانه لو قلنا: بأن التعيّد بالجامع يستلزم التعيّد بوجوب الباقي نفسيا، فيترتب عليه الأثر المهم، فهو أصل مثبت، لأن لازم بقاء الوجوب الجامع عقلا كونه فى ضمن الوجوب النفسى للباقي، و لو قلنا: بمجرد التعبد بالجامع، فالجامع بين ما يترتب عليه العقاب و ما لا يترتب عليه، لا يعقل أن يكون لازمه العقلى استحقاق العقاب.

ثانياها: استصحاب الوجوب النفسى الشخصى، بدعوى المسامحه العرفيه فى موضوعه، نظرا إلى أن الباقي فى نظر العرف متحد مع المركب، فيكون وجوبه وجوبه.

و الجواب: أنه إنما يصح إذا كان المتعذر بحيث لا يمنع عن دعوى الاتحاد بين المركب و الباقي، فلا مجال للاستصحاب على الاطلاق بل فى مثله، كما أن استصحاب كرىه الماء كذلك، فانه إنما يصح إذا كان الموجود من الماء متحدا مع الماء السابق عرفا، بلحاظ كون المأخوذ منه قليلا يتسامح فيه عرفا.

و ربما يتخيل (١) بقاء الموضوع هنا و فى مسأله الكريه بالدقه العقليه:

أما فيما نحن فيه، فبالنظر إلى أن مثل الصلاه التى لها جامع ينطبق على المراتب المختلفه كما و كيفا، لا تفسد بزوال جزء و لا تختل بفقدته، فالموضوع و هى حقيقه الصلاه محفوظ بالدقه.

و أما فى الكريه، فبدعوى أن الكريه كميّه الماء، و الكمّ عرض لا- يزول بزواله موضوعه، و أخذ مقدار من الماء لا يوجب زوال الجسم الطبيعى، لأن الاتصال عرض لا يزول الجسم بزواله و إن بقى منه شىء يسير.

### و هو تخيل عجيب و توهم غريب:

أما فى الصلاه فبأنها و إن كانت ذات مراتب، إلا أن كل مرتبه مطلوبه من طائفه لا من كل أحد.

و الكلام فى المرتبه المطلوبه من هذا المكلف، و المفروض اختلال موضوع تكليفه الشخصى، فلا مجال إلا بالمسامحه فى بقاء موضوع تكليفه، و إلا فبقاؤه بالمراتب الأخر المطلوبه من أشخاص آخرين ليس بالحقيقه بقاء للموجود سابقا فى حقه.

و أما فى الكريه، فبأنها كمّ خاص لمتكّم مخصوص، فلا ينفك هذا الكمّ الخاص عن هذا المتكّم المخصوص، و عرضيته غير منافيه لملازمته لمتكّم بالخصوص بحيث يزول بزواله، و إن بقى بما هو جسم، فان موضوع الكمّ هو الجسم التعليمى الذى نسبته الى الجسم الطبيعى نسبه المتعين إلى اللا-متعين، فلا- محاله يكون زوال الكميّه الخاصه مساوقا لانتفاء تلك المرتبه من الجسم التعليمى، و تعين الجسم الطبيعى بمرتبه أخرى منه، فإسقاط الجسم التعليمى من البين أو توهم أنه عين العرض أوجب هذا الاشكال.

ص: ٣٨٣

و منه يعلم حال عرضيه الاتصال، فان معنى عرضيه الاتصال أنه لا يزول الجسم بعروض الانفصال، لا أنه يبقى بحدّ ينتزع منه ذلك الكم الخاص، و هو من الوضوح بمكان.

ثالثها: استصحاب الوجوب للباقي، مع قطع النظر عن نفسيته و غيريته، لعدم التمايز بينهما في نظر العرف، بل العرف يرى الباقي واجبا سابقا و يشك في بقاءه على الوجوب، حيث إنهم يرونهما متحدتين.

و هذا راجع إلى المسامحة في المستصحب، لا إلى أخذ الجامع بين الوجوب من الغيرى و النفسى.

و الجواب: أن عدم التمايز من حيث النفسى و الغيريه، غير عدم التمايز من حيث الوجود، فالوجوب السابق و اللاحق، و إن لم يكن بينهما تمايز من حيث النفسى و الغيريه، لكنهما متمايزان من حيث الوجود، بداهه أن وجوب الباقي لاحقا غير وجوبه سابقا غيريه وجوديه، لا غيريه صنفيه بحيث يكون الأول من صنف الغيرى و الثانى من صنف النفسى، و ملاك البقاء عدم التمايز من حيث الوجود، و إلا- فلو كان الوجود واحدا، و كان حدوثا معنونا بعنوان و بقاء معنونا بعنوان آخر، لما كان ضائرا بالوحده التى هى ملاك البقاء.

رابعها: استصحاب الوجوب النفسى الشخصى، مع قطع النظر عن متعلقه، نظير استصحاب وجود الكر.

لا يقال: بقاء الكرّ بحده محتمل، بخلاف الوجوب النفسى المتيقن، فانه بحده مقطوع الارتفاع، و لو كان هناك وجوب نفسى لكان وجودا آخر من طبيعى الوجوب النفسى، فلا- مجال إلا- لاستصحاب طبيعى الوجوب النفسى، فيدخل فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأننا نقول: تعدد الملاك لا يوجب تعدد الوجوب النفسى، فيكون حدوثا بملاك و بقاء بملاك آخر.

بل يمكن أن يكون عين ذلك الملاك باقيا، لدخل الجزء المتعذر في الغرض عند التمكن منه لا مطلقا.

و الجواب: أن مجرد التعبد ببقاء الوجوب النفسى لا يجدى ما لم يكن الباقي واجبا نفسيا، و التعبد بوجوبه النفسى بعد التعبد ببقائه الملازم عقلا لتعلقه بالباقي من الأصول المثبتة.

هذا ما قيل فى تقرير الاستصحاب.

و يمكن أن يقال: إن الأجزاء الباقية، و ان لم يكن لها وجوب غيرى و لا وجوب نفسى، لكن الوجوب النفسى المتعلق بالمركب له حقيقه و دقه تعلق بالباقي، لانبساط الوجوب النفسى على الأجزاء بالأسر، فيشكك بعد زوال انبساطه و تعلقه عن الجزء المتعذر فى ارتفاع تعلقاته و انبساطه على سائر الأجزاء، فيستصحب بلا مسامحه فى الموضوع و لا فى المستصحب، و من دون أخذ الجامع.

هذا فى صورته تعذر الجزء.

### و أما فى صورته تعذر الشرط:

فان أريد به الخصوصيه المقومه للجزء، فلا- استصحب، لما مرّ من عدم انبساط الأمر على الجزء بذاته، بل بما هو جزء و هو الخاص.

و إن أريد به الخصوصيه الدخيله فى تأثير الأجزاء بالأسر، فلا ينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب؛ لما مرّ من أن الشرائط غير مراده فى عرض إرادته المشروط، بل ينبعث عن إرادته اراده الشرط.

و القطع بزوال الاراده المتعلقه بالشرط لا يقتضى القطع بزوال الاراده النفسيه المتعلقه بذات المشروط.

فاستصحب شخص وجوب المشروط بلا مسامحه أصلا مما لا ينبغى الارتياح فيه.

نعم يمكن الاشكال فى استصحاب وجوب الأجزاء الباقية؛ بتقريب أن

الحكم يتشخص بموضوعه، فذلك الوجوب النفسى المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعاً، والمتشخص بالأجزاء الباقية لو كان لكان وجوباً آخر، فلا بد من المسامحة حينئذ.

و منه يتضح ما فى الوجه الرابع، مع وحده الملاك أو تعدده، فان الاراده أيضا تتشخص بموضوعها، فلا محاله هى إرادته أخرى. نعم بقاؤها لموضوعها بملاك آخر لا ينافى الوحده الاتصاليه، لابقائها لغير موضوعها سواء كان بعين ذلك الملاك أو بغيره، فتدبر جيداً.

١١٥- قوله (قدس سره): ودلاله الأول مبنيه على كون كلمه (١)...الخ.

لا يخفى عليك أن كلمه (من) إما تبعيزيه أو بيانیه أو بمعنى الباء.

و لفظ (بشئ) إما أن يراد منه المركب أو العام، أو الكلى.

و كلمه (ما) فى قوله عليه السلام: (ما استطعتم) إما ان يراد منها الموصوله أو المصدریه الزمانیه.

و لا- ريب أنه لا- معنى لكون كلمه (من) بيانیه، لأن مدخولها الضمير، و لا يمكن أن يكون بياناً لشيء، كيف و هو مبهم، و كونها بمعنى الباء غير متعين، لأن الاتيان يتعدى بنفسه تاره و بالباء أخرى.

فمن الأول قوله تعالى: وَ اللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ (٢) وقوله تعالى: وَ لَا يَأْتُونَ الْبُأْسَ إِلَّا قَلِيلًا (٣) و من الثانى قوله تعالى: يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ (٤).

و لفظ الشئ لا يكنى به عن المتعدد بل عن الواحد، و إنما يكنى عن

ص: ٣٨٦

١- ١) كفايه الأصول ٣٧٠.

٢- ٢) النساء ١٥.

٣- ٣) الاحزاب ١٨.

٤- ٤) النساء ١٩.



المتعدد بأشياء، فيدور الأمر بين الكلى الذى له وحده جنسيه أو نوعيه أو صنفيه، أو المركب الذى له وحده اعتباريه، وحيث إن التبويض لا يلائم الكلى، إذ الفرد ليس بعض الكلى بل مصداقه، فلا محاله يراد منه المركب الذى له أجزاء.

كما أن كلمه (ما) ظاهره فى الموصول، دون المصدريه الزمانيه، فيكون مفعولا لقوله عليه السلام (فأتوا)، فالمراد إذا أمرتكم بمركب ذى أجزاء فأتوا ما تستطيعونه منه، لا فأتوا به مده استطاعتكم.

إلا أن مورد الروايه - كما فى المتن - لا يلائم المركب من أجزاء، كما أنه أجنبي عن الأمر بالعام الذى له أفراد.

بل يلائم الكلى الذى يصدق على الأفراد، وقد عرفت عدم ملائمه التبويض له.

فالتحقيق: أن كلمه (من) ليست للتبويض بعنوانه حتى لا يلائم الكلى، بل لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه، وإن كان يوافق التبويض أحيانا.

و من الواضح أن الفرد متشعب من الكلى، و أن الكلى الذى ينطبق على ما يستطاع و ما لا يستطاع، فما يستطاع منه مقتطع من مثله - و حينئذ - لا يتعين إرادته المركب، و المتقين بحسب مورد الروايه هو الكلى الذى يلائمه لفظ (الشيء) و كلمه (من) و كون (ما) بمعنى الموصول، لا بمعنى المصدريه الزمانيه، فتدبر جيدا.

١١٦- قوله (قدس سرّه): حيث لم يظهر فى عدم سقوط الميسور من الاجزاء (١)... الخ.

حيث إن السقوط لا يكون إلا - متفرعا على الثبوت بوجه من الوجوه، فلو كان المراد الميسور من الأفراد، لم يكن موهم لسقوط الحكم عن فرد بسبب

ص: ٣٨٧

سقوطه عن فرد آخر، ليحكم عليه بعدم سقوطه، فان مجرد الجمع في العبارة لا يوجب توهم السقوط إلا من الغافل، فلا يناسب توهم السقوط إلا في الميسور من الأجزاء، فيصح ضرب القاعدة و الحكم بعدم سقوطه هذا.

ثم إن الجملة إما خبريه محضه عن ثبوت الحكم بثبوت ملاكه، أو بمرتبته منه، وإما خبريه بداعى البعث نحو الميسور، بعنوان عدم سقوط حكمه الثابت أولاً.

و أما جعله إنشاء ابتدائياً فغير معقول. لأن السقوط و عدمه ليسا من أفعال المكلف حتى يؤمر به، و لا فرق في عدم المعقوله بين إضافه السقوط و عدمه إلى نفس الميسور أو إلى حكمه، بل الحكم بعدم سقوط الحكم أولى بعدم المعقوله.

و لا- يقاس بحرمة نقض الحكم المتيقن، فان النقض العملى عنوان لترك العمل بالواجب المتيقن وجوبه مثلاً، فالنهي عنه نهى عن ترك العمل، و الأمر بالابقاء العملى أمر بالعمل، بخلاف السقوط و عدمه، فانه ليس عنواناً لفعل المكلف و تركه.

نعم إن كان لا يسقط- بالبناء للمجهول- من الاسقاط كان نهياً عن الاسقاط، و هو عنوان لترك العمل بالحكم الثابت أولاً، فيكون كالنهي عن النقض العملى.

و هذا بخلاف ما إذا كان بعنوان الحكايه عن عدم السقوط، فانه يناسب التعبد بثبوت الحكم كنايه، لأن لازم جعل الحكم للميسور كونه ثابتاً غير ساقط، فتدبر جيداً.

\*\*\*

١١٧-قوله(قدس سره):لا أنها عباره عن عدم سقوطه بنفسه (١)...الخ.

ليس المراد من عدم سقوطه بنفسه بقاءه فى عهدہ المكلف، و هو الذى ينسب إلى نفس الميسور، لا- إلى حكمه حتى لا- يعم المستحبات، إذ لا عهدہ لها، و ليس المراد من عدم سقوطه كونه مطلوباً بالمطلوبيه المطلقه حتى لا يجدى فى الواجبات، بل ثبوت الموضوعات و سقوطها التشريعى المناسب لإخبار الشارع بثوتها على وجه الموضوعيه لحكمها أو سقوطها عن الموضوعيه، فالميسور من الواجب باق على موضوعيته للوجوب، و الميسور من المستحب باق على موضوعيته للاستحباب.

و حيث إن الظاهر تعلق عدم السقوط بنفس الميسور الذى له معنى معقول، فلا داعى إلى صرفه عن ظاهره باراده عدم سقوط حكمه.

بل المسامحه فيه أهون من المسامحه فى عدم سقوط حكمه، لأن وجوبه الغيرى ساقط قطعاً، و لا يعقل التعبد بعدمه و وجوبه النفسى غير ثابت من رأس، فلا سقوط له، و لا عدم السقوط. فلا بد من المسامحه بأحد (٢) الوجوه المتقدمه فى الاستصحاب.

بخلاف عدم سقوطه عن الموضوعيه للحكم، فان الغرض أن موضوعيته للحكم مستمره غير ساقطه، و إن كان حكمه فعلاً غير حكمه قبلاً، فان سقوط حكمه الأول مع قيام حكم آخر مقامه لا يوجب بقاء الحكم، لكن كونه على أى تقدير موضوعاً للحكم يوجب بقاءه على صفة الموضوعيه.

و هذا أيضاً و إن كان بنحو من المسامحه، لأن تشخص الحكم بتشخص

ص: ٣٨٩

١-١) كفايه الأصول ٣٧١.

٢-٢) فى التعليقه ١١٤.

موضوعه، وحيثه موضوعيته لحكم غير حيثه موضوعيه لحكم آخر، لكن هذا بالدقه العقلية لا بالنظر العرفي، فتأمل.

ولا يخفى عليك أن المسامحة هنا ليس كالمسامحة في الاستصحاب موضوعاً أو من حيث المستصحب، لإمكان عدم الالتزام بالمسامحة هناك، وملاحظه المستصحب أو الموضوع على وجه الدقه، إلا أنه هنا مما لا بد منه لفرض الميسور والمعسور في المركب من الأجزاء، فالتعبد بعدم السقوط مبنى على مقدار من المسامحة وإلا كانت القاعده بلا مورد، إلا أن يحمل على الأفعال المتعدده، فان ثبوتها وسقوطها تحقيقي غير مبنى على المسامحة.

لكنك قد عرفت أنه لا موجب لتوهم السقوط، حتى يقوم الشارع بصدد التعبد بالثبوت وعدم السقوط.

١١٨- قوله (قده): واما الثالث، فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعى (١)... الخ.

قد عرفت سابقاً (٢): أن الموصول لا- يكتنى به إلا- عن الواحد لا- عن المتعدد و إن كان عاماً، فان معنى عمومه كل فعل لا يدرك، لا كل أفعال لا تدرك.

و من الواضح: أن الفعل الواحد لا- كل له إلا إذا كان له بعض، فلا محاله يراد منه المركب من الأجزاء، فانه القابل لأن يكون له كل و بعض.

نعم لا- مانع من إرادته الكلى الذى يندرج تحته أفراد، بأن يراد: أن الكلى الذى لا يدرك بكتيته لا يترك بكتيته، فهو من حيث وحدته يكتنى عنه بالموصول، و من حيث سعته لأفراده له الكليه، فالموصول يعم المركب و الكلى.

ص: ٣٩٠

١- ١) كفايه الأصول ٣٧٢.

٢- ٢) لم يتقدم منه قده ما يدل على أن الموصول لا يكتنى به عن المتعدد و إنما الذى تقدم منه أن لفظ الشئ لا يكتنى به عن المتعدد بل عن الواحد. التعليقه ١١٥.

و عن الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) (١): أنه لو أريد من الموصول الأفعال المتعدده كان الكل مجموعيا أيضا، إذ لو كان أفراديا لكان معناه أن ما لا يدرك شيء منه لا يترك شيء منه، ولا معنى له، إذ المفروض عدم إدراك هذا الفرد، و ذلك الفرد إلى آخر الافراد، فكيف يعقل أن يقال: لا يترك شيء منه؟

و أورد عليه بأن كون الكل مجموعيًا أو أفراديًا لا مدخل له في ذلك، بل المناط كون العموم مسلوبا أو السلب عامًا، مستشهدا بأن الحكم في المحصوره على الأفراد و لا- يكون مفاد ليس كل حيوان إنسانا بنحو الكل المجموعى، بل بنحو الكل الأفرادى، و انما السلب فيه من باب سلب العموم لا من باب عموم السلب.

و عليه، فاذا كان ما لا يدرك كله بنحو سلب العموم، يجدى فيما نحن فيه و إن كان الكل أفراديا.

و يندفع: بأن ما ذكره أهل الميزان من أن الحكم فى المحصوره على الأفراد فى قبال القضية الطبيعیه التى يكون الحكم فيها على الطبيعیه- بما هى طبيعیه كليه-.

فلا منافاه بين أن يكون الحكم على الأفراد، و أن يكون المراد تاره كل واحد من الأفراد و أخرى مجموع الأفراد.

و أما أن سلب العموم يجمع الكل الأفرادى، ففيه: أن السلب فى سلب العموم واحد، و فى عموم السلب متعدد، و مقتضى التضاييف بين السلب و المسلوب و المسلوب عنه. أن وحده السلب يقتضى (٢) وحده المسلوب و المسلوب عنه، و يستحيل وحده السلب و تعدد المسلوب، و يستحيل وحده المسلوب و تعدد المسلوب عنه.

ص: ٣٩١

١-١) فرائد الأصول المحشى ١٤٤/٢.

٢-٢) كذا فى الأصل، لكن الصحيح: تقتضى.

كما أن تعدد السلب يقتضى تعدد المسلوب و المسلوب عنه بعين هذا البرهان، فمع لحاظ الكل أفراديا بملاحظه الكثرات-بما هي كثرات-يستحيل وحده الايجاب و وحده السلب.

غايه الأمر أن سلب العموم، تاره لسلب مجموع الأجزاء، و أخرى لسلب مجموع الأفراد، فالحق حينئذ مع الشيخ (قدس سرّه) حيث أفاد: أن مفاد القضية هو الكل المجموعى و إن أريد من الموصول الأفعال المتعدده.

ثم إن فعل المجموع مساوق لفعل الجميع، فتركه البديل له أيضا مساوق لترك الجميع. فصح أن يقال: ما لا يدرك مجموعه لا يترك مجموعه، و لازمه فعل البعض حتى لا يكون المجموع المساوق للجميع متروكا.

١١٩- قوله (قدس سرّه): ثم إنه حيث كان الملاك فى قاعده (١)... الخ.

لا- يخفى عليك أن الخاص بما هو خاص مباين لذات الخاص عقلا، و إن كان غير مباين له عرفا أحيانا، و كذا المركب بما هو مباين عقلا لما هو فاقد لجزء منه و لو يسيرا، و إن كان غير مباين عرفا لفاقد اليسير.

إلا أن موضوع القاعده هو الميسور فى قبال المعسور، و ليس هو إلا المقذور عقلا و شرعا و عرفا.

و من البين: أن الجزء الواحد مقذور من العشره، و ذات الخاص مقذور من الخاص بما هو خاص عقلا و شرعا و عرفا.

و لا فرق بين مطلق الميسور و الميسور من الشىء، إلا بعدم لزوم الارتباط فى الأول و لزوم الارتباط فى الثانى. إما بأن يكون جزء من مركب أو فردا من عام.

نعم كونه ميسورا بلحاظ مقام تعلق الحكم، أو بلحاظ مقام الوفاء

ص: ٣٩٢

بالغرض-الراجع فى الحقيقه إلى ثبوته بلحاظ تعلق الحكم به، أو ثبوته بلحاظ وفائه بالغرض اللازم فى صدق عدم سقوطه-،ربما يختلف العقل و الشرع و العرف فيه،مثلا- الجزء و ان كان يسيرا مما تعلق به الحكم فله ثبوت عقلا-فيصح أن يتقيد (١) بعدم سقوطه.

و أما ذات الخاص،فلا تعلق للحكم به (٢)عقلا و إن كان يختلف بنظر العرف:فربما يرى تعلق الحكم به لوحده الواجد و الفاقد عرفا.

و ربما لا يرى تعلق الحكم به لتباين الواجد و الفاقد عرفا.

و كذا فى مقام الوفاء بالغرض:فان كان الميسور واقعا وافيا بالغرض فله ثبوت موجب للتعبد بعدم سقوطه.

و ان لم يكن وافيا به فلا ثبوت له حتى يتعبد بعدم سقوطه.

لكن هذا المعنى لا يوجب أن يكون الاخراج عن الحكم أو الادراج فى الحكم من باب التخطئه:

أما من حيث الوفاء بالغرض فهو،و إن كان له واقع محفوظ،لكنه لا طريق للعرف إليه حتى يعقل تصويب نظرهم و تخطئه نظرهم.

و أما من حيث تعلق الطلب به:فان كان الموضوع ما يراه العرف مما له حكم ثابت سابقا بما هو كذلك،بحيث كان نظرهم مقوم الموضوع،فلا محاله يكون الاخراج تقييدا فى الحكم؛لأن الموضوع بحده محفوظ.

و إن كان الموضوع ما له ثبوت واقعا و كان نظر العرف طريقا إلى الموضوع،فالجزء و إن كان يسيرا له الحكم واقعا بحكم العقل دائما،و ذات الخاص لا حكم له (٣)واقعا دائما،فكيف يعقل التصويب تاره و التخطئه أخرى؟

ص: ٣٩٣

١-١) كذا فى الأصل،و الصحيح:يتعبد.

٢-٢) كذا فى الأصل،لكن الصحيح:بها،و كذا الأمر فى باقى الضمائر،فان المرجع:ذات الخاص.

٣-٣) هكذا فى نسخه المصنف قده،لكن الصحيح:لها.

فلا معنى لجعل نظره حجه بالاطلاق، و تخطئته فى الاخراج و الادراج.

بل الواقع معلوم دائما؛ إذ لا- مقام للثبوت من حيث الحكم إلا- مرحله تعلق الحكم، بل تقييد فى مرحله الاخراج و تشريك فى مرحله الادراج.

فعلم: أن التخطئه و التصويب مما لا- مجال له، لا من حيث صدق الميسور بذاته، و لا من حيث ثبوت الحكم، و لا من حيث الوفاء بالغرض. و أن الجزء الميسور مما تعمه القاعده مطلقا، و أن ذات المشروط مما لا تعمه القاعده.

نعم المشروط بالشرط الحقيقى الذى له دخل فى التأثير، لا بمعنى المقوم للجزء، له الحكم دائما و ان سقط الحكم عن شرطه، كما بيناه سابقا (١).

١٢٠- قوله (قدس سرّه): كان المرجع هو الاطلاق (٢)... الخ.

أى إطلاق المقام لا- اطلاق الكلام، لأن الموضوع هو الميسور واقعا، و لا- يتخلف عنه حكمه و لا يتضيق بالاجراج و لا يتسع بالادراج. بل حيث رتب الشارع الحكم بعدم السقوط على الميسور الواقعى، و لم يعين طريقا إليه كان نظر العرف طريقا إليه، و إلاّ لزم نقض الغرض، فنظر العرف حجه باطلاق المقام و عدم نصب الطريق، فيكون الاخراج تخطئه للنظر العرفى، و الادراج كذلك.

**و أما حديث استكشاف الوفاء بالغرض بتمامه أو بمعظمه، ففيه:**

إن كانت القضية خبريه محضه، كان بقاء الحكم حقيقه و عدم سقوطه كاشفا عن بقاء ملاكه، من باب كشف المعلول عن علته.

و إن كانت القضية تعديديه لجعل الحكم المماثل، كحرمه النقض فى الاستصحاب، فهو حيث إنه حكم فعلى مماثل، يكشف عن انبعائه عن مصلحه داعيه.

أما أنها عين مصلحه الحكم الثابت سابقا أو مصلحه أخرى. فلا دليل

ص: ٣٩٤

١- ١) فى التعليقه ١١٤.

٢- ٢) كفايه الأصول ٣٧٢.



عليه، كما هو كذلك في التعبد الاستصحابي.

١٢١- قوله (قدس سرّه): فيخرج أو يدرج تخطئه (١)...الخ.

أى على مسلكه (قدس سرّه) مطلقاً، وأما على مسلك غيره فمن باب التخصيص فى الأول، و من باب التشريك المحض فى الثانى.

وقوله (قدس سرّه) فأفهم: إما إشاره إلى أن الإخراج تخطئه، حيث إن الحكم مرتب على الميسور الواقعى بطريقته الميسور العرفى إليه، فنفى الحكم لا بدّ من أن يكون من باب تخطئه نظر العرف، بخلاف الإدراج، فإنه حيث لا يراه العرف ميسوراً لا يحكم بعدم سقوطه، فلا طريق حتى يكون الإدراج تخطئه، لا انه هناك طريق إلى عدمه حتى يتصور التخطئه.

و يندفع: بأن مقتضى ترتيب الحكم على الميسور الواقعى، و عدم نصب الطريق أن يكون ما يراه العرف ميسوراً طريقاً إلى موضوع الحكم، و أن ما لا يراه ميسوراً طريقاً الى عدمه.

فكما أن القاعده متكفله للحكم على الميسور الواقعى بالمطابقه، و لعدم الحكم بالالترام، كذلك فى جعل نظرهم طريقاً إلى الموضوع، فمجرد عدم كونه ميسوراً بنظرهم كاف فى عدم الحكم، و لا حاجه إلى حكم العرف بأنه ليس بميسور واقعا.

و إما إشاره إلى أن الإدراج: إن كان بعنوان أنه ميسور واقعا كان تخطئه لنظر العرف، و إلاّ لكان تشريكا محضاً فى الحكم.

و من البين أنه ليس فى الدليل المتكفل المخالف لظاهر قاعده الميسور الحكم على شىء بعنوان انه ميسور حتى يكون تخطئه لنظر العرف الحاكم بأنه ليس بميسور.

ص: ٣٩٥

ثم إنه ربما يورد على هذه القاعده كبعض القواعد الأخر بلزوم التخصيص الكثير أو الأ-كثر، بل عن شيخنا (1) الاستاذ (قدّس سرّه) أن الباقي تحت هذه القاعده بالنسبه إلى الخارج عنها كالقطره من البحر.

و أجاب (قدّس سرّه) على مسلكه بأن الخارج عنها بنحو التخصيص لا التخصيص، فإن الحكم مرتب على الميسور الواقعي، و لعل الخارج ليس ميسورا واقعا بتخطئه نظر العرف.

إلا أنه صحيح بالاضافه إلى نفس موضوع الحكم، حيث إنه لم يعلم تخلف الحكم عن موضوعه الواقعي و لو فى مورد.

و أما بالاضافه إلى الاطلاق المقتضى لحجيه نظر العرف، و أن كل ما هو ميسور عرفا فهو ميسور واقعا، فالاشكال باق؛ اذ لا فرق فى الاستهجان بين أن يكون أكثر أفراد الميسور الواقعي خارجا عن حكمه، و أن يكون أكثر أفراد الميسور العرفي خارجا عن كونه طريقا إلى الميسور الواقعي هذا.

و أما على مسلك من يرى الاخراج تخصيصا و الادراج تشريكا، فقد أجيب عن لزوم الاستهجان بوجهين:

أحدهما: أن يكون موضوع العام معنونا بعنوان واقعي، لا يكون الخارج عن تحته إلا بنحو الخروج عن موضوعه تخصّصا، و لو بأن يكون الموضوع محفوفًا بقرينه مختفيه علينا.

و لذا يقتصر فى العمل بمثل هذه القواعد على صورته عمل الأصحاب بها؛ لأنه يكشف عن تحقق الموضوع بعنوانه، و أنهم اطلعوا على تلك القرينه المختفيه.

لكن هذا الوجه إنما يصح إذا كان عملهم كاشفا قطعيا عن تحقق العنوان و وجود القرينه الحافه باللفظ، و إلا فالظن بالمراد إذا لم يكن ناشئا عن ظهور

ص: ٣٩٦

اللفظ لا دليل على حجيته، وليس كعملهم بالخبر الضعيف، حتى يكون الخبر بسببه موثوقا به، ليمت به موضوع دليل حجيه الخبر؛ إذ الحجه فى باب الدلاله هو الظهور، والعمل لا يوجب ظهور اللفظ، بل يظن به ما يوجب الظهور، وهى تلك القرينه المختفيه عنّا.

ثانيهما: أن يكون الخارج عن تحت العام خارجا عنه بعنوان واحد فليس هناك إلا إخراج واحد، وان كان المندرج تحت ذلك العنوان أكثر مما بقى تحت العام.

و فيه: أن ذلك إنما يجدى إذا كان مصاديق العام هى العناوين المعبر عنها بعبارة جامعه، فان خروج عنوان لا يضر.

و أما إذا كان مصاديقه ذوات الأفراد، فكثرتها موجه للاستهجان و إن اندرجت تحت عنوان واحد، حيث إن وحده العنوان أجنبيه عما هو مناط الفرديه للعام.

نعم: فى أصل استهجان التخصيص الأكثر كلام تعرضنا له فى بعض المقامات، و على فرضه، فالمسلم منه ما إذا كان التخصيص فى حدّ ذاته أكثر من الباقي، لا ما إذا كان أكثر بالاضافه إلى الباقي، بحيث يكون الباقي فى حدّ ذاته كثيرا أيضا، مع أنه سيأتى (1) فى قاعده الضرر- إن شاء الله تعالى- أن الخارج ليس بأكثر.

١٢٢- قوله (قدس سره): لا مكان الاحتياط باتيان العمل (٢)... الخ.

و الوجه فيه: أن مورد دوران الأمر بين المحذورين، يكون المطلوب فى

ص: ٣٩٧

١- (١) التعليقه ١٤٤.

٢- (٢) كفايه الأصول ٣٧٣.

كل واقعه أحد الأمرين اللذين لا- يتمكن من موافقه التكليف فيه، و الفعل فى واقعه و الترك فى أخرى ليس موافقه قطعيه للتكليف، لأنه هناك بعدد الوقائع تكاليف متعددة، فالفعل موافقه احتماليه لتكليف، و الترك موافقه احتماليه لتكليف آخر، لا للتكليف فى الواقعه الأولى.

بخلاف ما نحن فيه، فانه ليس المطلوب إلا- صلاه واحده متخصصه، إما بجزء وجودى أو بجزء عدمى، و يتمكن من موافقه التكليف بذلك الخاص قطعيا باتيانه مرتين، فتدبر.

\*\*\*

ص: ٣٩٨

١٢٣- قوله (قدس سرّه): و توهم كون التكرار عبثا أو لعبا بأمر المولى (١)... الخ.

قد مر (٢) في مباحث القطع أنه لا لعب ولا عبث في الاطاعه و الامتثال:

لا من حيث انبعث العمل عن داع شيطاني، لفرض دعوه الأمر المحتمل في كل عمل.

و لا- من حيث انبعث العمل عن داعي الأمر وداع نفساني، لفرض استقلال الأمر المحتمل في الدعوه، و إلا لكان العمل باطلا من حيث التشريك في الداعي، و لو كان الشريك داعيا عقلائيا.

و لا- من حيث انطباق عنوان اللعب على العمل بنفسه، لأن العمل بنفسه و بذاته عباده ذاتيه، و انطباق عنوان آخر عليه من قبل الداعي، بعد فرض دعوه الأمر المحتمل و استقلاله في الدعوه، غير معقول.

و لا من حيث انطباق عنوان اللعب على العمل المأتى به بداعي الأمر؛ اذ مثله لا يعقل، إلا إذا كان الداعي الى جعل الأمر داعيا، أمرا شيطانيا نفسانيا، مع أن المفروض أن داعي الداعي هنا كما في غيره و هو إسقاط العقاب أو تحصيل مرضاته تعالى أو غيرهما.

فعلم مما ذكرنا أن الامتثال بجميع ما يتقوم به ليس مصداقا للعب، فكما لا يكون لاغيا لاعبا في أصل امتثاله، كذلك في كيفية امتثاله.

و أما اللعب في تحصيل اليقين بامتثال امر المولى الخارج عن مرحله امتثال

ص: ٣٩٩

١- ١) كفايه الأصول ٣٧٤.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٣: التعليقه ٤٩.

الأمر واقعا، فنقول: لا لعب في أصل تحصيل اليقين أيضا، لأن الداعى إلى أصله هو الداعى إليه في غير المورد، وهو الخروج عن تبعه التكليف في ظرف وجدان العقل، فلو كان هناك لعب فهو في كيفية تحصيل اليقين.

بتقريب: أن تحصيل اليقين تارة بتعيين الواجب و إتيانه مره واحده، و أخرى بترك تعيينه تفصيلا و الجمع بين احتمالاته.

و الداعى إلى اختيار هذا الطريق المحصل لليقين أحد أمور:

منها: اشتغاله في مده من الزمان بالانقياد للمولى، و هو داع محبوب.

و منها: كون الجمع بين المحتملات عنده من باب الاتفاق أخف مئونه و أسهل تناولا من تعيين الواجب بتحصيل طريقه، و هو داع عقلائى.

و منها: ما لا يكون هذا و لا ذاك، فلا محاله يكون لاغيا عابثا، فالداعى إلى تحصيل اليقين بهذه الكيفيه داع شيطانى، لا الداعى إلى نفس فعل المحتملات المتولد منه تحصيل اليقين، و لا اتحاد بين الفعل التوليدى و المتولد منه كما مر مرارا.

و أما دعوى (١) أن العقل لا يستقل بحسن الامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى:

إمّا لحكمه جزما بدخل دعوه شخص الأمر دون احتمالاه فى العباديه المفروض عدم حصول الغرض إلا مع وقوع الفعل على وجه التعبد به.

و إمّا لاحتماله ذلك.

فيكون الفعل المأتى به بداعى احتمال الأمر:

إمّا مشكوك المحصليه للعباديه، و مع الشك فى المحصل و القطع بلزوم أصل التعبد به يجب تحصيل ما يقطع بكونه محصلا.

ص: ٤٠٠

---

(١-١) المدعى هو المحقق النائنى قده. فوائد الأصول ٣/٣-٧٢. أجود التقريرات ٢/٤٤.

و اما لدوران الأمر بين التخيير و التعيين، و هو مورد الاشتغال.

فهى مدفوعه: بأن الانقياد للأمر المحتمل - كالانقياد للأمر المعلوم - حسن بذاته بحكم العقل؛ إذ لا نعى بذلك إلا ما ينطبق عليه عنوان ممدوح عليه عند العقلاء.

و عدم التمكن إما دخيل فى تحقق أصل الانقياد المحكوم بالحسن ذاتا، و إما دخيل فى حسنه الفعلى، فهو على الأول مقوم الحسن الذاتى، و على الثانى مقوم الحسن الفعلى.

و لا ريب أن عدم التمكن من الامتثال ليس دخيلا فى تحقق الانقياد، فلا يكون مقوما لحسنه الذاتى.

كما لا- ريب فى أن ما كان حسنا بذاته- أى لو خلى و نفسه- يصدر فى الخارج حسنا بالفعل، إلا- إذا انطبق عليه عنوان قبيح، كالصدق المعنون بعنوان المهلك للمؤمن.

و من الواضح: أن التمكن من الامتثال، لا هو عنوان قبيح و لا موجب لعنوان قبيح، حتى يمنع من صيروره الحسن الذاتى فعليا.

و بعد كون الانقياد المنطبق على الاتيان بداعى الأمر المحتمل حسنا ذاتا و فعلا نقول: إن العباده و غيرها تمازان بمساوقه الغرض اللازم لوقوع الشىء حسنا مضافا إلى المولى، و بعدم كونه مساوقا له، فلا- مجال للشك فى حصول الغرض، و لا فى حصول الفعل معنونا بعنوان يؤثر فيهما، فضلا عن الحكم جزما بعدم الحسن، أو بعدم التعبدية (1)، أو بعدم حصول الغرض، فتدبر جيدا.

ص: ٤٠١

١- ١) كذا فى الأصل، و الصحيح: بعدم التعبد به.

١٢٤-قوله(قدس سرّه):بل يحسن أيضا فيما قامت الحججه على البراءه (١)...الخ.

توضيح المقام:أن رجحان الاحتياط إما عقلي أو شرعي،و الحججه تاره على البراءه عن التكليف كأدله البراءه الشرعيه،و أخرى على نفى الوجوب أو الحرمة واقعا كالدليل الاجتهادي مثل الخبر الصحيح.

فان كان الاحتياط راجحا شرعا و قامت الحججه على البراءه،سواء كان مفاد أدله البراءه المعذرية عن مخالفه الواقع أو رفع الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية،فلا- ينافي احتمال التكليف الموضوع لرجحان الاحتياط،ضروره اجتماع المعذريه مع التكليف الواقعي،كاجتماع عدم الفعلية ظاهرا مع ثبوت التكليف الواقعي.

و إن كان الاحتياط راجحا شرعا و قام الخبر الصحيح على عدم التكليف واقعا،فلا- ريب في رفع موضوع الاحتياط بنحو الحكومه.أو الورود التنزيلى، لأن معنى الأمر بتصديق العادل الحاكي عن عدم الوجوب واقعا إلغاء احتمال خلافه،و خلاف عدم الوجوب هو الوجوب،و معنى إلغاء احتمال الخلاف إلغاء حكمه،و هو وجوب الاحتياط أو استحبابه،هذا على الحكومه كما يراها (٢)شيخنا العلامة الانصارى(قدس سرّه).

و أما الورود التنزيلى فتقريبه:أن مفاد أدله حجيه الخبر جعل الوصول الظنى بالخبر منزلا منزله الوصول الحقيقي،الذى أثره التنجيز تاره و الاعذار أخرى،أو جعل الحكم المماثل بلسان وصول الواقع عنوانا كما سيجيء (٣)-إن شاء

ص: ٤٠٢

١-١) كفايه الأصول ٣٧٤/.

٢-٢) فرائد الأصول المحشى ٣/٢-٣٣٢.

٣-٣) محل التفصيل هو مبحث التعادل و الترجيح و لم يذكر فيه هذا العنوان مشروحا و إنما أشار إلى-



اللّه تعالى-تفصيله فى محله،فمع الوصول التنزىلى لا شك و لا احتمال تنزىلا كى يترتب عليه حكمه،براءه كان أو احتياطاً،أو لا واقع عنوانا حتى يحتمل،فيرتب عليه حكمه.

و أما إن كان الاحتياط حسنا و راجحا عقلا فقط،فلا حكمه و لا ورود تنزىلى لدليل الحجيه؛إذ لا حكم للاحتمال شرعا حتى يعقل التعبد بعدمه بأحد الوجوه المتقدمه.

لكنك قد عرفت سابقا:أن رجحان الاحتياط شرعا بمعنى تعلق الطلب الوجوبى أو الاستجابى من الشارع بما هو شارع بملاك مولوى لا يعقل إلا مع رجحان الاحتياط نفسيا.

و هو خلاف ظاهر عنوان الاحتياط الذى ليس له شأن إلا التحفظ على الواقع،فلا غرض منه إلا الواقع،فلا معنى لرجحانه الشرعى. بل الأوامر الاحتياطيه إما إرشاديه أو طريقيه لا مصلحه فيها إلا الواقع.

فعلى الارشاديه لا حكم من الشارع حتى يتوهم التعارض أو الورد و الحكمه.

و على الطريقيه فمعناها جعل الاحتمال مبلغا للمحتمل إلى مرتبه الفعليه،وجوبا كان أو استجابا،فاذا كان الخبر الحاكى عن عدم الحكم طريقيا أيضا كان معناه جعل عدمه فعليا،فلا محاله يتعارض دليل الاحتياط الشرعى و دليل حجيه الخبر على وجه الطريقيه بالمعنى المذكور.

ثم إن رجحان الاحتياط عقلا ليس بملاك إحراز المصلحه و التحرز عن

(٣)

-الورد التنزىلى بمعنى جعل الحكم المماثل بقوله و أما الحكمه بالمعنى الآخر فى آخر التعليقه الرابعه و بمعنى جعل الوصول الظنى بالخبر منزله الوصول الحقيقى فى آخر التعليقه السادسه. نهايه الدرايه ٦:التعليقه ٤ و ٦.

ص: ٤٠٣

المفسده، كما هو ظاهر المتن، بل لأن الانقياد للأمر المحتمل من حيث إنه انقياد للمولى حسن بل الانقياد فيه أعظم من الانقياد للأمر المعلوم.

و السر في عدم رجحانه بعنوان إحراز المصلحه و التحرز عن المفسده. أن الفعل ما لم يرتبط بالمولى بنحو من الارتباط لا يتعنون بعنوان حسن، بملاك التحسين و التقييح العقليين الراجعين إلى كونه بحيث يمدح عليه فاعله، أو يذم عليه فاعله، لما فيه من مصلحه عامه ينحفظ بها النظام، أو مفسده عامه يختل بها النظام، فأحراز المصلحه بما هي هنا كجلب المنفعه في غيره ليس داخلا في مورد التحسين و التقييح العقليين، فتدبر.

\*\*\*

ص: ٤٠٤

اشاره

١٢٥- قوله (قدس سرّه): و أما البراءه العقليه فلا يجوز اجراؤها (١)... الخ.

بأحد تقريرين:

الأول: أن المراد بالبيان ما يصلح لقطع عذر العبد في مخالفه التكليف، و الدليل على التكليف إذا كان بحيث لو تفحص عنه لظفر به كان صالحا لقطع عذر العبد، فاحتماله قبل الفحص احتمال البيان المصحح للعقوبه، فموضوع القاعده و هو عدم البيان غير محرز حتى يقبح العقاب.

و الوجه في صلوحه لقطع العذر أن ملاك الوصول الذى تكون المخالفه معه ظلما على المولى هو وصوله العادى، و هو قهرا متقوم بمقدار من الفحص، إذ ما كان عليه طريق منصوب من قبل المولى لا يصل عادة إلا بالفحص عنه.

الثانى: أن الاقتحام فى المشتبه- مع أن امر المولى و نهييه لا- يعلم عادة إلا- بالفحص عنه- خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه، فالأقتحام بلا فحص ظلم.

و الفرق بين الوجهين: أن العقوبه فى الأول على مخالفه التكليف الذى عليه حجه واقعيه، و فى الثانى على الاقدام بلا فحص، فانه بنفسه ظلم.

و ملاك استحقاق العقاب تحقق عنوان الظلم، سواء كان مخالفه للتكليف حقيقه أو لا، كما فى التجرى.

و مجرد كون المتجرى بملاحظه علمه لا عذر له لا يكون فارقا؛ إذ عدم

ص: ٤٠٥

الحجه للعبد على مولاه لا يسوّغ العقوبه.

بل لا بد للمولى من حجه على عبده فى مؤاخذته، و ليست الحجه له عليه إلا كونه ظالما على مولاه، فلا فرق بين ما نحن فيه و بين التجرى.

و عليه فموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان و إن كان محرزا إلا أنها تنفى العقاب على مخالفه التكليف، لا العقاب. و لو من أجل انطباق عنوان آخر، فمعاقبه المولى عبده على مخالفه التكليف ظلم من المولى على عبده، كما أن إقدام العبد بنفسه بلا فحص ظلم منه على مولاه، و لكل واحد منهما حكمه.

نعم التحقيق: أن الظلم غير منطبق على الاقدام و الاقتحام؛ فان ترك الفحص ليس عنوانا لهما، بل مقارن لهما و إنما ينطبق الظلم على نفس ترك الفحص عن التكليف الذى لا يعلم عادة إلا بالفحص، و هذا أيضا فرق آخر بين الوجهين.

### و فى كلا الوجهين نظر:

أما فى الأول، فلما تقدم (1) فى البحث عن الشبهه الموضوعيه، من أن الحكم ما لم يصل حقيقه بوجوده العلمى فى افق النفس غير قابل للباعثيه أو الزاجريه بنفسه على أى تقدير.

بداهه أن وجوده الواقعى لا يعقل أن يكون موجبا لانقداح الداعى فى النفس، بل بوجوده الحاضر فى افق النفس، لعدم السنخيه و المناسبه إلا بين وجوده النفسانى و انقداح الداعى فى النفس.

و من الواضح أن الأمر بدعوته بوجوده العنوانى-لفنائه فى معنونه، و هو الأمر بوجوده الخارجى-يوجب اتصاف الأمر الخارجى بالدعوه بالعرض، كما فى المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض، و المراد بالذات و المراد بالعرض.

ص: ٤٠٦

و من البين أيضا أن الأمر بوجوده الحاضر فى النفس إنما يكون داعيا على أى تقدير اذا كان داعيا بوجوده العلمى التصديقى.

و أما الأمر المحتمل، فانما يوجب اتصاف الامر الخارجى بالدعوه بالعرض على تقدير مطابقه الاحتمال للواقع.

ففرض جعل الأمر الخارجى داعيا بدعوه الأمر بوجوده النفسانى -بنفسه، لا على تقدير- هو فرض جعل وجوده العلمى التصديقى داعيا لا الأعم منه و من وجوده الاحتمالى، فكون وجوده الاحتمالى داعيا على أى تقدير، يستدعى جعل الاحتمال منجزا.

و المفروض أنه ليس فى البين إلا التكليف الواقعى الذى قام عليه طريق واقعى.

و عليه: فلا يغفل فعلية الأمر الواقعى الذى عليه طريق واقعى بنحو الباعثيه و المحركيه إلا بعد وصوله حقيقه، و إذا لم يكن فعليا و باعثا حقيقيا فكيف يعقل أن يكون منجزا، حتى يكون احتمال المنجز ليمنع من جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان.

كما أن الأمر الطريقي الموجب لحجيه الخبر مثلا حيث إنه بداعى ايصال الواقع بعنوان آخر، أو إنه يوجب اعتبار الخبر وصولا، فلا محاله ليس وجوده الواقعى كوجود التكليف الواقعى فعليا يترتب عليه الأثر، إذ ما لا وصول له فعلا- كيف يكون وصولا للواقع عنوانا او اعتبارا؟

فاحتماله احتمال حكم طريقى غير فعلى، و مجرد الاحتمال لا دليل عقلا على كونه مبلغا للحكم الطريقي إلى مرتبه الفعلية.

كما لا يشك أحد فى أنه لا يكون مبلغا للواقع إلى مرتبه فعلية الباعثيه و الزاجريه، فتدبره فانه حقيق به.

و أما فى الثانى، فبيانه: أن مورد الاحتياط تاره: يكون فيما إذا كان علم

إجمالي بعنوانين خاصه، كوجوب الظهر أو الجمعه و نحوهما.

و أخرى: فيما إذا كان علم إجمالي بواجبات و محرمات لا بعنوانين خاصه، كما للمكلف في بدو أمره قبل الاطلاع على التكليف الشرعيه نوعا فانه لا علم إجمالي له بالواجبات بعنوانينها الخاصه أو المحرمات كذلك، بل يعلم إجمالا بتعلق التكليف نحو أفعال و تروك لا يعرفها بعنوانينها الخاصه و لو إجمالا.

و ثالثه: ما إذا لم يكن له علم إجمالي بأحد الوجهين، كما إذا ظفر بمقدار معلومه الاجمالي، و إنما يحتمل بدوا تعلق التكليف بشيء بعنوانه الخاص.

و لا ريب في وجوب الاحتياط عليه في الأول من دون لزوم فحص عليه في تعيين معلومه بالاجمال.

كما أنه لا ريب أيضا في لزوم الفحص عليه في تعيين الواجبات و المحرمات، و لو بنحو الاجمال في الثاني مقدمه للامتثال.

و الكلام في الثالث، و لا نسلم أن ترك الفحص عن مثله خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه، إذ ليس قبل وصول التكليف إليه بنحو من الأنحاء ما يكون ترك الفحص عنه خروجا عن زى الرقيه.

فلا يقاس ترك الفحص في الشبهه البدويه المحضه بترك الفحص عما لا يعرفه بعنوانه الخاص و لو اجمالا.

كما لا يقاس بوجوب النظر في معجزه من يدعى النبوه، فانه تاره يكون قبل ثبوت نبوه نبيّ رأسا، فان الوجه فيه علمه بأنه لا بد من نبي مبلغ عن الله تعالى، فتجب معرفته، و يتوقف على الفحص بالنظر إلى معجزه من يدعيها فيجب.

و أخرى- يكون بعد ثبوت نبوه نبي فانه لا علم له بنبوه غيره لإمكان بقاء شريعته بعده، و عدم لزوم معرفه غيره.

لكنه حيث يحتمل بعثه نبي آخر، كما هو سنه الله تعالى في عباده، فيحتمل

صدق مدعى النبوه، و لمكان اهميه امر النبوه، و أنه لو كان نبيا كان إنكاره موجبا للخلود فى النار يحكم العقل بمنجزيه احتمال نبوته، لمكان الاهميه على تقدير واقعيتها.

و مثله أيضا لو فرض فى التكاليف، كما فى الشبهات الموضوعيه، يستكشف منه جعل احتماله منجزا شرعا أيضا، بخلاف مطلق التكاليف بعد إحراز مقدار المعلوم بالاجمال و تمخض الشك فى التكليف، فليس سد باب وصول مطلق التكاليف كسد باب الوصول فى النبوات.

\*\*\*

ص: ٤٠٩

١٢٦- قوله (قدّس سرّه): و أما البراءة النقلية فقضيه إطلاق أدلتها (١)... الخ.

بيانه: أن المراد من عدم العلم المأخوذ في موضوع أدله البراءة الشرعية، إن كان عدم الحجة القاطعه للعذر فحالها حال البراءة العقلية، من حيث إن وجود الحجة الواقعية إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كاف في تنجيز الواقع، فمع احتمالها قبل الفحص يشك في تحقق موضوع البراءة، و حينئذ لا مجال لإطلاقها.

و إن كان نفس عدم العلم الوجداني، فهو قابل للإطلاق من حيث التمكن من الاستعلام إلا- مثل قوله (ما حجب الله علمه عن العباد): لا من حيث إن المراد به ما حجب الله علمه بعدم الوحي أو الإلهام إلى النبي أو الوصي.

و لا من حيث إن المراد به ما لم يأمر تعالى نبيه أو وليه بتبليغهما، فانهما أجنبيان عما نحن فيه، إذ الكلام في الإطلاق و عدمه، لا في الدلالة على البراءة و عدمها.

بل من حيث إن الحجب، و إن شمل الحجب بالواسطة، و لو بأسباب طارئه نظير قوله عليه السلام: (ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر) (٢) إلا أن الحجب هنا ليس بواسطة أسباب طارئه، بل بترك الفحص من المكلف، فهو الحاجب للتكليف عن نفسه، لا هو تعالى شأنه بواسطة الأسباب الطارئه،

ص: ٤١٠

١- ١) كفايه الأصول: ٣٧٤.

٢- ٢) الكافي ٣/٤١٣ لكن فيه: فالله أولى بالعذر.



و عليه، فمقتضى الاطلاقات جريان البراءة شرعا- قبل الفحص و بعده- فى الشبهه الحكيمه و الموضوعيه، فلا بد من التماس مقيد لها بالاضافه إلى ما قبل الفحص فى الشبهه الحكيمه.

فان قلت: المقيد لها عقلى؛ لأن الغرض من التكليف صيرورته باعشا و داعيا او زاجرا و ناهيا بوصوله العادى، فسد باب وصوله العادى بالترخيص فى ترك الفحص نقض للغرض.

و أما بعد الفحص، فعدم وصول التكليف بعدم الطريق العادى المؤدى إليه، لا بترخيص الشارع فى الاقدام و الاقتحام.

بخلاف الشبهه الموضوعيه؛ فان المفروض فيها وصول التكليف الكلى، فليس ترخيصه فى ترك الفحص عن الموضوع الجزئى سداً لباب الوصول، المضاف إلى التكليف المجعول، حتى يكون نقضا للغرض من الانشاء بداعى جعل الداعى بوصوله العادى.

قلت: أولاً: إن الغرض من التكليف إذا كان صيرورته داعيا بوصوله العادى، فلا يعقل دعوته كذلك إلا بوصول نفس التكليف، و موضوعه الكلى و موضوعه الجزئى، و إلا لا يعقل باعثيته و انقداح الداعى المحرك للعضلات نحو فعل شىء خارجا مثلا، كما مرّ [\(١\)](#) بيانه فى البحث عن الشبهه الموضوعيه، فلا فرق فى هذه الجهه بين وصول التكليف الكلى، و تطبيقه على الموضوع الجزئى.

و ثانياً: إن الغرض من التكليف دائما هو صيرورته داعيا بوصوله، إلا أن الغرض من التكليف: تاره: يكون من الأهميه، بحيث يوجب قيام المولى مقام إيصاله بنصب طريق موافق أو بجعل الاحتياط الراجع إلى جعل احتمالته منجزا،

لثلاث يفوت الغرض الواقعي بسبب عدم وصوله حقيقه.

و حينئذ، فعدم جعل الاحتياط خلف، و جعل الترخيص مضاداً لما فرضناه من الأهميه.

و أخرى يكون الغرض لا- بتلك الأهميه، بل بحيث يوجب ايكال المولى للعبد إلى طرقه العاديه، فسدّ باب وصوله العادى حينئذ نقض للغرض.

و ثالثه: يكون الغرض بحدّ لو وصل التكليف من باب الاتفاق لكان لازم التحصيل، و حينئذ فسد باب وصوله العادى لا ينافى كون الغرض غرضاً لو وصل من باب الاتفاق (1).

و الاطلاق كاشف عن أن سنخ الغرض من قبيل الثالث.

كما أن جعل الاحتياط فى بعض الشبهات كاشف عن أن سنخ الغرض من قبيل الأول، كما أنه إذا ثبت التفصيل بين الشبهات الحكميه و الموضوعيه، كان كاشفاً عن أن سنخ الغرض، بحيث لو كان الموضوع معلوماً يمنع من سدّ باب وصوله العادى لا مطلقاً.

و بالجمله فأصل الغرض تام الاقتضاء من حيث السببيه للانشاء بداعى جعل الداعى الى الموضوع الواقعي كما هو ظاهر الادله.

إلا- أن اقتضائه لجعل احتمال التكليف المنبعث عنه منجزاً على أى حال أو منجزاً قبل الفحص أو عدم منجزيته رأساً يختلف باختلاف الاغراض من حيث الأهميه مطلقاً أو بمرتبته من الأهميه أو عدمها مطلقاً فتدبر جيداً.

و حيث عرفت عدم المقيد العقلى للاطلاقات بما بيناه، و عدم صلوح الاجماع للتقيد بما فى المتن، و عدم العلم الاجمالى كما هو المفروض فاعلم أنه ينحصر المقيد فى الاخبار الداله على وجوب التفقه و التعلم و نحوهما المختصه

ص: ٤١٢

١-١) جواب (لو) غير مذکور، فكأنه اكتفى بالمذکور قبله لكونه قرينه عليه.

بمعرفة الاحكام الكليه بالفحص عن طرقها و سيجىء (١) إن شاء الله تعالى بيان مفاد هذه الاخبار.

١٢٧- قوله (قدس سره): فلا مجال للتوفيق بحمل هذه (٢)... الخ.

قد مرّ أن العلم بوجود الواجبات و المحرمات لا- ينافى عدم العلم و لو إجمالاً- بعناوينها الخاصه، فمع العلم الاجمالي بأصل الواجبات و المحرمات يبقى مجال لتحصيل العلم و لو إجمالاً بعناوينها الخاصه مقدمه للعمل، فيكون التوبيخ على ترك التعلم مع العلم الاجمالي بهذا الاعتبار، و لعله أشار (قدس سره) إليه بقوله: فافهم.

١٢٨- قوله (قدس سره): أما التبعة فلا شبهه في استحقاق العقوبه (٣)... الخ.

ينبغي التكلّم في مقامات ثلاثه:

الأول: أن العقاب هل هو على ترك الفحص، أو على مخالفه التكليف قبل الفحص.

الثاني: أن الحكم المزبور يختص بصوره الالتفات إلى التكليف المحتمل أم يعم صوره الغفله عنه.

الثالث: هل الحكم يختص بالتكاليف المطلقه الغير الموقته، أم يعم المشروطه و الموقته؟

فنقول: أما الأول، فلزوم الفحص: إن كان لأجل أن ترك الفحص - عن تكليف المولى، الذى لا يعلم عادة إلا بالفحص و البحث عنه - ظلم بنفسه

ص: ٤١٣

١- ١) فى التعليقه: ١٢٨.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٧٥.

٣- ٣) كفايه الأصول: ٣٧٦.

فالعقاب على نفس ترك الفحص، دون مخالفه التكليف المحتمل مع ثبوته واقعا.

و إن كان لأجل أن الحجه الواقعيه إذا كانت بحيث إذا تفحص عنها المكلف ظفر بها، تكون منجزه للتكليف، فمع احتمالها لا يجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، لاحتمال البيان المصحح للعقوبه، فلا محاله يكون العقاب على مخالفه التكليف إذا كان ثابتا.

### إلا أن الأمر فيه دائر بين أمور:

منها: كون احتمال التكليف قبل الفحص منجزا للواقع، فعلى تقدير ثبوته واقعا يعاقب على مخالفته، لفرض تنجزه باحتماله.

و منها: كون احتمال التكليف الذى قام عليه طريق واقعى، يصل بالفحص إذا كان، فحينئذ يكون من باب احتمال التكليف المنجز بوجود الحجه.

فمع عدم الطريق الخاص واقعا لا عقاب على مخالفه التكليف، و إن كان ثابتا بنفسه واقعا أو بطريقه الذى لا يصل عادة بالفحص عنه.

و منها: كون احتمال التكليف الذى عليه طريق منجزا للطريق من قبيل منجز المنجز لا- من باب احتمال التكليف المنجز بالطريق الواقعى، فالعقاب على مخالفه التكليف الذى قام عليه طريق منجز باحتماله.

و الصحيح: هو الوجه الأخير دون الأولين: أما منجزيه الاحتمال، فهى لا توجب الفحص؛ إذ المفروض استحقاق العقاب على تقدير ثبوته واقعا، قام عليه طريق أم لا- و الفحص لا- يوجب زوال احتمال التكليف، و لا جزاف فى حكم العقل، بحيث يحكم بمنجزيه احتمال التكليف قبل الفحص، لا- بعده، مع كون الفحص و عدمه لا- يوجب زوال الاحتمال، و لا- زوال خصوصيه فيه مقتضيه للتنجيز، بخلاف احتمال الحجه، فانه يزول بالفحص، فإنه لو كان بحيث يصل لوصل بالفحص.

و أما منجزيه الحجج الواقعيه، ليكون احتمالها المنجز، فقد عرفت (١) سابقا برهانا: أن الحكم مطلقا-طريقيا كان أو حقيقيا- لا- يصير فعليًا إلا- بوصوله حقيقه، لا بحيث إذا تفحص عنه لوصل، خصوصا في الأول، بخلاف منجزيه احتمال الحجج للحجج، فإنه معقول، ولكنه يحتاج إلى دليل، و لا دليل عليه عقلا.

و أما الدليل النقلى، فيكفى فيه الأدله الداله على التفقه و تحصيل العلم بالأحكام، إذ بعد ما عرفت أن العلم بالتكليف العملى ليس مطلوباً نفسياً، لا منشأ للإلزام به إلا من حيث الوقوع فى عقاب مخالفه الواقع، لو لم يتفحص عنه و لم يتفقه فيه.

و من الواضح أن العقاب على مخالفه الواقع بما هي غير معقول، فلا- بد من فرض المنجز، و وجود الطرق الواقعيه بما هي غير منجزه، لأنها كالواقعيات، فلو أمكن تنجز الواقع بما هو، لما كانت حاجه إلى تنجزها بمثلها، فلا محاله يكون المنجز هو الاحتمال، و حيث إن احتمال التكليف لا يتفاوت تنجزه بالفحص و عدمه، فالمنجز هو احتمال الطريق من قبيل منجز المنجز، بأن جعل احتمالاه للاهتمام به فى تنجز الواقعيات بمنزله وصوله و قد عرفت أن مثله يتفاوت حاله قبل الفحص و عدمه.

و يمكن أن يقال: بأن الفحص و السؤال بعد ما لم يكن ذا مصلحه نفسيه ليكون واجبا نفسياً، و لا ذا مصلحه مقدميه ليكون واجبا مقدمياً، لأن العلم الحاصل بالفحص ليس مقدمه وجوديه للعمل، و لا معنى للايجاب للغير فى قبال الوجوب النفسى و الغيرى، فإنّ الايجاب بداعى جعل الداعى لا يعقل إلا مع المصلحه المترتبّه على فعل المكلف بأحد النحوين.

ص: ٤١٥

فلا- محاله يكون الأمر بالفحص و التفقه بداعى إيصال الواقع بطريقه، فان الفحص مقدمه لحصول العلم الشرعى، و هو الخبر المنزل منزلته، و هذا المعنى من الوصول مترتب على الفحص خارجا، لا- على الأمر به، فلا منجز لا للواقع و لا للطريق، فالقابل لأن يكون غرضا، مترتبا على الأمر بالفحص كون هذا الواصل إيصالا للطريق، تشريعا لا تكوينيا و تنزيلا لا حقيقه.

و منه تعرف أن المنجز للطريق نفس هذا الأمر، لا احتمال الواقع أو احتمال الطريق، كما أنه تعرف أنه يستحيل ترتب العقاب على ترك الفحص، و لو من حيث استلزامه لمخالفه الواقع، فإن هذا المعنى شأن نفس الطريق، حيث يكون العمل به نفس اتيان ما تكفل لوجوبه، فان التصديق العملى للخبر ليس إلا- بفعل صلاه الجمعه مثلا، ففى مثله يصح أن يقال: إنه لا- فرق بين القول باستحقاق العقاب على مخالفه الواقع، و القول باستحقاقه على مخالفه الطريق، بخلاف الأمر بالتفقه بالفحص الذى لا شأن له إلا إيصال الطريق تشريعا و تنزيلا، فتدبره فانه حقيق به.

و التحقيق: أن ما ذكرنا و إن كان كافيا فى تنجيز الواقع الذى عليه طريق واقعا، و يستحق على مخالفته العقاب، لا- على ترك الفحص و ترك التفقه من دون محذور.

إلا- أن ظاهر الأخبار الآمره بالتفقه و التعلم، أن المطلوب بها هو التفقه و التعلم، و أن الايجاب حقيقى لا بداعى إيصال الواقع أو الطريق.

و تصحيحه بحيث يكون الأمر متكفلا لتكليف عملى، بلا لزوم محذور، يتوقف على تمهيد مقدمه:

هى أن الغرض من الواجب غير الغرض من الايجاب، فان أغراض الواجبات- و هى مصالحها-مختلفه، و الغرض من الايجاب دائما هو جعل الداعى، سواء كان الواجب تعبديا أو توصليا، و سواء كان نفسيا أو غيريا

و أيضا ليس تفاوت الواجب النفسى مع الغيرى أن الغرض من الأول مطلوب و محبوب بذاته،و أن الغرض من الثانى التوصل إلى ذلك المحبوب الذاتى، فانا قد بينا فى (1)مباحث الألفاظ أن النفسى بهذا المعنى منحصر فى معرفه الله تعالى،و إلا فما عداه من الواجبات يكون أغراضها مقدمه لغرض أقصى إلى أن ينتهى إلى الغايه الحقيقيه و هى المعرفه.

و كذا ليس ملاك النفسيه كون الواجب حسنا بنفسه،فان الحسن بذاته لا لغايه مترتبه على ذاته أيضا منحصر فى المعرفه،و لا لذاته يوجب انتفاء الفارق بين النفسى و الغيرى،لأنها جميعا حسنه بالتبع.

بل الحق فى الفرق أن ما وجب على المكلف لا- لواجب آخر عليه فهو واجب نفسى،و ما وجب لواجب آخر عليه فهو واجب غيرى،فالصلاه و إن كانت لغرض،إلا أنها واجبه لا لواجب آخر،حيث لا يجب الغرض،و شرائط الصلاه واجبه لوجوب الصلاه.

و لذا قلنا:إنه لو أمر زيدا بشراء اللحم،فهو واجب نفسى،و ان كان الغرض من شرائه طبخه ثم أكله،بل ربما يكون الطبخ واجبا على عمرو.

و عليه،فلا- مانع من أن يكون الفحص واجبا نفسيا أى واجبا لا- لواجب آخر عليه،فان الغرض من الفحص هو وصول التكليف المصحح لباعثيته.

فالغرض منه مرتبط بالغرض من الايجاب،لا بالغرض من الواجب،حتى يكون الفحص مقدمه وجوديه لترتب الغرض من الواجب الواقعى.

فهو من حيث إنه واجب لا لواجب آخر عليه،لعدم ترشح وجوبه من وجوبه واجب نفسى.

و حيث إن الغرض منه جعل التكليف قابلا- للباعثيه،فهو واجب طريقي، فالواجب النفسى فى قبال الواجب الغيرى،و الواجب الحقيقى فى قبال الواجب الطريقي،فالواجب النفسى على قسمين،لا- أن الواجب الغيرى على قسمين، إيجاب مقدمى غيرى،و ايجاب للغير، كما قيل (١)،فانه كما مر (٢)بلا وجه،لانهصار جعل الداعى فى الواجب النفسى و الواجب المقدمى الغيرى،للبرهان المتقدم.

فإن قلت:إذا كان الغرض من أوامر التفقه إيصال الواقع الذى عليه طريق تنزيلا- و اعتبارا،فهو منجز للواقع المزبور،و إذا كان بداعى جعل الداعى، ليحصل العلم حتى يتنجز الواقع بوصوله،فنتيجته ترك تحصيله عدم وصول المولى إلى غرضه من الايجاب الواقعى،فيكون تفويتا للتكليف و للغرض منه، فما المنجز للواقع؟حتى يستحق على مخالفته العقوبه.

قلت:الغرض من الأمر بالتفقه،و إن كان بدوا مرتبطا بالايجاب لا بالواجب و لذا جعلناه أمرا طريقيا،إلا أن تفويت هذا الغرض مستلزم لتفويت الغرض من الواجب.

فان قلت:سلمنا الاستلزام المزبور،إلا أن تفويت الغرض الغير الواصل لا عقاب عليه،و المفروض أن الغرض من الواجب الواقعى غير واصل،لعدم العلم لا حقيقه و لا تنزيلا.

قلت:الأمر بالتفقه حجه بالمطابقه على الغرض من التفقه،و هو صيروره الايجاب الواقعى باعئا،و حجه بالالتزام على الغرض من الواجب الواقعى؛ لأن الايجاب الواقعى مقدمه لحصول الغرض من الواجب الواقعى بتحصيله، و الحجه على العله حجه على معلولها،فتفويت الغرض من التكليف تفويت

ص: ٤١٨

١-١) القائل هو قده فى المتن.

٢-٢) فى أوائل هذه التعليقه.



للغرض من المكلف به الواصل بوصوله.

فالفرق بين هذا المسلك و المسلك المتقدم، أنه لا تكليف عملي على المسلك المتقدم، فلا موافقه و لا مخالفه، فعدم العقاب على الأمر بالتفقه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع، بخلاف هذا المسلك، فان الأمر بالتفقه تكليف عملي له موافقه و مخالفه، إلا أن مخالفه مثله لا يوجب العقاب على نفسها، بل العقاب على ما يستلزمه من مخالفه الواجب الواقعي المنجز بالالتزام، فتدبر جيداً.

و أما المقام الثاني، فظاهر شيخنا(قدّس سره) في المتن صحه العقاب على التكليف المغفول عنه، لانتهاء مخالفته إلى أمر اختياري، و هو ترك الفحص و التعلم. لكنه غير خال عن المحذور؛ لأن عدم التمكن من الانبعاث بالبعث الواقعي مستند إلى الغفله عن التكليف، لكن الغفله مستنده إلى ترك التحفظ لا إلى ترك الفحص، و التحفظ غير لازم في صورته العلم بالتكليف فضلاً عن احتمالها.

مع أن الغفله مانعه عن توجه التكليف، لا عن الفعل و الترك، و إلا فالقدره على الفعل و الترك بذاتهما على حالها، و المفقود هي القدره على الانبعاث بالبعث المغفول عنه، و متعلق التكليف ذات الفعل و الترك، لا الانبعاث بالبعث.

و منه تعرف: أن معرفه الحكم ليست مقدمه وجوديه لمتعلق التكليف، حتى يستند تركه إلى تركها، بل مقدمه للانبعاث به على أي تقدير، و هو غير متعلق التكليف.

نعم: التعلم لموضوع التكليف، كتعلم القراءه مثلاً مقدمه وجوديه لمتعلق التكليف، و هي القراءه، لكنه أجنبي عن مسأله الفحص عن التكليف، مقدمه لاجراء البراءه.

مضافاً إلى أن الزمان: إن كان بحيث لا يفي بالتعلم و العمل بل بالعمل فقط، فالتكليف ساقط، لعدم التمكن من المكلف به، بسبب ترك التعلم، لا

بسبب الغفله، ففرض الغفله لغو حينئذ.

و إن كان يفى بهما معا، فالتكليف ساقط للغفله، لا لعدم التمكن بسبب ترك التعلم، فالجمع بينهما غير وجيه.

و لا- يخفى عليك أنه يمكن حمل كلامه (زيد في علو مقامه) على صورته استناد الغفله- المسقطه للتكليف المنجز باحتماله- إلى ترك الفحص أحيانا.

بتقريب: أنه حيث لم يتم بصدد الفحص عن التكليف المحتمل زالت عن ذهنه صورته التكليف المحتمل، فالغفله مستنده إلى عدم قيامه مقام الفحص.

إلا- أنه لا- يجدى في الموسع إذا عرضه الغفله المستنده إلى ترك الفحص، فإنه لا تجب المبادرة إلى الفحص، فهو معذور في ترك الفحص في أول زمان الالتفات إلى التكليف الذى يحتمله، فالمخالفة المنتهيه بالآخره إلى ترك الفحص المعذور فيه لا تكون موجه للعقوبه.

نعم يتم فى الواجب المضيق الذى لا يتمكن من الفحص عنه إلا فى أول زمان الالتفات إليه، فلو تركه لم يكن معذورا فى تركه عقلا، فالمخالفة للتكليف المغفول عنه منتهيه إلى ترك الفحص الذى لا يعذر فيه، فتدبر جيدا.

و أما المقام الثالث، فالاشكال فى موردين:

أحدهما: ما إذا لم يمكن فعل الواجب فى ظرفه إلا بالتعلم قبل وقته، لعدم قابليه الوقت لها معا، و نظيره الغسل قبل الفجر للامسك النهارى، فامتناع ذى المقدمه حينئذ مستند إلى ترك المقدمه قبل الوقت.

و ثانيهما: ما إذا لم يتمكن من فعل الواجب فى ظرفه، للغفله المانعه عن التكليف الفعلى فى وقته، و لو مع قابليه الوقت له و للتعلم أو سائر مقدماته معا.

و الأجوبه المذكوره متنا و هامشا من الالتزام بالواجب المعلق، أو المشروط

بالشرط المتأخر، كما أفاده (قدّس سره) في مبحث (١) مقدمه الواجب، أو بحكم (٢) العقل بلزوم مقدمه و لو قبل الوقت، أو بحكم (٣) الشرع بلزوم التعلم نفسياً، إنما تجدى في دفع الاشكال في المورد الأول، لا في الثانى:

أما الوجوب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر، فهو إنما يعقل إذا أمكن الانبعاث في ظرف العمل، و مع الغفله المانع عن الانبعاث، فلا يعقل البعث نحو العمل في الزمان المتأخر لفرض الغفله المانع.

و أما حكم العقل بلزوم مقدمه، فهو إنما يعقل إذا أمكن امتثال ذى مقدمه، و كان المانع عدم وجوب الاتيان بمقدمته، فمع فرض لزومها عقلاً لا مانع من ايجاب ذى مقدمه، و أما إذا لم يعقل ايجابه لفرض الغفله عنه، فلا معنى لالزام العقل بمقدمه ما لا تكليف به، لا فعلاً و لا فى ظرفه.

و أما وجوب التعلم نفسياً، فان كان التعلم واجباً بذاته - كما فى أصول العقائد - فلا محاله لا ربط له بالعمل فى الوقت.

و أما إذا كان وجوبه نفسياً، للتهيؤ للعمل الواجب فى ظرفه، فمع عدم وجوبه فى ظرفه للغفله عنه، لا معنى لايجاب التعلم من باب التهيؤ، مع عدم وجوب ما يتهيأ له.

إلا أن يدعى أن تفويت التكليف التام الاقتضاء فى ظرفه بترك الفحص الموجب للغفله المسقطه للتكليف، أو تفويت المكلف به بسبب ترك التعلم، مصحح للمؤاخذة على تفويت الغرض، فإنه سد باب وصول المولى إلى غرضه اللزومى.

ص: ٤٢١

١-١) كفايه الأصول: ١٠٣.

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٧٦.

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٧٧.

لكنه مختص بما إذا علم أن الغرض هكذا، لا ما إذا كان بحيث لو تنجز التكليف من باب الاتفاق بعدم عروض الغفله، و لو بسبب ترك الفحص يكون الغرض لزومياً للمولى، و مما لا بد له منه لا مطلقاً.

فان قلت: إذا فرض أن الغفله المانعه عن توجه التكليف فى الوقت مستنده إلى ترك الفحص و ترك التعلم، فالوجه المزبوره كلها جاريه فى المورد الثانى ايضاً؛ لأن عدم تمكن المكلف من الانبعاث فى ظرف العمل مستند إلى الغفله، المستنده إلى ترك تحصيل المعرفه و التعلم.

و المفروض وجوب تحصيلهما لوجوب الفعل قبل الوقت، فيستند عدم التمكن من الانبعاث إلى ترك المقدمه الواجبه، و مثله لا يمنع من استحقاق العقاب على ترك الواجب فى ظرفه، و لو انقطع خطابه فيه للغفله.

و كذا ايجاب التعلم و المعرفه من باب التهيؤ لىتمكن من امثال الواجب فى ظرفه، و المفروض أنه لو حصل المعرفه، لما عرضه الغفله عن التكليف، فعدم ما يتهيأ له مستند إلى ترك الواجب من باب التهيؤ لا إلى غيره، لئلا يعقل الايجاب من باب التهيؤ.

و كذا إلزام العقل بالمعرفه و التعلم من باب المقدمه و لو قبل الوقت، لئلا يعرضه الغفله الموجبه لفوات الواجب فى ظرفه.

قلت: إذا فرض قبول الوقت للفحص و التعلم مع العمل، فالفحص و التعلم قبل الوقت على جميع الوجوه ليس بأدون من الواجب الموسع.

فترك الواجب بترك مقدمته الواجبه التى لا تجب المبادره اليها، بل يعذر فى تركها، لفرض قابليه الوقت فى حد ذاته لهما لا يوجب المؤاخذة على ترك الواجب، و لا على ترك المقدمه الواجبه نفساً من باب التهيؤ، كما عرفت وجهه.

فلا محيص فى مثله إلا عن الدعوى التى قررناها.

كما أنه إذا لم نقل بالواجب المعلق، و بالواجب المشروط بالشرط المتأخر،

و بالواجب النفسى ينحصر دفع الاشكال فى المورد الأول، بدعوى قبح تفويت الغرض اللزومى من التكليف أو المكلف به، إذا كان الفعل تام الاقتضاء، و لم يكن الوقت أو الشرط دخيلا- فى كونه ذا مصلحه. بخلاف ما إذا كان كذلك، فان تفويته غير قبيح، لأنه ليس من المنع عن وصول المولى إلى غرضه، بل الى المنع (١) من صيرورته غرضا للمولى، فتدبر.

١٢٩- قوله (قدّس سره): لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف (٢)... الخ.

بأن يحكم بوجوب الصلاه المتمكن من جميع مقدماتها فى وقتها الا المعرفه فلا محاله لا تجب المبادره إلى ما عدا المعرفه من المقدمات، إذ مع عدم قدره فى وقت الصلاه ينكشف عدم وجوبها، بخلاف المعرفه، فإنها تجب بوجوب الصلاه فعلا و لو لم يقدر على تحصيلها فى وقت الصلاه، و بمثله يندفع الاشكال عن وجوب الغسل قبل الفجر للصوم.

لكنه ينتقض بوجوب الوضوء قبل الوقت إذا علم بالقدره عليه فى الوقت، مع أنه لا يجوز اتيانه بقصد الوجوب قبل الوقت.

و لا- يمكن جعل قدره فى الوقت شرطا لوجوبه، بنحو الشرط المقارن؛ إذ المفروض الالتزام بالوجوب المطلق للصلاه فكيف يكون وجوب مقدماتها مشروطا؟

و أما تقييد الوضوء بالوقت كالصلاه حتى لا- يكون مقدورا قبل الوقت، فهو يدفع جواز إتيانه بقصد الوجوب، لكنه لا يدفع تحصيل مقدماته قبل الوقت، كنفس الصلاه.

و لا يندفع بجعل قدره عليه قدره حاصله من باب الاتفاق، فتحصيلها

ص: ٤٢٣

١- ١) هكذا فى الأصل، و الصحيح: بل المنع.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٧٦.

غير لازم، لأنه مناف لفرض قيديه حصولها بطبعها.

فان لازمه عدم صحه الموضوع بتحصيل القدره عليه فى الوقت أو قبله، مع أنه صحيح قطعاً.

١٣٠-قوله (قدس سره): فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً (١)...الخ.

لكنه لا يجدى إلا فى وجوب هذه المقدمه، دون بعض المقدمات التى لا بد من إتيانها قبل ذبيها، كالغسل قبل الفجر للصوم مع عدم وجوبه قبل الفجر.

و وجه الاشكال هو التسالم من الكل على انبعاث الوجوب المقدمى، و الاراده الغيريه من الوجوب النفسى، و الاراده النفسيه، و المعلول يستحيل تقدمه على علته.

و التحقيق: عدم الانبعاث و المعلوليه بوجه لا بنحو الاقتضاء، و لا بنحو الشرطيه، و لا بنحو الاعداد.

و الكلام: تاره: فى الوجوب و الاراده، و أخرى فى مباديها من الملاءمه و الميل و الحب.

أما الكلام فى الوجوب و الاراده، فمجمله أن المقدمه كما تكون مقدمه هنا على ذبيها فى الوجود، كذلك الاراده المتعلقه بهاء، المحركه للعضلات نحوها؛ فانها الجزء الأخير من العله التامه، فلو كانت منبعثه عن إرادته ذبيها التى هى الجزء الأخير من علته، لزم إما انفكاك المعلول عن علته التامه، أو تقدم المعلول على علته، هذا فى الاراده التكوينييه.

و أما الاراده التشريعيه، فهى الجزء الأخير من العله التامه للبعث و التشريع.

ص: ٤٢٤

و من الواضح: أن الايجاب إيجاد تسيبي من المولى لفعل عبده، فكما أن وجود المقدمه و إرادتها مقدم على وجود ذبيها و إرادته، فكذا إيجادهما التسيبي بايجابها متقدم على ايجاده التسيبي بايجابه؛ إذ ليس الايجاب إلا جعل الداعى المحقق لإرادته المكلف عند انقياده لمولاه، فلا بد أن يكون محقق إرادته المقدمه متقدما على محقق إرادته ذبيها، فأرادته المقدمه تشريعا أيضا متقدمه على إرادته ذبيها تشريعا.

نعم: حيث إن الغايه المتأصله فى ذى المقدمه، فهى بمحصلاتها، و منها إيجادهما التسيبي، بمنزله العله الغائيه لإرادته المقدمه و ايجادهما التسيبي.

فكما أن المكلف يوجد المقدمه مباشره ليتمكن من ايجاد ذبيها مباشره.

كذلك المولى يوجدها تسيبيا، ليتمكن من ايجاد ذبيها تسيبيا.

و أما حديث انبعث الاراده و الوجوب فى المقدمه عن إرادته ذبيها و ايجابها- سواء كان بنحو انبعث المقتضى عن مقتضيه، أو المشروط عن شرطه، أو المعد له عن معدّه.

فغير معقول إذ لا يتأخر المقتضى و لا الشرط و لا المعد عن مقتضاه و مشروطه و المعد له.

مضافا إلى أن ترشح ذات الإراده عن مقام ذات إرادته أخرى- فضلا عن انبعث الوجوب الاعتبارى عن مقام ذات وجوب اعتبارى آخر بنفسه- غير معقول.

و أما الكلام فى مبادئ الاراده، فمختصره أن انبعث الحب التبعي، عن الحب الذاتى أو الميل التبعي عن الميل الذاتى، بنحو انبعث المقتضى عن المقتضى قد عرفت أخيرا أنه غير معقول.

إذ لا- يتصور اشتمال ذات صفه الحب المتعلق بشىء على ما وراء ذاتها و ذاتياتها، كى يترشح من مقام ذاتها صفه مثلها إلى مقدماته.

فلو أمكن دخل الحبّ الأصلي في الحب التبعي، لكان إما بنحو الشرطيّه أو بنحو الاعداد، و الشرط ليس إلا- ما يصحح فاعليه الفاعل، أو ما يتمم قابليه القابل، و المعد ليس إلا ما يقرب الأثر إلى مؤثره و المعلول إلى علته.

و كلاهما في مورد يكون له سبب و مقتض يترشح الميل و الحب منه حتى يتوقف على ما له دخل في تأثيره أو على ما يقرب الاثر من مؤثره.

و من الواضح: أن أصل حب الذات لذاته و لما يلائم ذاته، أمر فطريّ طبعي جبلي، لا لاقتضاء أمر خارج عن ذاته، حتى وجود ما فيه فائده عائده إلى جوهر ذات الفاعل، أو إلى قوه من قواه، لا بوجوده الخارجى و لا بوجوده العلمى:

أما وجوده الخارجى، فهو منبعث عن حبه له، فكيف ينبعث حبه عنه؟

و التذاذ النفس بتأثرها- أو تأثر قوه من قواها بنيل المحبوب- لا دخل له بالحب، بل هو أمر متأخر عن وجود ما يوجب الالتذاذ.

و أما وجوده العلمى، فلأنه تصديق بكون الشئ محبوبا بالجله و الفطره، لا موجب لحبه بالفطره، فلو لم يكن ما فيه الفائدة محبوبا بالجله و الفطره لم يوجب تصوره و التصديق به حبه له، بل الحب الكلى الجبلى يتخصص بهذا الجزئى، بعد تصوره و تصديقه، لا أنه مقتض لتحققه و مما يترشح منه.

### **فاذا عرفت منشأ الحب فى نفسه، فنقول:**

الاشياء تتفاوت فى محبوبيتها بالفطره، فبعضها محبوب بذاته لما فيه من الفائدة العائده إلى الشخص، و بعضها محبوب لكونه مما يتوصل به إلى المحبوب الذاتى، فتصور المقدمه تصور ما هو محبوب توصلى، لا موجب له.

فمنشأ الحب واحد، لكنه تاره بالذات، و أخرى بالعرض، لا أن هناك مقتض لوجود الحب التبعي، و يتوقف تأثيره أو قربه إليه على وجود الحب الذاتى، فمقدمه المحبوب محبوبه بالفطره، و الحب الذاتى بمنزله علل القوام



للمحبيب التبعي فيكون الحب الذاتى الجزئى بالاضافه إلى أمر خاص متقدما طبعا على الحب التبعي.

كما فى كل شىء متقوم بجزئين، فان الجزئين فى مقام الذات لهما التقدم بالماهى و التجوهر على الذات، و لهما التقدم الطبعى عليها فى الوجود، لا العليه بنحو الاقتضاء، أو بنحو الشرط، أو بنحو الاعداد. فتدبره فانه حقيق به.

١٣١- قوله (قدّس سره): بل للتهيؤ لايجابه، فافهم (١)... الخ.

إن كان ملاك الوجوب النفسى عدم انبعائه عن وجوب غيره، كان الايجاب للتهيؤ داخلا فى الايجاب النفسى، كما أفاده (قدّس سره).

و إن كان ملاك الوجوب النفسى كون متعلقه حسنا بنفسه- و إن كان الغرض منه التوصل إلى غرض مطلوب بذاته، كما هو مبناه (قدّس سره) و به دفع الاشكال عن الواجبات النفسيه-، فاياجب التعلم و المعرفة لا يدخل فى الوجوب النفسى؛ لأن عنوان التهيؤ ليس حسنا بنفسه، بل حسنه مقدمى لتمكين المولى من تحصيل غرضه الأصيل بالبعث إليه، و لعله لذا قال (قدّس سره) فافهم.

١٣٢- قوله (قدّس سره): إن قلت: كيف يحكم بصحتها، مع عدم الأمر بها (٢)... الخ.

### توضيح المقام: أن الاشكال هنا من وجوه:

أحدها: فى استحقاق العقاب بمجرد ترك القصر فى زمان، فان ظاهر المشهور عدم لزوم الاعاده، مع بقاء الوقت و ارتفاع الجهل، مع أنه لا عقاب إلا على ترك الواجب فى تمام الوقت.

ص: ٤٢٧

١- ١) كفايه الأصول: ٣٧٧.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٧٧.

ثانيها: في اتصاف الاتمام بالصحة و التماميه، مع أنه ان لم يكن بها أمر، فما معنى الصحة، و هي موافقه الأمر.

و إن كان بها أمر لزم أن يكون على المكلف صلاتان في وقت واحد، مع أن فريضه الوقت واحده.

ثالثها: من حيث عدم اجتماع استحقاق العقاب على ترك القصر، و لو مع استمرار الجهل إلى آخر الوقت، مع صحة الاتمام؛ لأن الاتمام إن كانت واجده لمصلحه القصر، فهي مجزيه عنها، فما معنى استحقاق العقاب على تركها؟

و إن لم تكن واجده لمصلحتها، فما معنى عدم وجوب إعادته القصر؟ و ما معنى توصيفها بالتماميه بقوله عليه السلام (تمت صلاته) فان ظاهر السؤال و الجواب اداء فريضه الوقت، و الفراغ عنها بفعل الاتمام جهلا.

و أعلم أن ما أفاده (قدّس سره) في مقام الجواب باشتمال الاتمام على مصلحه القصر، بمقدار لا يبقى معه مجال لاستيفاء بقيه المصلحه اللزوميه و اف بدفع الاشكال من جميع الوجوه، فان الصحة و التماميه من حيث قيامها بملاك الأمر بالقصر، لا من حيث الأمر بها بالخصوص.

و لذا صح توصيفها بالتماميه من حيث إسقاط فريضه الوقت، و عدم وجوب إعادتها.

و حيث إن المقدار الباقي غير قابل للاستيفاء، صح عدم ايجاب الاعاده، و استحقاق العقاب على تركه.

١٣٣- قوله (قدّس سره): و إنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بما كانت (١)... الخ.

ظاهره (قدّس سره) أن الأمر بالقصر مانع عن الأمر بالاتمام.

ص: ٤٢٨

بيانه: أن الأمر بالاتمام، مع فرض الأمر بالقصر بأحد وجوه: إما بنحو الأمر التعيينى أو بنحو الأمر التخييرى أو بنحو تعدد المطلوب أو بنحو الترتب أو بنحو الأمر بالطريق، بعد الأمر بالواقع، و الكل لا يخلو عن محذور.

أما الأمر التعيينى بهما، فهو خلاف الاجماع و الضروره، لوضوح أنه لو أتى بالقصر لما كان عليه شىء أصلاً، لا تكليفاً و لا وضعاً. و أما الأمر التخييرى، فلأن الاتمام: إن كان وافياً بتمام مصلحه القصر صحَّ التخيير إلا أن لازمه عدم العقاب على ترك القصر مع فعل الاتمام، كما فى كل واجبين بنحو التخيير، و المفروض العقاب على ترك القصر.

و إن لم يكن وافياً بتمام مصلحتها لم يصح التخيير؛ إذ التخيير بين التام و الناقص غير معقول، لعدم البديل للمقدار الزائد.

و أما الأمر بهما بنحو تعدد المطلوب، فغايه تقريبه: أن طبعى الصلاه مشتمل على مصلحه لزوميه، و الطبعى المتخصص بخصوصيه القصر مشتمل على مصلحه لزوميه أخرى.

و لا يلزم منه اجتماع أمرين فى القصر، بل ينبعث من المصلحتين فيها إرادته أكيدته، و ينبعث منها ايجاب أكيد، فالاتمام من حيث كونها فرد طبعى الصلاه المطلوبه مطلوبه.

و الجواب أن الاراده المنبعثه عن المصلحتين فى القصر، و إن كانت واحده و الايجاب المنبعث عنها كذلك، إلا أن الطبعى المنطبق على الاتمام لا بد من أن يكون مأموراً به بأمر آخر.

بداهه أن وجوب الحصه المتخصصه بالقصر غير الحصه المتخصصه بالاتمام، فلا تسرى المطلوبيه و البعث منها إليها.

و من الواضح أيضاً: أن الامر بالاتمام ليس أمراً بها بما هى إتمام؛ إذ لا خصوصيه لحدّها، كحد القصر، بل الأمر بها من حيث الأمر بطبعى الصلاه،

المنطبقه على الاتمام و على القصر، فيلزم سريان الأمر إلى القصر أيضا كالاتمام.

فيلزم توجه بعثين نحو القصر، أحدهما بجامعها، و الآخر بما هي خاص. و لا يعقل مع تعدد البعث حقيقه تأكده؛ إذ لا اشتداد في الاعتباريات، بل فرض إرادته أخرى-مغايره لاراده الحصره المتغايره مع الجامع-توجب عدم تأكيد الاراده؛ إذ الاراده بعد الاراده لا توجب التأكد، بل توجب اجتماع المثلين كما لا يخفى.

هذا إذا كان الأمر بالجامع و الأمر بالقصر بنحو التعيين.

و أما بنحو التخيير، فغير معقول في نفسه، لأن التخيير بين الكلي و فرده غير معقول، لأول الأمر إلى التخيير بين الشيء و نفسه.

و أما الأمر بالاتمام-بنحو الترتب على معصيه الأمر بالقصر-بناء على معقوله الترتب في نفسه، كما اخترناه في محله، فهو غير صحيح أيضا؛ إذ العصيان المنوط به الأمر بالاتمام، إما بترك القصر في تمام الوقت أو بامتناع تحصيل الغرض منه، و المفروض بقاء الوقت، كما أن المفروض عدم امتناع الملاك إلا بوجود الاتمام بالتمام، حتى يترتب عليه المصلحه التي لا يبقى معها مجال لاستيفاء بقيه المصلحه المترتبه على فعل القصر، فلا أمر بالاتمام مقارنة لفعله المقارن لعصيان الأمر بالقصر بأحد الوجهين.

و أما الأمر بالاتمام على حد الأمر بالطريق، فتارة يكون الأمر بالاتمام مرتبا على الجهل بالتكليف الواقعي، على حد سائر الاحكام الظاهرية، و أخرى يكون مرتبا على اعتقاد المكلف للأمر بالاتمام:

فان كان الأول، فمع كونه خلاف المتفق عليه؛ إذ لا-يقول أحد بأن المتردد في تكليفه من حيث القصر و الاتمام يجب عليه الاتمام.

يرد عليه: أن هذا التكليف الظاهري، إن كان مطلقا من حيث الفحص عن التكليف الواقعي، فما وجه العقاب على ترك القصر؟

و إن كان مقيدا بالفحص، فلا تكليف بالاتمام قبل الفحص، فإما لا

تكليف بالاتمام أو لا عقاب على ترك القصر.

و إن كان الثانى، ففيه: أن الأمر- فى فرض اعتقاد الأمر- غير معقول، لأن الانشاء بداعى جعل الداعى لا يترقب منه إلا الدعوه، فمع فرض الأمر فى اعتقاد المكلف، لا يعقل ترتب هذا الغرض، فيلغو البعث فى نظره، بل لا يتمكن من تصديقه.

مضافا إلى أن الاتمام، لو كان ذا مصلحة بدليه عن مصلحة القصر بحدها، فلا معنى لاستحقاق العقاب على ترك القصر.

و إن لم يكن ذا مصلحة تامه، بل بحيث يمكن استيفاء الباقي بالقصر، فلا موجب لعدم الاعاده مع بقاء الوقت.

و إن لم يمكن استيفاء الباقي بسبب فعل الاتمام، فتركه مقدمه لفعل القصر على وجه يؤثر فى المصلحة التامه، فتركه واجب.

و ما وجب تركه يستحيل وجوب فعله و إن لم يحرم فعله فوجوب الاتمام - بنحو يجتمع مع عقاب تارك القصر غير معقول.

و سيجىء (١) - إن شاء الله تعالى - وجه مقدميه ترك الاتمام لفعل القصر المحصل للغرض.

و يمكن تقريب المنع عن الأمر بالاتمام بوجه آخر، بلحاظ المصلحة المقتضيه لوجوبه، فنقول:

مصلحة القصر و الاتمام، إما متضادتان، و اما متماثلتان، و على فرض التماثل، إما بنحو يمنع المحل عن قبولهما معا، أو بنحو يقبلهما لقبول التأكد، و على كلا التقديرين، إما متساويتان، أو متفاوتتان من حيث التماميه و النقصان:

فان كانتا متضادتين، فلا يعقل الأمر بهما تعيينا لاستحاله اجتماع

ص: ٤٣١

١ - ١) فى التعليقه: ١٣٥.

الضدين، فلا بد من الأمر بهما تخييراً، فيصح كل منهما، ولا معنى للعقاب على ترك القصر مع فعل الإتمام.

وإن كانتا متماثلتين، مع عدم قبول المحل لهما، فلا يعقل الأمر بهما تعييناً أيضاً؛ لاستحالة اجتماعهما على الفرض، وحينئذ: إن كانتا متساويتين وجب الأمر بهما تخييراً، ويسقط عقاب ترك القصر بفعل الإتمام. وإن كانتا متفاوتتين استحال التخيير بينهما، لاستحاله التخيير بين التام والناقص.

وإن كانتا متماثلتين مع قبول المحل لهما بالتأكد، و كانتا تامتين أو متفاوتتين وجب الأمر بهما تعييناً، فلا معنى لعدم وجوب إعادته القصر، بعد فعل الإتمام و بقاء الوقت.

١٣٤- قوله (قدّس سرّه): لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت (١)... الخ.

يمكن أن يقال: إن امتناع استيفاء بقيه المصلحة، إنما هو بسبب حصول المصلحة القائمة بالإتمام بمجرد فعله.

مع أن مقتضى ما سلكه (٢) (قدّس سرّه) في محله - من إمكان تبديل الامتثال بالامتثال لعدم كون الفعل عله تامه لحصول الغرض، فله تبديل الامتثال بامتثال أو في الغرض - وجوب التبديل تحصيلاً للغرض اللازم المراعى على الفرض، فكيف يجتمع مع هذا المسلك مع (٣) امتناع الاستيفاء بمجرد وجود الفعل المقتضى لحصول الغرض؟

و ما سلكه (قدّس سرّه) وإن كان لا ينافى ورود الدليل على كون الفعل

ص: ٤٣٢

١- ١) كفايه الأصول: ٣٧٨.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٨٣.

٣- ٣) كذا في الاصل، و الظاهر زيادتها.

عله تامه لحصول الغرض، فلا- يستحب الاعاده، إلا- أن الفرق بين الاتمام فى مورد وجوبه فى نفسه، و الاتمام فى موضع القصر بذلك مستبعد جدا.

بل لا أظن أن يقول أحد بعدم استحباب إعادة الاتمام حتى فى هذا المورد جماعه.

فيعلم منه بناء على هذا المسلك أن الاتمام المأتى به أولا لم يكن عله تامه للغرض.

و كونه عله تامه له إذا تعقبه القصر، و عدم كونه عله تامه إذا تعقبه الاتمام، لا معنى محصل له.

إلا أن يقال: إن فى القصر مصلحتين:

احدهما قائمه بذات الصلاه، و أخرى بأول وجود منها، يؤتى به فى مقام أداء فريضه الوقت، فالاتمام المأتى به أولا مفوت لمحل تلك المصلحه.

فالاتمام و إن أمكن إعادته، لتحصيل الغرض من طبيعى الصلاه بوجه أوفى، إلا أن محل تلك المصلحه الأخرى، حيث إنه أول ما يؤتى به بعنوان أداء فريضه الوقت، فلا يمكن استيفاء تلك المصلحه القائمه بالقصر.

و يشكل بأن لازمه عدم اشتمال القصر المأتى به ثانيا بعد إتيانه بنفسه أولا على تلك المصلحه، بل على مصلحه طبيعه الصلاه فقط، مع أن استحباب الاعاده أو المعاده، لا يختص بخصوص تلك المصلحه. و الله العالم.

١٣٥- قوله (قدس سره): غايته أن يكون مضادا له، و قد حققنا فى محله (١)... الخ.

لا يخفى عليك أن المحقق فى محله عدم مقدميه الضد، لعدم ضده، و عدم الضد لوجود ضده، لا عدم المقدميه بين سببى الضدين فإن سبب أحد الضدين

ص: ٤٣٣

١- (١) كفايه الأصول: ٣٧٨.

فى مقام تأثيره منوط بعدم سبب ضده، لتزاحمهما فى التأثير؛ إذ لو كان السبب وحده لأثر فى مسيبه، فلا يكون عدم تأثيره مع وجوده، كما لو كان وحده إلا- لخلل فى عليته التامه، و إلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامه، و لا خلل إلا لفقد المقتضى أو المعد، و المفروض وجودهما، فالخلل فى شرط تأثيره، و هو عدم المانع المزاحم له فى تأثيره.

و من الواضح: أن المتضادين بالذات هنا هما المصلحه القائمه بالاتمام، و المصلحه القائمه بالقصر، بمعنى تعاندهما فى الوجود، لعدم قبول المحل لهما، و الاتمام و القصر سببان للضدين، و ليس حالهما حال الصلاه و الإزاله، فانهما متضادان من حيث ذاتهما، لعدم قابليه الزمان لهما معا، فاذا فرض سببيه الاتمام و القصر، فعدم كل منهما شرط لوجود الآخر على صفه التأثير فى المصلحه.

و حيث إن القصر أهم، فوجوده منوط بعدم سبق الآخر فى الوجود، فعدم الاتمام بعد ما كان شرطاً، فهو واجب، فلا يعقل أن يكون تركه أيضاً واجباً.

و عليه فيبقى الكلام فى حرمة و مبعوضيته المولويه حقيقه.

و من البين ان ترك الواجب ليس بحرام، حيث لا- ينحل كل حكم تكليفى إلى حكمين فعلاً و تركاً، بل ترك الواجب، حيث إنه ترك ما يجب فعله يستحق عليه العقاب، فلا يمكن التقرب من هذه الجهه، إذ المبعّد لا يكون مقرباً.

لا يقال: يكفى فى مقامنا هذا المقدار، و إن لم يكن فعل الاتمام بحرام.

لأننا نقول: تاره يلاحظ مقدميه فعل الاتمام لترك القصر، و أخرى يلاحظ مقدميه ترك الاتمام لفعل القصر:

فان لوحظت الأولى فالجواب منع المقدميه، لأن ترك القصر و إن كان مبعّداً، لكن الترك لا يحتاج إلى فاعل و قابل، حتى يتوقف على الشرط المصحح لفاعليه الفاعل أو المتمم لقابليه القابل.

فلا يعقل أن يكون فعل الاتمام شرطاً لترك القصر، و عدم كونه سبباً



و مقتضيا أوضح، لأن العدم لا يترشح من الوجود.

و إن لوحظت الثانيه فالجواب أن ترك الاتمام شرط حيث إن القصر، لا- يعقل تأثيره إلا- مقتربا بعدم الاتمام المزاحم له فى تأثيره، إلا أن ترك هذا الشرط ترك الواجب المقدمى و هو مبعده تبعى.

فترك ترك الاتمام هو ترك الشرط الواجب، لا فعل الاتمام، و فعل الاتمام ملازم لترك الواجب، فهو ملازم للمبعده، و لازم المبعده لا يسرى إليه المبعديه، كما لا تسرى الحرمة الى لازم الحرام، بل لا بد من المقدميه فى السرايه.

و قد عرفت عدم مقدميه فعل الاتمام لترك القصر الذى يكون مبعدا، و انتساب البعد إليه بالعرض لا أثر له، و إلا لم تكن حاجه فى مساله الضد إلى تكلف مئونه إثبات المقدميه. فتدبره جيدا فإنه حقيق به.

\*\*\*

ص: ٤٣٥

١٣٦- قوله (قدّس سره): واما دلالتها فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع (١)...الخ.

ظاهر أهل اللغة أن تقابل الضرر و النفع تقابل التضاد، و ظاهر شيخنا الاستاذ (قدّس سره) أن تقابلهما تقابل العدم و الملكة، و لا يخلو كلاهما عن محذور:

أما الأول، فواضح؛ إذ ليس الضرر المفسر بالنقص فى النفس أو المال أو العرض أمراً وجودياً، ليكون مع النفع الذى هو أمر وجودى، متقابلين بتقابل التضاد.

و أما الثانى، فلأن النفع هى الزيادة، العائده إلى من له علاقه بما فيه الفائدة، العائده إليه، و عدمها عدم ما من شأنه أن يكون له فائده عائده.

إلا- أن عدم النفع ليس بضرر، و الضرر هو النقص فى الشىء، و هو عدم ما من شأنه التماميه، فهو عدم التماميه، لا- عدم الزيادة، ليكون مقابلاً لها، بتقابل العدم و الملكة، و عدم الزيادة ليس بنقص حتى يرجع إلى الضرر.

نعم، النقص و الزيادة متقابلان، بتقابل العدم و الملكة بالعرض، لأن الزيادة تستدعى بقاء المزيد عليه على حده الوجودى، فالنقص بمعنى عدم بقاءه على صفه التماميه يستلزم عدم الزيادة، فيقابل الزيادة بالعرض.

ص: ٤٣٦

١٣٧-قوله(قدّس سره): كما أن الأظهر أن يكون الضرار بمعنى الضرر (١)...الخ.

لا- يخفى عليك أن الضرار، و ان كان مصدرا لباب المفاعله، و هو- كما فى المتن-الأصل فيه أن يكون فعل الاثنين، كما هو المشهور.

إلا أنه لا أصل له، كما تشهد له الاستعمالات الصحيحه الفصيحه القرآنيه و غيرها، فان فيها ما لا يصح ذلك، و فيها ما لا يراد منه ذلك كقوله تعالى يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا (٢) فان الغرض نسبة الخديعه منهم إلى الله، و الى المؤمنين، لا منهما إليهم أيضا و قوله تعالى وَ مَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (٣) و يُرَاوِنَ (٤) وَ نَادَيْنَاهُ (٥) و نَافَقُوا (٦) و شَاقُوا (٧) و مَسَّجِدًا ضَرَارًا (٨) وَ لَا تُمَسِّكُوهُمْنَّ ضَرَارًا (٩) وَ لَا تَوَاخِذْنِي (١٠) إلى غير ذلك.

و من الاستعمالات عاجله بالعقوبه، و بارزه بالحرب، و باشر الحرب، و ساعده التوفيق، و خالع المرأه، و واره فى الأرض، فان جميع ذلك بين ما لا يصح

ص: ٤٣٧

١- ١) كفايه الأصول: ٣٨١.

٢- ٢) البقره: ٩.

٣- ٣) النساء: ١٠٠.

٤- ٤) النساء: ١٤٢.

٥- ٥) مريم: ٥٢.

٦- ٦) آل عمران: ١٦٧.

٧- ٧) الانفال: ١٣.

٨- ٨) التوبه: ١٠٧.

٩- ٩) البقره: ٢٣١.

١٠- ١٠) الكهف: ٧٣.

فيه إرادته الانتساب إلى الاثنين، وما لا يراد منه ذلك.

مع أنهم فرقوا بين المفاعله و التفاعل بعد الاشتراك فى التقوم بفعل الاثنين، بالانتساب إليهما بالأصالة و الصراحه فى الثانى، و بالأصالة إلى أحدهما و التبعيه إلى الآخر فى الأول.

مع أنه غير معقول، و الوجه فيه: أن كل هيئه لا- تكون موضوعه إلا- بأزاء نسبه خاصه من النسب، فليس مفاد هيئه (تضارب زيد و عمرو) نسبه ضرب زيد عمرو و نسبه ضرب عمرو زيدا، بل ضرب كل منهما للآخر لوحظ نسبه واحده بينهما، و على نهج إضافه ماده واحده إلى طرفين يعبر عنها - فى الفارسيه- بقولهم: (بهم زدن) فزيد و عمرو طرفا هذه النسبه الوحده.

و عليه، فمفاد ضارب زيد عمرو إن كان هذه النسبه الخاصه، فلا فرق بينها و بين تضارب زيد و عمرو، فما وجه انتساب ماده إلى طرفيها، كما فى تضارب زيد و عمرو.

و أما الأصالة و التبعيه: فإن أريد الأصالة و التبعيه ثبوتا، فلا بد من تعدد النسبه، حتى تكون إحداها أصيله، و الأخرى تابعه، لا النسبه الواحده متقومه باثنين، حيث لا يعقل الأصالة و التبعيه ثبوتا مع وحده النسبه.

و إن أريد الأصالة و التبعيه إثباتا، بأن تكون هناك دلالتان، إحداها بالأصالة، و الأخرى بالتبع، ففيه أن التبعيه فى الدلاله فرع التبعيه فى المدلول، كالمدلول الالتزامى للمدلول المطابقى، و الدلاله المفهوميه للدلاله المنطوقيه، و ليس ضرب عمرو زيدا تابعا لضرب زيد عمرو ثبوتا، حتى تنحل النسبه الخاصه إلى نسبتين إحداها لازمه للأخرى.

فالحق: أن مفاد هيئه المفاعله غير مفاد هيئه التفاعل، و أنه لا يتقوم بطرفين كما فى التفاعل.

و التحقيق فى الفرق بين مفاد هيئه المجرد و مفاد هيئه المزيد فيه من باب

المفاعله: أن مفاد الهيئه في الأول سواء كان بنفسه لازما كجلس، أو متعديا لكنه لا يتعدى إلى شخص آخر ككتب الحديث إلا بتوسط إلى، فيقال: كتب الحديث إليه، أو كان متعديا إلى الآخر كخدعه، لا يكون في الكل إلا متكفلا لنسبه لازمه، أو متعديه باداه إلى الآخر أو بلا أداه للتعديه.

بخلاف هيئه المفاعله، فإن قولنا: جالسه يتضمن التعدى إلى الآخر بنفسه، فيكون مفاده بنفسه مفاد (جلس اليه) و مفاد (كاتبه) مفاد (كتب اليه) و مفاد (خادعه) هو التصدى، لإنهاء الخديعه إليه، فحيثه التعديه بالأداه أو بنفسه ملحوظه في هيئه المفاعله بنفسها، فقولنا: ضرب زيد عمروا، أو خدع زيد عمروا، و إن كان متعديا إلى غيره إلا- أن هذه التعديه ذاتي مفادهما، بخلاف خادع و ضارب، فإن هذه الحيثيه ملحوظه في مقام إفاده النسبه، فاذا فعل فعلا كان أثره خداع الغير، صدق عليه أنه خدعه، لا أنه خادعه، إلا إذا تصدى لخديعته.

و كذلك إذا صدر منه ضرب واقع على عمرو، صدق عليه أنه ضربه، و لا يصدق أنه ضاربه إلا إذا تصدى لضربه.

و لذا لما أبى سمره عن الاستئذان، قال صلى الله عليه و آله و سلم: (إنك رجل مضار) أى متصد لإضرار الأنصارى، لا مجرد كون دخولك ضررا عليه، فيكون حاصل قوله صلى الله عليه و آله: (لا ضرر و لا ضرار) (1) نفى أصل الضرر، و لو بدون التصدى له، و نفى التصدى للإضرار، لا لمجرد التاكيد- كما أفيد- و لا لغيره، من دون لزوم الالتزام بكونه على خلاف أصله.

ص: ٤٣٩

---

١- (١) الكافي ٢٩٣/٥ لكن متن الحديث فانه لا ضرر و لا ضرار.

١٣٨- قوله (قدس سره): كما أن الظاهر أن يكون لا نفي الحقيقة (١)... الخ.

توضيح المقام: أن القضية إن كانت خبرية محضه و كان المنفى هو الحكم، صح نفيه حقيقة، لأن تشريعه و جعله عين تكوينه حقيقة.

و إن كان المنفى هو الموضوع الخارجى، فنفيه حقيقة خلاف الواقع. فلا محاله يجب حمله على نفيه ادعاء.

إلا- ان النفي ادعاء كالاتبات ادعاء، لا- يصح إلا- بلحاظ عدم ترتب الأثر المترقب من الشيء، فيصح نفيه ادعاء، لكونه بمنزلة العدم، لعدم ترتب الأثر عليه، كما أنه لا يصح الاتبات ادعاء إلا بلحاظ ترتب أثر الحقيقة على شيء آخر.

و من الواضح: أن المصالح و المفسدات هي الآثار المترقبه من حقائق الواجبات و المحرمات، فالصلاه التي لا تترتب عليها المصلحه المترقبه منها ليست بصلاه ادعاء و هكذا.

و أما الحكم التكليفى، فليس من آثار حقيقة الفعل فى الخارج حتى يصح نفي الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه، إلا مثل اللزوم و الصحه من الأحكام الوضعيه، فانها تعد أثرا للمعامله، فيصح نفيها بنفيها.

فمع عدم ترتب الملكيه على المعاطاه شرعا يصح نفي البيع حقيقة؛ اذ ليس حقيقة البيع إلا- التمليك المتحد مع الملكيه ذاتا، و اختلافهما اعتبارا.

مضافا إلى أن الفعل الخارجى ليس موضوعا للحكم التكليفى حتى يصح نفيه ادعاء، بعنوان نفي الحكم بنفى موضوعه، و بلحاظ وجوده العنوانى يصح

ص: ٤٤٠

١- ١) كفايه الأصول: ٣٨١.

نفيه حقيقه لا ادعاء، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

و إن كانت القضية إنشائية، إما بمعنى نفي الحكم تشريعاً، حيث إنَّ جعله و سلبه بيد الشارع، أو بمعنى نفي الموضوع تشريعاً، فالنفي حقيقى لا ادعائى.

أما نفي الحكم فواضح و أما نفي الموضوع، فإنَّ الموضوع فى مرتبه موضوعيته للحكم مجعول بجعل الحكم بالعرض -لما مرّ منا غير مره- أن حقيقه الحكم بالاضافه إلى موضوعه المتقوم به فى مرحله تحققه بحقيقه الحكميه من قبيل عوارض الماهيه، و مثل هذا العارض يكون ثبوت معروضه بثبوتها، فالحكم مجعول بالذات، و معروضه المقوم له مجعول بالعرض، و جعله كجعل الحكم جعل بسيط، و سلبه التشريعى كسلب الحكم سلب بسيط.

فان قلت: حيث إن جعل الموضوع تشريعاً بعين جعل حكمه، فكذا سلبه بعين سلب حكمه، فاذا كانت القضية خبريه صح الاخبار عن سلب الموضوع بالعرض بنحو المطابقه، و عن سلب حكمه بالذات بنحو الالتزام.

و أما إذا كانت القضية إنشائية، فسلب الموضوع بالعرض لا يستقل بالوجود، بل بعين سلب الحكم، فمرجع القضية إلى إنشاء سلب الحكم بالمطابقه، فيستتبع سلب موضوعه بالعرض بالالتزام، و إلا فانشاء سلب الموضوع مستقلاً و بالذات فهو غير معقول.

قلت: نعم سلبه حقيقه بالاستقلال غير معقول، إلا أن إنشاء سلبه عنواناً و إنشاء سلب حكمه حقيقه و لباً أمر معقول، فسلبه الحقيقى سلب بالعرض، لا سلبه الانشائى، كانشاء الترخيص فى التصرف قاصداً به التملك؛ فان الترخيص المتفرع على الملك حقيقه متأخر عن حقيقه الملك، فلا يعقل تقدمه عليه.

إلا أن جعله إنشاء قاصداً به جعل الملكيه حقيقه أمر معقول.

و حيث عرفت معنى نفي الموضوع تشريعا، تعرف أنه لا- حاجه إلى تخصيصه بما إذا كان الحكم سببا لوجود موضوعه فى الخارج، نظرا إلى استتباع نفيه التشريعى لنفيه تكويننا، كاستتباع إثباته التشريعى لثبوته التكوينى، و لا محاله لا مجال له فى مثل (لا شك لكثير الشك)، فان نفيه التشريعى غير مستتبع لنفيه التكوينى، بل يتفرع على ثبوته.

و وجه عدم الحاجه: أن السلب إن كان متعلقا بالموضوع الخارجى أمكن أعمال نكته نفى السبب بنفى مسببه، و إن كان متعلقا بالموضوع فى مقام موضوعيته فلا فرق بين موضوع و موضوع، و إن لم يكن حكمه مستتبع لوجوده فى الخارج.

بل نكته نفى الحكم بنفى موضوعه فى مقام موضوعيته تشريعا أنسب من نكته نفى السبب بنفى مسببه، ضروره أن الموضوع فى مقام موضوعيته مجعول بنفس جعل حكمه، و هما متحدان فى الوجود، فنفى الموضوع حقيقه عين نفى الحكم، بخلاف السبب و المسبب، فانهما متعددان فى الوجود، فنفى احدهما يستلزم نفى الآخر، لا أن نفيه نفيه، و المناسب للشارع- بما هو شارع أيضا- أن يكون جعله اثباتا و نفيًا راجعا إلى حيثه شارعيته بالحقيقه.

و مما ذكرنا تبين أنه لا- اختصاص لنفى الموضوع تشريعا بما إذا كان الموضوع من الماهيات المخترعه ابتداء أو امضاء، فانها و غيرها فى حيثه المجعولىه بجعل الحكم عرضا على حد سواء.

مع أنه لا معنى لجعل الماهيه من الشارع، إلا جعلها فى حيز التكليف، و لحاظ مجموع أمور وافيه بغرض واحد لا يزيد على لحاظ موضوع الحكم، لا أنه جعل للمركب.

نعم: كل لحاظ جعل الملحوظ تكويننا بالكون الذهنى.

كما أن وجوده خارجا جعل تكوينى من المكلف بالتكوين الخارجى.



كما أن نفي الحكم بنفى موضوعه لا- ينافى حكومه القاعده على أدله الأحكام، بدعوى أن الدليل الحاكم إذا كان ناظرا إلى الموضوع الضررى، المشمول للعمومات و الاطلاقات المتكفله للأحكام، فمفاده تحديد موضوعاتها و تقييدها، و سلب الحكم عن الموضوع الضررى منها، فالسلب سلب تركيبى حينئذ.

مع أن ظاهر قوله عليه السلام (لا- ضرر) هو السلب البسيط، فلا بد فى فرض الحكومه من نفي الحكم الضررى، و سلب الحكم كجعله سلب بسيط، فدللى اللزوم باطلاقه يعم ما إذا كان اللزوم ضرريا، و قوله عليه السلام (لا ضرر) يقيده بغير صوره الضرر، بنفى اللزوم الضررى.

و وجه عدم المنافاه أن جعل الموضوع فى مقام موضوعيته و مقام مقوميته للحكم، كنفس جعل الحكم بسيط، و كذا سلبه، غايه الأمر أنه بالعرض، فاذا كان سلب الوجوب الضررى بضرريه موضوعه سلبا بسيطا، فكذا سلب موضوعه المقوم له أيضا سلب بسيط بالعرض.

و كما أن نتيجة سلب الوجوب الضررى بسيطا، تقييد الوجوب بما إذا لم يكن ضرريا بنفسه، أو من قبل موضوعه، فكذا نتيجة سلب الموضوع الضررى بسيطا تقييد الموضوع المقوم للحكم بغير صوره الضرر.

و بالجمله تحديد الثابت بالعموم أو الاطلاق موضوعا أو حكما يجمع بساطه السلب، غايه الأمر أنه فى الحكم بالذات، و فى الموضوع بالعرض، و لا- يعقل أن يكون السلب الواحد بسيطا بالاضافه إلى الحكم، و مركبا بالنسبه إلى الموضوع، فان ما هو بالعرض نفس ما هو بالذات، و إلا كان بالذات أيضا فتدبر جيدا.

\*\*\*

١٣٩- قوله (قدّس سره): ضروره بشاعه استعمال الضرر و إراداه خصوص سبب (١)... الخ.

و هو الحكم الناشئ منه الضرر إلا- أنّ الضرر دائما ناشئ إما من الحكم او من الموضوع، فنسبه كليهما إليه نسبه السبب إلى مسببه، فاراده خصوص الحكم كاراده خصوص الموضوع.

نعم عنوان الضرر، و إن كان قابلا- لأن يراد منه الحكم الضررى أو الموضوع الضررى، إلا- أن سنخ هذا التركيب دائما متعلق بالموضوع دون الحكم كقولهم عليهم السلام: لا صلاه (٢) و لا صيام (٣)، و لا- بيع (٤)، و لا- عتق (٥)، و لا طلاق (٦)، و لا و طء (٧) و فى الكتاب العزيز فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ (٨) و هكذا، و لم نظفر بمورد واحد تعلق النفى صريحا بالحكم تكليفا أو وضعيا، فيقرب إراداه نفى الموضوع الضررى.

و لمثله أيضا يبعد القول باراده مطلق الأمر الضررى موضوعا كان أو حكما، فان ملاحظه نظائره تقوى إراداه الموضوع الضررى، لا خصوص الحكم، و لا الأعم منه و من غيره، و إن كان إراداه الجامع بمكان من الامكان، أما على ما سلكتناه فواضح؛ لأن النفى على أى حال حقيقى.

ص: ٤٤٤

١- ١) كفايه الأصول: ٣٨١.

٢- ٢) عوالى اللآلى ٣١٠/٤.

٣- ٣) المصدر السابق: ٣١١.

٤- ٤) المصدر السابق: ٣٠٣.

٥- ٥) المصدر السابق: ٣١١.

٦- ٦) المصدر السابق: ٣١١.

٧- ٧) المصدر السابق: ٣١١.

٨- ٨) البقره: ١٩٧.

و أما بناء على أن نفي الموضوع ادعائي، فلا مانع من كون النفي بالاضافه إلى بعض أفراد الجامع حقيقيا، و بالاضافه إلى بعضها الآخر ادعائيا، حيث لا تجوّز بعد الادعاء لا في الكلمه و لا في الاسناد.

بل الأمر كذلك إن كان نفي الموضوع باعتبار الأثر، فإن الاسناد إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، و إلى الموضوع إلى غير ما هو له، فربما يقال: بأن الجمع بينهما في اسناد واحد محال، إلا أنا بينا (١) وجه التفصلي عنه في حديث الرفع بناء على شموله للحكم و الموضوع معا فتدبر.

١٤٠- قوله (قدس سره): او خصوص الغير المتدارك منه (٢)... الخ.

سواء كان بنحو الاستعمال في الخاص مجازا، أو إرادته الخاص بدالين؛ فإنه مع عدم القرينه و مع عدم الدال على الخصوصيه، لا موجب لرفع اليد عن اصله الحقيقيه، و عن اصله الاطلاق.

مضافا إلى أنه إنما يصح إذا كان مطلقه متداركا، و إلا فتدارك البعض لا يصحح نفيه مطلقا.

مع أنه يختص بموارد التضمنات و التغيريمات، و أشباهها المتضمنه لتدارك المضار.

و أما ما عن شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) (٣) من أن الضرر الخارجي إنما يصح تنزيله منزله العدم، بفعليه تداركه، لا بالحكم بتداركه، و المناسب لنفي الحقيقيه هو الأول، دون الثاني.

فمندفع بأن الضرر الناشئ من تلف العين، إذا صح تنزيله منزله العدم

ص: ٤٤٥

١- ١) في التعليقه: ١٢.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٨٢.

٣- ٣) قاعده نفي الضرر. ضمن كتاب الطهاره: ٤١٨.

بماليه أخرى مماثله لماليه التالف، بأداء المال خارجاً، كذلك باشتغال ذمه المتلف بماليه مماثله لماليته، فان المالىه-على أى حال-محفوظه غير تالفه.

نعم، مجرد التكليف بأداء المال لا يوجب انحفاظ المالىه، فالضرر على الأول متدارك باعتبار وجود مالىه التالف فى الذمه، و على الثانى محكوم بالتدارك و أما التضرر الناشئ من عدم وصول المال بعينه أو ببدله، فلا دخل له بالضرر الناشئ من تلف المال فان تداركه بوصوله إليه أو ببدل الحيلولة له.

و حيث عرفت أن الضرر الناشئ من التلف متدارك بمجرد التضمين المنحفظ به المالىه، تعرف أنه لا فرق بين أن يكون الضرر المنفى هو الضرر فى عالم التكوين أو فى عالم التشريع، فان تكوين تداركه و تشريعه واحد باعتبار المالىه فى ذمه الضار.

غايه الأمر إنه لا ضرر غير مضمون فى عالم التشريع حقيقه، و لا ضرر فى عالم التكوين تنزيلاً، فتدبره جيداً.

و أما ما يقال (1)- فى دفع هذا الاحتمال- بأن الظاهر من موضوعات الأحكام و متعلقاتها هى الهويات المعراه عن الوجود و العدم، و مبنى هذا الاحتمال على فرض وجود الضرر، لاقتضاء تنزيله منزله العدم لفرض وجوده، و كفى به مخالفه للظاهر.

فمدفوع: بأن التدارك، و إن كان يقتضى تنزيل الموجود منزله المعدوم، إلا أن طبيعى الضرر المفروض وجوده، كسائر الطبائع، أخذ بنحو الموضوع فى القضيه الحقيقه، فالموضوع هو الضرر المفروض الوجود، الغير المنزل منزله عدمه، و هو أمر عنوانى، ربما يكون محققاً فى الخارج، و ربما لا يكون و هو الذى ورد عليه السلب.

ص: ٤٤٤

(١-١) لم نعرف هذا القائل فيما يحضرنا من الكتب.

مع أنه يمكن أن يقال: إن المنفى هو طبعى الضرر، لمكان تداركه بالتضمن، لا أن المنفى هو الضرر الغير المتدارك، ليتوقف على فرض الوجود.

و بين الجوابين فرق ظاهر، فتدبره جيداً.

١٤١- قوله (قدّس سره): و اراده النهى من النفى و ان كان ليس بعزيز (١)... الخ.

إرادته النهى من النفى، كما إرادته البعث من الجملة الخبرية، فكما أن الإخبار بالوقوع كناية عن إرادته الوقوع، بحيث جعل الوقوع مفروغا عنه، كذلك الإخبار بعدمه كناية عن كراهه وقوعه، وإرادته لا وقوعه، حتى جعل عدمه مفروغا عنه، فإن الإخبار بالوقوع أو اللالوقوع يناسب البعث و الزجر، دون سائر الدواعى التى لا مساس لها بالوقوع و عدمه، كداعى التهديد و التعجيز و التسخير و أشباهها.

و بتقريب آخر: حيث ان البعث مقتضى لايجاد الفعل فى الخارج، فإن حقيقته جعل الداعى، فهو إيجاد تسيبى من المولى، و الزجر مقتضى لعدمه، و إعدام تسيبى من المولى، فيصح إظهار المقتضى بالإخبار عن مقتضاه، إلى غير ذلك من البيانات التى قدمناها (٢) فى الجزء الأول من التعليقه، لا أن مفاد صيغه الماضى و المضارع مع الأمر و النهى مندرجه فى جامع واحد، و هو ايقاع التلبس بالمبدإ فى عالم التشريع كما (٣) قيل، لأن مفاد الأمر و النهى، و إن كان

ص: ٤٤٧

١- ١) كفايه الأصول: ٣٨٢.

٢- ٢) الذى ذكره قده فى الجزء الأول فى مبحث الحمل الخبرية المستعمله فى مقام الطلب فى التعليقه ١٦١ و ١٦٣ هو التقريب الأول و أما التقريب الثانى و غيره من البيانات الأخر فلم يتعرض لها فيه فلعله قده ذكرها فى غيره فهو بصدد أن البيانات تقدّمت فى الجزء الأول لا أنها مذكوره فى مبحث واحد.

٣- ٣) القائل هو المحقق النائينى قده. منيه الطالب ٥: ٢-٢٠٤.

إيجاداً أو إعداما تسيبياً تشريعياً، إلا- أن مفاد صيغته الماضى و المضارع وقوع التلبس بالمبدإ فى الماضى أو فى غيره، لا الايقاع، حتى يكون التفاوت بمجرد التشريع و التكوين فتدبر.

١٤٢- قوله (قدّس سره): إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب (١)... الخ.

بل ربما لا يمكن إرادته النهى منه، كقوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد و الولد) (٢) و قوله عليه السلام: (لا شك لكثير الشك) (٣) و قوله عليه السلام: (لا سهو فى سهو) (٤) و اما عدم معهوديته من مثل هذا التركيب، فغير مسلمه.

نعم، لا موجب لرفع اليد عن ظهوره فى نفي الحقيقه، و لا تصل النوبه إلى إرادته النهى إلا مع عدم إمكان إرادته النفي، كما قد يتفق أحيانا.

و لكن هنا شبهه ربما تقوى إرادته النهى، و هى أن الضرر عبارته عن النقص فى النفس أو العرض أو المال، فان النقص بأحد الوجوه المزبوره ضرر، بالاضافه إلى من يضاف إليه الناقص، و لعنوان الضرر قيام بنفس النقص قيام العنوان بالمعنون.

و أما بالنسبه إلى سبب النقص- موضوعا كان أو حكما- فلا قيام له به؛ فان الصدق بالقيام بما يصدق عليه لا بالقيام عنه.

و لذا لا يوصف العله بمعلولها، بل بالوصف المنتزع عنه باعتبار ترتبه

ص: ٤٤٨

١- ١) كفايه الأصول: ٣٨٢.

٢- ٢) لم نجد الروايه بهذه العبارة فى المصادر، و إنما الموجود فيها: ليس بين الرجل و ولده ربا. وسائل الشيعه ١/١٣٥: ١٨ و ٣.

٣- ٣) لم نجد الروايه بهذه العبارة فى الوسائل و لا فى جامع الأحاديث.

٤- ٤) وسائل الشيعه ٨/٢٤١: ٨.

عليها، فالسبب للضرر يوصف بعنوان المضر، و الضار و الضائر، لا بعنوان الضرر و الضرار، و ظاهر الخبر نفى الضرر و الضرار.

فالوضوء المضر و اللزوم الضائر، غير منفي بالخبر، حتى يكون الثانى منفيا بنفسه تشريعا، و الأول منفيا إما بنفسه تشريعا، أو يكون حكمه منفيا بنفى موضوعه مبالغه و ادعاء.

و ليس للضرر بعنوانه المنطبق على نفس النقص المسبب عن الوضوء أو عن اللزوم هذه الأحكام التكليفية أو الوضعيه المتداول فيها بالقاعده، بل ليس لايجاد الضرر بأسبابه المتولد عنها إلا الجواز المتوهم، لو لا القاعده، و نفيه أو النهى عنه على حد واحد.

نعم، ربما يستفاد من وقوعه فى ذيل قضاء رسول الله صلى الله عليه و آله بالشفعه، و إثبات استحقاق تملك حصه الشريك بعد بيعها، عدم تمحضه فى النهى، أو ما هو كالنهي، لعدم مساس لهذا الذيل بالنهى، حيث لا ريب فى جواز البيع.

كما أنه ربما يستفاد النهى من وقوعه فى ذيل قضاء رسول الله صلى الله عليه و آله بأنه لا يمنع فضل الماء ليمنع فضل الكلاء حيث لا ريب فى عدم ثبوت حكم وضعى، و لا نفى حكم وضعى، بل غايته كراهه منع ما يفضل من الماء.

إلا أن المظنون عدم وقوع هذه القضييه منه- صلى الله عليه و آله- فى ذيل القضيتين، كما هو ظاهر خبر عقبه بن خالد، إذ القضايا النبويه المحكيه فى مسند أحمد بن حنبل كما شاهدناها غير مذيله بهذا الذيل، بل قوله: (قضى أن لا ضرر و لا ضرار) قضييه برأسها، و بينها و بين القضيتين المزبورتين من الفصل ما لا يخفى على المراجع إليها.

و قد استظهر بعض الأجله (قدس سرهم) (1) أن ما ورد فى خبر عقبه بن

ص: ٤٤٩

---

١- ١) هو المحقق الأجل شيخ الشريعه الاصفهاني قده- راجع رسالته فى قاعده لا ضرر و لا ضرار الفصل السابع: ٢٨.

خالد عن الصادق عليه السلام فى حكاية القضايا النبوية هو بعينه ما ورد فى خبر عباده بن الصامت الأنصارى، المحكى فى مسند أحمد بن حنبل، وإن تفريق روايه عقبه بن خالد-على الأبواب المناسبه للقضايا-أوجب هذا التذييل من الأصحاب، والله أعلم بالصواب.

١٤٣-قوله(قدّس سره):ثم الحكم الذى أريد نفيه بنفى الضرر (١)...الخ.

حيث إن الظاهر من كل محمول مرتب على عنوان كون العنوان بما هو موضوعا لذلك المحمول،فمفاد(لا ضرر)حينئذ نفي الحكم المرتب على الضرر بعنوانه،أو نفي الحكم الضررى بذاته،فيعارض ما دل على ثبوت الحكم لعنوان الضرر فى الموضوعات الضرريه بنفسها كما مر نظيره فى رفع أثر الخطأ و النسيان بما هما خطأ و نسيان.

و قد قدمنا (٢)الكلام فيه فى حديث الرفع.

و ملخص ما ينبغى أن يقال فى هذا المجال:إن مفاد(لا-ضرر)إما نفي الحكم عن الضرر أو نفي الحكم بنفى موضوعه،و هو الضرر،كما استظهرناه من الخبر.

فان كان الأول،فالضرر بعنوانه موضوع لنفى الحكم،لا- للحكم المنفى، و الموضوع بعنوانه له نحو من الاقتضاء لمحموله و إذا كان الضرر بعنوانه مقتضيا لنفى الحكم،فمقتضى الثبوت غيره برهانا؛لان الشئ لا يكون مقتضيا لطرفى النقيض.

فحينئذ لا يعارض ما دل على الحكم المرتب على الموضوع الضررى

ص: ٤٥٠

١-١) كفايه الأصول:٣٨٢.

٢-٢) فى التعليقه:١٥.



و إن كان الثانى، فموضوع الحكم المنفى بحسب الفرض هو الضرر، كما هو ظاهر الخبر، و لا- يعقل أن يكون موضوع الحكم المنفى موضوعا للنفى، و إلا لأفاد ضد المقصود لرجوعه إلى نفى النفى.

و حينئذ فيعارض ما دل على ثبوت الحكم للموضوع الضررى بما هو ضررى. و منه يعلم أن ما ذكره شيخنا (قدس سره) من البرهان، و فرع عليه الجمع، يناسب الأول، مع أن مبنى الكلام على الثانى، و قد عرفت الكلام فيهما أصلا و فرعا.

و التحقيق: أن الظاهر من قاعده الضرر و الحرج و أشباههما ان المقتضى لنفى الحكم هو الضرر و الحرج و الخطأ و أشباهها، فموضوع الحكم المنفى نفس ما يعرضه الضرر و الحرج و نحوهما، فنفى الحكم بنفى ذات ما يعرضه الضرر، لا- بنفى الضرر بما هو ضرر، فلا فرق بين نفى الحكم عن الضرر، و نفى الحكم بنفى موضوع يعرضه الضرر.

لا يقال: إذا كانت القضية خبريه صحح نفى الحكم بنفى موضوعه، فان معناه عدم جعل الحكم بعدم موضوعه المقوم له فى مقام التشريع، بخلاف ما إذا كانت القضية جعليه إنشائية، فان عدم الحكم مجعول كثبوت الحكم، فيحتاج إلى موضوع، فكيف يعقل جعل عدم الحكم بجعل عدم الموضوع؟

لأننا نقول: نفس عدم الحكم حيث إنه جعلى، فيحتاج إلى موضوع لنفس العدم المجعول.

و أما الحكم المنفى، فليس له جعل حتى يحتاج إلى فرض موضوع مجعول، لينافى نفيه بنفى موضوعه، و المفروض أن الموضوع للحكم المنفى ذات ما يعرضه الضرر، فلا منافاه بين فرض عدمه، و فرض ثبوت الضرر المجعول موضوعا لجعل عدم الحكم.

١٤٤- قوله (قدّس سره): حيث إنه يوفق بينهما عرفا بان الثابت للعناوين (١)... الخ.

توضيحه: أن قاعده نفي الضرر، تاره- تلاحظ بالاضافه إلى الأدله المتكفله لاحكام مترتبه على موضوعات ضرريه بذاتها، كالجهد والزكاه و أشباههما.

و أخرى تلاحظ بالاضافه إلى الأدله المتكفله، لما يترتب على الموضوعات التي ليست بذاتها ضرريه، لكنها باطلاقها تعم ما إذا عرضها الضرر.

و ثالثه- بالاضافه إلى الأدله الداله على ثبوت الحكم للموضوع، الذي يعرضه الضرر بالخصوص، مع عدم كونه في حد ذاته ضرريا.

فنقول: أما بالنسبه إلى الطائفه الأولى:

فان كان المنفى هو الحكم الضررى، فلا محيص عن التخصيص، لأن اتصاف الحكم بالضرريه من قبل ضرريه موضوعه لا يختلف باختلاف ذاته الضرر لموضوعه و عرضيته له؛ فان اتصافه بها بلحاظ اقتضائه، لايجاد موضوع ضررى بذاته أو بالعرض.

و إن كان المنفى هو الموضوع الضررى بأحد الوجهين المتقدمين، فحيث استظهرنا رافعيه الضرر، و اقتضاه لنفى الحكم المقتضى لكون مقتضى ثبوته له غيره، فلا محاله لا يعارض ما دل على حكم ثابت لموضوع ضررى بذاته.

لا يقال: إذا كان الضرر عرضيا، و كان مقتضيا للنفى، فاذا كان ذاتيا كان أولى بالرافعيه و اقتضاء النفي.

لأننا نقول: إذا كان الضرر عرضيا صح رفع الحكم لأجله أحيانا امتنانا،

ص: ٤٥٢

بخلاف ما إذا كان ذاتيا و لازما لذات الموضوع، فان رفع الحكم لأجله يوجب إبطاله و القائه بالكليه، و لا- منه فى تفويت المصلحه من رأسها، فلا أولويه بل لا مساواه.

و منه يعلم أن مقتضى النفى، و ان كان فى الضرر الذاتى و العرضى على حد واحد قوه و ضعفا، إلا أن الامتنان يقتضى رعايه المقتضى العرضى، دون الذاتى لما ذكرنا.

و لا- يخفى عليك أن ما ذكرناه فى وجه التخصيص (1) و عدم المعارضه أولى مما قيل (2)، بأن المراد نفي الضرر الزائد على طبيعه التكليف، فانه قليل الفائدة؛ اذ الموضوع، و إن كان فى غايه القوه من الضرر، لم يكن زائدا على ما يقتضيه طبع التكليف به.

كما أن ما قيل (3): من أن تداركه بالمصالح الدينويه أو الأجور الأخريه يخرج عن الضرريه.

مدفوع بأن مقتضاه لغويه نفي الضرر؛ إذ ما من تكليف ضررى إلا و له مصلحه و امتثاله يترتب عليه المثوبه.

و كذا ما قيل (4): بأن إعطاء الحق لمستحقه لا يعد ضررا، و بعد اعتبار الاستحقاق لارباب الحقوق المالىه- إما عرفا أو شرعا- لا يكون الحكم بأدائها إلى أربابها ضرريا، و إن دفع القذارات العرفيه ببذل مال فى تحصيله مما يتعارف

ص: ٤٥٣

١- ١) كذا فى الاصل، و الصحيح: التخصيص.

٢- ٢) القائل هو المحقق النائنى قده. منيه الطالب: ٢/٢١١، و المحقق النراقى قده. عوائد الايام: ٢٣.

٣- ٣) القائل هو المحقق صاحب العناوين. فى عناوين الاصول: ١- ١٠٠.

٤- ٤) القائل هو المحقق الهمدانى قده. الفوائد الرضويه على الفرائد المرتضويه ١٣١/.

عرفا،و لا يعد ذلك ضررا و بعد كشف الشارع عن قذاره واقعيه لا يعد الحكم بازالتها و لو ببذل المال ضرريا.

مدفوع بأن نفس اعتبار الاستحقاق و الحكم باشتغال ذمه المكلف به حكم ضررى،و إن كان ذا مصلحه عظيمه،كما أن الضرر المالى ليس إلا الخساره المالىه،و ان كان حسنا عرفا و شرعا لتحصيل غايه مطلوبه،فترتب الفائده لا يخرج الخساره المالىه عن كونها نقصا ماليا و ضررا.

و كذا ما قيل:من ترتب الضرر الأعظم على ترك امثال التكاليف الضرريه،و ما يجىء من قبل أعمال قاعده الضرر،لا يعقل أن ينفى بقاعده الضرر.

مدفوع بأن ذلك من باب ترجيح ارتكاب أقل الضررين لدفع أكثرهما،فيكون حسنا عقلا،لا أنه ليس ذلك تكليفا ضرريا،و ليس ايجاب الجهاد و الزكاه إلا بدليلهما،لا بدليل نفي الضرر،حتى لا يعقل شمول(لا ضرر)لمثل هذه التكاليف الضرريه.

هذا تمام الكلام فى الطائفه الأولى.

و أما بالنسبه إلى الطائفه الثانيه،فعن [\(1\)](#) شيخنا العلامة الأنصارى(قدّس سره)حكومه القاعده على العمومات و الاطلاقات الشامله لصوره عروض الضرر،إلا أن حكومتها على مسلكه(قدّس سره)تابعه لنظرها بمدلولها اللفظى إلى التكاليف المجعوله،حتى يكون مفادها:أن الأحكام المجعوله مقصوره على غير صوره الضرر،لا مجرد عدم تشريع حكم ضررى فى الاسلام،فانه معارض محض للدليل الشامل لصوره عروض الضرر.

و عن شيخنا العلامة الاستاذ(قدّس سره)كما فى المتن حمل الأحكام

ص: ٤٥٤

المرتبه على الأفعال بعناوينها الأولى على كونها اقتضائية، و حمل القاعده كغيرها من الادله المتكفله لأحكام العناوين الثانيه على كونها فعليها، مدعيا أنه مقتضى التوفيق العرفي بين أدلتها.

و توضيحه: أن المراد من الحكم الاقتضائي، تاره هو الاقتضائي الثبوتى -و أعنى به ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه- و يقابله ثبوته بالفعل بثبوت مختص به فى نظام الوجود. و أخرى هو الاقتضائي الاثباتى، و اعنى به الحكم المرتب على الموضوع بطبعه، من دون نظر إلى عوارضه، من كونه ضروريا أو حرجيا أو غير ذلك. فمع عدم ذلك العارض يكون فعليها، و مع وجوده يكون اقتضائيا، لقيام الدليل على ثبوته لنفس ذات الموضوع، فله اقتضاء ثبوته، و مع عدم المانع يكون فعليها.

و قد بينا فى غير مقام (١): أن الاقتضائي -بالمعنى الأول بالدقه- لا معنى له؛ اذ ليس المقتضى بمعنى السبب الفاعلى للحكم إلا الحاكم، و المصلحه عله غائيه، و ليس ذو الغايه، و ما ينبعث عنها فى مرتبه ذات الغايه و مترشحا عنها، ليكون ثبوته بثبوتها.

كما أن المصلحه ليست كالماده القابله للحكم حتى يكون الحكم ثابتا بثبوتها، بنحو ثبوت المقبول بثبوت القابل.

نعم، المصلحه -لمكان ترتبها على الفعل- إذا وجد فى الخارج لها فى مرتبه تقررهما الماهوى استعداد ماهوى للدعوه إلى الحكم، بحيث لو لم يكن هناك مانع لأثر وجودها العلمى فى إيجاد الحكم، فالإيجاب مثلا- له شأنه الوجود، و الفعل واجب شأنى، لكنه ليس هناك ثبوت لشيء بالذات حتى يكون ثبوتا بالعرض

ص: ٤٥٥

---

(١-١) منها فى مبحث حجيه الظن نهايه الدرايه ٣: التعليقه: ١٤٥. و منها فى مبحث البراءه التعليقه: ٩ و ١١.

للحكم، فلا ثبوت للحكم بأى معنى كان.

مضافا إلى أن الكلام فى الانشاء الموجود الذى يتكفله الدليل، فلا ربط له بالثبوت العرضى. و الانشاء المزبور لا محاله منبعث عن داع من الدواعى، فانه بدونه غير معقول، فيدور الأمر بين أحد امور:

إما الانبعاث عن داع الارشاد إلى بيان الملاك و المقتضى.

و إما الانبعاث عن داعى جعل الداعى بالاضافه إلى ذات الموضوع، مع قطع النظر عن العوارض.

و إما الانبعاث عن داعى جعل الداعى اقتضاء، بمعنى أن الحكم إذا كان له ملاك فى جميع موارد ثبوت الموضوع، فللبعث مقتضى الثبوت، بمعنى الغايه الداعيه، فالانشاء لبيان هذا البعث الحقيقى سنخ وجوده نظير وجود المقتضى بوجود المقتضى، فكما يمكن الانشاء بداعى جعل الداعى فعلا حيث لا مانع منه كذلك يمكن الانشاء بداعى جعل الداعى اقتضاء، بحيث لو لم يكن هناك مانع لكان هذا الانشاء بنفسه مصداقا لجعل الداعى بالفعل، و مع وجوده اقتضائى.

و هذه غايه ما يمكن أن يوجه به الحكم المنشأ بحمله على الاقتضائى.

و إلا- فالانشاء بداعى بيان الملاك إرشاد، لا- دخل له بحقيقه الحكم، و لا- يمكن حمل التكاليف الشامله لصوره الضرر على الارشاد، إذ لا يختلف مفادها بالاضافه إلى مورد الضرر و غيره.

كما أن الانشاء بداعى البعث بالاضافه إلى الموضوع بذاته و بطبعه معناه الالتزام بعدم الاطلاق و لا كاشف- حينئذ- عن ثبوت الملاك حتى فى مورد الضرر، سواء قلنا بأن أدله الأحكام بنفسها ظاهره فى الاقتضائيه بهذا المعنى، أو كان ذلك مقتضى الجمع بينها، و بين القاعده و أشباهها، بخلاف ما ذكرناه أخيرا فانه حيث إنه إنشاء بداعى جعل الداعى فالمولويه محفوظه، و حيث إنه جعل

الداعى اقتضاء فلا ينافى الاطلاق لصوره الضرر.

نعم:الانشاء بهذا الداعى دقيق،لا معنى لجعله مقتضى الجمع و التوفيق عرفا.

و يمكن أن يقال فى وجه الجمع بين أدله الأحكام و دليل نفى الضرر،مع كون النسبه بينهما بالعموم من وجه:إن إطلاق دليل كل حكم بالاضافه إلى عروض الضرر و عدمه،و إطلاق دليل نفى الضرر بالاضافه إلى موارد من الوضوء و غيره،و الثانى قابل لأن يكون مقيدا للأول دون العكس،لأن غير مورد الضرر هو المتيقن من دليل كل حكم،فيمكن أن يكون له إطلاق بالنسبه إلى عروض الضرر،و يمكن أن لا- يكون له إطلاق،بل كان مقصورا على غير مورد الضرر،بخلاف دليل نفى الضرر،فانه متساوى النسبه إلى موارد الاحكام، و ليس بعضها متيقنا بالاضافه إلى بعضها الآخر.

فدليل نفى الضرر يصلح لأن يكون مقيدا لإطلاق كل واحد من أدله الاحكام بقصره على غير مورد الضرر،و لا يصلح دليل كل حكم لأن يكون مقيدا له بقصره على غير مورد ذلك الحكم،لأنه تخصيص بلا مخصص،و تقييده بالجميع إلغاء له بالكلية.

و بالجملة:فدليل نفى الضرر صالح للتصرف به فى أدله الأحكام،و لا تصلح هى للتصرف بها فيه،فتدبر جيدا.

و يمكن أن يقال:أيضا فى وجه التقديم:أن الحكم إذا لم يكن له مقتضى الثبوت حتى فى مورد الضرر،فهو منفى بعدم المقتضى،فلا معنى لنفيه امتنانا، و إنما المناسب للنفى امتنانا ما إذا كان له مقتضى الثبوت و مقتضى النفى، فيترجح مقتضى النفى فى نظر المنان على عبادته،كما أنه لو لم يكن للحكم مقتضى الاثبات من إطلاق أو عموم كان الحكم منفيا فعلا بعدم قيام الحجه عليه، من دون حاجه إلى نفيه تشريعا امتنانا،فيعلم من قيام المولى مقام المنه على

عباده بنفيه أنه في مقام تحديد مقتضى الإثبات بقصره على غير مورد الضرر و الحرج و نحوهما.

و بهذا المقدار يمكن دعوى التعرض لحال أدله الأحكام، حتى يصح دعوى الحكومه، لا النظر إليها بمدلوله اللفظي.

و أما الكلام بالنسبه إلى الطائفة الثالثه، فلا محيص عن التخصيص لقوه مقتضى ثبوت الحكم، و مقتضى إثباته.

إلا أن الكلام في ما ادعى من كثره التخصيص، الموجه لو هن ظهور عموم القاعده المحتاجه إلى جبر وهنه بعمل الأصحاب، كما عن الشيخ المحقق الانصارى (1) (قدّس سره) أو دعوى خروج الخارج بعنوان واحد، لثلا يكون التخصيص كثيرا، فضلا من أن يكون أكثر.

و قد بينا (2) ما فيهما عند التكلم في قاعده الميسور، فراجع.

نعم دعوى كثره التخصيص في نفسها غير مسموعه.

توضيحه: أنا قد قدمنا (3) أن الضرر عنوان لنفس النقص في المال أو العرض أو النفس، و لا يكون عنوانا لسببه؛ إذ المعلول لا يعقل أن يكون عنوانا لعلته - سببا كانت أو شرطا أو معدّا - بل العنوان المنتزع بلحاظه كعنوان الضائر أو المضر وصف للعله.

و بعد تعميم الضرر لما يكون عنوانا لعلته نقول: إن العله، تاره تكون مقتضيا، و أخرى شرطا، و ثالثه معدّا، فاذا ترتب الضرر من دون وساطه شيء على علته بأحد الوجوه المزبوره كان مشمولا لقاعده الضرر قطعا.

ص: ٤٥٨

---

١-١) فرائد الأصول المحشى: ١٧٢/٢.

٢-٢) التعليقه: ١٢١.

٣-٣) التعليقه: ١٣٦.



و أما إذا توسط بين السبب المقذور، أو الشرط كذلك، أو المعد كذلك واسطه إلى أن انتهى الأمر إلى الضرر، فشأن الواسطه المترتبه قهرا على العله المقدوره شأن نفس الضرر المترتب عليها، فحينئذ توصف بالاختياريه و تكون مشموله للقاعده.

و إن لم يكن للواسطه ترتب على العله المقدوره، فهي على قسمين:

أحدهما: ما إذا كان شرطاً، فإن الشرط لا ترتب له على مشروطه، و لا على معده، و إن توقف تأثيرهما عليه، ففي الحقيقه الترتب الطبعي لهما عليه، دون عكسه.

ثانيهما: ما إذا كان معداً آخر في عرض المعد المقذور، فانه أيضاً على الفرض لا- ترتب له على المعد المقذور، و بلحاظه يقال: بعدم استناد الضرر إلى موجد المقتضى، أو موجد المعد المقذور.

أما الأول، فالفعل الاختياري الذي يترتب عليه الضرر بواسطه بشرط غير اختياري، لا- يخرج المترتب عليه عن كونه مقدورا بالواسطه، بسبب عدم اختياريه شرطه، كما في إلقاء النار بالاختيار، فان يبوسه المحل شرط، فاذا حصل يبوسه لا بالاختيار، و لو بسبب النار لم يكن الاحراق المترتب على الالتقاء خارجاً عن الاختيار.

و من الواضح أن المقتضى الاختياري يكون مقتضاه اختياريًا، و لو كانت شرائط تأثيره غير اختياريه.

و أما الثاني: فان كان عدم مقدوريه الضرر لعدم كون معداته جميعاً اختياريه، فقد عرفت: أنه لا يجب أن يكون شرط تأثيره اختياريًا فضلاً عن معده.

و لذا لا شبهه في أنه إذا تقدم المعد الغير الاختياري ثم وجد المعد الاختياري، كان المعلول المترتب عليهما اختياريًا.

و إن كان عدم المقدوريه لمكان تأخر المعد،الغير الاختيارى الذى يترتب عليه الضرر.

ففيه:أن المناطق تحقق التسبب سواء تقدم المعد الغير الاختيارى أو تأخر فتأجيج النار فيما إذا كان علوّ الهواء مترقبا يوجب الاستناد،كما فى التأجيج فى صورته علوّ الهواء الموجب لالقاء النار على الحطب مثلا.

و إن لم يكن الهواء عاليا و لا- فى معرض العلو،فلا- تسبب إلى الا-حراق و إن اتفق علو الهواء،فلا يدور التسبب مدار اختياريه المعدات العرضيه جميعا، و لا مدار تأخر المعد الاختيارى الذى يترتب عليه العلول.

إذا عرفت ذلك،فاعلم إذا تحقق التسبب إلى الضرر-سواء كان بايجاد مقتضيه أو بايجاد شرطه أو بايجاد معده-كان مستتبعا لما يناسبه من الحكم تكليفا أو وضعا،دون ما إذا لم يتحقق التسبب،و إن أوجد المقتضى أو الشرط أو المعد، و ليست العله التوليديه قسما آخر من العله،فى قبال المقتضى و الشرط و المعد.

و منه يتضح أن الموارد التى يتوهم فيها استناد الضرر،و مع ذلك لا يقولون فيه بالضمان مثلا خارجه عن الضابط المذكور.

منها:ما إذا وعده بشيء على أن يهب ماله لرحمه،فوهب،و رجع الواعد عن وعده،فانه أضره باذهاب ماله من يده بوعدة.

و منها:ما إذا تمتع امرأه،فحبسه حابس إلى أن ذهبت مده التمتع،فانه إضرار من الحابس على المحبوس باذهاب ما بذله للتمتع.

و منها:ما إذا تزوج بامرأه جميله أعطى عليها مهرا كثيرا،فقتلها رجل، فانه أضره باذهاب المهر الكثير هدرأ.

و منها:ما إذا اشترى دارا مثلا و أخذ عليه كتابا بشهاده الشهود،فقتل الشهود رجل،فانه أضره باسقاط كتابه عن الاعتبار،الموجب من ذهاب ما له

من يده إلى غير ذلك من الموارد الضرريه،التي لا يقولون فيها بالضمان.

و يندفع الأول:بأن الوعد و التوعيد،و إن اشتركا فى جعل الداعى إلى فعل الغير بارادته و اختياره،إلا- أن الثانى يحقق التسبب،حيث إنه ليس له بد من فعله،فكان ترتب الفعل على توعيده الذى هو بمنزله المعد لفعله قهرى بخلاف الأول،حيث إن الوعد لا يوجب اللابديه المحققه لترتب الفعل قهرا و لا ينتقض بموارد التغير،حيث يقولون بالضمان،مع أنه كالوعد فى عدم اقتضاء اللابديه.

و ذلك لأن استقرار الضمان على الغارّ لقاعده الغرور،لا لقاعده الضرر.

و يندفع الثانى،بأن الحبس لا- يوجب إلا- عدم انتفاعه بها،و هو ليس بمال،و أما ما بذله للتمتع،فقد بذله بنفسه بداعى التمتع بازائه،فلا يستند ذهاب المبدول إلا إلى البازل،و المستند إلى الحابس ذهاب ما ليس بمال.

و لذا لو حبسه عن سكنى الدار كان تفويتا للمنفعه،و هى مال فيضمنه إذا منعه بكل وجه.

و يندفع الثالث بما عرفت،فان بذل المهر مستند إلى الزوج،لا إلى القاتل،و المستند إليه ليس بمال.

و يندفع الرابع،بأن سقوط كتابه عن الاعتبار بقتل الشهود،الذى يمتنع عليهم أداء الشهاده،ليس فى نفسه إضراراً مالياً.

و أما بذل الثمن بإزاء ما اشتراه،فمستند إلى المشتري،و أما عدم تسليم المثل،فمستند إلى البائع،و أما عدم تمكن المشتري بواسطه عدم الشاهد،فليس بنفسه ضرراً مالياً،فلا يضر استناده بالواسطه إلى القاتل.

و مما ذكرنا يتبين حال نظائره.

فالتحقيق: إن هذا العام، كسائر العمومات في ورود التخصيص عليها، و ليس فيه تخصيص كثير، حتى يحتاج إلى الاجوبه الغير الصحيحه.

\*\*\*

ص: ٤٦٢

تعريف الأصول العمليه و انها داخله فى علم الأصول ٩

وجه خروج القواعد الفقهيه عن علم الأصول ١٠

تحقيق معنى الحجيه ١١

اختصاص مفاد الأصول العمليه بالمجتهد و عدمه ١١-١٣

عدم لزوم جريان المسأله الأصوليه فى جميع ابواب الفقه ١٤

البحث عن حقيقه بعض الاحكام الوضعيه كالطهاره و النجاسه ١٤-١٩

أصالة البراءه فى الشبهات الحكميه التحريميه و الوجوبيه ٢٠-٢٢

الاستدلال على البراءه فى الشبهات الحكميه بالكتاب ٢٣-٢٩

الاستدلال بحديث الرفع على البراءه فى الشبهات الحكميه ٣٠-٥٨

الاستدلال بحديث الحجب على البراءه فى الشبهات الحكميه ٥٩-٦٣

الاستدلال بقوله عليه السلام كل شىء لك حلال على البراءه فى الشبهات الحكميه التحريميه ٦٤-٦٧

الاستدلال بحديث السعه على البراءه فى الشبهات الحكميه ٦٨-٧١

الاستدلال بقوله عليه السلام كل شىء مطلق على البراءه فى الشبهات الحكميه التحريميه أو فى الاعم منها و من الوجوبيه ٧٢-٨٢

الاستدلال بحكم العقل على البراءه فى الشبهات الحكميه ٨٣-٩٨

الاستدلال بالكتاب على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه و الجواب عنه ٩٩-١٠٠

الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه التحريميه ١٠١-١٠٥

فى امكان الاستدلال على وجوب الاحتياط فى الشبهات

الحكميه بالاخبار الظاهره فيه و عدمه ١٠٦-١١٣

في انحلال العلم الاجمالي بالاحكام بالأمارات و الأصول المثبتة قبل المراجعه اليها و عدمه ١١٤-١٢٧

في اختلاف مسأله الحظر و الاباحه و مسأله البراءه و الاحتياط موضوعا و ملاكا و اثرا لا محمولا ١٢٧-١٣٢

التنبيه الأول من تنبيهات البراءه ١٣٥-١٥٧

التنبيه الثاني ١٥٨-١٧٢

قاعده التسامح في أدله السنن ١٧٢-١٩٥

التنبيه الثالث ١٩٦-٢٠٦

التنبيه الرابع ٢٠٧-٢٢٦

العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين المتباينين ٢٢٩-٢٥٤

التنبيه الأول من تنبيهات العلم الإجمالي ٢٥٥-٢٦١

التنبيه الثاني ٢٦٢-٢٧٣

التنبيه الثالث ٢٧٤-٢٧٨

التنبيه الرابع ٢٧٩-٢٨٩

العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل و الأكثر ٢٩٠-٣٢٦

التنبيه الأول ٣٢٧-٣٣٣

التنبيه الثاني ٣٣٤-٣٤٤

التنبيه الثالث ٣٤٥-٣٧٠

قاعده لا تعاد ٣٧٠-٣٧٨

التنبيه الرابع ٣٧٩-٣٨٦

قاعده الميسور ٣٨٦-٣٩٨

شرط إجراء اصاله الاحتياط ٣٩٩-٤٠٤

شرط إجراء البراءه العقلية ٤٠٥-٤٠٩

شرط إجراء البراءه النقليه ٤١٠

قاعده نفى الضرر ٤٣٦-٤٦٢

ص: ٤٦٤

سرشناسه : اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۲۰ - ۱۲۵۷

عنوان و نام پدیدآور : نهاییه الدرايه فی شرح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدحسین الاصفهانی؛ تحقیق ابوالحسن القائمی

مشخصات نشر : قم: موسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۵۵۰۳-۴۰-۴۴X بها: ۲۲۰۰ریال (ج.۴) ؛ ۹۶۴-۵۵۰۳-۳۹-۶۶S

یادداشت : فهرست نویسی براساس جلد چهارم: ۱۳۷۳

یادداشت : جلد دوم (۱۴۱۴ق. = ۱۳۷۲)؛ بها: ۲۵۰۰ریال

یادداشت : عنوان عطف: نهاییه الدرايه.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان عطف : نهاییه الدرايه.

عنوان دیگر : کفایه الاصول. شرح

موضوع : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول. شرح

شناسه افزوده : قائمی، ابوالحسن، مصحح

شناسه افزوده : موسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/۳۳ک ۷۰۲۱۲۴ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲



شماره كتابشناسى ملى : م ۷۳-۳۲۱۶

ص : ۱

**الجزء الخامس**

**اشاره**



نهايه الدرايه فى شرح الكفايه [آخوند خراسانى]

تاليف محمدحسين الاصفهانى؛ تحقيق ابوالحسن القائى

ص: ٣



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٥



بسم الله الرحمن الرحيم

الاستصحاب

تعريف الاستصحاب و مباحث عامه حول الاستصحاب

(١) قوله قدس سره: و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم... الخ

(١) قوله قدس سره: و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم... الخ (١)

توضيح المقام إن إبقاء ما كان: تاره - ينسب إلى المكلف، فيراد منه الإبقاء العملي، كالتصديق العملي في باب الخبر، - و أخرى - ينسب إلى الشارع - مثلا - بأحد لحاظين: إما بجعل الحكم المماثل في الزمان الثاني بعنوان أنه الحكم الموجود - في الزمان الاول - فهو إحداث لبنا و ابقاء عنوانا.

و إما بالالزام بالابقاء العملي، فيكون إبقاء عمليا من الشارع تسيبيا، و لا يخفى عليك أن المراد من الحكم بالبقاء إذا كان هو الالزام به - كما صرح به شيخنا العلامة (قدس سره) في تعليقه على الرسائل (٢) - و كما استظهره بعض الأجله (٣) من كلام شيخه العلامة الأنصاري قدس سرهما.

فالمناسب: التعبير بالحكم بالابقاء، فان الإبقاء و البقاء، و إن كانا متحدين بالذات إلا أن الذي هو عنوان فعل المكلف - الذي هو مورد الالزام - أو فعل توليدي منه

ص:٧

١- (١) الكفايه ج ٢: ٢٧٣.

٢- (٢) الحاشيه على كتاب فرائد الأصول للمحقق الخراساني «قده»: ص ١٧٢.

٣- (٣) الظاهر أنه المحقق الاشتياني «قده» في كتابه بحر الفوائد و يستفاد ذلك من مطاوى كلامه في تعريف الاستصحاب.

هو الإبقاء بلحاظ حيثيه صدوره من المكلف، لا البقاء الذى هو من حيثيات الحكم و شؤونه.

و سيجىء ان شاء الله تعالى بيان احتمال آخر (1) فى الحكم بالبقاء بحيث لا يناسب إلا عنوان البقاء دون الإبقاء.

ثم إن المراد من إبقاء ما كان - سواء كان ما هو منسوب إلى المكلف أو إلى غيره - فيه المحذور من وجهين:

أحدهما - عدم الجهد الجامعه للاستصحاب، بحسب المباني الثلاثة: من الاخبار، و بناء العقلاء، و حكم العقل، و ذلك لأن المراد:

إن كان إبقاء المكلف عملا - فهو و إن صح جعله موردا لالزام الشارع، أو لبناء العقلاء - فرجع البحث إلى أن الإبقاء العملى هل مما ألزم به الشارع أو مما بنى عليه العقلاء أم لا؟

إلا أنه ليس بهذا المعنى موردا لحكم العقل، لأن الأذعان العقلى الظنى إنما هو ببقاء الحكم، لا بإبقاء الحكم عملا من المكلف، و ليس للعقل إلزام انشائي و شبهه حتى يصح إرادته مورديه الإبقاء العملى للحكم العقلى.

و إن كان المراد الإبقاء الغير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح أنه لا - جهه جامعه بين الالزام الشرعى - الذى هو مصداق الإبقاء - أو متعلق بالإبقاء، و البناء العقلانى، و الادراك العقلى.

و مع فرض الجامع بين الالزام الشرعى و الأذعان العقلى - نظرا إلى التعبير عن الأذعان العقلى بالحكم العقلى - فلا جامع بينهما و بين البناء العملى من العقلاء، إذ لا إلزام من العقلاء و لا إذعان منهم.

و تصحيحه - باراده الالزام الشرعى ابتداء أو امضاء، لما بنى عليه العقلاء - كما عليه شيخنا الاستاذ قدس سره فى تعليقه (2) - لا يجدى؛ إذ البحث فى الاستصحاب - من باب بناء العقلاء - راجع إلى البحث عن ثبوت البناء و عدمه، لا عن حجتيه - شرعا - بعد ثبوته.

فان بناء العقلاء إذا ثبت بشرائطه كان ممضى شرعا كسائر الموارد.

مضافا إلى ما ذكرنا فى غير مقام: أنه لا إلزام من العقلاء باتباع الظاهر، أو الجرى على

ص: ٨

١- (١) فى ما افاده «قده» فى هذه التعليقه عند قوله: و يمكن أن يراد من الحكم... الخ.

٢- (٢) ص ١٧١: ذيل قول الشيخ قده «و عند الاصوليين عرف بتعاريف».



وفق اليقين السابق - مثلا - حتى يكون معنى إمضائه جعل الحكم المماثل على طبقه.

بل مجرد بنائهم على مؤاخذه من يخالف الظاهر، أو لا يجرى على وفق اليقين السابق مثلا. فمعنى إمضائه أن الشارع كذلك، فيصح المؤاخذه عنده كما تصح عند العقلاء.

ثانيهما - عدم صحه توصيفه بالدليليه و الحجيه، على جميع المباني(١):

أما إذا أريد منه الابقاء العملي المنسوب إلى المكلف، فواضح؛ لأنه ليس دليلا على شيء، ولا حجه عليه.

و أما إذا أريد منه الالتزام الشرعي، فانه مدلول الدليل، لا أنه دليل على نفسه، و لا أنه حجه على نفسه، كسائر الأحكام التكليفيه.

و أما تصحيحه - باراده ثبوته و عدمه، من حجيته و عدمها، كالنزاع في حجيه المفاهيم(٢) فانه راجع إلى البحث عن ثبوتها و عدمه، لا إلى حجيتها في فرض ثبوتها - فمخدوش بأن النزاع في ثبوت كل شيء و عدمه لا يصح التعبير عنه بحجيته و عدمها.

و المفاهيم حيث أنها في فرض ثبوتها من مصاديق الحجه، صح التعبير عن ثبوت الحجه و عدمه بالحجيه و عدمها، بخلاف ثبوت الحكم التكليفى الشرعى، فانه أجنبى عن الحجيه بالمره.

بيانه: إن جعل الحكم المماثل(٣) في مورد الخبر ليس حجه على نفسه، و لا- على غيره، بل مصحح لحجيه الخبر. فان جعل الحكم المماثل لمؤدى الخبر - بعنوان أنه الواصل بالخبر - يصح انتزاع الموصليه من الخبر عنوانا، فهو - عنوانا - واسطه في إثبات الحكم الواقعي، فان المفروض أنه أوصل مؤدى الخبر بجعل الحكم المماثل الواصل بنفسه، و كذلك الأمر في الحجيه بمعنى المنجزيه.

فان الحكم الظاهرى كالحكم الواقعي، لا ينجز نفسه، و لا غيره، بل الخبر منجز لمؤداه شرعا، فلا بد هنا أيضا من فرض أمر آخر غير الالتزام الشرعى، حتى يكون هو الموصل عنوانا، أو المنجز حقيقه.

و أما الاستصحاب - من باب بناء العقلاء - فليس عمل العقلاء على وفق اليقين السابق حجه على عملهم، و لا على غيرهم، كما أن اتباعهم للظاهر ليس حجه على إبتاعهم للظاهر، و لا على اتباع غيرهم للظاهر، بل الظاهر - حيث انه مصحح

ص: ٩

١- (١) أى على جميع المباني فى الاستصحاب، و كذا فى معنى الحجيه.

٢- (٢) كما فى حاشيه الفرائد للمحقق الخراسانى «فده»: ص ١٧٢.

٣- (٣) من أراد التوضيح، فليراجع مبحث حجيه الظن: ج ٣: التعليقه ٥٦.

عندهم للمؤاخذة على مخالفه ما يكون الظاهر كاشفا نوعيا عنه - يوصف بالحجيه، فلا بد هنا من فرض صحه مؤاخذتهم على ترك العجرى على طبق الحاله السابقه:

إما لليقين السابق و اقتضاء وثاقه اليقين لعدم رفع اليد عنه عندهم.

أو للظن بالبقاء و اقتضائه عندهم للعجرى على وفقه.

فالمصحح للمؤاخذة ليس نفس إبقائهم عملا، أو إبقاء المكلف، بل أحد الأمرين المزبورين، أو غيرهما مما سيأتى الاشاره إليه إن شاء الله تعالى(١).

فعلم مما ذكرنا أن بناءهم عملا، و إن كان ابقاء عمليا منهم، و هو المناسب للاستصحاب و مشتقاته المنسوبه إلى العامل، إلا أن الوصوف بالحجيه غيره.

و معنى حجيه بنا العقلاء - شرعا - أن ما بنى العقلاء على المؤاخذة بسببه - على فعل أو ترك - يصح المؤاخذة به عند الشارع.

فلم يبق من الاستصحاب بالمباني الثلاثه، إلا الإذعان العقلى الظنى ببقاء الحكم، فانه صالح لأن يكون منجزا للحكم، إلا أن الاستصحاب بهذا المعنى لا يناسب مشتقاته المنسوبه إلى المكلف.

و يمكن أن يراد من الحكم - فى قوله (قده)(٢) و فى كلام الشيخ الأعظم (قده) فى الرسائل: (إن الاستصحاب هو الحكم ببقاء الحكم الخ...)(٣) - ما هو المرسوم فى التعبيرات من الحكم بقيام زيد، و هو كونه الرابط، فيرجع إلى أن الاستصحاب كون الحكم باقيا فى نظر الشارع أو عند العقلاء، أو فى نظر العقل ظنا - لظنه ببقائه - و هو المستند للحكم بالبقاء من الشارع، و للبقاء العملى من العقلاء، فيندفع محذور الجامع(٤) و محذور الدليليه(٥).

و لا يأتى كلامه (قده) عن ذلك حيث قال: (اما من جهه بناء العقلاء على ذلك(٦) أى على كونه، لا على الالتزام به.

و فيه: إن كونه باقيا فى نظر الشارع ليس إلا - منتزعا من الالتزام بابقائه، فهو باق بحسب حكمه، لا بلحاظ أمر آخر، كما أن كونه باقيا - فى نظر العقلاء - ليس إلا كونه

ص: ١٠

١- (١) يأتى فى التعليقه: ٦.

٢- (٢) الكفايه ج ٢: ٢٧٣.

٣- (٣) الرسائل: ٣١٨ «فى تعريف الاستصحاب».

٤- (٤) أى عدم الجامعيه للإستصحاب بحسب المباني الثلاثه.

٥- (٥) أى عدم صحه التوصيف بالدليليه.

٦- (٦) الكفايه ج ٢: ٢٧٣.

باقيا بحسب عملهم لأبقائهم له عملا، و ليس له بقاء عندهم مع قطع النظر عن ابقائهم له عملا.

و منه يظهر أن تفسير الحكم بالبقاء - باعتبار بقاءه عملا شرعا، أو من باب بناء العقلاء، و اعتبار بقاءه ظنا من باب العقل - و إن صح جامعا بالبقاء قيد العمل فى الاولين، و قيد الظن فى الأخير (١) إلا- أن اعتبار البقاء عملا ليس إلا الابقاء العملى، و هو غير صالح للتوصيف بالدليله و الحجيه.

و التحقيق: إن الاستصحاب - كما يناسب المشتقات منه - هو الابقاء العملى.

و الموصوف بالحجيه بناء على الأخبار هو اليقين السابق:

إما بعنوان إبقاء الكاشف إن كان المراد من الحجيه الوساطه فى الاثبات، فان إبقاء الكاشف التام المتعلق بالواقع إيصال للواقع - بقاء عنوانا - بإيصال الحكم المماثل لبا.

و إما بعنوان إبقاء المنجز السابق إن كان المراد من الحجيه تنجيز الواقع، فاليقين السابق يكون منجزا للحكم حدوثا عقلا، و بقاء جعل.

و بناء على بناء العقلاء، فالموصوف بالحجيه أحد أمور ثلاثه:

إما اليقين السابق لوثاقته، و اقتضائه عدم رفع اليد عنه إلا بيقين مثله، فهو الباعث للعقلاء على إبقائهم عملا.

و إما الظن اللاحق بالبقاء.

و إما مجرد الكون السابق؛ إهتماما بالمقتضيات و تحفظا على الأغراض الواقعيه.

فالوجود السابق لهذه الخصوصيه حجه على الوجود الظاهرى فى اللاحق، لا من حيث وثاقه اليقين، و لا من حيث رعايه الظن بالبقاء، و إليه يرجع التعبد العقلانى - كما سيأتى إن شاء الله تعالى (٢).

و بناء على حكم العقل، فالموصوف بالحجيه هو الظن بالبقاء، و يندفع محذور الجامع، و محذور التوصيف بالحجيه.

أما الأول - فبأن المراد هو الابقاء العملى، و النزاع فى أن المستند للإبقاء العملى، هل هو أمر مأخوذ من الشارع؟ أو من العقلاء؟ أو من العقل؟ لا أن نفس الاستصحاب مأخوذ من أحدهم لأن لا يكون له جامع.

ص: ١١

١- (١) المراد من الأولين بقاؤه عملا شرعا، أو من باب بناء العقلاء، و من الاخير بقاؤه ظنا من باب العقل.

٢- (٢) باتى فى التعليقه: ٥.

و أما الثانى - فبأن حجيه اليقين السابق على الحكم فى اللاحق، حيث أنها مستكشفه من ثبوت الابقاء العملى تشريعا - حيث أن الشارع أمر بابقاء اليقين، الذى عرفت أن مرجعه إلى إبقاء الكاشف أو المنجز - فالتعبير عن حجيه المنكشف بحجيه الكاشف صحيح، معمول به عندهم.

و كذا بناء العقلاء - عملا - على الابقاء، فانه كاشف عن بنائهم على حجيه اليقين السابق، أو الظن اللاحق، أو الكون السابق.

ثم إن المراد من إبقاء ما كان: إن كان الابقاء المنسوب إلى الشارع، فلا دلالة فى عبارته على جعل الحكم الظاهرى الاستصحابى، فانه لو أبقي الشارع حكمه الموجود سابقا فى الزمان اللاحق - بعلته المقتضيه لحكم مستمر، أو بعله أخرى مقتضيه لاستمراره - لصدق عليه إبقاء ما كان، مع أنه حكم واقعى لا ظاهرى، و إبقاؤه لعله كونه فى السابق، و إن اقتضى كون الحكم فى الزمان الثانى ظاهريا، لأن الحكم الواقعى لا يكون وجوده فى زمان واسطه فى الثبوت لوجوده فى زمان آخر، و لا واسطه فى الاثبات، إلا أن تعلق الابقاء بما كان لا يدل على كونه (١)، بل و لا إشعار فيه (٢) أيضا؛ لأن الابقاء لابد و أن يتعلق بما كان، و ليس أخذه كأخذ الوصف لغوا، لو لم يكن لأجل إفاده فائده: من عتبه، أو غيرها.

و إن كان المراد الابقاء العملى من المكلف، فهو يدل على جعل الحكم الظاهرى؛ اذ لو كان الحكم الواقعى مستمرا حقيقه لم يكن العمل به إبقاء عمليا للحكم السابق، بل عمل بالحكم الوجود حقيقه فى الزمان اللاحق، إلا أنه لا يدل على اعتبار اليقين فى موضوع الاستصحاب، كما لا يدل على كون الحكم الاستصحابى الظاهرى من الأصول العمليه؛ لعدم أخذ الشك فيه.

أما الأول: فلان اليقين بثبوت الحكم سابقا، و ان كان منجزا لحكمه، لكنه غير محقق لموضوعه، فدلالته على اعتبار اليقين - فى تنجز الحكم الاستصحابى - غير دلالة على اعتباره فى تحقق موضوعه. فمن الممكن أن ما ثبت، يجب ابقائه واقعا، غايه الأمر أنه لا ينجز هذا إلا بعد الالتفات إلى موضوعه و حكمه.

و أما الثانى: فلان لازم الابقاء العملى و إن كان عدم اليقين بالحكم فى الزمان

ص: ١٢

١- (١) «الكون» هنا تامه

٢- (٢) كما عليه الشيخ «قده» فى «الرسائل» ص ٣١٨، فانه قائل بالاشعار و تبعه المحقق العراقى «ره» فى «نهايه الافكار» ص ٣.

الثانى، إلا- أن هذا لازم أعم للحكم الظاهرى على طبق الاماره، أو على وفق الأصل، و إنما الفارق بأخذ الشك فى موضوعه و عدمه.

فعلم أن التعريف بالابقاء لا يخلو عن المحذور على أى حال.

و أما سائر تعاريف الأصحاب للاستصحاب فغير خاليه عن المحذور أيضا، فمنها ما عن الفاضل التونى (ره): من أنه التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت، أو حال على بقاءه... الخ (١).

و ظاهره جعل الثبوت فى السابق حجه، و دليلا على ثبوته فى اللاحق، لا الابقاء تعويلا على ثبوته، فلا يوافق التعريف المعروف من القوم، كما لا يناسب مشتقات الاستصحاب، كما أفاده شيخنا الاستاذ (٢) فانه إنما يناسب ذلك إذا قيل: إنه التمسك بما ثبت، فانه بمعنى إبقائه، و عدم الانفكاك عنه عملا، لا التمسك بثبوته، فانه بمعنى الاعتماد على ثبوته فى ابقائه عملا.

و غايه ما يمكن أن يوجه به التعريف المزبور، إنه من باب التعريف بالعله - المسمى بمبدأ البرهان - فى قبال التحديد بالمعلول - المسمى بنتيجه البرهان - و التحديد بهما معا - المسمى بالحد التام الكامل - كتعريف الغضب باراده الانتقام على الأول، و بغليان دم القلب على الثانى، و بغليان دم القلب لاراده الانتقام على الثالث.

و منه يعلم أن تعريف الاستصحاب: (بإثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلا على ثبوته فى الزمان الأول)، من القسم الثالث، و هو الحد التام.

و تعريفه (بأبقاء ما كان) فقط من قبيل الثانى.

و تعريفه (بكون الشىء متيقن الحصول فى الزمان الأول) من قبيل الأول، لا- أنه بيان لمورد الاستصحاب، بل هو أولى - فى دخوله فى مبدأ البرهان - من تعريف الفاضل التونى (ره).

لأنه فى الحقيقه ليس تعريفا للاستصحاب بعلته - و هو ثبوته فى الزمان الأول - بل تعريف له بالاستدلال بعلته، الراجع الى معلوليه الابقاء لثبوته.

ص: ١٣

١- (١) الرسائل: ٣١٩ «عند تعريف الأستصحاب».

٢- (٢) قال «قده» فى تعليقه على الرسائل: ١٧٢: فان الاستصحاب، سواء جعل نفس الظن بالبقاء... كان به التمسك الا نفسه، و إن كان لفظه بمشتقاته إنما يناسب ذلك.

و منها ما عن العضدى كما فى الرسائل(١): إن معنى استصحاب الحال، أن الحكم الفلانى قد كان و لم يظن عدمه، و كلما كان كذلك فهو مظنون البقاء.

و لا- يخفى عليك أن الاستصحاب عنده، حيث أنه الظن ببقاء الحكم مثلا- و التفاوت بينه و بين كون الحكم مظنون البقاء اعتباريا - فالقياس المزبور إستدلال على الاستصحاب بلحاظ نتیجه البرهان، لا أن الصغرى أو الكبرى استصحاب عنده حتى يردد الأمر بينهما، فيقال (٢)- على الأول - بتوافقه مع تعريف المحقق القمى «ره»:

«بكون الشىء متيقن الحصول مشكوك البقاء»، - و على الثانى - بمطابقتها مع تعريف المشهور باراده الحكم بالبقاء ظنا من الابقاء - الذى عرف به الاستصحاب - فى كلمات المشهور من الأصحاب.

و لا- يمكن جعل الصغرى حدًا من باب «مبدأ البرهان»، و جعل الكبرى من باب «نتيجة البرهان»، لأن مبدأ البرهان هو الحد الأوسط، و هو ثبوته الخاص، لا الصغرى.

و نتيجة البرهان محمول الكبرى، و هو الأكبر، لا الكبرى.

فان الكبرى متضمنه للملازمه بين الثبوت و كونه مظنونا من حيث البقاء، لا أنها عين كونه مظنون البقاء، فلا الصغرى توافق كلام المحقق القمى «ره»، و لا الكبرى تطابق تعريف المشهور.

و أما ما عن شيخنا الاستاد «قده»(٣): من أن الكبرى هو الازدعان بانه مظنون البقاء، و الاستصحاب هو نفس الظن بالبقاء - و هو غير اليراد بان الاستصحاب ليس كون الحكم مظنون البقاء، بل نفس الظن ببقاء الحكم،(٤) لكى يندفع بأن التفاوت بين الظن و المظنون اعتبارى -.

ففيه مسامحه من وجهين:

أحدهما - إن الكبرى هى الملازمه بين الثبوت و كون الحكم مظنون البقاء، لا كون الحكم مظنون البقاء، فانه الأكبر باعتبار، و نتيجة القياس باعتبار آخر.

ص: ١٤

١- (١) الرسائل: ٣١٨.

٢- (٢) القائل هو الشيخ «ره» فى رسائله فى تعريف الاستصحاب: ص ٣١٨، و ما ذكره المحقق القمى «ره» فى المجلد الثانى من القوانين فى تعريف الاستصحاب.

٣- (٣) راجع تعليقه «ره». على فرائد الاصول: ص ١٧٢.

٤- (٤) فان الاستفادة من الكبرى عند المحقق الخراسانى «ره» هو الازدعان بان الحكم مظنون البقاء، و عند غيره هو كون الحكم مظنون البقاء، و إن اتفقا فى أن الاستصحاب هو نفس الظن بالبقاء.

ثانيهما - إن نتيجة البرهان، و إن كانت مما يذعن بها العقل، إلا- أن الحكم و الاذعان خارج عن مفاد القضية - موضوعا و محمولا - و عن مفاد القياس - صغرى و كبرى و نتیجه -.

ثم إن الشيخ الأعظم «قده» في رسائله (١) رتب القياس على نحو آخر - بناء على كون الاستصحاب من الأدلة العقلية -، فقال «قده»: إن الحكم الشرعى الفلانى ثبت سابقا، و لم يعلم ارتفاعه، و كلما كان كذلك فهو باق، فالصغرى شرعية، و الكبرى عقلية ظنية... الخ.

و فيه أولا - إن الأصغر شرعى، لا الصغرى.

و ثانيا - إن المهم - عند القائلين بأنه من الأدلة العقلية إثبات الظن ببقائه، لا إثبات بقاءه، حتى يجعل الظن جهة فى الكبرى، فيراد أنه باق ظنا.

بل لا بد من جعل الكبرى، كما جعلها العضدى: «من أنه كلما كان كذلك، فهو مظنون البقاء»، فالكبرى عقلية قطعية؛ للقطع بالملازمة بين الثبوت و الظن بالبقاء. كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

## (٢) قوله قدس سره: بل من قبيل شرح الاسم... الخ

(٢) قوله قدس سره: بل من قبيل شرح الاسم... الخ (٢) ١

تكرر منه «قده» فى الكتاب (٣) و غيره مساوقه التعريف اللفظى لشرح الاسم و مطلب (ما) الشارحه، و مقابلته مع الحد و الرسم.

و قد تقدم منا (٤) فى حاشيه مبحث مقدمه الواجب من مباحث الجزء الأول من الكتاب: إن مطلب (ما) الشارحه يقابل التعريف اللفظى، و أن الحد و الرسم، تاره إسمى، و أخرى حقيقى.

و أنه لا- فرق بين مطلب (ما) الشارحه و مطلب (ما) الحقيقيه، إلا بكون السؤال فى الثانى بعد معرفه وجود المسؤل عن ماهيته، دون الأول، و أن الحدود الاسميه بعد معرفه أعيانها تنقلب حدودا حقيقيه، و أن التعريف اللفظى شأن اللغوى، لا الحكيم، فراجع.

ص: ١٥

١- (١) الرسائل: الأمر الثانى بعد تعريف الاستصحاب: ص ٣١٩.

٢- (٢) الكفايه ٢: ص ٢٧٤.

٣- (٣) الكفايه ١: ص ١٥١ فى الواجب المشروط و ص ٣٣١ فى العام و الخاص و فى تعليقه المباركه على الرسائل: ص ١٧٢.

٤- (٤) ج ١: تعليقه ٢٤١.

### (٣) قوله قدس سره: إن البحث عن حجته مسأله اصوليه... الخ

(٣) قوله قدس سره: إن البحث عن حجته مسأله اصوليه... الخ (١)

قد تقدم الكلام - في نظائر المقام - في أوائل البحث عن حججه الخبر (٢)، و في أوّل البحث عن البراهه (٣) و قلنا: إن مفاد دليل الاعتبار - سواء كان جعل الحكم المماثل أو التنجيز و الاعذار - يأبى عن دخول نتیجه البحث في مسائل علم الاصول، سواء كان فن الاصول ما يبحث فيه عن حال الأدله، أو كان ما يبحث فيه عن القواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه، أو كان ذلك مع البحث عن ما ينتهى إليه أمر الفقيه في مقام العمل، بعد الفحص و اليأس عن الدليل.

إذ على الأول يكون الحكم المماثل أو تنجيز الواقع مدلول السنه باعتبار، و سنه باعتبار آخر (٤).

و على أى حال لا بحث عن حال السنه و لواحقها، بل عن أصل ثبوتها أو ثبوت مدلولها.

و على الثانى ليس نتیجه البحث مما يقع في طريق استنباط الحكم، بل إما بنفسه حكم مستنبط (٥) أو لا بنفسه مستنبط (٦)، و لا ينتهى الى حكم مستنبط.

و على الثالث (٧) و إن كان بالاضافه إلى ما نحن فيه و سائر الاصول العمليه مجديا، حيث أن نتائجها مما ينتهى إليه أمر الفقيه، بعد الفحص و اليأس عن الدليل، إلا أنه لا يجدى في الامارات الغير العلميه - دلالة و سندا - حيث أنها هي الحجه على حكم العمل، لا أنها المرجع بعد الفحص و اليأس عن الحجه على حكم العمل.

مع ما يرد عليه: من لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين، لئلا يكون فن الأصول علمين (٨) و ليس مثله في البين.

ص: ١٦

١- (١) الكفايه ٢: ٢٧٤.

٢- (٢) ج ٣: التعليقه ٩١.

٣- (٣) ج ٤: التعليقه ١.

٤- (٤) اى باعتبار كون الخبر سنه أو كونه هو الحاكي عنها.

٥- (٥) بناء على ان معنى الحججه جعل الحكم المماثل.

٦- (٦) بناء على ان معنى الحججه هي التنجيز و الاعذار.

٧- (٧) و هو ما ذهب اليه صاحب الكفايه «قده» الكفايه: ج ١: ٩.

٨- (٨) حيث انه «ره» جعل المناط في وحده العلم و تعدده، وحده الغرض و تعدده.



و قد بينا هناك (١) أن اختصاصها بالمجتهد (٢) ليس من حيث كونها من المقدمات المؤديه إلى استنباط الحكم، لتكون كاشفا عن كون المسأله أصوليه، بل من حيث ان خيره تطبيقها على مصاديقها و احراز تحققها - الموقوف على الفحص - مختصه بالمجتهد، و مثله موجود فى سائر القواعد الكليه الفقهيه أيضا.

و ذكرنا هناك أن التفصلى عن الاشكال - بالالتزام بتعميم الاستنباط - من أحد وجهين أو منهما معا:

إما بدعوى أن إيجاب تصديق العادل، و ايجاب إبقاء اليقين إيجاب كنائى عن جعل الحكم المماثل لما أخبر بوجوبه العادل، و لما أيقن بوجوبه المكلف. و هذا المقدار من التوسيط الناشئ عن التلازم بين الكنائى و الحقيقى كاف فى مرحله الاستنباط فالبحث فى الاصول عن هذا الملزوم الكنائى، و فى الفقه عن ذلك اللازم الحقيقى.

و إما بدعوى أن الاستنباط و الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجه على حكم العمل، لا- بمعنى يؤدى إلى العلم بحكم العمل حتى يقال: لا علم بالحكم، بل مجرد ما ينجزه شرعا.

فشان المسائل الاصوليه: البحث عن الحجيه و لو بمعنى المنجزيه.

و شأن المسائل الفقهيه: إثبات الحجه على التكاليف المتعلقة بأفعال المكلفين.

و توقف تحصيل الحجه على الفراغ عن الحجيه فى فن الأصول واضح.

و نزيدك هنا: إن تعميم الاستنباط بالتقريب الأول، و إن كان مفيدا فى مقام التوسيط، لكنه غير مفيد فى مقام إثبات الحجيه، إذ مجرد جعل الحكم المماثل لثبا، أو جعل الحكم كنائيا لا ربط له بالحجيه.

بل الحجيه إما بمعنى الوساطه فى الاثبات أو الوساطه فى التنجز.

و عليه فجعل الحكم المماثل لما أخبر بوجوبه العادل - بعنوان أنه هو الحكم الواصل بالخبر - جعل موصليه الخبر و وساطته لاثبات الواقع عنوانا.

فالواصل بالذات، و إن كان هو الحكم المماثل بنفس دليل الاعتبار، إلا أنه حيث كان بلسان أنه الواقع الواصل بالخبر، فالحكم الواقعى بالعرض يكون واصلا، و إن لم يكن عنوان كنائى أيضا.

فالمبحوث عنه فى الاصول: وساطه الخبر لإثبات الواقع عنوانا، أو لتنجزه حقيقه،

ص: ١٧

١- (١) ج ١: ذيل تعريف علم الاصول التعليقه «١٣» و ج ٤: اول البراءه: التعليقه ١.

٢- (٢) كما ذهب اليه الشيخ الاعظم «فده» فى رسائله: ص ٣٢٠: فى الأمر الثالث بعد تعريف الاستصحاب.

والمبحوث عنه في الفقه: نفس حكم العمل الذي يكون بلحاظ الواقع واصلا عنوانا، وبلحاظ اللب و الحقيقه يكون واصلا، لوصول الحكم المماثل الحقيقي، أو المبحوث عنه هو حكم العمل، من حيث كونه قامت عليه حجه منجزه له.

فالحجيه إذا كانت بمعنى الوساطه - في إثبات - صح ابقاء «الاستنباط» على ما مرّ من كونه مؤديا إلى العلم بالحكم، لأنه على هذا التقدير يؤدي إلى العلم بالحكم الواقعي عنوانا، و إلى العلم بالحكم الفعلي حقيقه.

و إذا كانت بمعنى المنجزيه لزم التعميم بالتقريب الثاني.

#### (٤) قوله قدس سره: و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطه... الخ

(٤) قوله قدس سره: و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطه... الخ (١)

هذا بناء على ما ذكرنا - من أن الحجيه: هي الوساطه في إثبات الحكم الواقعي عنوانا، أو الوساطه في إثبات تنجزه حقيقه - واضح، لأنها - على أي حال - غير وجوب الصلاه التي أخبر به العادل، أو أيقن به المكلف.

إلا أنه انما يجدى من يجعل اليقين السابق حجه على الحكم في اللاحق، إما بعنوان البقاء الكاشف التام، أو بعنوان بقاء المنجز.

و أما من (٢) يجعل الاستصحاب إلزام الشارع بالابقاء، و يرى أن النزاع - في الحجيه و عدمها - نزاع في ثبوت الالزام المزبور و عدمه - كالنزاع في حجيه المفاهيم - فلا- يمكنه دعوى عدم تعلقه بالعمل بلا- واسطه؛ لأن كليه عنوان نقض اليقين، أو إبقاء اليقين بالاضافه الى مصاديق النقض و الابقاء، و كليه الالزام المتعلق بهما - فعلا و تركا - بالاضافه الى وجوب الصلاه، و حرمة الفعل الكذائي، لا يحقق التوسيط، بل هو تطبيق محض.

فلا بد حينئذ في توجيهه من التشبث بالتوسيط الكنائى، الذي قدمناه (٣).

إلا أن الصحيح ما ذكرناه ٤ لعدم المصحح لانتزاع الحجيه، إلا ما ذكرنا من جعل ايجاب الابقاء بعنوان إبقاء الكاشف، أو إبقاء المنجز؛ ليفيد الوساطه في إثبات الحكم - عنوانا - أو الوساطه في تنجزه - حقيقه -.

#### (٥) قوله قدس سره: كيف و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب الا حكما اصوليا

(٥) قوله قدس سره: كيف و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب الا حكما اصوليا (٤)

ص: ١٨

١- (١) الكفايه ٢: ٢٧٤.

٢- (٢) كما عليه المحقق الخراساني «قده» في تعليقه على الرسائل: ١٧٢.

٣- (٣) تقدم في تعليقه: ٣.

٤- (٥) الكفايه ٢: ٢٧٤.

هذا لا ينافي كون الحجية حكما عمليا.

غايه الأمر ان المستصحب - فى مثل وجوب الصلاه - حكم عملى متعلق بعنوان خاص، و فى مثل الحجية حكم عملى متعلق بعنوان عام.

و الحكم المماثل المجعول فى الاول وجوب الصلاه، و فى الثانى وجوب تصديق العادل أو وجوب ابقاء اليقين عملا.

و تسميه بعض الاحكام العمليه بالحكم الاصولى، لا تخرج الحكم عن كونه حكما عمليا شرعيا، بعد وضوح ان حقيقه الحكم لا تخلو من تعلقها(١): إما بفعل الجارحه، أو بفعل الجانحه، و الأول حكم عملى فرعى، و الثانى حكم جنائى أصلى.

و يختص الثانى بباب العقائد، كاختصاص الأول بباب العمليات - سواء كان فعل الصلاه أو تصديق العادل عملا - و هو إما عنوان لفعل الصلاه، أو عنوان توليدى منه.

و إنما سمى بعض الأحكام بالأصوليه، لمجرد كون المحكوم بهذا الحكم هو المجتهد - عنوانا، لا لبأ - إذ ربما لا يكون له مساس به، كما نبهنا عليه فى أول مبحث البراءه و سيأتى إن شاء الله تعالى فى مباحث الاجتهاد و التقليد(٢).

#### (٦) قوله قدس سره: و أما لو كان عباره عن بناء العقلاء... الخ

(٦) قوله قدس سره: و أما لو كان عباره عن بناء العقلاء... الخ(٣) اقد عرفت سابقا(٤) أن بناء العقلاء عملا، و إن كان ابقاء عمليا منهم - و يناسب مشتقات الاستصحاب - إلا أن الموصوف بالحجيه ما هو الباعث على بنائهم،

و هو إما اليقين السابق، أو الكون السابق، أو الظن اللاحق.

فبناؤهم على المؤاخذة على ترك المتيقن - بسبب أحد الامور المزبوره - هو المصحح لانتزاع الحجيه. و إمضاء بناء العقلاء بمعنى اعتبار الحجيه شرعا لما بنى العقلاء على المؤاخذة بسببه، و أن ما هو المنجز عندهم منجز عند الشارع.

ص: ١٩

١- (١) ج ٤: التعليقه «١».

٢- (٢) ج ٦: التعليقه «٦٤». و ملخص القول فى الموردين بما يفيدنا فى المقام: ان المقلد حيث انه لا يمكنه الاستنباط من الادله - فى المسأله الاصوليه - و لا التطبيق على مصاديقه - فى المسأله الفرعيه - فالمجتهد ينوب عنه فيما لم يكن للحكم مساس عملا به، بل كان مختصا بالمقلد - كاحكام الحيض - فالمجتهد هو الموضوع - عنوانا - و المقلد هو الموضوع - واقعا - فمجيء الخبر الى المجتهد منزل منزله مجيئه الى المقلد.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٢٧٧.

٤- (٤) تقدم فى التعليقه: ١.

فيجربى البحث فى كونه من المسائل الاصوليه على أى حال؛ إذ بناء على أن علم الاصول «ما يبحث عن أحوال الأدله الأربعة» ليس الموصوف بالحجيه أحد الأدله.

و بناء على أن علم الاصول «ما يبحث فيه عن أحوال مطلق الحججه» فالبحث هنا عن ثبوتها لا عن لواحقها.

و بناء على أنه «ما يبحث فيه عن القواعد الممهده لاستنباط الحكم» ليست الحجيه - بمعنى المنجزيه - مما ينتهى إلى حكم شرعى أصلا.

فلا بد من دفع الاشكال بما ذكرناه (١)- بناء على اعتباره من باب الاخبار - فهو فى الاشكال و دفعه كالسابق.

### (٧) قوله قدس سره: أو الظن به الناشئ عن ملاحظه ثبوته... الخ

(٧) قوله قدس سره: أو الظن به الناشئ عن ملاحظه ثبوته... الخ (٢)

الكلام تاره فى ثبوت هذا الظن و عدمه. و أخرى فى حجيته. و ثالثه فيهما معا.

و على أى حال، فجعله من المسائل الاصوليه لا يخلو عن الاشكال؛ إذ نفس هذا الظن، و ان كان مصداق الدليل العقلى، المعدود من الأدله الأربعة، إلا أن الكلام لا بد فى ثبوت شىء له، لا فى ثبوت نفسه.

و قد مرّ فى البحث عن مقدمه الواجب (٣): أن جعل العقل من الأدله - ليكون النزاع فى ثبوت الازعان له - غير صحيح؛ لأن المهم ليس ثبوت الازعان للعقل، حتى يبحث عنه، بل المهم ثبوت ما أذعن به، من غير فرق بين الحكم العقلى النظرى، أو العملى.

كما أن البحث - عن دليتيه و حجتيه - بحث عن وصفه المقوم له، فيرجع البحث إلى إثبات الموضوع بما هو موضوع. مضافا إلى أن الحجيه إما حكم مستنبط، أو ما لا ينتهى الى حكم مستنبط.

و يمكن أن يقال - فى دفع الاشكال عن الشق الثانى - بأن حجتيه شرعا غير مقومه لدليتيه عقلا، كما يندفع ما بعده بما مرّ من قبل، فراجع (٤).

و عن شيخنا العلامة - رفع الله مقامه - فى تعليقه الأنيقه (٥)، نقل إشكال فى جعل

ص: ٢٠

١- (١) تقدم فى التعليقه: ١.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٢٧٧.

٣- (٣) ج ١: التعليقه: ٢٢٤.

٤- (٤) تقدم فى التعليقه: ٣.



بيانه: إن القضييه العقلية تمتاز عن القضييه الشرعيه بمحملها، من حيث كونه امرا واقعا غير شرعى، و إلا فالمحمول الشرعى لا يخرج «القضييه المتكفله له» عن كونها قضييه شرعيه بالظن به.

و دفعه بأن الحكم العقلى - هنا - هو الظن بالملازمه بين الحدوث و البقاء، دون الظن بالحكم بقاء، و الملازمه أمر واقعى، أدركه العقل، و إن كان طرفا هذه الملازمه شرعيتين، كالملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، فهى من الأحكام العقلية الغير المستقله - كسائر الملازمات الغير المستقله - مما لا بد فى التوصل بها إلى الحكم الشرعى من ضم خطاب شرعى.

أقول: الملازمه بين الحدوث و البقاء بذاتهما مقطوع الانتفاء؛ إذ لا تلازم إلا بعليه أحدهما للآخر، أو بمعلوليتهما لثالث. و ليس وجود الشىء فى زمان عله لوجوده فى زمان آخر، و ليس البقاء إلا استمرار الوجود الواحد لعله مقتضيه للوجود الخاص المستمر، لا أنهما موجودان معلولان لعله واحده.

بل الملازمه: إما بين الحدوث و غلبه البقاء، أو بين الغلبه و الظن بالبقاء، أو بين الحدوث و الظن بالبقاء إما بالعرض، لمكان الغلبه المفيده للظن به، أو بالذات، لترجح جانب البقاء بسبب ارتكاز الثبوت، كما سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى (١).

و من الواضح أن الملازمه بين الثبوت و غلبه البقاء - لمكان استقراء الموجودات - قطعيه، و كذا الملازمه بين الغلبه و الظن بالبقاء، فلم يبق ما يكون مظنونا، إلا نفس بقاء الحكم.

فما هو أمر واقعى - و هى الملازمه بأحد الوجوه المزبوره - قطعى و ما هو شرعى - و هو الحكم بقاء - ظنى.

فالتحقيق فى دفع الاشكال: إن القضييه العقلية هى كون الحكم مظنون البقاء، لا نفس الظن بالبقاء، و هى نتيجه القياس المزبور سابقا: من أن الحكم مما ثبت، و لم يعلم ارتفاعه، و كل ما كان كذلك، فهو مظنون البقاء.

و كون الحكم مظنون البقاء هو مورد الازعان العقلى، لا نفس البقاء، و لأجل

التفاوت بينهما - بنحو من الاعتبار - عبر عن «كون الحكم مضمون البقاء» بنفس الظن بالبقاء، و عليه فالقضية عقلية قطعية.

و تسميتها بالعقلية الغير المستقل؛ لتوقف الملازمه العقلية على خطاب شرعى هنا، و فى باب مقدمه الواجب - و شبهها - مجرد إصطلاح، و إلا- فالضميمه التى يحتاج إليها فى إثبات الحكم الشرعى هى حجيه الظن لا- ثبوت الحكم سابقا، فانه محقق للموضوع، لا واسطه لاثبات الحكم.

و كون الدليل العقلى - مما يتوصل به إلى الحكم الشرعى، - أعم مما يتوقف على ضميمه أخرى، كما فيما نحن فيه، أو مما لا يتوقف على ضميمه كما فى مقدمه الواجب.

فتدبر جيدا.

### (٨) قوله قدس سره: الا من جهه الشك فى بقاء موضوعه... الخ

(٨) قوله قدس سره: الا من جهه الشك فى بقاء موضوعه... الخ(١)

فان قلت: هذا فى الحكم العقلى، و الحكم الشرعى المستند إليه صحيح، حيث أن الاغراض عناوين للموضوعات فى الأحكام العقلية، و كذا فى الأحكام الشرعية، التى كانت بعين الملاك العقلى. و أما الحكم الشرعى الغير المستند إليه فلا.

أما أولا - فلما سيجيء(٢) إن شاء الله تعالى أنه لا موجب لكون الغرض عنوانا لموضوعه.

و أما ثانيا - فلأن الغرض، و إن كان عنوانا لموضوعه، إلا- أنه ربما يكون الفعل تام المصلحه، لكن البعث إليه له مانع، فعلى فرض عنوانيه المصلحه للموضوع يمكن تخلف الحكم عنه، لمانع عن توجيه البعث نحوه، فلا ملازمه بين الشك فى بقاء الحكم، و الشك فى بقاء الموضوع بحدده.

قلت: موضوع المصلحه، و إن كان تاما، إلا- أن الموضوع للحكم - مع فرض المانع عن تعلق الحكم به - غير ثابت؛ إذ لا ينتزع الموضوعيه عنه إلا بملاحظه تعلق الحكم به، فالشك فى الحكم - بعد فرض عنوانيه المصلحه لموضوعه - يلازم الشك فى بقاء موضوعه بما هو موضوع له حقيقه.

و سيجيء إن شاء الله تعالى تتمه الكلام ٣.

### (٩) قوله قدس سره: و أما الثانى فلان الحكم الشرعى المستكشف به الخ

(٩) قوله قدس سره: و أما الثانى فلان الحكم الشرعى المستكشف به الخ(٣)

ص: ٢٢

٢- (٣ و٢) يأتي في التعليقه: ٩.

٣- (٤) الكفايه ٢: ٢٧٨.



تحقيق الحال: إن الحكم العقلي على قسمين: حكم عقلي عملي، و حكم عقلي نظري.

و قد تكرر منا: إن الحكم العقلي العملي - في قبال العقلي النظري - مأخوذ من المقدمات المحموده(1)، و القضايا المشهوره المعدوده من الصناعات الخمس في علم الميزان.

و قد أقمنا البرهان على أنه غير داخل في القضايا البرهانيه(2) في أوائل مبحث القطع(3) مجملا، و في مبحث دليل الانسداد(4) مفصلا.

و قد ذكرنا مرارا: أن العناوين المحكومه بالحسن و القبح بمعنى كون الفعل ممدوحا، أو مذموما: تاره ذاتيه، و أخرى عرضيه منتهيه إلى الذاتيه.

و المراد بالأولى: ما كان بنفسه(5)، مع قطع النظر عن اندراجه تحت عنوان آخر محكوما بالمدح، كعنوان العدل، أو بالذم كعنوان الظلم.

و المراد بالثانيه: ما كان - من حيث اندراجه تحت العنوان المحكوم بذاته - ممدوحا أو مذموما، و هي على قسمين:

تاره تكون مندرجه تحت العناوين الذاتيه، لو خليت و نفسها - كالصدق و الكذب - و إن أمكن مع انحفاظ عنوانه أن يكون محكوما بحكم آخر بعروض عنوان الظلم إذا كان الصدق مهلكا للمؤمن، أو بعروض عنوان الاحسان إذا كان الكذب منجيا له. و «أخرى» لا تكون مندرجه تحت العناوين الذاتيه لو خليت و طبعها كسائر العناوين العرضيه المحضه - من المشى إلى السوق و نحوها -.

فالمراد من الحكم العقلي هو الحكم العقلاني - بمدح فاعل بعض الأفعال، و ذم فاعل بعضها الآخر؛ لما فيه من المصلحه الموجهه لانحفاظ النظام، أو المفسده العامه الموجهه لاختلال النظام و فساد النوع، و هي الموجهه لبناء العقلاء على المدح و الذم، فانه أول

ص: ٢٣

١- (١) راجع ج ٣: التعليقه: ١٤٤.

٢- (٢) أى البديهيات الست، و هي: الأوليات و المشاهدات و التجريبات و المتواترات و الحدسيات و الفطريات.

٣- (٣) ج ٣: التعليقه: ١٠.

٤- (٤) ج ٣: التعليقه ١٤٤.

٥- (٥) ليس المراد من الذاتى - هنا - ما هو المصطلح عليه فى الكليات الخمس، لأن استحقاق المدح و الذم ليس جنسا و لا فصلا للعدل و الظلم، و كذلك ليس المراد منه ما هو المصطلح عليه فى البرهان - كالأمكان بالقياس الى الانسان. بل المراد منه هو العرض الذاتى، بمعنى ان العدل و الظلم بعنوانهما محكومان بالحسن و القبح، من دون الاندراج تحت أى عنوان.

و مبنى الملازمه: إن الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، و واهب العقل لهم، و هو منزه عن الاقتراحات الغير العقلانيه، و الاغراض النفسانيه.

فهو ايضا - بما هو عاقل - يحكم بالمدح و الذم، و مدحه ثوابه، و ذمه عقابه، كما عرفت تفصيل القول فيه فى مبحث دليل الانسداد(١).

و حيث أن المدح و الذم من صفات الأفعال الاختياريه، لاستحاله تعلقها بغير الاختيارى، فلا بد من أن يصدر العنوان الممدوح، أو المذموم - بما هو - عن قصد و عمد، لا ذات المعنون فقط.

فلو صدر منه ضرب اليتيم بالاختيار، و ترتب عليه الأمدب - من دون أن يصدر منه بعنوان التأديب - لم يصدر منه التأديب الممدوح.

و من الواضح أن صدوره بعنوانه بالاختيار ليس إلا بكون الفعل - بما له من العنوان الممدوح الملتفت إليه الذى لا وعاء له إلا وجدان فاعله - صادرا منه بالاراده المتعلقه به بعنوانه.

و منه علم أن عنوان المضر - مثلا - ليس بوجوده الواقعى محكوما بالقبح، حتى يشك فى صدقه على موضوع مفروض صدقه عليه سابقا، بل بوجوده فى وجدان العقل، و هو مقطوع الارتفاع مع عدم إحراز صدقه.

إذا عرفت ذلك فأعلم: إن تلك العناوين التى لا حسن لها، و لا قبح لها، إلا إذا صدرت بعنوانها بالاختيار: تاره - تكون عنوانا لفعل الشخص. و أخرى - تكون عنوانا لفعل الغير.

فان كانت من عناوين فعل المكلف، فكما لا معنى للشك فى نفس الحكم، كذلك لا شك فى موضوعه الكلى، و كذا فى انطباقه على الموضوع الخارجى.

و إن كانت من عناوين فعل الغير أمكن الشك فى تطبيق الموضوع الكلى، دون نفسه؛ لأن صدوره بعنوانه بالاختيار متقوم باحرازه فى وجدان فاعله، دون غيره، فاحتمال بقاء الموضوع تطبيقا - لاحتمال صدوره بعنوانه بالاختيار منه - معقول، و لا مجال لاستصحاب حكمه.

نعم استصحاب موضوعه للتعبد بأثره الشرعى - لا للتعبد بحكمه العقلى، فانه غير

قابل للتعبد. و لا للتعبد بملازمه شرعا، إذ ليس التلازم شرعيا - معقول إذا ترتب على التعبد بأثره بالاضافه إلى المستصحب أثر شرعى.

و مما ذكرنا تبين أن القول «بعدم جريان الاستصحاب للشك في بقاء موضوعه» لا يصح إلا في هذا القسم و أما القسم الأول، فالحكم و الموضوع مقطوع الارتفاع فيه، لا لأن الحاكم هو العقل، و لا يعقل الشك في حكمه؛ إذ فيه:

أولا: ما عرفت من عدم الحكم للعقل إلا التعقل و الإدراك، فلا محاله يكون ثبوت المدرك من غير ناحيه العقل - الذى فعليه حكمه فعليه التعقل - بل من ناحيه العقلاء، كما أقمنا البرهان عليه في مباحث القطع و الانسداد(١).

و ثانيا: إذا كان المناط في حكم العقل عنوانا لموضوعه، و لأجله يشك في بقاء الموضوع، فكيف يتصور القطع بعدم حكم العقل؟ مع أن العله و المعلول متلازمان - قطعاً، و ظناً، و شكاً -.

فاذا كانت العله مشكوكه، فلا- محاله يكون المعلول مشكوكا، لا مقطوع العدم سواء اريد به حكم العقل أو حكم الشرع إذ المفروض أنه لا عله له إلا ما هو العله لحكم العقل.

فهو شاهد على ما ذكرنا: أن الاضرار - بعنوانه، الملتفت إليه، الصادر بالاختيار - هو المناط، و الموضوع لحكم العقل بالذم، و هو بعينه موضوع حكم الشرع.

و مع عدم هذا العنوان - المتقوم عليته و موضوعيته بالالتفات، و القصد، و العمد إليه وجدانا - لا حكم بالذم عقلا، و لا بالعقاب شرعا، من دون اثلام قاعده التلازم بين العله و المعلول في جميع المراتب.

و مما ذكرنا اتضح أيضا: أن انتفاء الحكم العقلى - المستلزم للحكم الشرعى - ليس من باب انتفاء الكاشف و الواسطه في الاثبات فقط ليقال - كما في المتن - بأن انتفاء الكاشف لا يستدعى انتفاء المكشوف.

غايه الأمر أن العقل لا استقلال له إلا في تلك الحال، و هو لا يقتضى عدم المناط واقعا، حتى يحكم بانتفاء الحكم شرعا، و ذلك لأن المناط - و هو الاضرار - ليس بوجوده الواقعى مناطا ليعلم و يشك فيه تاره أخرى بل بوجوده فى وعاء وجدان

ص: ٢٥

---

١- (١) ج ٣: مبحث حجيه القطع: عند بيان معنى وجوب العمل بالقطع عقلا: التعليقه: ٦ و ١٠. و مبحث الانسداد: عند بيان حقيقه الاحكام العقليه المتداوله فى الكتب الكلاميه و الأصوليه، التعليقه ١٤٤...

فالمناطق مع عدم احرازه مقطوع العدم، فالواسطه فى الثبوت كالواسطه فى الاثبات، و كما لا واسطه فى الاثبات، كذلك لا واسطه فى الثبوت، فان المدح و الذم فعليته و تنجزه واحد، و ما كان كذلك يستحيل أن يكون موضوعه الشئ بوجوده الواقعى، بل بوجوده فى وجدان العقل.

هذا كله إذا اريد إبقاء الحكم الشرعى المستند إلى حكم العقل و ملاكه.

و أما الحكم العقلى النظرى، فمختصر القول فيه:

إننا قد ذكرنا فى بعض مباحث الانسداد(١): إن العقل ربما يدرك المصلحه القائمه بالفعل، فاذا أدرك عدم المفسده الغالبه فيه، و المانع عن البعث نحوه، فلا محاله يدرك معلولها، لاستحاله انفكاك المعلول عن علته التامه المحرزه على الفرض.

و هذه المصلحه المحرزه ربما تكون معلومه الحال - من حيث حدود ما يؤثر فيها - تفصيلا، فلا محاله يوجب زوال بعضها زوال العله التامه.

و ربما تكون معلومه الحال على الاجمال، فمع زوال بعض تلك الخصوصيات يشك فى بقاء العله التامه، فيشك فى بقاء معلوله.

و حكم العقل النظرى لو اتفق حصوله، فهو غالبا من النوع الثانى، فلا محاله يجرى الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستند إلى مثل هذا الحكم العقلى.

ثم إنه ربما يدعى التسويه بين الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى، و الحكم الشرعى المستند إلى الدليل النقلى(٢) نظرا إلى أنه لو كان الاعتبار بالموضوع الحقيقى الواقعى لم يجر الاستصحاب - على أى حال - و لو كان الاعتبار بالموضوع العرفى، لجرى الاستصحاب - على أى تقدير -.

و ذلك؛ لأن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفساد الواقعيه، لتزده ساحه الشارع عن الاغراض النفسانيه، و هو مبنى الملازمه بين حكمى العقل و الشرع، و هو الغرض من ابتناء الاشكال على القول بالملازمه - أى على مبناها، لا على نفسها -.

و حينئذ فكما أن حكم العقل بحسن شئ أو قبحه - لغرض التأديب أو الاضرار -

١- (١) ج ٣: التعليقه ١٤٤ ذيل استتباع حكم العقل النظرى للحكم الشرعى المولوى.

٢- (٢) كما عليه صاحب الكفايه «قده» فى الكفايه «ج ٢: ٢٧٨» و فى تعليقه المباركه على الرسائل «١٧٧» و تبعه المحقق الحائرى فى درره ج ٢: ١٥٦ و المحقق النائنى «فى فوائد الاصول: ج ٤: ١٦٥» «قدس سرهما».

راجع الى حسن التأديب بما هو تأديب، و قبح الاضرار بما هو إضرار، فكذلك إذا حكم الشارع بوجوب الصلاة لغرض الانتهاء عن الفحشاء، فهو مرید للنهای عن الفحشاء - بما هو كذلك - إذ لا يتعلق الشوق بشيء إلا باعتبار ما فيه من الغرض الملائم للطبع، و في حكم الشارع و إرادته لا غرض إلا المصلحه أو المفسده، فهو مرید للغرض بالحقيقه.

و يندفع بما أشرنا إليه سابقاً(1) من أن موضوعه شيء للبعث - مثلاً - لا- موقع لموضوعيته له حقيقه و دقه، إلا- وقوعه في حيز البعث، و لم يقع في حيز البعث حقيقه إلا الصلاة.

مضافاً إلى أن الأغراض الشرعيه غالباً مجهوله.

و يستحيل توجيه البعث - الذى هو عين جعل الداعى، و الباعث إلى إرادته الفعل - نحو المعنون بعنوان مجهول، بحيث يجب صدوره بعنوانه بالاختيار.

و كذلك في مقام الاراده التشريعيه؛ فان إرادته المعنون بعنوان قصدى مجهول - من المكلف - يستحيل انقداحها في نفس العاقل، فتوهم الفرق بين البعث و الاراده فاسد.

و أما كفايه الموضوع العرفى - حتى في استصحاب الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى - فصحيحه في ما كان المانع (الشك في بقاء الموضوع) إذ ليس المراد من اعتبار نظر العرف أتباع نظرهم في تشخيص المفاهيم، حتى يتوهم أن نظرهم من هذه الجبهه أجنبى عن موضوع الحكم العقلى، كيف و الموضوع العرفى، في قبال الموضوع الدليلى - الذى ليس غير العرف مرجعاً لتشخيص مفهومه -.

مع أنهم لا يقولون باختصاصه بما ثبت بالأدله اللفظيه، بل يقول من يقول به: حتى في الأدله اللبيه - من إجماع و نحوه -.

بل المراد بنظر العرف نظرهم من حيث ارتكاز المناسبات بين الحكم و موضوعه؛ فان العرف مع اعترافهم بأن الكلب اسم للحيوان، لا للجسم فقط، و مع ذلك يرون النجاسه من عوارض جسمه - بما هو - لا بما هو حيوان.

و حينئذ فيمكن أن يكون المرتكز في أذهانهم أن شرب هذا المائع هو المضر، و أنه القبيح عقلاً و الحرام شرعاً.

ثم إنه لا فرق في ما ذكرنا - منعا و جوازا - بين استصحاب الوجود، و استصحاب العدم، اذا كانا مستنديين الى القضييه العقليه، التى مفادها حكم العقل العملى،

ص: ٢٧

١- (١) ذيل قول الماتن «ره»: «الا من جهه الشك في بقاء موضوعه» تقدم في التعليقه: ٨.

كاستصحاب الوجوب و الحرمة، المستندين الى حسن الفعل و قبحه، و استحباب عدم الوجوب و الحرمة، إذا استندا الى قبح تكليف غير المميز - إيجابا و تحريما - .

كما لا فرق - فى الجواز - بين استصحاب الوجود، و استصحاب العدم، إذا استندا إلى القضييه العقلية، التى مفادها حكم العقل النظرى.

فالأول: كما إذا أدرك العقل وجود المصلحه، التى هى عله تامه فى نظر الشارع لايجاب الفعل - مثلا- - فان العقل يدعن بالايجاب لمكان العليه و المعلوليه، و لا دخل له بمفاد حكم العقل العملى، فان ملاك الحسن و القبح العقلانيين هى المصالح العموميه الموجهه لانحفاظ النظام، و المفساد العموميه الموجهه لاختلال النظام، لا المصالح الخصوصيه التى تتفاوت بحسب أغراض الموالى، كما أشرنا إليه عند مباحث هذه التعليقه مرارا.

و الثانى: كما إذا أذعن العقل بعدم التكليف فى الأنزل بعدم علتة، فان استصحاب التكليف - عند الشك فى بقاء علتة - و استصحاب عدم التكليف - عند الشك فى بقاء عدم علتة - على حاله لا مانع منه، إذ ليس وجود العله، و لا عدمها عنوانا لمعلوله أو لعدم معلوله.

كيف و لا قيام لهما بهما؟ حتى يكون عنوانا لهما، و ليس نظير الحسن و القبح، الذى يقتضى الوجدان و البرهان كون الاغراض فيهما عنوانا لموضوعهما، و رجوع الحيثيه التعليليه فيهما إلى الحيثيه التقيديه لموضوعهما.

و منه ظهر أن ما يوهم الفرق بين الوجود و العدم، من كون الثانى على نحوين دون الأول، كما فى كلام الشيخ الاعظم (قده) فى الرسائل (١) ليس فى محله. فراجع.

**(١٠) قوله قدس سره: بنائهم على ذاك تعبدا... الخ**

(١٠) قوله قدس سره: بنائهم على ذاك تعبدا... الخ (٢)

ربما يتخيل أن بناء العقلاء إنما هو من جهه القوه العاقله الموجوده فيهم، و حكم العقل من دون إدراك الشىء - و لو ظنا - بالبقاء مما لا يعقل.

و هو توهم فاسد، إذ فيه أولا: إن بناء العقلاء عملا- على الجرى على طبق الحاله السابقه، لا- دخل له بحكمهم بالبقاء بمعنى إذعانهم، فانه الذى لا يعقل إلا أن يكون قطعاً أوظنا، دون البناء العملى.

و ثانيا: إن الباعث لهم على البناء العملى لا ينحصر فى الظن بالبقاء، بل يمكن أن

ص: ٢٨



تكون الحكمة الداعية لهم التحفظ على المقتضيات الواقعية، المتعلقة بها الأغراض العقلانية.

### (١١) قوله قدس سره: و ثانيا: سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع... الخ

(١١) قوله قدس سره: و ثانيا: سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع... الخ (١).

لا- يخفى عليك أن كلماته (قده) - في هذه المسألة في تعليقه المباركه، و في مبحث خبر الواحد من الكتاب، و في هامشه هناك، و في هذا المبحث من الكتاب - مختلفه.

ففي تعليقه (٢) قدم السيره على العمومات، نظرا إلى استحاله رادعيه العمومات عن السيره.

و في مبحث خبر الواحد (٣) أيضا قدم السيره مع الالتزام بالدور من الطرفين (٤) على وجه دون وجه (٥).

و في هامش المبحث المزبور (٦) التزم بحجيه الخبر، لاستصحاب حجيته الثابته قبل نزول الآيات، بعد دوران الأمر بين الردع و التخصيص.

و في هذا الموضع قدم الآيات الناهيه، و ادعى كفايتها في الرادعيه، و قد قدمنا شطرا و افيا من الكلام في مبحث حجيه الخبر (٧)، و ذكرنا أن اللازم - في حجيه السيره

ص: ٢٩

١- (١) الكفايه ٢: ٢٨٠.

٢- (٢) ص ٧١: في بيان الدليل الرابع على حجيه الخبر الواحد.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٩٩.

٤- (٤) من طرف ردع الآيات عن السيره، و طرف تخصيصها بالسيره.

٥- (٥) اى على وجه كفايه عدم ثبوت الردع في حجيه السيره، دون وجه لزوم احراز عدم الردع.

٦- (٦) قال «قده» في هامش الكفايه (قولنا «فافهم و تأمل» اشاره الى كون خبر الثقه متبعا و لو قيل بسقوط كل من السيره و الاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردعها به و تقييده بها، و ذلك لاجل استصحاب حجيته الثابته قبل نزول الآيتين. فان قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها، فان دليل اعتبارها مغيبى بعدم الردع عنها و معه لا تكون صالحه لتقييد الاطلاق مع صلاحيتها للردع عنها كما لا يخفى. قلت الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها و رضاه بها المستكشف بعدم ردعه عنها في زمان مع امكانه و هو غير مغيبى. نعم يمكن ان يكون له واقعا و في علمه تعالى أمد خاص كحكمه الأبتدائى، حيث انه ربما يكون له أمد فينسخ، فالردع في الحكم الامضائى ليس إلا كالنسخ في الأبتدائى، و ذلك غير كونه بحسب الدليل مغيبى كما لا يخفى. و بالجمله: ليس حال السيره مع الآيات الناهيه إلا كحال الخاص المقدم و العام المؤخر في دوران الأمر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام ففيهما يدور الأمر ايضا بين التخصيص بالسيره أو الردع بالآيات. فافهم) راجع حقائق الاصول: ج ٢: ١٣٩.

٧- (٧) ج ٢: التعليقه: ١١٦.



العقلانيه - مجرد عدم ثبوت الردع عنها من الشارع، و لا يجب إحراز الامضاء، و اثبات عدم الردع، حتى يجب البناء على عدم حجيتها بمجرد عدم العلم بالامضاء، أو الجهل بعدم الردع؛ لما ذكرنا هناك من أن الشارع - بما هو عاقل بل رئيس العقلاء - متحد المسلك معهم، إلا إذا أحرز اختلاف مسلكه معهم بما هو شارع.

و مجرد الردع الواقعي لا يكون كاشفا عن اختلاف المسلك، و لا يوجب رفع اليد عن اتحاد مسلكه المعلوم منه - بما هو عاقل - لكل عاقل.

و ذكرنا - أيضا - ورود الدور من الطرفين، بناء على توقف حجيه السيريه على إثبات عدم رادعيه العمومات، فان إثبات رادعيه العمومات، كما يتوقف على عدم مخصصيه السيريه، كذلك مخصصيه السيريه تتوقف على إثبات عدم رادعيه العمومات، فيتوقف رادعيه العمومات على رادعيته، و مخصصيه السيريه على مخصصيتها.

كما أنه إذا قلنا بأن نفس عدم ثبوت الردع - و لو لاستحالته لمكان الدور - كاف في حجيه السيريه، فلنا أن نقول:

إن عدم ثبوت المخصص يكفي في الأخذ بالعمومات، فكأنه سيريه، و لا رادع، و عام و لا مخصص، و ثبوت المتنافيين محال. و لعله وجه ذهابه (قده) - في الهامش من مبحث حجيه الخبر - الى استصحاب حجيه السيريه، بعد دوران الأمر بين الردع و التخصيص؛ فانه و إن لم يلزم دور - بناء على كفايه عدم ثبوت الردع في حجيه السيريه - لكنه يلزم منه ثبوت المتنافيين؛ لكفايه عدم ثبوت المخصص في العمل بالعام أيضا، و لا يتوقف على إحراز عدم المخصص.

و ذكرنا هناك أيضا: إن معارضه السيريه مع العمومات من باب معارضه غير تام الاقتضاء مع تام الاقتضاء؛ لأن العام حجه ذاتيه، و انما تسقط - بمعارضه الخاص - عن الحجيه الفعلية، دون الحجيه الذاتيه من باب تقديم أقوى الحجيتين على أضعفهما، بخلاف السيريه، فان أصل حجيتها متقومه بعدم الردع من الشارع. و إنما تقبل المعارضه مع حجه أخرى بعد الفراغ عن حجيتها بعدم الردع من الشارع.

و أجبنا هناك بوجهين:

أحدهما: إن هذه الكليه - و هو عدم قابليه غير تام الاقتضاء للمعارضه مع تام الاقتضاء - إنما تسلم إذا كان غير تام الاقتضاء في نفسه كذلك، لا بملاحظه تأثير تام الاقتضاء.

و ما نحن فيه من قبيل الثاني؛ إذ لو لا تأثير العام في الردع عن السيريه، لكان نفس عدم

ثبوت الردع كافيًا في تماميه اقتضاءها، فعدم التماميه مستند إلى تأثيره في الردع.

فالعام على هذا الفرض يتوقف حججه الفعلية على عدم المخصص توقف المشروط على شرطه.

و تتوقف حججه السيريه على عدم الردع الفعلي توقف المقتضى على مقومه، فالسيره مزيله للشرط، و العام مزيل لما يتقوم به المقتضى.

ثانيهما: إن التقريب المزبور لا- يخلو عن خلط بين المقتضى في مقام الثبوت، و المقتضى في مقام الاثبات؛ فان تماميه اقتضاء العام من حيث كشفه النوعي، من باب تماميه المقتضى ثبوتًا، و مثله موجود في طرف السيره؛ لوجود الحكمه المصححه لبنائهم على العمل بالخبر، أو الجرى على وفق الحاله السابقه، و الشارع أيضا - بما هو عاقل - متحد المسلك معهم، فالعام و السيره تام الاقتضاء ثبوتًا.

و أما تماميه اقتضاءهما إثباتًا، أو عدم التماميه: فمجمل القول فيها:

إن دليل حججه الظهور العمومي أو الظهور مطلقًا، إن كان لفظيًا - كدليل حججه السند مثلاً - أمكن القول بأن مقتضى عموميه أو إطلاقه كون الظهور حجه ذاتيه. و تقديم الخاص عليه من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، كتقديم خبر الأعدل على خبر العادل بقوله عليه السلام: [خذ بأعدلهما\(١\)](#).

و كذا لو كان للعقلاء بناء ان - عمومًا و خصوصًا - أمكن أن يقال: إن البناء على العمل بالعام يوجب التماميه، في مقام الاثبات، و البناء على الخاص يقيد البناء العمومي، أو يقال: إن الشارع أمضى البناء العمومي هنا، و لم يمض البناء الخصوصي، فيكون مقتضى العام - إثباتًا - تامًا بسبب الامضاء، دون البناء الخصوصي.

لكن المفروض أن دليل حججه الظهور ليس إلا- بناء العقلاء، و ليس من قبل الشارع إلا- الامضاء، و لا معنى للبناء العقلاني إلا العمل، و هو إمّا على طبق الظهور العمومي، و لو كان في قبالة خاص، و هو خلف، و خلاف الواقع.

و أما على طبق ما ليس في قبالة خاص، فحينئذ لا مقتضى إثباتًا للعام الذي في قبالة خاص، و لا موقع لامضاءه شرعًا.

فكما يقال: لم يثبت إمضاء الشارع لبناء العقلاء على اتباع الخبر، أو على الجرى على الحاله السابقه، فهو غير تام الاقتضاء.

ص: ٣١

كذلك يقال: لا بناء من العقلاء على أتباع هذا الظهور العمومي، المنافى لبنائهم عملاً- على أتباع الخبر، و الجرى على الحالة السابقة، فلا موقع لامضائه شرعاً، فكل من العام و ما يقابله غير تام الاقتضاء من وجه.

و أما ما ذكرنا - في باب حجيه الظاهر(١) الذي قام ظن معتبر عند العقلاء على خلافه - من أن النهي عن أتباع ذلك الظن شرعاً إذا كان مطلقاً كان أمراً بأتباع الظاهر الذي يقابله بالالتزام العرفي، فيكون دليل الحجية ابتداء لا إمضاء فهو غير جارها؛ لأن النهي عن الخبر - مثلاً - بنفس هذا الظاهر، الذي لا بناء من العقلاء على أتباعه، و لا يعقل أن يكون هذا الظاهر أمراً بأتباع نفسه.

و عليه فحيث لا بناء من العقلاء على أتباع هذا الظاهر، و لا حكم من الشارع باتباعه، لا إمضاء و لا ابتداء، فلا رادع من بناء العقلاء على العمل بالخبر، أو بمقتضى الحالة السابقة، فيكون هذا البناء تام الاقتضاء و العام غير تام.

هذا ملخص ما ذكرناه في مبحث حجيه الخبر الواحد(٢).

و التحقيق: إن عدم بناء العقلاء على العمل بالعام - الذي في قبالة الخبر مثلاً - ليس من جهة قصور فيه، بل هذا العام المتكفل للنهي عن أتباع كل ظن، كسائر العمومات، و ليس من جهة ورود خاص في قبالة من قبل المولى، الذي القى هذا الظهور العمومي إلى عبيده، حتى يدخل في تلك الكلية المستفاده من عمل العقلاء بالعام الذي ليس في قبالة خاص.

بل من حيث أن المفروض بناؤهم على العمل بالخبر، لحكمه داعيه لهم إلى أتباعه، فلا- يعقل منهم - بما هم عقلاء - البناء المنافى لهذا البناء، سواء كان المنافى لهذا البناء ظهورياً عمومياً أو خصوصياً.

مع أن المنع عن أتباع الخبر بالخصوص ليس مورداً للاشكال - هنا -، لوضوح تقديمه على البناء على العمل بالخبر، فيعلم منه أن عدم البناء على اتباعه - و لو كان بالخصوص - ليس بملاك تقديم الخاص على العام.

كما أنه لا- ينبغي الارتياح في أن العقلاء - بما هم منقادون للشارع - لا فرق في نظرهم بين الردع بالعموم أو بالخصوص، بل بملاحظه لزوم انقياد العبد لمولاه و تقبيح خروجه عن زى الرقيه، و رسم العبوديه يحكمون بوجوب أتباع ما جعله المولى حججه على عبده، و لو

ص: ٣٢

١- (١) ج ٣: التعليقه: ١١٦.

٢- (٢) ج ٣: التعليقه: ٧٤.

لم يكن حجه عندهم، و كذلك بلزوم الارتداد عن ماردع عن أتباعه، و ان كان حجه عندهم.

و عليه فالرداع العمومى كالرداع الخصوصى متبع عندهم، و لو لمولى خاص بالنسبه إلى عبد مخصوص، و لا يكون مثله عندهم من العام الذى ورد فى قبالة خاص.

فملاك العموم و الخصوص بعد الفراغ عن الحجيه - فى نفسه - من قبل من ورد عنه العام و الخاص، و هو غير ملاك الردع الذى لا يتفاوت فيه العموم و الخصوص.

و عليه فاذا كان العام مقارنا للسيره، أو مقدا عليها، فلا محاله لا تنعقد حجيتها سرعا، لوجود ما يصلح للردع، دون ما يصلح للتخصيص.

و أما إذا كان العام متأخرا و السيره متقدمه عليه، كما هو كذلك فى جميع موارد السيره العقلانيه؛ فانها لا تختص بزمان دون زمان، و لا بمله و نحلته بالخصوص، فما هو ملاك حجيتها شرعا - و هو كونها ممضاه شرعا بعدم الردع عنها، مع إمكان الردع - موجود فى السيره المتقدمه.

فيدور الأمر بين كونها مخصصه للعام المتأخر، بأن كان إمضاؤها و تقريرها ذا مصلحه بقول مطلق، أو كون العام المتأخر ناسخا لها لكون إمضاؤها ذا مصلحه ينتهى أمدها بورود العام المتأخر، و شيوع التخصيص، و ندره النسخ يقوى جانب التخصيص.

فصح - حينئذ - دعوى أن السيره تامه الاقتضاء، دون العام، لعدم بناء العقلاء على العمل به فى قبالة الخاص - على ما هو الصحيح فى تقديم الخاص على العام - من كون الخاص أقوى ملاكا، لا من حيث أنه أقوى الحجيتين.

نعم قد ذكرنا (1) - فى مبحث حجيه الخبر - أنه يصح تقديم السيره إذا كان الردع ممكنا، و لم يردع.

و أما عدم الردع، مع عدم إمكان الردع، فلا يكشف عن كونها ممضاه عند الشارع.

و لعل زمان نزول الآيات كان أول زمان يمكن فيه الردع عن مثل ما استقرت عليه سيره العقلاء فى كل مله و نحلته، فان الردع عن مثله فى أوائل البعثه لا يخلو عن صعوبه.

و أما ما ذكرناه فى مبحث حجيه الخبر - إن السيره متقومه بعدم الردع حدوثا و بقاء، فهى و إن كانت تامه الاقتضاء حدوثا، إلا أنها غير تامه الاقتضاء بقاء، فلا تراحم العام - فمدفوع بأن حجيه السيره غير متقومه بعدم ورود العام بذاته، حتى لا يكون فرق بين

ص: ٣٣

الحدوث و البقاء، بل بعدم الردع من حيث كشفه عن اختلاف مسلك الشارع - بما هو شارع - عن مسلكه بما هو عاقل.

و من البين أن الردع الواقعي غير كاشف عن اختلاف مسلكه بما هو شارع، بل الكاشف هو الردع الواصل.

فالعام لا يكشف عن الردع، الكاشف عن اختلاف المسلك من الأول.

و حيث أنه لم يصل الردع حقيقه قبل ورود العام، فلا محاله يقطع باتحاد المسلك، و إلا لكان ناقضا لغرضه، فلم يبق إلا احتمال انتهاء أمد المصلحه المقتضيه لامضاء السيره بورود العام، و هو معنى ناسخيه العام المتأخر، و حيث أنه بعنوان العموم، و الخاص على الفرض حجه شرعا، فيدور الأمر بين مخصصيه السيره و ناسخيه العام المتأخر، و ليس الباب - حينئذ - باب الردع الكاشف عن اختلاف المسلك، فتدبره فانه حقيق به.

و يؤيد تقديم السيره على العمومات، و يؤكد: إن لسان النهي - عن أتباع الظن، و أنه لا يغنى من الحق شيئا - ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقه العقلانيه، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف، من حيث أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه، و الركون إليه. فلا نظر إلى ما استقرت عليه سيره العقلاء - بما هم عقلاء - على اتباعه من حيث كونه خبر الثقه.

و لذا كان الرواه يسألون عن وثاقه الراوي؛ للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته، كما أن أخبار (لا تنقض اليقين) أيضا كذلك، - كما سيأتي إن شاء الله تعالى -.

فان تعليل الحكم بأمر تعبدى لا معنى له، بل الظاهر تعليله بما هو المرتكز في أذهان العقلاء من التمسك باليقين لوثاقته.

و هذا المعنى مغائر لما أفاده بعض أجله العصر(1): من أن الظاهر من النهي عن العمل بغير العلم ما هو غير علم عندهم.

فانه من باب التمسك بانطباق مفهوم العلم على الظن الخبرى بالنظر العرفى.

و ما ذكرنا من باب أن النظر فى هذه النواهي إلى الظن بما هو ظن، و إيكال الأمر إلى العقل الحاكم بأن الظن - بما هو ظن - لا يغنى من الحق شيئا.

ص: ٣٤

---

١- (١) هو المحقق الحائري «قده» فى درره «ج ٢: ٥٨» فى مبحث حجيه الخبر كما عليه الآخوند ملا على النهاوندى «قده» فى كتابه «تشریح الأصول: فى حجيه الخبر: ٢٦٥».

فنحن ندعى خروج ما استقرت عليه سيره العقلاء بنحو التخصص، و هو يدعى انطباق المأمور باتباعه على الظن الخبرى، الذى هو حجه قاطعه للعدر عندهم، و عدم صدق غير العلم من باب صدق نقيضه عليه بالنظر العرفى.

## (١٢) قوله قدس سره: إن الثبوت فى السابق موجب للظن... الخ

(١٢) قوله قدس سره: إن الثبوت فى السابق موجب للظن... الخ (١).

قد عرفت سابقا (٢) أن الثبوت فى السابق - تاره - بنفسه ملازم للظن بالبقاء، - و أخرى - بواسطة غلبه البقاء المستلزمه للظن به. و الأول بملا-حظه أن ارتكاز الثبوت - فى الذهن - يرجح جانب الوجود على العدم فى الزمان اللاحق، فان الخروج من حاقّ الوسط - بين الوجود و العدم - يكفى فى رجحانه أدنى خصوصيه مفقوده فى الطرف الآخر. و ليس رجحان البقاء - ظنا - معلولا- لنفس الثبوت؛ لعدم السنخيه بين الثبوت الخارج عن افق النفس، مع الظن الواقع فى أفق النفس، بل معلول لارتكاز الثبوت المسانخ للظن بالبقاء.

و الثانى بملاحظه تصفح الموجودات، و ملاحظه بقائها غالبا، و الغلبه توجب الظن بلحوق المشكوك بالغالب، دون النادر.

و عن شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) (٣) تسليم الغلبه، و المنع عن إفادتها للظن بالبقاء، نظرا إلى أنه لا- جامع رابط بين الموجودات، فان بقاء كل منها ببقاء علتة الخاصه به المفقوده فى غيره.

و التحقيق: إن اعتبار الجامع الرابط - قطعيا أو ظنيا - إنما هو فى الاستقراء التام و الناقص، حيث انه الحكم على الكلى بمشاهده جزئياته، فان كانت المشاهده لجميع الجزئيات أفادت العلم باستناد الحكم الى الجامع؛ لرجوعه إلى (القياس المقسم) باصطلاح الميزانيين (٤).

فيقال مثلا: كل جسم إما جماد أو نبات أو حيوان، و كل جماد أو نبات أو حيوان متحيز، فكل جسم متحيز.

و إن كانت المشاهده لأكثر الجزئيات، مع عدم العلم أو الظن بما يناقضه فى غيرها

ص: ٣٥

١- (١) الكفايه ٢: ٢٨١.

٢- (٢) ج ٥: التعليقه: ٧.

٣- (٣) الرسائل: ٣٣٩ (ردا على صاحب القوانين «قده»).

٤- (٤) فى منطق المنظومه: ٨٤ (يعطى اليقين التام إذ قياس - مقسم المرجع و الاساس).

و إلا لقطع أو ظن بعدم الاستناد إلى الجامع، و إلا لما تخلف مع وجود الجامع - فلا محاله يفيد الظن بالجامع.

و هذا بخلاف الغلبه، فانها لا تفيد الظن، من حيث الحكم على الكل، بل من حيث تردد أمر المشكوك بين الدخول في الغالب، أو في النادر، فيظن بالأول لتقويه بالغالب، لا لأن الموجوديه مقتضيه للبقاء، ليكون حالها حال الاستقراء.

و بالجمله: لا- يطلب في الغلبه الحكم على الكل - ظنا - حتى يحتاج إلى الجامع، بل مجرد الظن بالدخول في جملة الأفراد الغالبه.

و لذا لا يضر القطع بوجود الأفراد النادره - على خلاف الغالب - في الغلبه، دون الاستقراء.

### (١٣) قوله قدس سره: منها صحيحه زراره، قال: قلت له: الرجل... الخ

(١٣) قوله قدس سره: منها صحيحه زراره، قال: قلت له: الرجل... الخ (١)

قد رواه زراره عن الباقر عليه السلام - كما في فوائد العلامه الطباطبائي (قده) (٢) و لا بأس بشرح فقرات الصحيحه.

منها: قوله (ينام و هو على وضوء) و حيث ان النوم لا يجامع الطهاره الحاصله بالوضوء، فلذا يقال بأن المراد اشرافه على النوم أو إرادته.

و ظاهر شيخنا الاستاد - في تعليقه الأنيقه - (٣) الاكتفاء في المقارنه بين الحال، و العامل في ذى الحال بمجرد الاتصال زمانا إما مطلقا أو في خصوص المقام مما كان أحدهما رافعا للآخر.

و الظاهر أن مجرد الاتصال الزمانى لا يكفى في المقارنه المعتبره في الحال، و إلا لصح جعل أحد الضدين حالا عن الآخر، مع أنه لا يصح: (قعد زيد قائما) و لا (تحرك زيد ساكنا) بمجرد اتصال قيامه بقعوده أو حركته بسكونه.

كما أن ما ذكره النحاه - من اعتبار المقارنه الزمانيه - غير صحيح، لصحه قولنا:

اتضربنى اليوم و قد أكرمتك بالأمس، بل اللازم الاقتران بوجه، و لو - لا في الزمان؛ بداهه صحه الحالیه في الخارج عن أفق الزمان، فلا زمان للتلبس بالمبدأ فضلا عن المقارنه الزمانيه.

ص: ٣٦

١- (١) الكفايه ٢: ٢٨٢.

٢- (٢) الفائده ٣٣: ص ١١٠، و في الفصول في الدليل الرابع على الاستصحاب: ص ٣٧٠، و في الحدائق ١: ١٤٣، و اضمره في ٩٥: ٢، و كذا في الوسائل ١: ١ من ابواب نواقض الوضوء: ح ١.

٣- (٣) ص ١٧٩.

و الاقتران - تاره - فى الوجود بلحاظ متن الواقع، كما فى المثال، فان الغرض أن الضرب فى اليوم، مع الاكرام فى الامس مما ينبغى أن لا يقعا معا فى دار الوجود، بلحاظ متن الواقع و مطلق الوجود.

و أخرى بلحاظ امتداد أحدهما إلى حال وجود الآخر، كما يقال (قعد زيد، و قد كان قائما منذ يوم) فان الغرض ليس هو اقتران القيام بالعود، بل اقتران امتداده بالعود.

و أما ما ذكره فى مقام تصحيح الاقتران فى مثل قوله تعالى: (ادْخُلُوها خالِدِينَ) (١) - من أن الحال مقدره لا محققه، و المراد دخولهم فى حال تقدير الخلود لهم، لا فى حال الخلود - فمردود بأن الخلود لا يكون للدخول بمعنى حدوث الكون فى الجنه.

و أما أصل الكون، فيوصف بالدوام و الاستمرار، فالمعنى: كونوا فيها دائمين مستمرين، لا- أن المعنى: ادخلوها مقدرًا لكم الخلود.

كما أن الحال المحكيه - التى زادها على (المقارنه) و (المقدره) بعض النحويين (٢) ممثلا لها بقولهم: (جاء زيد بالأمس راكبا) - ساقطه جدًّا؛ لمقارنه الركوب مع المجيء فى الزمان الماضى و فى مثل (جاء زيد اليوم و هو راكب بالأمس) حيث كان زمان الحال ماضيا لزمان العامل، فلا يراد منه مقارنه المجيء مع الحكايه عن ركوبه، لأنه خلاف الظاهر جدًّا، بل الغرض مجرد الاقتران فى مطلق الوجود.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن النوم حيث أنه له مراتب، و هو (نوم العين) و (نوم القلب و الأذن) فمرتبته الاولى تجماع كونه على طهاره، كما يمكن أن يكون الاشراف على النوم مصححا لاسناده إليه فى حال الطهاره، لا أن النوم قد استعمل فى الاشراف عليه، إلا- أن كليهما خلاف الظاهر، إذ ظاهر السؤال عدم علم السائل بأن هذه المرتبه غير ناقضه للوضوء، حتى تكون الحالیه بلحاظ اجتماع هذه المرتبه من النوم مع الطهاره، فليس ذلك مناطا لاسناد النوم مقترنا بكونه على وضوء فى نظر السائل.

كما أن قوله (ينام و هو على وضوء) لأجل السؤال عن ناقضيه النوم، لا ناقضيه الاشراف عليه، و الروايات الداله - على استحباب النوم على الطهاره - إنما تدل على استحباب حقيقه النوم على الطهاره لا الاشراف عليه.

و التحقيق: إن المقارنه الزمانيه غير مقومه للحاليه، و إنما يعلم الاجتماع - بحسب

ص: ٣٧

١- (١) الزمر: ٧٣.

٢- (٢) كما عن ابن هشام فى الباب الرابع من معنى اللبيب.



الزمان - من الخارج، و ليست حقيقه الحالیه إلا جعل أحد المضمونين قيذا للآخر بحسب فرض المتكلم. فقولك: (جاء زيد و هو راكب) أى: و المفروض أنه راكب.

و كذلك (ينام و هو على وضوء) أى: و المفروض أنه على وضوء من دون دخل للاتحاد الزمانى بين المضمونين.

فالحالیه عين الفرض و التقدير، لا أن (التقدير) بنفسه حال حتى يقال: إن معنى (ادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) ادخلوها مقدرًا لكم الخلود، ليكون قولهم (مقدرا) حالا عن الدخول، لا الخلود حالا، بمعنى الفرض و التقدير، فاذا انسلخت الحالیه عن الزمانیه و الوقتیه، فلا موجب لاتحاد المضمونين زمانا أو الالتزام بكفايه الاتصال الزمانى، و لا يضرنا - بعد وضوح الأمر - عدم مساعده كلمات أهل الأديبه، فانها غير مبتنيه على أساس متين.

و منها: (أيوجب الخفقه و الخفقتان) ليس وجه السؤال كونهما من النواقض - مستقلا - مع القطع بعدم كونهما من النوم الناقض، و إلا لما كان لقوله (ينام) و لتفصيل الامام - عليه السلام - بين مراتب النوم وجه.

و كذا ليس الوجه صدق مفهوم النوم عليهما حقيقه، فان السؤال عنه من الامام - عليه السلام - المعد لتبليغ الأحكام بعيد جدًا.

و كذا ليس الوجه كونهما من المبادئ، المنفكه عن النوم أو الغير المنفكه عنه، فان اسناد إيجاب الوضوء إليهما - حينئذ - اسناد إلى غير ما هو له، و هو مناف لظاهر الاسناد.

بل وجه السؤال: الشك فى اندراجهما فى النوم الناقض، فالشبهه مفهوميه حكميه، من حيث سعه الموضوع الكلى للحكم و ضيقه.

و منها: قوله (فان حرك فى جنبه شىء و هو لا يعلم) أى لا يحس به، وجه السؤال: إن عدم الاحساس حيث أنه لازم الفتره الحاصله للحاستين - أى العين و الاذن - المنوط بنومهما وجوب الوضوء، فلذا سأل عن أنه: مع عدم الاحساس هل يتحقق نوم الحاستين ليجب الوضوء أم لا؟ فالشبهه موضوعيه.

و حيث أن عدم الاحساس لازم أعم لنوم الحاستين، حيث أنه كما يكون للفتره فيهما، كذلك لاشتغال الانسان بنفسه - كما هو كذلك غالبا عند نومه - بل ربما يشتد الخيال، فيرى ما يراه النائم مع أنه غير نائم.

فلذا أوكل الامام - عليه السلام - أمره إلى وجدانه و يقينه، بأنه نام.

و أما دفع (١) كون الشبهه مفهوميه حكميه - كسابقها - بأنه لو كان السؤال عن إندراج هذه المرتبه تحت النوم الناقض؛ لكان المناسب أن يقول - عليه السلام - بأنه: (لا حتى يستيقن بأنه نوم)، لا: (بأنه نام).

فيمكن الجواب عنه بأنه لرعايه المطابقه بين الجواب و السؤال، فان السائل حيث أسند عدم الاحساس إلى النائم بقوله: (و هو لا يعلم به) فلذا أسنده الامام عليه السلام - في مقام الجواب - إليه بقوله عليه السلام: لا، حتى يستيقن أنه نام.

و سيأتي ان شاء الله تعالى شرح بقيه فقرات الصحيحه في الحواشي المتعلقة بكلام المصنف (قده).

#### (١٤) قوله قدس سره: لا ريب في ظهور قوله - عليه السلام - وإلا فانه الخ

(١٤) قوله قدس سره: لا ريب في ظهور قوله - عليه السلام - وإلا فانه الخ (٢)

توضيح المقام: إن محتملات قوله - عليه السلام -: (وإلا فانه على يقين من وضوئه) أربعة:

أحدها - أن يكون مدخول الفاء عله للجزاء قامت مقامه.

ثانيها - أن تكون الجملة خبريه مأوَّله بالانشائية، و يراد منها الأمر بكونه على يقينه بالوضوء و الثبات عليه، فتكون جزاء بنفسها.

ثالثها - أن تكون الجملة توطئه و تمهيدا للجزاء و يكون الجزاء قوله عليه السلام (و لا ينقض اليقين بالشك).

رابعها - أن تكون الجملة باقيه خبريه، و تكون جزاء بنفسها.

فنقول: أما الأول، فقد استظهره شيخنا الاستاد العلامة (قده) تبعا للعلامة الأنصاري (قده) مستشهدا (٣) بكثره وقوع العله موقع الجزاء، كقوله تعالى «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (٤) «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (٥) «وَإِنْ تَجَهَّزُوا بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ» (٦) إلى غير ذلك.

ص: ٣٩

١- (١) راجع تعليقه المحقق الخراساني «قده» ص ١٧٩.

٢- (٢) الكفاية ٢: ٢٨٢.

٣- (٣) الرسائل: ٣٢٩.

٤- (٤) آل عمران: ٩٧.

٥- (٥) النمل: ٤٠.

٦- (٦) طه: ٧.

إلا أن حمل الجملة على ذلك إنما هو بعد عدم إمكان إرادته الجزاء، مضافا إلى لزوم حمله على التأكيد؛ لأن الجزاء - و هو عدم وجوب الوضوء مع عدم اليقين بالنوم - قد استفيد سابقا من قوله عليه السلام: (لا، حتى يستيقن انه نام).

و سيجيء (١) إن شاء الله تعالى: أن سنخ هذا التركيب - بملاحظه تلك الأمثله المتقدمه - لا ظهور له فى العليه لكثيره سوق مثله فى إفاده الجزاء.

و أما الثانى فقد حكم (٢) الشيخ الأعظم (قده) بأنه تكلف، و جعله (٣) شيخنا الاستاد (قده) بعيدا إلى الغايه. مع أنه كسائر الموارد لا تكلف فيه. و ليس بعيدا إلى الغايه.

و قد ذكرنا (٤) فى محله أن إفاده البعث بالجملة الخبريه الحاكيه عن وقوع المبعوث إليه بعنوان الكنايه: إمّا اظهارا للمقتضى باظهار مقتضاه نظرا إلى أن البعث عله لوجود المبعوث إليه خارجا؛ لأنه بمعنى جعل الداعى، الذى به تنقذح الاراده فى نفس المبعوث لتحرك عضلاته نحو المبعوث إليه، فالفعل المبعوث إليه موجود مباشرى من المبعوث، و موجود تسيبى من الباعث.

و اما بلحاظ أن المولى - لشده طلبه للفعل - جعل وقوعه من العبد مفروغا عنه، فأظهر شده طلبه باظهار وجود مطلوبه فى الخارج. و بينهما فرق تعرضنا له فى موضعه.

و من الواضح أن الأخبار عن الكون على يقينه بالوضوء - فى مقام البعث إلى كونه باقيا على يقينه و ثابتا عليه - حقيقه إبقاء اليقين، و عدم رفع اليد عنه، و هو معنى معقول كسائر موارد الجملة الخبريه، المراد منها البعث إلى ما أخبر عن وقوعه.

نعم لا يتعين الحمل إلا إذا لم يمكن التحفظ على ظهوره فى الحكايه الجديه، و إلا فالحكايه الكنائيه محفوظه.

مضافا إلى أن قوله عليه السلام: (و لا ينقض اليقين بالشك) يكون حينئذ تأكيدا للأمر بالكون على يقينه، نظير كون عدم وجوب الوضوء فى الاحتمال الأول تأكيدا لما استفاد من قوله عليه السلام: (لا، حتى يستيقن انه نام). فتدبر.

و أما الثالث: فهو على قسمين:

أحدهما - أن يكون قوله عليه السلام: (فانه على يقين من وضوئه) من متمات

ص: ٤٠

١- (١) فى نفس هذه التعليقه فى الرد على الاحتمال الرابع.

٢- (٢) الرسائل: ٣٢٩.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٢٨٤.

٤- (٤) ج ١: التعليقه: ١٦١.

الشرط، و مفاده - حينئذ - إن لم يستيقن بالنوم، و أيقن بالوضوء، فلا ينقض يقينه بالشك.

ثانيهما - أن يكون من متعلقات الجزاء، و مفاده - حينئذ - إن من لم يستيقن بالنوم، فحيث أنه على يقين من وضوئه، لا ينقض اليقين... الخ. نظير قولهم: إذا جاءك زيد، فحيث أنه عالم بكرمه.

و الأول منهما مناف لتصدير المتمم للشرط ب (الفاء)، و لعطف جزائه ب (الواو).

و الثاني منهما يناسب التصدير بالفاء، كما في نظيره من المثال، لكنه ينافيه عطف الجزاء بالواو.

و أما الرابع - فقد أفاد شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في تعليقه الأنيقه (١) على الرسائل: إنه لا يصح جعله بنفسه جزاء لإبائه لفظه و معناه، أما لفظه، فلأن كلمة (فانه) ظاهره في التعليل، و أما معناه، فلأن اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقا، غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، لأنه ربما كان من قبل، و يتخلف عنه فيما بعد.

أقول: أما ظهور كلمة (فانه) في التعليل، فليس إليه سبيل، فانه إن كان من أجل الفاء، فهي ترد على الجزاء، و إنما ترد على علته أيضا لقيامها مقامه. و إن كان من أجل كلمة (إن) فهي لتحقيق مضمون الجملة، و إن كان من أجل المجموع، و ظهور هذا التركيب، فقد ورد في القرآن خلافا كثيرا كقوله تعالى: «إِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ» (٢) و «فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ» (٣) «فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ» (٤) «فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (٤).

و منه ظهر ما في دعوى ظهور - سنخ - هذا التركيب في كونه عله قائمه مقام الجزاء.

و أما حديث ترتب الجزاء على الشرط، فهو أمر توهمه جملة من النحاء خلافا للمحققين منهم و لأهل الميزان، فانهم مطبقون على أن الجزاء لا يجب أن يكون مسببا عن الشرط و مترتبا عليه في الوجود.

ص: ٤١

١- (١) ص ١٧٢.

٢- (٢) الشورى: ٤٨.

٣- (٣) المائدة: ٢٢، ٢٣.

٤- (٤) يونس: ١٠٦.

بل ربما يعكس الأمر كقولهم: إن كان النهار موجودا كانت الشمس طالعه، و إن كان هذا ضاحكا كان إنسانا.

بل قد مرّ في مبحث مفهوم الشرط (١) أنه لا- حاجه إلى اللزوم أصلا، بل يكفي الترتب بفرض العقل و اعتباره في ظرف عقد القضية، كما سنوضحه في مثل ما نحن فيه إن شاء الله تعالى.

و أما حديث التخلف، فانما يصح بما كانت قضيه كليه، متضمنه للملازمه بين عدم اليقين بالنوم و اليقين بالوضوء، فانه يمكن أن لا- يكون يقين بالوضوء اصلا، مع عدم اليقين بالنوم، أو كان اليقين موجودا سابقا، و زال لاحقا، لمكان الشك السارى، إلا أنه من الواضح أنه ليس فيما نحن فيه كذلك، بل حيث أن المفروض كونه على وضوء، و الشك في النوم، فعدم اليقين لاحقا بأحد الوجهين (٢) خلف. فالترتب و عدم التخلف بحسب الفرض ثابت.

و التحقيق: إن المفروض في صدر الصحيحه، حيث أنه النوم على الوضوء، فمنزله اليقين بالنوم من اليقين بالوضوء منزله الرافع له بقاء. و ترتب الشئ - حدوثا - على عدم مانعه، و ترتب الشئ - بقاء - على عدم رافعه مصحح للشرط و الجزاء.

و المفروض صحه اسناد نقض اليقين إلى اليقين بخلافه، أو إلى الشك فيه بلحاظ تجريد متعلق اليقين و الشك عن الحدوث و البقاء. و إلا فلا يكون اليقين بعدم بقاء الشئ ناقضا لليقين بحدوثه، و لا الشك في بقاءه ناقضا لليقين بحدوثه.

و عليه فمفاد قوله عليه السلام (و إلا فانه على يقين من وضوئه) هو أنه إن لم يستيقن بالنوم الناقض، فهو باق على يقينه بوضوئه، و لا موجب لانحلاله و اضمحلاله إلا الشك، و لا ينقض اليقين بالشك.

فقوله عليه السلام: (و الا فانه.. الخ) بمنزله الصغرى، و قوله عليه السلام: (و لا ينقض اليقين) بمنزله الكبرى.

و هذا أوجه الوجوه الأربعة؛ لأن ظاهر الجملة الشرطيه كون الواقع بعد الشرط جزاء لا- عله له، و ظاهر الجملة الخبريه كونها بعنوان الحكايه جدّا لا بعنوان البعث و الزجر، فالتوطئه و العليه و الانشائيه خلاف الظاهر.

ص: ٤٢

١- (١) ج ٢: التعليقه (١٤٥).

٢- (٢) من عدم اليقين بالوضوء اصلا او عدمه بقاء للشك السارى.

ثم إن المعقول من الاحتمالات ثلاثه، و هي ماعدا التوطئه، و التمهييد للجزاء، و هذه الاحتمالات كلها مشتركه فى ارتباط الجمله الشرطيه بالكليه التى بعدها. إما لكون عنوان اليقين بالوضوء - المقتضى لعدم وجوب الوضوء - يندرج تحت العنوان الكلى، المحكوم بحرمة النقض أو وجوب الإبقاء(1)، و إما لكون الأمر - بالمضى على يقينه بالوضوء - يندرج تحت الحكم الكلى بالمضى على اليقين(2)، و إما لكون اليقين بالوضوء صغرى لتلك الكليه، التى هى بمنزله الكبرى(3)، و عليه فالكليه تابعه للجمله سعه و ضيقا.

فان قلنا: بخصوصيه الوضوء المقوم لصفه اليقين، فلا- محاله يكون العنوان المقتضى للحكم هو عنوان اليقين بالوضوء بالغاء الخصوصيات المفردة لافراد اليقين بالوضوء، لا لخصوصيه نفس الوضوء.

و كذا إن قلنا بأنها مقومه للأمر بالمضى على اليقين بالوضوء، فان الجامع لأفراد الأمر بالمضى على اليقين بالوضوء أيضا يتقوم بخصوصيه اليقين بالوضوء.

و كذا إن قلنا بأن الجمله جزاء بنفسها، فان حد الوسط هو اليقين بالوضوء بخصوصه، فلا بد من تكرره بالكبرى.

كما أنه لو قلنا بالغاء خصوصيه الوضوء كانت العله نفس عنوان اليقين، و كان موضوع الأمر بالمضى نفس اليقين، و كان حد الوسط نفس عنوان اليقين، فلا- محاله يتسع عنوان العله، و عنوان موضوع الأمر بالمضى، و عنوان حد الوسط. و إذا لم يمكن إثبات الخصوصيه، و لا- إلغائها، و تردد أمرها بين المورديه و المقوميه، فان قلنا بأن القدر المتيقن - فى مقام التخاطب - يمنع عن انعقاد الاطلاق، فلا- يمكن إثبات الاستغراق فى الجنس، و ان لم نقل بذلك، فمع تماميه مقدمات الحكمه يمكن إثبات الاطلاق و الاستغراق.

و مما ذكرنا تبين أن إثبات كون اللام للإشاره إلى الجنس لا معنى له مع استظهار الخصوصيه - كما هو الأصل فى ذكر القيد - لما عرفت من تبعيه الكليه للجمله الشرطيه.

كما أن كون اللام للعهد لا- يضر مع الغاء الخصوصيه، فان المعهود - حينئذ - نفس اليقين - بما هو يقين - لا بما هو يقين بالوضوء.

ص: ٤٣

١- (١) بناء على كون الجمله عله للجزاء و هو الاحتمال الاوّل.

٢- (٢) بناء على كون الجمله مأوله بالانشائه و هو الاحتمال الثانى.

٣- (٣) بناء على كون الجمله جزاء بنفسها و هو الاحتمال الرابع.

نعم بناء على الاجمال، و عدم مانعيه القدر المتيقن فى مقام التخاطب يفيد كون اللام للاشاره إلى الجنس؛ فانه حينئذ يثبت الاستغراق بضميمه الحكمه. و سيأتى (١) إن شاء الله تعالى بقيه الكلام.

### (١٥) قوله قدس سره: فانه ينافيه ظهور التعليل فى كونه... الخ

(١٥) قوله قدس سره: فانه ينافيه ظهور التعليل فى كونه... الخ (٢)

لا يخفى عليك أن معنى التعليل - هنا - إدراج المورد تحت عنوان كلى محكوم بحكم مفروغ عنه - إما شرعا أو عند العقلاء - و الموضوع حيث أنه مقتض لحكمه باعتبار ما فيه من الغايه المترتب عليه، فلذا يوصف بالعليه بالعرض، و الاقتضاء بنحو اقتضاء الغايه الداعيه، لا بنحو اقتضاء السبب الفاعلى.

و من الواضح: إنه لو لا الفراغ عن ذلك الحكم المترتب على الموضوع الكلى المندرج تحته الموضوع المأخوذ بنحو العله - لم يكن معنى للتعليل به.

و من البين هنا: أن هذه الكليه ليست مفروغا عنها شرعا، بل عند العقلاء؛ لوثاقه اليقين، المقتضيه للتمسك به فى قبال الشك، و من المعلوم عدم دخل متعلق اليقين فى وثاقه اليقين.

و أخذ الخصوصيه يوجب التمحض فى التبعديه، و يخرج المورد عن فرض اندراجه تحت عنوان مفروغ عن حكمه عند العقلاء، و المفروض عدم الحكم على هذا العنوان قبلا - شرعا - ليكون الغرض من التعليل به إدراجه تحت ذلك العنوان.

و التحقيق: إن الغرض من التعليل، إن كان مجرد إدراج المورد تحت عنوان كلى، فلا- يجب ثبوت الحكم له قبلا- أو عقلا، بل يمكن اثبات الحكم للعنوان الكلى بنفس هذا البيان، كما إذا اريد ايجاب (اكرام العالم) يفيد بقوله: (اكرم زيدا لأنه عالم).

و إن كان الغرض تقريب الحكم التبعدى بما يقربه إلى أفهام عامه الناس، فلا محاله لا يصح التعليل إلا بما ارتكز فى أذهان العقلاء من وثاقه اليقين المقتضيه للتمسك به، من دون دخاله متعلقه فى وثاقته.

### (١٦) قوله قدس سره: مع أن الظاهر أنه للجنس... الخ

(١٦) قوله قدس سره: مع أن الظاهر أنه للجنس... الخ (٣)

قد ذكرنا فى محله (٤): إن اللام لمجرد الاشاره إلى مدخوله، و الجنسيه إنما تستفاد من

ص: ٤٤

١- (١) التعليقه: ١٦.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٢٨٤.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٢٨٤.





وضع الألفاظ بازاء الطبائع المهمله، و إفاده الاستغراق أو المعهود - ذكرا أو ذهنا بدال آخر.

نعم حيث أن اللام للإشارة إلى مدخوله، و المفروض أن مدخوله الجنس، فيكون قابلا لإفاده الاستغراق - بضميمه مقدمات الحكمه، و هى إنما تتم إذا لم يكن فى الكلام دلالة على خصوصيه فى الطبيعى، أو إذا لم يكن متيقن فى مقام المحاوره، بحيث لا يلزم من عدم بيانه بدالّ نقض الغرض، لكونه مبينا بذاته فى مقام البيان.

### (١٧) قوله قدس سره: و سبق فانه على يقين... الخ

(١٧) قوله قدس سره: و سبق فانه على يقين... الخ (١)

قد عرفت سابقا: إرتباط الكليه بالجمله الشرطيه، فمع حفظ الخصوصيه - فى الجمله الشرطيه - لا يمكن الاطلاق فى الكليه، و أما ملائمه العهد مع الجنس من حيث الاراده الاستعماليه - بنحو تعدد الدال و المدلول - فلا يجدى، لتنافى الخصوصيه مع إرادته الاطلاق فى الكليه، من حيث الاراده الجديه.

نعم لو لم يكن ارتباط بين الكليه و الجمله الشرطيه؛ لأمكن إثبات الاطلاق فى الكليه، مع حفظ الخصوصيه فى الشرطيه، لكنه ليس كذلك قطعا، لما مرّ من ارتباط إحداهما بالآخرى.

### (١٨) قوله قدس سره: أن يكون من وضوئه متعلقا بالظرف... الخ

(١٨) قوله قدس سره: أن يكون من وضوئه متعلقا بالظرف... الخ (٢)

مراده (قده) من الظرف هو الكون المقدر المعبر عنه عند اهل الادبيه بالظرف المستقر، فى قبال المذكور المعبر عنه بالظرف اللغو. و ليس الغرض (كان التامه)، لأنه إنما يقدر مثلها إذا صح السكوت عليها، كما فى قولهم: زيد فى الدار، أى كائن فيها، و لا يصح (كان من ظرف وضوئه)، بل الغرض (كان الناقصه)، لكنه لا من حيث كونها رابطه للوضوء بالشخص، فانه لا يجدى بل لا تساعده العبارة. و لا من حيث كونها رابطه لليقين بالوضوء، فانه خلاف ما هو المقصود من إطلاق اليقين، مع أنه لا حاجه إليه مع صلاحيه اليقين لتعلق الوضوء به.

بل الغرض تعلق الوضوء بالكون على اليقين، و الاستقرار عليه، فما هو متعلق حرف الاستعلاء متعلق لقوله عليه السلام (من وضوئه).

و حاصل المعنى: إنه مستقر على اليقين، من حيث وضوئه، فالاستقرار على اليقين هو

ص: ٤٥

١- (١) الكفايه ٢: ٢٨٤.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٢٨٤.

متعلق حرف الابتداء، كما أنه بنفسه متعلق حرف الاستعلاء.

ولا- يجب أن يكون مدخول حرف الابتداء مبدأً و منشأً لمتعلقه، حتى يقال: إن الاستقرار على اليقين لا ينشأ من الموضوع، بل كلمه (من) - كما أشرنا إليه في أواخر البراءه (1)- لمجرد اقتطاع متعلقه عن مدخوله. و المبدأيه و المنشأيه و التبويض و أشباه ذلك يستفاد من الخارج.

و مما يشهد لعدم تعلق هذه الكلمه باليقين: إن ماده اليقين تتعدى ب (الباء) لا ب (من)، فيقال: أيقن به، و استيقن به، و متيقن به، بل سنخ هذا التركيب يتعدى ب (من) دائماً فيقال على سلامه من دينه، و على بصيره من أمره، و فى ريب مما أنزلناه، مع أن البصيره تتعدى ب (الباء)، و الريب يتعدى ب (فى)، و السلامه و إن كانت تتعدى ب (من) لكنه بالاضافه إلى ما يسلم منه من الآفات و العيوب و نحوها، لا بالاضافه إلى الموصوف بالسلامه، و الدين مما يوصف بأنه سالم لا بالسلامه منه.

فيظهر أن كلمه (من) ليست واسطه فى تعدى اليقين و البصيره و الريب و السلامه بمدخولها، بل متعلقه بالاستقرار على اليقين و البصيره و السلامه و نحوها. فيراد: كون الشخص على اليقين من حيث الموضوع، و على السلامه من حيث الدين و هكذا.

و عليه فاليقين بحسب فرض الكلام، لم يتعلق بشيء حتى يتخصص به، و إن كان فى الواقع متعلقاً به، كما هو كذلك فى جميع الصفات الاضافيه، فانها تعلقه.

و يمكن أن يقال - بناء على تعلق (من وضوئه) باليقين: - ان تغيير الاسلوب فيه، و فى أمثاله - حيث أن بعضها يتعدى ب (الباء) و بعضها ب (فى) و بعضها بغيرهما - لأجل أن لحاظ المبدأيه، و المنشأيه فى المدخول يوجب تمحض اليقين، و عدم تعلقه بشيء يخصه، فان تعلق الشيء بمبدئه غير تعلق الفعل بمفعوله، فلعل إعمال هذه النكته لتجريد اليقين عن الخصوصيه ليرتب عليه الكليه.

بل يمكن أن يقال بمبدئه الموضوع - فيما نحن فيه - لليقين حقيقه لا تنزيلاً، لأن الأمور الخارجيه القائمه - بغير المتيقن - لا يقين بها إلا بأسباب مؤديه إليه، من الابصار فى المبصرات، و الاستماع فى المسموعات، أو التواتر و غيره (2) فى جمله منها.

بخلاف الامور القائمه بشخص المتيقن، فان ما يقوم بنفسه المجرده - من الصفات

ص: ٤٤

١- (١) ج ٤: التعليقه: ١١٥ مبحث تعذر الجزء و الشرط.

٢- (٢) كالخبر المحفوف بالقرينه.

و الملكات - وجوده الواقعي عين وجوده العلمي، و ما يقوم ببدنه - من قيامه و قعوده و صلاته و وضوئه - يوجب صدوره عن شعور وجود اليقين به في نفسه، فهو على يقين من وضوئه حيث أنه توضاً، لا بسبب آخر.

### (١٩) قوله قدس سره: حسن اسناد النقض و هو ضد الابرام... الخ

(١٩) قوله قدس سره: حسن اسناد النقض و هو ضد الابرام... الخ (١)

هكذا ذكره جمله من الأعلام (٢) و الظاهر أن النقض نقيض الابرام، و تقابلهما ليس بنحو التضاد، و لا بنحو السلب و الايجاب، بل بنحو العدم و الملكة، فهو عدم الابرام عما من شأنه أن يكون مبرما.

فما ليس من شأنه الابرام لا منقوض و لا مبرم، مع أن الشيء لا يخرج عن طرفي السلب و الايجاب، فيعلم منه أن تقابلهما ليس بنحو السلب و الايجاب.

كما أنه ليس هناك صفتان ثبوتيتان تتعاقبان على موضوع واحد، ليكون التقابل بينهما بنحو التضاد.

بل الابرام هيئه خاصه في الجبل أو الغزل - مثلا - كما سيجيء إن شاء الله تعالى بيانها، و ليس النقض إلا زوال تلك الهيئه.

و توهم: إن نقض الغزل بمعنى فتوره، و هو هيئه ثبوتيه. مدفوع بأن الفتور بمعنى يساوق الضعف - المقابل للقوه تقريبا - و القوه و الاتقان و الاحكام لازم الابرام، كما أن الفتور لازم زوال الابرام - أحيانا - لا أنه عينه، و ليس نقض الغزل إلا عوده على ما كان من عدم الابرام.

ثم إن النقض، و إن كان عدم الابرام في ما كان من شأنه الابرام، لكنه عدم خاص، يساوق الرفع، فهو عدم ما كان مبرما بالفعل، فالجبل، أو الغزل في نفسه لا مبرم و لا منقوض.

و حيث عرفت أن النقض ليس ضد الابرام، تعرف أنه لا يشترط فيه بقاء المادة أى الموضوع - حيث أنه لا بد في الضدين من موضوع واحد يتعاقبان عليه.

و أما في العدم و الملكة، فلا يشترط بقاء الموضوع، بل إذا كانت الصفه الوجوديه عرضيه منتزعه من خارج مقام الذات - ككون الجبل مبرما - فبقاء الموضوع شرط.

و إن كانت ذاتيه للموضوع، و منتزعه عن مقام ذاته، فلا محاله يكون زوالها بزوال

ص: ٤٧

١- (١) الكفايه ٢: ٢٨٥.

٢- (٢) كالمحقق الآشتياني «قده»، في بحر الفوائد: ج ٣: ص ٤٣، و المحقق الشيخ هادي الطهراني «قده» في محجبه العلماء: ص ٢٢٨، و المحقق الحائري «قده» في درر الأصول: ج ٢: ص ١٦١.

الموضوع - كابران اليقين و العهد و العقد و اليمين -.

و قد نص بعض أكابر فن الحكمة(١): بعدم لزوم بقاء الموضوع فيما عدا المتضادين من المتقابلين، بل بعدم لزوم الوحده الشخصيه - موضوعا - فيهما، كما في المتضايين.

و يشهد بذلك أن الذاتيات و لوازمها متقابلات مع سلوبها و نقائصها، مع أن سلوبها مساوقه لعدم الذات، و كذا العقد و الحل متقابلان بتقابل العدم و الملكه، و هما واردان على العهد و القرار المعاملى من الطرفين.

فارتباط أحد الإلتزامين بالآخر معنى العقدية، و زوال الارتباط معنى انحلال أحد العهدين و الإلتزامين عن الآخر، و إن كان زواله مساوقا لزوال الإلتزام المعاملى من الطرفين.

و مما ذكرنا تبين فساد توهم(٢) أن الناقض لابد أن يكون مجامعا مع المنقوض، حتى ينقضه و يرفع إبرامه.

وجه الفساد: أن المتقابلين - بأى نحو كانا - لا يعقل أن يكون أحدهما موضوعا للآخر؛ إذ المقابل لا يقبل المقابل، بل العقد و الحل واردان على العهدين و متبادلان فيهما، و كذا الأبرام و النقض على الحل و الغزل.

ثم إن الأبرام و النقض، هل هما بمعنى الهيئه الاتصاليه و رفعها؟ - كما عن شيخنا العلامة الأنصارى (قده)(٣) - أو بمعنى الاتقان و الاحكام و عدمه، أو بمعنى هيئه التماسك و الاستمسك و رفعها - تقريبا - و الظاهر هو الأخير، إذ لا دخل للاتصال المقابل للاتصال بالأبرام المقابل للنقض.

فان النقض هو انحلال ما للشئ من هيئه الالتئام، و لعل المراد به الاتصال المقابل للانحلال - مسامحه - كما أن الاتقان و الاحكام يصدق فيما لا يصدق فيه الأبرام، فيعلم منه ان الاتقان لازم أعم للأبرام.

و من الواضح أن هيئه التماسك لا يكون إلا فى مركب ذى أجزاء، فيكون متماسكا - تاره - و متفاسخا و منحلا - أخرى - و عليه، فلا يصدق الأبرام و النقض إلا فى المركبات الحقيقيه و الاعتباريه، حقيقه.

ص: ٤٨

١- (١) صدر المتألهين فى الأسفار: ج ٢: ص ١٢٤، ١٢٥.

٢- (٢) كما عن المحقق الشيخ هادى الطهرانى فى محجه العلماء: مبحث الاستصحاب: ٢٢٨.

٣- (٣) الرسائل، ص ٣٣٦ «عند بيان اختصاص الاخبار بالشك فى الرفع». و المعنى الثانى هو الاستفادة من المتن.

و أما فى البسائط - كاليقين و اليمين و العهد و العقد - فلا بد من تنزيلها منزله المركب، و لا محاله يكون بلحاظ بعض لوازم المركب الموصوف بالابرام، فيدور الأمر بين أن يكون إبرام اليقين بلحاظ وثاقته و اتقانه و إحكامه، و كل أمر مبرم محكم، أو بلحاظ ارتباط بعض اجزاء المبرم ببعض، و لليقين و اليمين ارتباط بمتعلقهما، و كذا العهد و العقد.

فعلى الأول يكون نسبة النقض إلى الشك فى قوله عليه السلام (و لكن ينقض الشك باليقين)<sup>(١)</sup> لمجرد الجناس اللفظي<sup>(٢)</sup>، إذ لا وثاقه له حتى ينتقض.

و على الثانى يكون نسبة النقض إليه بالحقيقه، لارتباط الشك بالمشكوك على حد ارتباط اليقين بالمتيقن، و لعله بهذه العنايه يضاف إلى العدم و يقال: إن الوجود ناقض العدم، و إن السلب و الايجاب نقيضان، فكأن الماهيه مربوطه و مقرونه بالعدم، و الا فلا وثاقه للعدم.

لا- يقال: اليقين و الشك، و الوجود و العدم، و إن كانا فى حد ذاتهما كذلك، بمعنى أن الوثاقه مما يوصف بها اليقين، دون الشك، و الوجود دون العدم، لكنه ربما يحتف بهما خصوصيه، يوصف الشك بالاتقان، و اليقين بعدمه أو يوصف العدم بالاحكام، و الوجود بعدمه.

فاليقين - مثلا - لضعف مقتضيه، و زواله بأدنى شبهه - يوصف بعدم كونه وثيقا، و الشك - لاستقراره بحيث لا يزول - بكونه محكما مبرما، و كذا الوجود - لضعفه - يوصف بأنه كالعدم غير مبرم، و العدم - لتوقف الامكان الاستعدادى فيه على معدات كثيره تقرب المعدوم إلى الوجود - يوصف بأنه مبرم محكم.

لأننا نقول: على فرض تسليمه لا- يجدى؛ إذ الوجود - مطلقا - ناقض العدم. و الشك - مطلقا - ينتقض باليقين، فيعلم منه: أن مصحح إسناد النقض إليهما ليس ما لا ثبوت له إلا أحيانا.

و لا يخفى عليك أن اليقين - حيث أنه حاله جزميه - و إن كان وثيقا محكما، و الشك

ص: ٤٩

١- (١) فى الصحيحه الثالثه لزراره «الوسائل ٥: ١٠ من ابواب الخلل: ص ٣٢١ ح ٣».

٢- (٢) الجناس بين اللفظين - و هو تشابههما فى اللفظ دون المعنى - على قسمين: تام و ناقص. و التام منه هو إن يتفقا فى انواع الحروف و اعدادها و هيئتها و ترتيبها. فان كانا من نوع واحد - كفعلين مثلا - يسمى مماثلا. و أما فيما نحن فيه فالجناس يكون بين النقض المستند الى اليقين و النقض المستند الى الشك، و هو من القسم التام المماثل، حيث انهما متحدان لفظا و مفترقان معنى، إذ الأول نقض ما فيه الوثاقه، و الثانى نقض ما لا وثاقه فيه، فلا يكون نسبة النقض اليه حقيقه.

حيث أنه عين التزلزل و التردد، فهو عين الوهن، و عدم الوثاقه، إلا أن وثاقه اليقين ليست مصححه لاسناد النقض، بل باعته على الأمر بالتمسك به في قبال الشك.

كما أن وهن الشك، و عدم وثاقته ليس منافيا لاسناد النقض إليه، بل باعث على النهي عن التمسك به في قبال اليقين.

و منه تعرف أن عدم كون الشك مبرما - بمعنى عدم كونه وثيقا - يمنع عن اسناد النقض المقابل للابرام بهذا المعنى، و لا يمنع عن إسناد النقض المساوق للانحلال المقابل للارتباط.

مع أنه يصدق على الشك أنه غير وثيق، و أنه موهون. و تقابل الوثاقه و الوهن - الذى معناه عدم الوثاقه - بنحو تقابل العدم و الملكه.

و لا يقتضى كون الشك - بما هو - قابلا للوثاقه، إذ التقابل بهذا النحو لا يستدعى قابليه الشئ شخصا، بل تاره شخصا و أخرى نوعا، و ثالثه جنسا كالعنى فى العقب، فان نوع العقب لا- يكون إلا- أعمى، و إنما الملكه و القابليه بلحاظ جنس الحيوان، فكذلك الشك، فانه عين الوهن و التزلزل، لكنه باعتبار نوع الادراك أو جنس الادراك القابل للوثاقه - بصيرورته نوعا أو صنفا يسمى باليقين - يوصف الشك بالعدم المقابل للملكه (١).

#### (٢٠) قوله قدس سره: مع ركاكه مثل نقضت الحجر من مكانه... الخ

(٢٠) قوله قدس سره: مع ركاكه مثل نقضت الحجر من مكانه... الخ (٢)

يمكن أن يقال: إن كون الحجر فى المكان عرض قائم به - من مقوله الأين - فله وجود و عدم، و المفروض أن صدق النقيض و الناقض عليهما شائع، فجعل الحجر فى المكان ايجاد لتلك المقوله، و رفعه عنه إعدام لها، سواء لوحظ الوجود و العدم بالاضافه إلى نفس المقوله - و هما وجودها و عدمها المحمولى - أو لوحظا بالاضافه إلى ثبوتها للحجر - و هما وجودها الرابط و عدمه - فرفع الكون فى المكان نقيض وجودها المحمولى، و رفع الحجر عن المكان نقيض وجودها الرابط، فلا مانع من إطلاق (نقضت الحجر عن مكانه) بهذا الاعتبار، لا باعتبار أنه له مقتضى البقاء فتدبر.

#### (٢١) قوله قدس سره: نعم لكنه حيث لا انتقاض لليقين... الخ

(٢١) قوله قدس سره: نعم لكنه حيث لا انتقاض لليقين... الخ (٣)

حاصله: إن اليقين - باعتبار إبرامه لوثاقته، أو لارتباطه - و إن كان قابلا لاسناد النقض إليه، إلا أن هذا المعنى غير محقق فى باب الاستصحاب؛ لأن اليقين متعلق فيه

للوثاقه، فالشك باعتبار قابليه نوعه أو جنسه يصف بالعدم المقابل للملكه.

٢- (٢) الكفايه ٢:٢٨٥.

٣- (٣) الكفايه ٢:٢٨٦.

بالحدوث، و الشك بالبقاء، و حيث لا- يقين بالبقاء، فليس رفع اليد عن البقاء نقضا لليقين، حيث لا يقين به، بل مجرد قطع (1) البقاء عن الحدوث.

بل المناسب لحل اليقين تنزيل الأخبار على أحد معان ثلاثه:

١ - إما قاعده اليقين ٢ - وإما قاعده المقتضى و المانع ٣ - وإما الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع.

بيانه: إن اليقين فى (قاعده اليقين) حيث تعلق بالحدوث. و الشك أيضا متعلق به.

فعدم ترتيب آثار الحدوث حلّ لليقين به المقتضى لترتيب الأثر عليه.

و أما قاعده (المقتضى و المانع) فتقريبها بوجهين:

أحدهما - ما عن بعض أجله العصر: و هو إن المقتضى لمكان اقتضائه لشيء نزل منزله الأمر المبرم، فتفكيكه و أخذ مقتضاه منه حلّ للمقتضى.

و هذا الوجه يناسب ما إذا نسب النقض إلى المتيقن أيضا، كما أنه يناسب إسناده إلى اليقين باعتبار أن اليقين بالمقتضى يقين بمقتضاه فى مرتبه ذات المقتضى، فعدم ترتيب مقتضاه بالشك حلّ لليقين بمقتضاه فى مرتبه اليقين بمقتضيه.

ثانيهما - ما عن بعض المدققين من أهل العصر (2): و هو أن العلم بالمقتضى، و إن كان علما به فقط، لكنه حيث كان محكوما عند العقلاء بترتيب مقتضاه عليه - عند الشك فى مانعه - فلا جرم يكون المكلف على يقين و بصيره من أمره، فمن هذه الجبهه يكون علمه بالمقتضى يقينا مبرما، يصح اسناد النقض إليه. و جعل عدم ترتيب مقتضاه عليه نقضا و حلاله، و مثل هذا اليقين يجتمع مع الشك، كما هو مقتضى نقض شيء بشيء، حيث أنه يجب اجتماع الناقض و المنقوض ليكون حلالا لبرامه.

هذا ملخص كلامه باسقاط ما ليس له كثير دخل فى مرامه.

و أما الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع، فتقريبه بوجهين:

أحدهما - ما عن شيخنا الاستاذ (قده) كما فى الكتاب (3) تلويحا و فى تعليقه المباركه (4) تصريحاً - و هو: إن المتيقن حيث أنه من شأنه البقاء، فاليقين تعلق بأصله حقيقه و ببقائه إعتبارا، نظير ثبوت المقبول بثبوت القابل؛ فان ثبوت القابل - بالذات - ثبوت للمقبول

ص: ٥١

١- (١) اى الانفصال.

٢- (٢) هو الشيخ هادى الطهرانى «قده» فى كتابه «محججه العلماء»: ٢٢٩.



٣- (٣) الكفايه ٢: ٢٨٦.

٤- (٤) ص ١٩٠.

بالعرض، فاليقين بالقابل - بالذات - يقين بالمقبول بالعرض.

و عليه فذلك اليقين السابق - بالحدوث - يقين ببقائه لقابليته للبقاء، فهو باعتبار الحدوث حقيقى ذاتى، و باعتبار البقاء اعتبارى عرضى، و ليس مثله موجودا مع الشك فى المقتضى.

ثانيهما - ما عن بعض أجله العصر (ره) (1): و هو تقدير اليقين بالبقاء فى ظرف الشك، لا فى ظرف اليقين بالحدوث، كما فى الأول.

و حاصله: إن وجود المقتضى للبقاء كما يصحح تقدير البقاء و فرضه بفرض المقتضى، فكذلك اليقين بالمقتضى يصحح فرض اليقين بمقتضاه بقاء، بخلاف ما إذا لم يكن هناك مقتض يصحح تقدير اليقين بالبقاء، حتى يكون الشك فى البقاء حلا لليقين. و التحقيق: إنه لا موجب لتنزيل الأخبار على ما ذكر:

أما على قاعده اليقين، فمثل هذه الصحيحه - المفروض فيها الشك فى الطهاره الفعلية لأجل الشك فى النوم - غير قابل للتنزيل على قاعده اليقين.

و سيجىء (2) - إن شاء الله تعالى - الكلام فى غيرها مما يتوهم دلالة عليها مع دفعه.

و أما على قاعده (المقتضى و المانع) بالتقريب الأول، ففيه:

أولاً: إن الحيثيه - التى بها يكون المقتضى بمنزله الأمر المبرم - حيثيه إقتضائه، لا ترتب مقتضاه عليه، فان مجرد ترتب شىء على سببه لا يكون إبراماً له، حتى يكون عدم ترتبه حلاً و نقضاً له.

و من البين أن وجود الرفع او المانع يكون حائلاً بين المقتضى و مقتضاه، لا بين المقتضى و اقتضائه، بل المقتضى على اقتضائه، و لو مع وجود مانعه أو رافعه، فلا زوال لإبرامه حتى يتحقق النقص.

و ثانياً - إن التفكيك بين المقتضى و مقتضاه لا يوجب صدق النقص، و لذا لا يكون إطفاء السراج نقضاً له، و لا إطفاء النار، أو إيجاد المانع عن إحراقه نقضاً للنار، و لا رفع الحجر عن مكانه نقضاً لثقله الطبيعى، المقتضى لبقائه فى مركزه، و لا إيجاد المانع عن سقوط الحجر على الأرض نقضاً لثقله الطبيعى، المقتضى لميله إلى مركزه.

نعم ربما يكون بعض المقتضيات - من حيث كونها أمورا إرتباطيه فى نفسها، أو مما يترقب معها الثبات و الاستقرار - يصدق النقص بالاضافه إليها بلحاظ تلك الحيثيه،

ص: ٥٢

٢-٢) في ذيل الصحيحه الثانيه لزاره و في ذيل روايه الخصال التعليقه: ٢٥، ٣٣.

لا بلحاظ حيثيه اقتضائه أو ترتب المقتضى عليه.

فمثل العقد، و إن كان مقتضيا للملك - مثلا - إلا - أن نقضه باعتبار حله البديل لارتباطه، و مثل اليقين، و إن فرض اقتضاؤه لشيء إلا أن نقضه باعتبار ارتباطه الذاتي بمتعلقه أو بلحاظ ثباته و وثاقته.

و مثل نقض الصلاه بالضحك و نحوه، لا باعتبار اقتضائها لمصلحتها، بل بلحاظ ما فرضه الشارع من هيئته اتصاليه استمراريه بين أجزائها.

و أما مثل نقض الوضوء، فكنايه عن نقض الطهاره المستمره - التي لا يرفعها أى شيء، بل امور خاصه - لا بلحاظ عدم ترتب أثره عليه؛ لأن الوضوء أفعال غير قاره، غير موجوده فعلا حتى ينحل بنفسه أو ينحل مقتضاه عنه، فان المعدوم لا ينحل، و لا ينحل منه شيء.

نعم لا مضايقه عن صدق النقص - فيما إذا كانت العله التامه لشيء موجوده، فتبدل عدم مانعه بالوجود، فانه بمنزله انحلال العله - بما هي عله مرتبط بها المعلول فعلا، و لذا لا نقول بصدق النقص المساوق للانحلال فيما إذا كان المانع موجودا من الاول.

و أما التقريب الثانى من قاعده (المقتضى و المانع) ففيه:

إن ظاهر هذه الصحيحه كغيرها - من فرض اليقين و الشك و صدق النقص، ليكون صغرى للكبرى العقلانيه الارتكازيه - فلا بد من انحفاظ الصغرى، مع قطع النظر عن الكبرى، و لا يعقل كون الكبرى مقومه و محققه لصغرها، فعدم نقض اليقين بالشك مما بنى عليه العقلاء، لا أن العلم بالوضوء يقين بالطهاره بملاحظه بناء العقلاء.

و بالجملة: ليس هناك قاعده أخرى مفروغ عنها، غير هذه الكليه المذكوره فى الروايه حتى يكون معنى (لا ينبغى نقض اليقين بالشك) (١) هو: أنه لا ينبغى العدول عن طريقه العقلاء.

و أما حديث لزوم اجتماع الناقض و المنقوض، فقد مرّ ما فيه. فراجع (٢).

و أما تنزيل الأخبار على الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع:

فالتقريب الأول، و إن امتاز عن الثانى بالدقه و المتانهِ؛ إذ يرد على التقريب الثانى أنه غير صحيح ثبوتا و اثباتا.

ص: ٥٣

١- (١) الصحيحه الثانيه لزراره: الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: ص ١٠٦١: الحديث ١

٢- (٢) تقدم فى التعليقه: ١٩.

اما ثبوتها: فبأن المراد من مقتضى البقاء كون الشيء من شأنه البقاء، لا أن هناك مقتضيا يترشح منه الشيء، ليكون ثبوته بالذات ثبوتاً له بالعرض حتى يكون اليقين به يقيناً بمقتضاه تقديراً و عرضاً.

فان السواد مثلاً مما إذا وجد يبقى إلى أن يزيله مزيل، لا أن هناك مقتضياً خارجياً يترشح منه السواد، ليجرى فيه التوهم المزبور، و المفروض أن ما من شأنه البقاء مشكوك الثبوت فعلاً- فليس هناك ثابت بالذات كى يكون هناك ثابت بالعرض، بخلاف تقدير الثبوت و اليقين فى ظرف اليقين بالحدوث، فان الحادث فى ظرف ثبوته كان من شأنه البقاء.

و أما إثباتها: فان الظاهر من قوله عليه السلام (و لا ينبغي لك أن تنقض اليقين) هو اليقين المذكور بقوله عليه السلام (و إلا فانه على يقين من وضوئه) (١) أو (لانك كنت على يقين من طهارتك) (٢)، لا- اليقين المقدر، فيعلم منه أن النقض باعتبار اليقين المذكور لا اليقين المقدر.

و من الواضح: إن اليقين المتعلق بالبقاء فى ظرف تعلقه بالحدوث هو اليقين المذكور، لأنه مضاف إلى الحدوث - بالذات - و إلى البقاء بالعرض.

فالتقريب الأول سالم عما يرد على التقريب الثانى إلا أنه يرد عليهما معاً: إن اعتبار النقض فى الاستصحاب غير اعتبار النقض فى قاعده اليقين - بمعنى أن اللازم فى الاستصحاب وحده المتعلق من جميع الجهات الا من حيث الزمان - حدوثاً و بقاء - دون قاعده اليقين فانه واحد حتى من هذه الجهة.

فاعتبار تعلق اليقين بالبقاء يوجب دخول النقض فى النقض المعتبر فى قاعده اليقين دون الاستصحاب، فهو قول باعتباره قاعده اليقين، غايه الأمر بنحو تعم اليقين بالحقيقه أو بالاعتبار.

و حيث عرفت أنه لا- موجب لتزليل الاخبار على ما ذكر، بل عدم صحه تنزيلها عليه، فاعلم أن الاشكال فى تنزيل الأخبار على الاستصحاب بقول مطلق من جهات:

إحداها: أن نقض اليقين عبارته عن نقض المتيقن، و ما لم يكن من شأنه البقاء لا حلّ له مجازاً، فلا يصدق النقض إلا فى مورد الشك فى الرفع.

ص: ٥٤

١- (١) الصحيحه الأولى «الوسائل، ج ١، الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء: ص ١٧٤: الحديث ١.

٢- (٢) الصحيحه الثانيه «الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: ص ١٠٦١: الحديث ١.

و تندفع بأنها إنما ترد إذا اريد من نقض اليقين نقض المتيقن بنحو التجوز فى الكلمه أو بنحو الاضمار، فان عنوان النقض يتعلق - حينئذ - بالمتيقن، و لابد من أن يكون له إبرام ليكون له نقض، و أما إذا كان نقض اليقين بنحو الكنايه عن عدم ترتيب آثار البقاء، فلا يرد المحذور، إذ المكنى عنه ليس إلا المعنى و اللب، و ليس فيه عنوان النقض المقتضى لما ذكر، و عنوان النقض فى مرحله الاسناد الكلامى، قد نسب الى ما يناسب النقض بعنوانه إما لوثاقته أو لارتباطه.

ثانيتها: إنا سلمنا أن وثاقه اليقين أو ارتباطه بمتعلقه يصحح إسناد النقض إليه، إلا أن الاستصحاب متقوم باليقين بالحدوث، و الشك فى البقاء، و لا يكون الشك فى البقاء ناقضا لليقين بالحدوث، إذ ليس الشك فى شىء حلا لليقين بشىء آخر، إلا بعنايه موجوده فى مورد الشك فى الرفع دون غيره.

و لابد من تصحيح مرحله الاسناد الكلامى، حتى يعقل أن يكون كنايه عن ترتيب آثار البقاء.

و يندفع بأنه لم يؤخذ - فى مرحله الاسناد الكلامى - حدوث و بقاء، و لا سبق و لحوق زمانيان فى متعلق اليقين و الشك، حتى يمنع عن صحه الاسناد، إلا بعنايه مخصوصه بمورد الشك فى الرفع.

ثالثتها: إن نقض اليقين بالشك - بعنوان الكنايه - يقتضى أن ما يكون (1) هو المراد الجدى، و حيث لا إهمال فى الواقع، فالمراد الجدى: إما ترتب آثار المتيقن حدوثا - كما هو مفاد قاعده اليقين - أو ترتيب آثار المتيقن بقاء فيما كان من شأنه البقاء - كما هو مفاد الاستصحاب فى مورد الشك فى الرفع بخصوصه - أو ترتيب آثار البقاء مطلقا، و لو لم يكن من شأنه البقاء - كما هو مفاد الاستصحاب بقول مطلق -

فلا بد أن يراد أحد هذه اللوازم معينا، و من الواضح: أن ترتيب آثار المتيقن حدوثا لازم ابقاء اليقين بالحدوث عملا، و عدمه نقض لليقين به عملا، و ترتيب آثار البقاء فيما من شأنه البقاء لازم ابقاء اليقين بالبقاء عملا بالعنايه، و عدمه نقض عملى لليقين.

بخلاف ترتيب آثار البقاء فيما ليس من شأنه البقاء، فانه ليس لازما لإبقاء اليقين، حيث لامساس لليقين بالبقاء، و لا مسامحه، كما أن عدمه ليس نقضا لليقين حيث لا يقين حتى ينحل، فلا يمكن أن يكون نقض اليقين بالشك كنايه عنه، حيث لا ملازمه حتى

ص: ٥٥

تصح الكنايه.

و تندفع بأن إيراد المعنى الكنائى إن كان للانتقال إلى أحد الامور الثلاثه بخصوصياتها و تعيّناتها، فالإيراد وارد؛ إذ لا ملازمه، إلا بين المعنى الكنائى، و الاول و الثانى، دون الثالث.

و إن لم يكن إيراد المعنى الكنائى - الذى لم يؤخذ فيه عنوان الحدوث و البقاء - إلا للانتقال إلى ما يلزمه بذاته، لابتعينات اليقين و الشك، فلا محاله يكون اللازم هى الجبهه الجامعه، القابله لأحد التعينات المذكوره فى الممكنى عنه، فان بقاء اليقين بشىء يقتضى الجرى على وفقه، و عدمه يقتضى عدمه، فيكون كنايه عن ترتيب آثار المتيقن، من دون تعيينه بالحدوث و البقاء، إما بالخصوص أو مطلقا على حد عدم تعيين الملزوم بشىء.

و حيث أن المراد الجدى لا يعقل إلا متعينا - بنحو من أنحاء التعين - فلا محاله يقيد الجبهه الجامعه بالنهى عن نقض اليقين، و تعينها بدالّ آخر، كالفرائض الكلاميه النافيه لقاعده اليقين، و كاطلاق متعلق اليقين و الشك - من حيث كونه من شأنه البقاء - النافى لاراده الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع.

و مما ذكرنا أخيرا يظهر أن ما هو لازم المعنى الكنائى متساوى النسبه إلى ما فيه مقتضى البقاء، و ما ليس فيه، و ما يتفاوت فيه الأمر ليس بما هو لازما للمعنى الكنائى، حتى يقال: (١) (إن بعض اللوازم أنسب من بعض و أقرب) ليجاب (٢) (بأن الأقربيه إعتباريه؛ لابتنائها على اعتبار تعلق اليقين بالبقاء).

نعم ما ذكر من الأقربيه إنما تتحقق إذا أريد من اليقين المتيقن، - و حينئذ - يصح أن يقال: إن المتيقن تاره من شأنه البقاء، فكأنه له إبرام. و أخرى ليس من شأنه البقاء، فلا إبرام له حقيقه و لا اعتبارا، فنقض المتيقن يناسب الأول، دون الثانى. و حينئذ يصح أن يجاب عنه: بأن أقربيه ما من شأنه البقاء إعتباريه، لا عرفيه، فتدبر جيّدا.

**(٢٢) قوله قدس سره: و أما الهيئه، فلا محاله تكون المراد منها... الخ**

(٢٢) قوله قدس سره: و أما الهيئه، فلا محاله تكون المراد منها... الخ (٣)

بيانه أن اليقين بالحدوث فى الاستصحاب باق، فطلب إبقائه - بعنوان النهى عن نقضه حقيقه - طلب الحاصل، و طلب ايجاد اليقين بالبقاء ليس طلبا لبقاء اليقين،

ص: ٥٦

١- (١) القائل هو الشيخ «قده» فى الرسائل: ٣٣٦.

٢- (٢) هو المحقق الخراسانى «قده» فى الكفايه: ٢: ٢٨٦.

٣- (٣) الكفايه: ٢: ٢٨٦.

حتى يكون تركه نقضا منها عنه.

و أما فى قاعده اليقين فطلب إبقاء اليقين - حقيقه - طلب إعادة المعدوم، و طلب ايجاد اليقين بالحدوث - بعد زواله - ليس من طلب الابقاء، و لا تركه نقضا.

و أما نقض المتيقن، فلاحكام الشرعيه، و جمله من الموضوعات الخارجيه، خارجه عن تحت الاختيار، فطلب إبقائها - حقيقه - طلب أمر غير مقدور.

و أما بعض الموضوعات الداخلة تحت الاختيار - كابقاء الطهاره و الحدث - فحيث أن الفرض كونها مشكوكه، فهى واقعا إما باقيه أو زائله، فطلبها على الأول طلب الحاصل، و على الثانى طلب إعادة المعدوم. و طلب ايجادها ابتداء على الأول طلب المثليين، و على الثانى طلب الجمع بين النقيضين، مع أنه - على أى تقدير - ليس من طلب الابقاء الذى تركه نقض.

فلا بد من صرف النهى عن نقض اليقين، أو المتيقن - الظاهر فى النقض الحقيقى - إلى النقض العملى، الذى سيأتى - إن شاء الله تعالى - توضيحه.

و مما ذكرنا تبين أن عدم إمكان إرادته النقض الحقيقى ليس فى جميع الصور بملاك واحد، و هو عدم كونه اختياريا، كما هو ظاهر العبارة (١).

ثم إن النهى عن نقض اليقين بالشك؛ حيث أنه - كما سيجىء إن شاء الله تعالى - يرجع الى التعبد بالمتيقن أو بآثاره، فهل هو بعنوان الكنايه؟ أو بالتجاوز فى كلمه اليقين باراده المتيقن؟ أو بالاضمار: بأن يراد باليقين ما كان منه على يقين؟ أو بالتجاوز فى الاسناد، (٢) لأن النقض المنهى عنه، حقه أن يسند إلى المتيقن، فاسند إلى اليقين به لتعلقه به؟

و الظاهر أن إرجاع نقض اليقين (٣) الى التعبد بالمتيقن أو بآثاره بنحو الكنايه - دون غيره من الوجوه - أوجه، لوجوه:

منها أن الكنايه - كما هو المعروف - أبلغ من سائر أنحاء التجوز.

و منها حفظ المقابله بين الناقض و المنقوض أى صفه اليقين و الشك فى التصرف الكنائى، بخلاف إرادته المتيقن، فانه لا مقابله بين المتيقن و الشك، و لا معنى لناقصيه

ص: ٥٧

١- (١) و كذلك ظاهر عبارته الشيخ «قده»، الرسائل: ٣٣٦.

٢- (٢) كما ذهب اليه المحقق الآشتيانى «قده» فى كتابه «بحر الفوائد» ص ٤٤ من الاستصحاب.

٣- (٣) أى ارجاع النهى عن نقض اليقين.



المشكوك، لأن المشكوك في الاستصحاب هو البقاء، ولا يعقل ناقضيه بقاء الشيء للشيء.

و ليس مفاد الاخبار قاعده المقتضى و المانع، حتى يكون النوم المشكوك ناقضا للوضوء المتيقن، لتكون المقابله بين المتيقن و المشكوك محفوظه، بل الشك فى النوم منشأ الشك فى بقاء الطهاره المتيقنه، بناء على تنزيل الأخبار على الاستصحاب، و ليس هذا الشك بنفسه ركنا من ركنى الاستصحاب ليكون ناقضا.

و منها أن ظاهر الصحيحه و غيرها - من حيث التعليل بوجود اليقين، و من حيث التعبير ب (لا- ينبغي) - أن وثاقه اليقين هي المقتضيه للتمسك به، فى قبال الشك الذى هو عين الوهن و التزلزل.

و منها - ظهور الاسناد - فى الاسناد إلى ما هو له - فانه محفوظ فى التصرف الكنائى، بل لا بد من إسناد النقص فى المعنى الكنائى اليه، كما سيظهر - إن شاء الله تعالى - وجهه (١).

و منها (٢)- إن التصرف الكنائى ليس فيه إلا مخالفه الظاهر من وجه واحد، فان الظاهر - من الكلام - مطابقه الاراده الاستعماليه للاراده الجديه. و الكنايه تقتضى مخالفه الاراده الاستعماليه للاراده الجديه.

بخلاف التصرف بسائر الوجوه، فانه مضافا إلى مخالفه الظاهر فيها - بالتجاوز فى الكلمه، أو بالاضمار أو فى الاسناد - لا بد فيها من مخالفه أخرى للظاهر، فان الظاهر من نقض المتيقن نقضه حقيقه، فصرفه إلى نقضه عملا تصرف آخر، و لا حاجه إلى هذا التصرف الآخر فى التصرف الكنائى؛ لأن المفروض أن النهى عن نقض اليقين غير مراد جدًا، بل استعمالا فقط، فليس فيه إرادته جديه، حتى يقال: إرادته المعنى الحقيقى محال، بل لمجرد التوطئه، للانتقال من المعنى الحقيقى - المراد بالاراده الاستعماليه - الى مراد جدى ليس فيه عنوان النقص.

و الانتقال من المحال إلى الممكن، بل إلى الواجب غير محال، كما فى قوله تعالى:

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (٣) - فان استواءه على العرش محال، و استيلاؤه واجب لاحاطته الوجوديه بكل موجود - بناء على كونه كنايه عن الاستيلاء.

ص: ٥٨

١- (١) اواخر التعليقه: ٢٤.

٢- (٢) فى النسخه زياده «و هنا».

٣- (٣) طه: الآيه ٥.

و السر فيما ذكرنا: أن الملازمه المعتره بين المعنيين - المصححه للانتقال - هي الملازمه بين المعنيين بذاتهما، لا الملازمه الخارجيه بحسب المورد، حتى يتوهم استحالتها.

### (٢٣) قوله قدس سره: فلا يكاد يجدى التصرف... الخ

(٢٣) قوله قدس سره: فلا يكاد يجدى التصرف... الخ (١).

فيه تعريض على الشيخ الاعظم (قده) فى الرسائل (٢) كما صرح (قده) به فى تعليقه المباركه (٣) إلا أن كلامه (قده) فى الرسائل مسوق لمطلب آخر، لا فى مقام تخصيص استحاله النقض الحقيقى باليقين.

توضيحه: إن الشيخ (قده) - بعد ما ذكر أن النقض بالاضافه إلى ما من شأنه البقاء أقرب إلى معناه الحقيقى من إرادته رفع اليد عن الشىء مطلقا - ذكر توهم لزوم إرادته المتيقن من اليقين على المعنى الأول دون الثانى، لأن المتيقن يختلف من حيث كونه من شأنه البقاء تاره، و عدم كونه كذلك أخرى بخلاف اليقين، فانه لا اختصاص له بشىء.

فدفعه بأن التصرف فى اليقين باراده المتيقن لازم على أى تقدير؛ لاستحاله التكليف بابقائه، لعدم كونه اختياريا.

و غرضه (قده) إن صرف اليقين عن ظاهره غير مستند إلى تعلقه بما من شأنه البقاء، حتى يكون صرف ظهور اليقين مانعا عن إرادته النقض بالمعنى الأول، لا أن استحاله التكليف بالابقاء الغير الاختيارى، و ترك النقض الغير الاختيارى مختصه بما إذا تعلق النقض باليقين. فتدبر.

### (٢٤) قوله: لا يقال لا محيص عنه فان النهى عن النقض بحسب العمل الخ

(٢٤) قوله: لا يقال لا محيص عنه فان النهى عن النقض بحسب العمل الخ (٤).

توضيحه: إن مرجع النهى عن النقض إلى التعبد و جعل الحكم، و التعبد بنفس صفه اليقين لا معنى له، و التعبد - بحكمه و جعل الحكم المماثل لحكمه - غير مراد؛ فانه و إن فرض ترتب حكم عليه شرعا، كما فيما إذا كان اليقين موضوعيا، إلا- أن مورد الأخبار التعبد بالطهاره المتيقنه، و حيث أن مفاد حرمه نقض اليقين التعبد بالمتيقن أو بحكمه (٥)، فلا بد من صرف اليقين عن ظاهره باراده المتيقن منه.

ص: ٥٩

١- (١) الكفايه ٢: ٢٨٧.

٢- (٢) الرسائل: ٣٣٦. عند بيان حقيقه النقض.

٣- (٣) ص ١٨٨.

٤- (٤) الكفايه ٢: ٢٨٧.

٥- (٥) كما فى الاستصحاب الموضوعى.

و أجاب (قده) - فى الكتاب - كما عن غير واحد من الأجله (١) تبعاً لبعض الأساطين (قدست اسرارهم) بما محصله:

إن اليقين لم يلاحظ بنحو الموضوعيه و بالاستقلال، بل بنحو الطريقيه و المرآتيه، و الآليه؛ لسرايه الآليه، و المرآتيه من اليقين الخارجى إلى المفهوم الكلى الفانى فيه.

فلا محاله إذا رتب عليه - بما هو طريق و مرآه - حكم، فقد رتب على ذى الطريق، و المرئى بالذات، فلا حاجه إلى التصرف فى اليقين باراده المتيقن منه بنحو من أنحاء التجوز.

أقول: تحقيق المقام يقتضى التكلم فى اليقين مفهومًا و مصداقًا، فنقول: مفهوم اليقين كسائر المفاهيم: تاره - يلاحظ بما هو مفهوم من المفاهيم، فيرتب عليه ما يناسبه فى مرحله المفهوميه. و أخرى - يلاحظ فانيا فى مطابقه - و هو اليقين بالحمل الشايع - فيرتب عليه ما يناسبه، من كونه كيفيه نفسانيه و أشباهها.

ففى مرحله الحكم عليه: تاره ملحوظ بالاستقلال، كما فى الأول و أخرى ملحوظ بالتبع، و بنحو المرآتيه لمطابقه، كما فى الثانى. و ليس مفهوم اليقين من وجوه متعلق صفه اليقين - كعنوان المتيقن - حتى يمكن لحاظه فانيا فى متعلقه. بخلاف مفهوم المتيقن، فانه: تاره يلاحظ بما هو مفهوم عنوانى، و أخرى بما هو فان فى معنونه.

و أما المصدر المبنى للفاعل، أو المبنى للمفعول، فلا دخل له بصدق المصدر على ما يصدق عليه عنوان الفاعل منه، و المفعول منه، بل المراد الضرب بمعنى الضاربيه، أو المضروبيه، و إطلاق اليقين و إرادته المتيقنيه لا إرادته المتيقن.

و أما اتحاد المبدأ و المشتق، و صدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر، فمورده ما إذا كان العنوان الاشتقاقى منتزعا من مرتبه ذات شىء، فانه لا يعقل إلا إذا كان المبدأ فى مرتبه الذات، فلا محاله يصدق المبدأ على ما يصدق عليه المشتق، كصدق مفهوم الوجود و الموجود على حقيقه الوجود، و كصدق مفهوم البياض و الأبيض على حقيقه البياض، و كصدق العلم و المعلوم على جميع الموجودات الامكانيه؛ لحضورها بارتباطه الوجودى الذاتى للمبدأ، فهى معلومات له تعالى بالعلم الفعلى الوجودى، دون الذاتى. و هى أيضا من مراتب علمه الفعلى لحضورها بنفس ذواتها و هوياتها له تعالى - إلى غير ذلك من الموارد.

ص: ٦٠

---

١- (١) منهم المحقق الحائرى «قده» فى درره «ج ٢: ١٦٢» قال: هذا «أى القول بالطريقيه» مما افاده سيدنا الاستاد «طاب ثراه» - أى المحقق الفشاركى الاصفهانى - نقلا عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازى «قده».

و من هذا القبيل إطلاق الصنع على المصنوع، و الخلق على المخلوق و اليجاد و الوجود على الموجود لاتحاد الكل - ذاتا - و اختلافها - اعتبارا - و من الواضح أن اليقين بالطهاره ليس فى مرتبه ذات الطهاره، حتى يتصور اتحاد اليقين و الميتين. هذا كله حال مفهوم اليقين.

و أما مصداقه - الذى هو يقين بالحمل الشايح - فالكلام فيه تاره فى كونه ملحوظا بالاستقلال و ملحوظا بالتبع، و أخرى فى كونه بنفسه آله و طريقا و مرآه، و ثالثه فى سرايه الحكم المرتب عليه بما هو آله و طريق إلى متعلقه.

أما الأول - فحيث أن حقيقه اليقين عين حضور الشىء للنفس، بحضور خاص، فهو حاضر بذاته للنفس، لا بحضور آخر يزيد على نفس ذاته، فهو خارج عن مقسم اللحاظ الآلى و الاستقلالى.

و أما الثانى - فحيث أن حقيقه اليقين عين حضور الشىء، لا ما به حضوره، و عين وصوله، لا ما به وصوله، و عين رؤيه الشىء لا ما به يرى، فلا معنى لكونه بحقيقته طريقا إلى متعلقه و مرآه له و آله لحضوره.

و هذا مع كونه معلوما بالوجدان مما يساعده البرهان أيضا؛ لأن كونه آله لا يخلو من أن يكون آله: إما لذات متعلقه أو لوجوده الذهنى أو لوجوده الخارجى.

و لا- معنى لكون القطع آله للطبيعه المهمله، و الماهيه من حيث هى، لأن الماهيه واجده بوجدان ما هوى لذاتها و ذاتياتها، و لا يعقل آليه قطع لوجود متعلقه ذهنا، فانه عين وجوده الذهنى فكيف يكون الشىء آله لنفسه؟ و لا- يعقل أن يكون آله لوجود متعلقه خارجا بأن تكون حيشه تعلقه بمتعلقه حيشه آليته لوجوده الخارجى، بل وجود كل شىء - خارجا - له أسباب تناسبه هى مبادئ وجوده، و علل حصوله و لا- ينافى أن يكون علوم بعض المبادئ العالیه عله للموجودات السافله، لأنها علوم فعلیه، لا انفعاليه، و الكلام فى الثانيه.

و أما الثالث - فسلمنا كون القطع بوجوده الخارجى آله و طريقا و مرآه لمتعلقه، إلا أنه لو فرض ترتب حكم عليه فى تلك الحال لترتب على متعلقه؛ إذ ما هو كالمعنى الحرفى لا يعقل أن يحكم به و عليه، إذ لا يعقل أن يكون طرفا، و أما فى غير تلك الحال، فلا بد أن يلاحظ بالاستقلال، و فناء مفهومه فيه يوجب ترتب الحكم على المبنى فيه، و هى حقيقه اليقين، و لا يعقل أن تكون فى تلك الحال حقيقه اليقين فانيه فى متعلقه، حتى يترتب الحكم على متعلقه؛ إذ المبنى فيه - فى حال فناء شىء فيه - لا يعقل أن يكون فانيا أيضا

فى شىء آخر، حتى يترتب الحكم على ذلك الآخر.

نعم هنا يصح إرادته الآليه و الاستقلالیه بمعنى آخر، و هو كون قضیه حرمة نقض اليقين كناية عن التعبد بالمتيقن، و القضیه الكنائيه قطره إلى المكنى عنه، و توطئه للانتقال منها إليه، فى قبال القضیه الحقيقیه المراده بالاصاله و المقصوده بالاستقلال.

و عبارته الكتاب - كعبارته التعليقه - قابله للانطباق عليه، إلا أن تعليقه - بسرايه الآليه من اليقين الخارجى إلى اليقين المفهومى - يوهم ما ذكرناه أولاً؛ إذ لا يتوقف كونه كنائياً على سرايه الآليه من مطابق اليقين إلى مفهوم؛ فانه يناسب ترتب حكم اليقين على المتيقن، لا- للانتقال من الحكم المرتب على اليقين إلى الحكم المرتب على المتيقن؛ إذ اليقين الذى له حكم بنفسه، و اليقين الذى لا- حكم له - بل لمتعلقه - يكون فى القضیه المتكفله للتعبد باليقين ملحوظا بالاستقلال، من دون فئائه فى متعلقه تاره و عدم فئائه فيه أخرى بل القضیه على الأول حقيقيه، و على الثانى كنائيه.

و تحقيق حال كون قضیه (لا تنقض اليقين) كناية عن التعبد بالمتيقن أو بحكمه يتم بالبحث عن أمور مهمه:

منها - إن أخبار الاستصحاب بناء على افادتها للحجيه إما تفيد منجزيه اليقين السابق - شرعا - للحكم فى اللاحق، فيكون اليقين واسطه فى تنجز الواقع حقيقه.

و إما تفيد جعل الحكم المماثل للمتيقن أو لحكمه بعنوان إبقاء الكاشف، فيكون اليقين واسطه لاثبات الحكم فى اللاحق عنوانا، و مفادها كنائى على أى تقدير، لكن النقض و الابقاء حقيقى عنوانا على الأول و عملى حقيقه على الثانى.

توضيحه: إنه بناء على جعل المنجزيه، لا- تكليف عملى من الشارع، ليراد النقض العملى و الابقاء العملى، بل هناك النهى عن النقض الحقيقى بحسب العنوان، و جعل اليقين منجزا إثباتا بحسب اللب، أى يظهر منجزيه اليقين السابق بعنوان الأمر بابقاء المنجز حقيقه؛ للتلازم بين بقاء ذات المنجز و منجزيته.

و بناء على جعل الحكم المماثل يراد منه حكم عملى، بحيث يكون العمل ملزوما لابقاء اليقين أو المتيقن عملا، فيأمر بإبقاء اليقين عملا، للانتقال الى الأمر - حقيقه - بالعمل الملزوم لهذا العنوان.

لكنه بعنوان إبقاء الكاشف، لافاده و واسطه اليقين السابق لاثبات الحكم الواقعى عنوانا، حيث لا حكم حقيقى، الا الحكم المماثل و الواسطه فى اثباته نفس هذه

الأخبار، و اليقين السابق ليست واسطه إلا لإثبات متعلقه عنوانا.

و منها - إن التلازم المحقق لكنائيه حرمه نقض اليقين، هل هو بين فعل صلاه الجمعه - مثلا - و ابقاء وجوبها المتيقن عملا؟ أو بين الفعل المزبور و ابقاء اليقين بوجوبها عملا؟

و ربما أمكن توهم أن جعل الوجوب بلسان بقاء الوجوب أنسب من جعل الوجوب بلسان بقاء اليقين بالوجوب، فان الثانى يكون التلازم فيه بواسطه أن بقاء الكاشف يلازم بقاء المنكشف، دون الأول.

و يندفع بأن الملازمه ليست بين جعل الحكم المماثل، و بقاء مماثله، بل بين فعل صلاه الجمعه، و عنوان ابقاء اليقين بالذات، و بين الأمر الحقيقى و الأمر التمهيدي العنوانى بالتبع.

و من الواضح أن الوجوب المتيقن، له من الاقتضاء لفعل صلاه الجمعه مثلا [نحو]، و لنفس اليقين به نحو آخر من الاقتضاء، فان اقتضاء الإيجاب للفعل اقتضاء تشريعى، و اقتضاء اليقين بالوجوب - لما تعلق به - اقتضاء خارجى، فالأول باعث تشريعى، و الثانى باعث تكوينى.

و عليه ففعل الصلاه - بعد زوال اليقين السابق - إظهار لبقاء الوجوب، حيث لا مقتضى تشريعا له سواه، كما أنه إظهار لبقاء اليقين به، حيث لا مقتضى خارجا غيره.

و منه يتضح أن الفعل قابل لأن يكون إبقاء عمليا لليقين بالوجوب، و لأن يكون إبقاء عمليا للوجوب المتيقن، و بعد قبوله لكلا الأمرين، لا موجب لصرف نقض اليقين عملا إلى نقض المتيقن عملا. مع أنه هناك شواهد على اراده الانتقال من حرمه نقض اليقين عملا - لا - من حرمه نقض المتيقن عملا - فمن الشواهد - ما قدمناه أنفا - من أن الأخبار إذا كانت متكفله للحجيه - فلا محاله - إما يراد منها الوساطه فى التنجز، و ليس هو إلا - اليقين السابق، دون الكون السابق. و إما يراد منها الوساطه فى الاثبات عنوانا، و ليس إلا اليقين السابق.

إذ الكون السابق ليس بقاؤه عنوانا واسطه فى اثبات بقاءه، و ليس مفاد الأخبار إلا حرمه النقض، فلا يناسب وساطه الكون السابق عنوانا لبقائه.

و بعبارة أخرى يصح التعبد بالحكم المماثل بلسان ابقاء الوساطه فى إثباته عنوانا، و هو اليقين السابق.

و أما الكون السابق؛ فلم يكن واسطه فى اثبات نفسه حتى يصح التعبد بمماثله بلسان ابقاء الوساطه فى اثباته.

و يشهد له أيضا ما قدمناه من المقابلة بين الناقض و المنقوض، و نقض اليقين عملا تتحفظ به المقابلة، دون نقض المتيقن عملا.

و يشهد له أيضا ما قد مناه من أن وثاقه اليقين هي المقتضيه للتمسك به كناية عن العمل، دون نفس المتيقن، كما قربناه سابقا.

و يشهد له أيضا إن جعل الحكم المماثل، و ان كان في ظرف الشك، إلا أنه بلسان الابقاء و ترك النقض.

و من الواضح: إن استمرار اليقين إلى حصول اليقين بخلافه، أو إلى حصول الشك في نفسه أمر معقول. فصح التعبد بالحكم بلسان ابقاء اليقين و عدم حلّه بالشك، بخلاف الواقع، فانه - حدوثا و بقاء - لا يعقل أن يكون منوطا باليقين و الشك، حتى يؤمر بابقاء الواقع، و عدم نقضه بالشك. فتدبر جيدا.

و منها: إن الفعل الذى جعل له حكم مماثل، هل هو مصداق ابقاء اليقين، و تركه نقض له؟ و كذا بالاضافه الى المتيقن؟ أو ملزوم للابقاء و النقض، بحيث إذا كان مصداقا لعنوان الابقاء صح الأمر بالفعل حقيقه بهذا العنوان؟

و مثله الكلام فى تصديق العادل، هل هو عنوان للفعل أو لازمه؟ فعلى المصداقيه، فالعنوان و الفعل عنوان و معنون، و على التلازم لازم و ملزوم، و الكنايه إنما تكون على الثانى، دون الأول.

توضيحه: إن الابقاء العملى ليس إلا- إظهار بقاء الوجوب أو اليقين به بالعمل، و كذلك التصديق العملى إظهار صدق العادل بالعمل.

فان قلنا باتحاد الفعل التولىدى مع المتولد منه - كالحراق مع الالتقاء فى النار - صح دعوى أن عنوان إظهار الصدق و إظهار البقاء صادق على العمل. و إن قلنا بعدمه لما صح ذلك.

و قد أشرنا إلى وجهه مرارا، لأن اليجاد و الوجود متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، فالإظهار و الظهور متحدان بالذات، مع أن ظهور البقاء و ظهور الصدق غير متحد مع الفعل، بل موجودان متباينان، و يلزمه عدم اتحاد الإظهار مع الفعل، بل الفعل ما به الظهور، و الإظهار، لا- عينهما - كما لا يخفى - إلا أنك عرفت سابقا أن قضيه (لا تنقض)، إذا كانت كنايه؛ لا موجب لجعل النقض عمليا، بل يمكن جعله حقيقيا عنوانا.

بيانه: إن اليجاد - كما عرفت - له اقتضاء تشريعى للفعل، و اليقين بالوجوب له

اقتضاء تكويني للفعل، و الفعل من مقتضيات الايجاب - بمعنى - و من مقتضيات اليقين - بمعنى آخر - فله الكاشفيه عن أحد المقتضيين.

و الفرق بين الوجهين: إن الأول أمر باللازم للانتقال إلى الأمر بملزومه، و الثاني أمر بالملزوم للانتقال إلى الأمر بلازمه، فيمكن أن يجعل النهي - عن نقض اليقين - نهيا عن النقض العملي، و هو الترك الكاشف عن عدم اليقين الباعث للعمل.

و يمكن أن يجعل النهي - عن نقض اليقين - نهيا عن حلّه حقيقه في مقام النهي عن ترك مقتضاه؛ إذ مع حلّه لا مقتضى للعمل، و حيث أن النهي عن النقض كئائي، لم يتعلق به إرادته جدّيه، فليس طلب ترك نقضه الحقيقي - عنوانا و كنايه و توطئه للانتقال إلى حرمة ترك مقتضاه - طلب أمر محال جدّا. و مع هذا، فصرف النقض الظاهر في الحقيقي إلى النقض العملي بلا موجب، فتدبر جيّدا.

و منها: إنه هل اليقين المأخوذ في موضوع الحكم، كاليقين الذي هو طريق إلى الحكم، أو الى موضوعه، من حيث شمول أخبار الباب له؟ أم يختص بالثاني؟

فنقول: أما إذا أريد نقض اليقين بعنوان الكنايه، فقد عرفت أن وجه التلازم اقتضاء اليقين للباعثيه للعمل، فيكون العمل من مقتضيات اليقين، فيكون ابقاء عمليا لليقين، و تركه نقضا عمليا له.

و اليقين المأخوذ في الموضوع مقوم لموضوع الحكم لا- باعثيه له للجري على وفقه خارجا، ليكون كاليقين الذي هو طريق إلى الحكم بلا واسطه او بواسطه تعلقه بموضوع الحكم.

و أما إذا أريد نقض المتيقن، فالتلازم لأجل اقتضاء المتيقن تشريعا للعمل، إما بلا واسطه كالحكم، أو بواسطه كالموضوع، فانه يقتضى الحكم لما فيه من الفائده الباعثيه على جعله.

فربما يتوهم: أن هذا المعنى من الاقتضاء لا- ينافي جزئيه اليقين لموضوع الحكم، فيكون المتيقن الذي يجب ابقائه أعم من أن يكون متقوما باليقين اولا. فيكون الجري على مقتضى الحكم الذي هو باقتضاء موضوعه ابقاء للحكم و لموضوعه عملا.

و يندفع بالفرق بين هذا الموضوع، و سائر الموضوعات، فان بقاءها، و بقاء حكمها مشكوك بعد تيقنهما، فيكون الجري على وفقهما ابقاء، و تركه نقضا لهما عملا بالشك، بخلاف الموضوع المتقوم باليقين، فان الموضوع التام بعد زوال اليقين و تبدله بالشك مقطوع الارتفاع، فليس رفع اليد - عن الحكم عملا - نقضا له بالشك، بل باليقين بزوال موضوعه التام.



و أما إجراء الاستصحاب - فى الجزء الآخر - بلحاظ الأثر التعليقى المرتب عليه، عند انضمام ما نزل منزله اليقين بالواقع - فعلا - إليه، ففيه كلام قد تعرضنا له فى مباحث القطع، فراجع (١).

و منها: إن حرمة نقض اليقين فى نفسها، هل تعم الشبهه الحكميه و الموضوعيه؟ أم يختص بالأولى؟ أم يختص بالثانيه بلحاظ موردها؟

و لا- يخفى عليك أن نقض اليقين، و إن كان أعم مما إذا تعلق اليقين بالحكم أو بالموضوع، و الموضوع و إن كان قابلا للتنزيل كالحكم، إلا أن نقض اليقين بالحكم اسناد له إلى ما هو له، فان الفعل مما يكون ابقاء عملا لليقين بوجه، و للمتيقن بوجه آخر.

و إسناد نقض اليقين إلى الموضوع اسناد إلى غير ما هو له، لأن اليقين بالموضوع، لا- باعثيه له بنفسه، بل بلحاظ انبعث اليقين بحكمه منه، و الموضوع المتيقن لا اقتضاء تشريعى له، بل لحكمه.

و الجمع بين الاسنادين فى كلام واحد، و ان كان معقولا- كما بيناه فى أوائل البراءه عند التعرض لحديث الرفع (٢)- لكنه مخالف للظاهر؛ إذ الظاهر من الاسناد الكلامى كونه إلى ما هو له.

و قبول الموضوع للتنزيل - بلحاظ التعبد بحكمه - لا يجدى فى دفع هذا المحذور.

كما أن دعوى - إنه من قبيل الاختلاف فى المحققات و المصاديق، مع وحده المفهوم و المعنى، نظرا إلى أن الممكنى عنه جعل الحكم المماثل، و إن كان بحسب المصداق تاره جعل الحكم المماثل للمتيقن، و أخرى جعل الحكم المماثل لحكم المتيقن - لا- تجدى أيضا فى حفظ ظهور (لا- تنقض اليقين) من حيث اسناد النقض إلى ما هو له، و الا كان لازمه جعل الحكم المماثل لخصوص المتيقن؛ لأن ملزومه نقض اليقين بالحكم عملا، فانه الموافق لظهور الاسناد إلى ما هو له.

كما أن جعل اللازم و الملزوم خصوص جعل الحكم المماثل للحكم المتيقن، مع تعميم اليقين بالحكم - من حيث انبعثه عن اليقين بالموضوع و عدمه - لا يجدى؛ إذ التنزيل فى الحكم مع الشك فى موضوعه، من دون تنزيل فى موضوعه، لا معنى له.

فالتحقيق: إن هذه المحاذير إنما ترد إذا أريد نقض اليقين، أو المتيقن عملا من المعنى

ص: ٦٦

١- (١) ج ٣: التعليقه: ٢٥: ذيل قول الماتن «قده» «و ما ذكرنا فى الحاشيه فى وجه تصحيح لحاظ واحد الخ» و التعليقه: ٢٦.

٢- (٢) ج ٤: التعليقه: ١٢ ذيل قول الماتن «قده» «فان ما لم يعلم من التكليف مط الخ».

الكنائى، فانه ينقسم إلى ما هو له و غير ما هو له.

و أما إذا أريد منه نقض اليقين حقيقه - عنوانا - لا- نقض اليقين عملا- حقيقه، فحلّ اليقين بالحكم أو بالموضوع حقيقه ملزوم لعدم الفعل.

فيصح جعل الحكم المماثل لمتعلق اليقين أو لحكمه بالنهى عن نقض اليقين بالحكم، أو بالموضوع حقيقه - عنوانا و توطئه - من دون مخالفه للظهور بوجه؛ لأنّ النقض الحقيقى يتعلق بالحكم و بالموضوع معا، و ليس كالنقض العملى المختص بالحكم.

فالمعنى الكنائى معنى واحد يعم الحكم و الموضوع، من دون محذور فى الاسناد - ثبوتا و إثباتا - و هو بدلاله الاقتضاء يقتضى فى كل مورد لازما يناسبه.

فحلّ اليقين بالحكم لازمه رفع اليد عنه، و حلّ اليقين بالموضوع، لازمه رفع اليد عن حكمه، و المجمعول - حقيقه - هو الحكم المماثل، إما لنفس المتيقن أو لحكمه.

### (٢٥) قوله قدس سره: فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل... الخ

(٢٥) قوله قدس سره: فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل... الخ (١)

لا- يخفى عليك: أن قوله فى السؤال (فنظرت فلم أر شيئا) (٢) إن كان مجرد عدم الرؤيه، و عدم اليقين بالنجاسه، فهو محقق للشك الذى هو أحد ركنى الاستصحاب، و ان كان كناية عن اليقين بعدم الاصابه - كما هو المتعارف فى مقام بيان عدم شىء قابل للرؤيه التعبير بعدم الرؤيه - فهو محقق لليقين الذى هو أحد ركنى قاعده (اليقين)، لكنها تتوقف على الشك الذى يصح معه التعبد الظاهرى، و هو موقوف على أن يراد من قول السائل (فرأيت فيه) رؤيه نجاسه بعد الصلاه، لا رؤيه تلك النجاسه التى ظن باصابتها و تفحص عنها.

و حينئذ، حيث أن النجاسه - المرئيه - يحتمل أن تكون تلك النجاسه التى أيقن بعدمها، و أن تكون نجاسه أخرى أصابته بعد الصلاه، فيتحقق به الشك الذى هو أحد ركنى قاعده اليقين.

و أما إذا كان المراد من قوله (فرأيت فيه) - كما هو الظاهر - رؤيه تلك النجاسه، فلا شك حتى يكون مجال لقاعده اليقين.

و مما ذكرنا تبين أن فرض إرادته قاعده اليقين مساوق لفرض عدم الاشكال الآتى، من كون الاعاده نقضا لليقين باليقين، و فرض إرادته الاستصحاب يجمع الاشكال

ص: ٦٧

١- (١) الكفايه ٢: ٢٩٠.

٢- (٢) الصحيحه الثانيه: الوسائل ٢: ص ١٠٦١ الباب ٤١ من ابواب النجاسات: الحديث ١.

و عدمه، لأن حمل عدم الرؤيه على ظاهره - من عدم اليقين - يكفى فى إرادته الاستصحاب.

و حينئذ، فان كان المراد من قوله (فرأيت فيه) رؤيه تلك النجاسه المفروضه و رد إشكال الاعاده.

و ان كان المراد رؤيه نجاسه ما، لم يرد الاشكال المزبور، إلا- أن الظاهر منه أيضا، حيث كان رؤيه تلك النجاسه، كان المورد متعينا فى الاستصحاب، و الاشكال مخصوصا به.

### (٢٦) قوله: و لا يكاد يمكن التفصلى عن هذا الاشكال إلا بأن يقال... الخ

(٢٦) قوله: و لا يكاد يمكن التفصلى عن هذا الاشكال إلا بأن يقال... الخ(١)

تحقيق الحال يقتضى بيان المحتملات لما هو شرط أو مانع، من الطهاره و النجاسه فى باب الصلاه:

أحدها: أن تكون الطهاره الواقعيه شرطا واقعيًا، و الطهاره التعبديه الظاهريه شرطا فعليًا بمعنى أن الطهاره التى أخبرت بها البيئه، أو الطهاره المتيقنه سابقا المشكوكه لاحقا، أو الطهاره المشكوكه جعلت لها الشرطيه فعلا، كجعل الشرطيه واقعا للطهاره الواقعيه. فالصلاه المقرونه باحدى الطهارتين مقرونه بالشرط حقيقه، و عليه فلا ينكشف فقد الشرط بوقوع الصلاه فى النجاسه الواقعيه.

و فيه أولا: إنه لا ريب فى صحه صلاه من اعتقد الطهاره، و كان فى الواقع نجسا، فانه لا طهاره واقعيه و لا تعبديه.

و ثانيا: إن شرطيه الطهاره التعبديه - بقاعده الطهاره - لا باس بها، لأن مفاد (كل شىء طاهر)(٢) جعل الطهاره، و جعلها جعل أحكامها التكليفيه و الوضعيه و منها الشرطيه، فالتعبد بها تعبد بشرطيتها، بخلاف التعبد بدليل الاماره، أو بدليل الاستصحاب، فان مفاد الأول تعبد بوجود الشرط، فيفيد التعبد بآثار وجود الشرط، كجواز الدخول فى الصلاه، و بعد انكشاف النجاسه ينقطع التعبد.

و مفاد الثانى تعبد ببقاء الشرط الموجود، فيفيد التعبد ببقاء آثار الشرط الموجود، فحاله حال دليل الاماره.

و لذا لا شبهه فى إعادة الصلاه بعد انكشاف فقد سائر الشرائط، مع التعبد بوجودها، أو ببقائها قبل انكشاف فقدها.

ص: ٦٨

١- (١) الكفايه ٢: ٢٩٠.

٢- (٢) الوسائل ج ٢: الباب ٣٧ من ابواب النجاسات: ص ١٠٥٤: الحديث ٤.

و يمكن أن يقال: إن دليل الاماره - بناء على الطريقيه المحضه - كذلك، و أما بناء على الموضوعيه، فيمكن أن يكون المأتى به فى هذا الحال مشتملا على مقدار من المصلحه، لا- يبقى معه مجال لاستيفاء الباقي بالاعاده، أو القضاء، فعدم وجوبهما غير كاشف عن وجدان الشرط، و جعل الشرطيه.

و يمكن أن يكون المأتى به - من حيث تعنون ما اقترن به بعنوان أنه أخبر به العادل، أو مما أيقن به سابقا - ذا مصلحه يساوق مصلحه المقترن بالشرط الواقعي، فيستحق جعله شرطا فى هذه الحال.

و عليه فاستكشاف الشرطيه للطهاره التعبدية - من دليل الاماره أو دليل الاستصحاب بقريته عدم وجوب الاعاده، و التعليل بوجود الشرط، لا- بعدم امكان استيفاء مصلحته بالاعاده - معقول و إن لم نقل بالاجزاء، و لا بعدم(1) جعل الشرطيه فى سائر موارد الامارات و الاستصحابات.

ثانيها: أن تكون الطهاره الواقعيه شرطا واقعيًا، و احراز الطهاره التعبدية شرطا ظاهريا فعليا. و حينئذ لا إعاده، فان انكشاف خلاف الطهاره التعبدية لا يلازم انكشاف وقوع الصلاه بلا شرط، فان إحرازها ليس له انكشاف الخلاف.

و فيه أولا: ما ذكرناه من النقص بصره صلاه من اعتقد الطهاره، مع أنه لا طهاره واقعيه، و لا إحراز للطهاره التعبدية.

و ثانيا: أن كون الطهاره المشكوكه - فى موارد الاماره، و الاستصحاب، و قاعده الطهاره - تعبدية ليست إلا بمعنى الحكم عليها بما يماثل حكم الطهاره الواقعيه، و ذلك الحكم الذى به تصير الطهاره تعبدية: إما الشرطيه، و إما حكم آخر من جواز الدخول معها فى الصلاه.

فان اريد الأول، فحيث أن المفروض إن إحراز الطهاره التعبدية شرط، فالاحراز مقوم لما هو موضوع الشرطيه، و لا يعقل شرطيه إحراز الطهاره المجمعوله لها، و للا-حراز الشرطيه، كما ذكرناه فى مبحث أخذ القطع بالواقع التعبدى فى موضوع ذلك الحكم التعبدى، فراجع(2).

و لا فرق بين ما إذا ثبتت شرطيه الاحراز أيضا بدليل الاستصحاب، أو بدليل آخر،

ص: ٦٩

١- (١) الظاهر زياده كلمه «عدم»

٢- (٢) ج ٣: التعليقه: ٢٧ ذيل قول الماتن «قده» «لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس الحكم الخ».

لأن المحال لا يقع بدليل أو بدليلين.

و إن اريد الثانى بمعنى أن الصلاه - المقرونه بما يجوز معه الدخول فيها - مقرونه بشرطها حقيقه. فالتعبد بجواز الدخول يحقق جزء موضوع الشرط، و إحرازه جزء الآخر.

ففيه: إن شرطيه الاحراز المتعلق بالطهاره التعبدية:

إن كانت مجعوله بدليل الاستصحاب، فمن الواضح أن قوله (عليه السلام) - (لا تنقض) هنا بحسب الانطباق على المورد - إما يفيد التعبد بجواز الدخول، أو بالشرطيه، و لا معنى لأن يتكفل لتعبدين طويلين.

و إن كانت بدليل آخر، فلا محاله ليست الشرطيه المجعوله شرطيه ظاهريه تعبدية؛ إذ ليست شرطيه إحراز الطهاره التعبدية مورد حكاية العادل، أو مورد اليقين و الشك، أو مورد قاعده أخرى؛ لتدل أدلتها على التعبد بشرطيه فعلا ظاهرا.

بل لا بد من أن يكون ذلك الدليل متكفلا لشرطيه الاحراز واقعا، - على حد شرطيه الطهاره الواقعيه واقعا -

و يرد عليه حينئذ بعد عدم الجامع بينهما: إن مقتضى شرطيه الطهاره الواقعيه، من دون تقيده باحرازها بقائها على الشرطيه عند عدم إحرازها، الذى هو موقع التعبد بها، الذى يتعلق به الاحراز المقوم لموضوع الشرطيه، - فلا محاله - تكون الصلاه المأتى بها مع إحراز الطهاره التعبدية فاقده لشرط واقعي آخر عند فقد الطهاره الواقعيه.

و المفروض أن كليهما شرط واقعي، لا أن أحدهما واقعي و الآخر فعلى ظاهرى، و لا يعقل التخيير بين الطهاره الواقعيه، و احراز الطهاره التعبدية؛ لان مفروض الكلام فى هذا الاحتمال إطلاق شرطيه الطهاره الواقعيه لصورتى إحرازها و عدمه، و مع اجتماع شرطيتهما فى صورته عدم إحراز الطهاره الواقعيه، كيف يعقل التخيير بينهما فى الشرطيه؟!

ثالثها: أن يكون إحراز الطهاره الواقعيه وجدانا شرطا واقعيًا، و إحراز الطهاره الواقعيه تعبدا شرطا ظاهريا فعليا، فيندفع النقض المتقدم، لكون نفس إحرازها وجدانا شرطا واقعيًا.

لكنه يرد عليه النقض بما إذا اعتقد النجاسه، و صلى بحيث تحقق منه قصد القربه للغفله عن مانعيتها، لا عن أصلها، و كان فى الواقع ظاهرا، فان صلاته لاقتراها بجميع شرائطها صحيحه، مع أنه لم يحرز الطهاره - وجدانا و لا تعبدا -

مضافا إلى أنه لا دليل على التعبد بالاحراز، ليكون الاحراز تعبديا، بل الأدله متكفله للتعبد بالطهاره، و احراز التعبد بها وجدانى لا تعبدى. فالتعبد بالاحراز إنما

يتحقق إذا كان دليل الاماره متكفلا لتنزيل الاماره منزله العلم، لا تنزيل مؤداها منزله الواقع.

و كذا تنزيل اليقين السابق - فى الاستصحاب - بنفسه منزله اليقين بالفعل، لا تنزيل المتيقن منزله الواقع، مع أنه ليس فى مورد قاعده الطهاره شىء ينزل منزله العلم، حتى يكون من باب جعل - إحراز الطهاره الواقعيه تعبدا - شرطا فعليا، بل ليس فيها إلا التعبد بالطهاره.

مضافا إلى أن شرطيه - الاحراز التعبدى - تقتضى تعبدية الاحراز، مع قطع النظر عن الشرطيه. فان كانت تعبدية بنفس الشرطيه؛ لزم أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه كما مر(١).

و إن كانت تعبدية بحكم آخر - من جواز الدخول فى الصلاه و نحوه - فان كان التعبد بالشرطيه، و الحكم الآخر بنفس دليل الاماره، أو الاستصحاب، فقد مرّ أن شيئا منهما لا يتكفل تعبدين طوليين.

و ان كان التعبد بدليل آخر، فلا- محاله ليس مفاده الشرطيه الظاهريه الفعليه، إذ ليست الشرطيه موردا لشيء من الامارات و الأصول و القواعد - كما مر - بل لابد من أن يكون شرطيه الاحراز التعبدى واقعيه - كشرطيه الاحراز الوجدانى -

و حيث أن تعبدية الاحراز غير متقيده بعدم التمكن من الاحراز الوجدانى، فعند عدم الاحراز الوجدانى يكون الاحراز التعبدى شرطا واقعا، مع بقاء الاحراز الوجدانى - المتمكن منه - على شرطيه.

و لا معنى للتخيير بين الاحرازين؛ للزوم تقيده شرطيه الاحراز التعبدى بعدم التمكن من الاحراز الوجدانى، لا بعدم الاحراز بنفسه، مع أنه خلاف ظاهر أدله الامارات و الأصول، أو الالتزام بشرطيه الاحراز الوجدانى إذا اتفق حصوله، و هو غير معقول فى شرط الواجب المفروض تحصيله، و إنما هو شأن شرط الوجوب.

فاتضح أنّ شرطيه الاحراز التعبدى بجميع وجوهه، كشرطيه إحراز الطهاره التعبدية غير صحيحه. فتدبر.

رابعها: أن تكون النجاسه المعلومه - و لو سابقا - عند الالتفات إليها مانعه عن الصلاه، فالنقوض المتقدمه(٢) كلها مندفعه؛ فانه إما لا نجاسه واقعا، أو لا علم بها، إلا أن

ص: ٧١

١- (١) فى الاشكال على الاحتمال الثانى.

٢- (٢) فى الاحتمال الاوّل و الثانى و الثالث.

مقتضاه عدم المانع بعدم العلم، فلا موقع للتعبد بعدمها بالامارات أو الأصول و القواعد؛ للقطع بعدم المانع، و إن كانت النجاسه موجوده واقعا.

و تعميم الاحراز للاحراز التعبدي، أو لاحراز النجاسه التعبديه، فيه جميع المحاذير المتقدمه فى تعميم إحراز الطهاره المجعوله شرطا فراجع (١).

خامسها: أن تكون النجاسه - التى لم تقم الحججه على عدمها - مانعه واقعا بتعميم الحججه إلى العقليه و الشرعيه، فيكون الحججه ما يكون معذرا - عقلا أو شرعا - لا بمعنى الواسطه فى إثباتها أو نفيها تعبدا، فانه يوجب خروج العلم بعدم النجاسه؛ فانه لا واسطه له فى نفيها تعبدا، مع ان التعبد بعدمها - فى موارد اليينه على عدمها، أو استصحاب عدمها - مع عدم المانعيه لها واقعا لا معنى له.

و لا يعقل مانعيته واقعا، لو لا التعبد بعدم مانعيته فعلا ظاهرا، بخلاف ما إذا كانت الحججه بمعنى المعذريه - عقلا أو شرعا - فانه لو لا المعذر العقلي، أو الشرعى، لها المانعيه الواقعيه.

و مع وجود المعذر لا مانعيه لها واقعا، فالمعذر دافع للمانعيه لا رافع لها، و جعل المعذر شرعا أيضا لدفع المانعيه؛ لأن لا يقع المصلى - مثلا - فى كلفه المانع لو لا المعذر، لا لرفع مانعيته ظاهرا أو واقعا.

و الذى يوافق الاخبار، و فتاوى علمائنا الأخيار هذا الوجه الأخير. و ليست الطهاره الوارده فى الروايات و الكلمات إلا عدم النجاسه، فان النجاسه هى القذاره المنفره شرعا واقعا، كما أنها عرفا كذلك، فالطهاره ليست إلا الخلو عنها، و ليست هى - كالطهاره من الحدث - أمرا وجوديا، و حاله معنويه نورانيه، و النجاسه إذا كانت مانعه فعدمها شرط.

و لهذا - تاره - يقال: بأن النجاسه مانعه، و - أخرى - يقال: إن الطهاره شرط.

إذا عرفت ما ذكرناه - من المحتملات - تعرف ما فى ما افاده شيخنا (قدس سره) فى مقام دفع الاشكال عن التعليل (٢) بجعل الشرط إحراز الطهاره التعبديه، دون نفس الطهاره التعبديه، نظرا إلى انكشاف خلافها فى الثانى، دون الاول.

فانك قد عرفت - فى بيان الاحتمال الثانى المتقدم تفصيله - أن شرطيه إحراز الطهاره التعبديه بجميع وجوهه غير صحيحه.

ص: ٧٢

١- (١) الى الاحتمال الثالث.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٢٩٠.

مضافا إلى أن الظاهر من التعبد بالطهارة هو التعبد بأحكامها، لا التعبد بأحرازها، فيناسبه التعبد بشرطيتها بنفسها، دون التعبد بشرطيتها على تقدير إحرازها.

و بالجملة: إذا كانت الطهارة المتيقنه سابقا المشكوكه لاحقا شرطا كان التعليل حسنا، فان قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) (١) تعليل بوجود ذات الشرط.

و قوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك... الخ) ٢ بيان لجعل الشرطيه، بجعل عدم وجوب الاعاده من باب جعل الملزوم بجعل لازمه، فان لازم كون الصلاه مقترنه بشرطها عدم لزوم الاعاده، فلا مصداق لنقض اليقين بالطهارة - بعد اليقين بوقوع الصلاه فى النجاسه - إلا الاعاده، و هى نقض لليقين بوجود الشرط بالشك و اعتناء به، و عدم الاعتناء بشرطيته. بخلاف ما إذا كان إحراز الطهارة التعبدية شرطا، فانه إن اريد جعل شرطيته بنفس قوله عليه السلام: (و ليس ينبغي لك) فهو - على فرض معقوليته - خلاف الظاهر.

فان الظاهر عدم لزوم الاعاده بجعل الشرطيه لما تعبد به، و هى الطهارة الخاصه المجمعوله صغرى لتلك الكبرى، لا أمر آخر.

و إن اريد تحقيق الصغرى - لتندرج تحت كبرى مجمعوله بدليل خارج - كان حاله حال تعليل عدم لزوم الاعاده باقتضاء الأمر الظاهرى للاجزاء - فى الاشكال الذى أورده عليه -.

إلا أن ظاهره - كما يشهد له ما أفاده (قده) فيما بعد - هو الشق الأول، فلا يرد عليه ما ذكرناه على الشق الثانى، كما أورده عليه بعض أجله العصر (٢).

هذا كله بناء على شرطيه الطهارة التعبدية بالمعنى المزبور.

و أما بناء على ما اخترناه - من كون النجاسه الواقعيه لو لا المعذر عنها مانعه عن الصلاه - فالتعليل بيان للمعذر بذاته، بقوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) أى اليقين بعدم النجاسه سابقا، و لمعذريته المجمعوله بقوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك). فالصلاه - حيث أنها غير مقترنه بالمانع، لاقرانها بالمعذر الدافع لمانعيه النجاسه - صحيحه، لا إعاده لها.

ص: ٧٣

١- (٢١) الصحيحه الثانيه، الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: الحديث ١.

٢- (٣) المحقق الحائرى «قده» فى درره ٢: ١٦٣.



فهو أيضا من باب جعل الملزوم - و هي المعذريه - بجعل لازمها - و هو عدم لزوم الاعاده - و المعذريه كالمنجزيه شرعا من الاعتبارات المجعوله، و ليست المعذريه هنا من حيث العقوبه حتى يقال:

إن عدم العقوبه، لا- ينافى اقتران الصلاه بالمانع الواقعي، بل المعذريه هنا من حيث الكلفه الوضعيه، فترجع إلى أنه لا تبعه من حيث الوضع، مع وجود اليقين السابق بعدم النجاسه، و لو كانت بوجودها الواقعي مانعه، كانت تبعتها وضعا على حالها. فتدبره، فانه حقيق به.

### (٢٧) قوله قدس سره: إن الطهاره، و إن لم تكن شرطا فعلا... الخ

(٢٧) قوله قدس سره: إن الطهاره، و إن لم تكن شرطا فعلا... الخ (١)

حاصله: كفايه كونها شرطا اقتضائيا طبيعيا في التعبد بها، من دون حاجه إلى جعل الشرطيه لها فعلا، كما كانت في غير هذه الحال؛ إذ المفروض كون إحراز ما هو شرط اقتضائي تعبدا، شرطا فعليا.

و التحقيق: إن مقتضى التعبد الاستصحابي لثبوت الحكم المماثل - إما تكليفا أو وضعا - و عليه فالحكم الاقتضائي: إما أن يراد منه الحكم الثابت بثبوت مقتضيه، أو يراد منه الحكم المجعول لذات الموضوع، مع قطع النظر عن عروض عارض.

فان اريد الأول، فلا حكم واقعي في هذه الحال، بل مجرد وجود المقتضى له، فلا معنى للتعبد بمماثله، كما أن مقتضيه واقعي، لا جعلي، حتى يتعبد بمماثله.

و إن أريد الثاني، فذات الموضوع، و ان كان لها حكم إنشائي مجعول، لكن المفروض عدم شموله لصوره عروض هذا العارض، فلا حكم واقعي في هذه الصوره للطهاره الواقعيه، حتى يتعبد بمماثله فيها.

و مع قطع النظر عن الحكم لا- يعقل التعبد الاستصحابي، و لا- غيره مما يكون لثبوت جعل الحكم المماثل، فأيه فائده في كون الطهاره محكوم به بحكم اقتضائي؟!

و لا يمكن الالتزام بشرطيه الطهاره الواقعيه واقعا، و عدم فعليتها في هذه الصوره، بل الفعلي غيرها، و هو إحراز الطهاره التعبديه، فان الجهل بها، و إن كان مانعا عن فعليتها، إلا أنه بعد ارتفاع الجهل بتصير الشرطيه فعليته، و إن كان المصلي واجدا لشرط آخر في هذه الحال.

و حديث الاجزاء - و تدارك المصلحه الواقعيه باقتران الصلاه بشرطها الفعلي -

ص: ٧٤

لا- يتوقف على جعل إحراز الطهارة التبعديه شرطا، بل لو كانت بنفسها أيضا شرطا؛ لكفى في التدارك، كما مر في الحاشيه المتقدمه.

بل لابد لمن يسلك هذا المسلك من تقييد شرطيه الطهاره الواقعيه بغير صوره الجهل، و الإلتزام بأن الصلاه واجده لما هو شرطها، لا فاقده له و متداركه بشيء.

### (٢٨) قوله قدس سره: مع كفايه كونها من قيود الشرط... الخ

(٢٨) قوله قدس سره: مع كفايه كونها من قيود الشرط... الخ (١)

حاصله كفايه التبعيد بجزء الموضوع، مع وجود الجزء الآخر قهرا، و مرجعه إلى جعل الشرطيه - فعلا- - للطهاره المتيقنه سابقا المشكوكه لاحقا، لا من باب التبعيد بتمام الموضوع، ليكون خلفا، بل من باب التبعيد بجزئه، لوجود جزئه الآخر، بقربنه تعليل عدم الاعاده به.

و قد مر الجواب عنه في الحاشيه المتقدمه (٢):

فان إحراز الطهاره المتعبد بها راجع إلى إحراز الطهاره المجمعوله شرطا، مع أن الاحراز مقوم لموضوع الشرطيه، فيلزم أخذ الاحراز المتأخر عن الشرطيه في موضوع الشرطيه - كما فصلنا القول في نظيره في مباحث القطع (٣).

و أما تنزيل إحراز الطهاره سابقا منزله إحراز الطهاره بالفعل، فهو و إن كان خاليا عن هذا المحذور، لكنه خلاف مبناه (قده) من جعل الطهاره بنفسها شرطا واقعا في غير هذه الحال.

مضافا إلى ما فيه من وجوه الاشكال، كما تقدم في الحاشيه السابقه (٤) فراجع.

### (٢٩) قوله قدس سره: نعم و لكن التعليل إنما هو بلحاظ حال... الخ

(٢٩) قوله قدس سره: نعم و لكن التعليل إنما هو بلحاظ حال... الخ (٥)

فانه حال جريان الاستصحاب، فيناسبه التعليل بما هو المناسب لهذه الحال، و من الواضح أن عدم الاعاده قبل انكشاف الخلاف للبناء على وجود الشرط واقعا لا لمجرد الأصل، فانه المناسب لمقام انكشاف الخلاف.

ص: ٧٥

١- (١) الكفايه ٢: ٢٩٢.

٢- (٢) التعليقه: ٢٦ ذيل قول المصنف: «و لا يكاد يمكن التفصي...» عند الاحتمال الثاني و الثالث.

٣- (٣) ج ٣: التعليقه: ٢٧ ذيل قول الماتن «قده» «لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم الخ».

٤- (٤) التعليقه: ٢٦ عند الاحتمال الثالث.



مع أن موقع جريان الاستصحاب، حيث أنه قبل الدخول في الصلاة، فلأجل التنبيه - على حجيه الاستصحاب - حسن التعليل بكونه على طهاره تعبدا، لا بكونه محرزا لها.

اقول للطهاره المستصحبه آثار و أحكام:

منها: جواز الدخول في الصلاة، فان الامتناع عن الدخول اعتناء بالشك في وجودها، و لا يجوز نقض اليقين بوجودها بالشك في وجودها.

و منها: عدم وجوب إعادة الصلاة قبل انكشاف وقوعها في النجاسه، إذ هي أيضا اعتناء بالشك، فمقتضى حرمه نقض اليقين بالشك عدم الاعاده، لأنها نقض لليقين بالشك.

و منها: عدم وجوب الاعاده بعد انكشاف الخلاف، و حيث أن هذه الحال موقع انقطاع التعبد، فليست الاعاده في هذه الحال مصداقا لنقض اليقين بالشك من أول جريان الاستصحاب.

فالتعبد الاستصحابي من الأول لم يكن مقتضيا لعدم الاعاده في هذه الحال، فالتعليل لعدم الوجوب الغير المجامع لفساد الصلاة، بما يناسب عدم الوجوب، المجامع لفساد الصلاة - غير صحيح (1) و التنبيه على حجيه الاستصحاب لا يصح تعليل الشيء بما ليس عله له، بل لغيره، مع أن التعليل لو كان باحراز الطهاره التعبدية قبل الصلاة، لكان دالاً على حجيه الاستصحاب أيضا حيث لا إحراز للطهاره التعبدية، إلا مع حجيه الاستصحاب.

و بالجملة: لا- يحسن التعليل لعدم لزوم إعادة المشروط إلا- بوجود شرطه، لا بالبناء على وجود شرطه الواقعي الاقتضائي، مع انكشاف عدمه.

و ما يمكن ان يقال في حسن التعليل وجوه:

ص: ٧٦

---

١- (١) توضيحه: إن عدم وجوب الاعاده - الذي لا يجامع لفساد الصلاة - هو ما إذا كان الشرط إحراز الطهاره، و ذلك لأن الشرط موجود سواء انكشف الخلاف أم لا- و أما عدم وجوب الاعاده - الذي يجامع لفسادها - هو ما إذا كان الشرط نفس الطهاره التعبدية، فانه إذا انكشف الخلاف تبين أن الصلاة غير واجده لشرطها، فكانت فاسده، فالتعليل لإثبات عدم وجوب الاعاده على النحو الأول بكلام يناسب عدم وجوب الاعاده على النحو الثاني غير صحيح. و سيأتى تفصيله منه «قده» في ذيل كلام الماتن «قده»: «لا يكاد يصح التعليل...» التعليقه: ٣٠.

منها: إن إحراز الطهارة السابقه - حيث كان منزلا- منزله إحرازها بالفعل - صح التعليل بقوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين)<sup>(١)</sup> كما هو ظاهر الصحيحه، فالعله كونه على يقين، لا كونه متطهرا.

إلا أنه مبني على كون الشرط الواقعي إحراز الطهارة وجدانا، لا نفسها.

و أيضا يبتنى على كون قضيه (لا تنقض) مسوقه لترتيب آثار اليقين لا المتيقن - كما هو مبني شيخنا<sup>(٢)</sup> قدس سره و غيره -.

و منها - إن القضيه المزبوره، و إن كان مفادها: لأنك كنت على طهاره، إلا- أن الشرط - في هذه الحال - إذا كان إحراز الطهاره، فالطهاره - التي هي جزء الموضوع - هي الطهاره العنوايه المقومه لصفه اليقين، لا- الطهاره الخارجيه، و إلا لوجبت الاعاده.

و من الواضح: إن الطهاره - العنوايه المقومه لصفه اليقين - لا يتخلف عنها، و لا يعقل أن يكون لها انكشاف الخلاف.

و بالجمله: الشرط مطلقا هي الطهاره، غايه الأمر إن الشرط الواقعي هي الطهاره، التي لها مطابق في الخارج، و الشرط الفعلي في حال الجهل هي الطهاره، و إن لم يكن لها مطابق في الخارج. و مقوم الا-حراز هي الطهاره التي لا- تتوقف على وجودها الخارجى، لأن المعلوم بالذات مقوم لصفه العلم لا المعلوم بالعرض.

و فيه إن طبيعى الطهاره، و إن كان محفوظا في الذهن و العين، إلا أن الظاهر من قوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين من طهارتك)<sup>(٣)</sup> لحاظ الطهاره فانيه في مطابقها الخارجى، و ابقاء مثلها مورد التعبد، لا ابقاء طبيعى الطهاره، و عنوانها المقوم للاحراز حتى لا يكون فرق بين شرطيه إحراز الطهاره و الطهاره العنوايه.

و منها - إن الطهاره حيث أنها إذا وجدت لا- تزول إلا- برفع، فلها اقتضاء البقاء، و الطهاره الثابته اقتضاء عين الطهاره التي هي شرط واقعا؛ فتزل الشارع الطهاره الاقتضائيه منزله الطهاره الواقعيه الفعليه، و اعطاها حكمها و هي الشرطيه.

و من المعلوم إن الطهاره الاقتضائيه لا- تزول برفعها، بل الزائل هي الفعليه، فصح تعليل عدم وجوب الاعاده، لمكان وجود الطهاره الاقتضائيه التي هي شرط في هذه الحال بلسان وجود الطهاره الفعليه التي هي شرط واقعا، حيث أن الأولى عين الثانيه.

ص: ٧٧

١- (٣١) في الصحيحه الثانيه: الوسائل ٢: ص ١٠٦١.

٢- (٢) راجع الكفايه ٢: ٢٨٧ و تعليقه المباركه على الرسائل عند بيان حقيقه «لا- تنقض»: ١٨٨، تبعا لاستاذ المحقق الميرزا الشيرازى «قده».

و بناء على هذا لا حاجة إلى جعل الاحراز شرطاً، بل نفس الطهارة الثابتة اقتضاء شرط.

و فيه ما قدمناه في بعض الحواشي المتقدمه: إن اقتضاء الطهارة للبقاء، ليس بمعنى كون نفسها سهبا لبقاء نفسها على حد سببيه المقتضى لمقتضاه، حتى يقال: إن ثبوت المقتضى ثبوت مقتضاه - و لو مع ثبوت المانع، أو الرافع عن تأثيره حدوداً او بقاء - لتكون للطهارة هنا ثبوت اقتضاء، بل معناه إن الطهارة مسببه شرعاً عن سبب يقتضى طهاره مستمره إلى أن يجيء سبب أقوى، فيزيلها، و يمنع عن تأثير سببها في بقائها.

فمع وجود الرافع في الواقع، لا طهاره حقيقه، و ليس لها سبب موجود، ليكون الطهارة باقيه ببقاء سببها اقتضاء، بل ذلك الموضوع التدريجي المنصرم، كان سبباً لطهاره مستمره إلى أن يحدث حدث رافع لها.

فليس هنا أمر ثابت بالذات، ليكون للطهارة ثبوت عرضي على حدّ ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى، حتى يعطى لهذا النحو من الثبوت حكم الثبوت بالذات، و يصح التعبير عن أحدهما بالآخر، و قد قدمنا صحه التعليل بناء على شرطيه الطهاره التعبدية، و لو في خصوص المقام، و بناء على مانعيه النجاسه لو لا المعذر عنها وضعاً. فراجع (١).

### (٣٠) قوله قدس سره: لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء... الخ

(٣٠) قوله قدس سره: لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء... الخ (٢)

تحقيق المقام: إن حسن التعليل - بناء على اقتضاء التعبد الاستصحابي للأجزاء - إما مع الالتزام بكون الاعاده بعد الانكشاف نقضاً، و لو بالواسطه، و إما لا- معه، بل مجرد منافاه لزوم الاعاده، مع حرمة نقض اليقين بالشك، فالمحذور على الأول: هي الناقضيه، و على الثاني: هو الخلف.

فنقول: أما على الأول، فوجه الاشكال في صحه التعليل: إن النقض العملي فعل ما ينافي المتيقن، أو أثره، أي ما ينافي ما هو مورد اليقين و الشك، أو ما ينافي أثر مورد اليقين و الشك، و إلا ليس كل مناف لحكم مصداقاً للنقض، و ليس مورد اليقين و الشك إلا الطهاره، و ليس أثرها - بناء على عدم جعل الشرطيه لها في هذا الحال - إلا جواز الدخول في الصلاه.

و من الواضح: إن الامتناع من الدخول فيها مناف لجواز الدخول، فيكون مصداقاً

ص: ٧٨

١- (١) تقدم في التعليقه: ٢٦ ذيل قول الماتن «قده»: (و لا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال...).

٢- (٢) الكفايه ٢: ٢٩٣.

للقض، كما أن الاعاده - قبل الانكشاف - مناف للبناء على وجود الطهاره، و المعامله مع المشكوك معاملة المتيقن.

بخلاف الاعاده - بعد الانكشاف و انقطاع التعبد - فانه غير مناف لجواز الدخول، و لا للبناء على الطهاره - قبل الانكشاف - و ليس عدم وجوب الاعاده على الفرض مورد اليقين و الشك، و لا من آثاره، حتى يكون فعل الاعاده نقضا لليقين بالشك.

فان قلت: الاعاده، و ان لم تكن نقضا لمورد اليقين و الشك، و لا - لأثره بلا - واسطه، إلا - أنها نقض له مع الواسطه، فان الأمر الظاهري بالصلاه - مع الطهاره المشكوكه - مقتض لا يجادها، و هى عله لحصول مصلحتها، المساوقه للمصلحه الواقعيه، القائمه بالصلاه المقرونه بالطهاره الواقعيه، و حصول مصلحه الواقع عله لسقوط الأمر، المنبعث عنها واقعا، و سقوطه عله لعدم لزوم الاعاده.

فالاعاده نقض لهذا المقتضى الأخير بلا واسطه، و نقض لأثر مورد اليقين و الشك مع الواسطه، و لا فرق فى النقض المنهى عنه بين نقض اليقين بلا واسطه أو معها.

قلت: ليس ترتب هذه المقتضيات على الطهاره - المتيقنه سابقا، المشكوكه لاحقا - ترتب الحكم على موضوعه، إلا نفس الأمر الظاهري الاستصحابي، المترتب على مورد اليقين و الشك.

و ليس النقض العملى المنهى عنه بلا - واسطه، أو معها، إلا فعل ما ينافى الأثر الشرعى، المتقضى للجري على وفقه عملا، المانع عن نقضه عملا، فلو كانت المقتضيات المترتبه على الطهاره شرعيه، كان لها الجري العملى على وفقها، و النقض العملى لها، دون ما إذا لم تكن شرعيه، أو لم يكن ترتبها شرعيا، و قد عرفت أنه ليس مجرد كون شىء منافيا لشىء نقضا عمليا له.

و أما تسليم كون الاعاده نقضا لكنها مع الواسطه، و الظاهر من النقض ما كان بلا واسطه، كما عن بعض الأجله (قده) (1) فمدفوع بأن الواسطه إذا كانت واسطه فى العروض صح دعوى كونه خلاف الظاهر؛ لأن الاسناد فيه إلى غير ما هو له، و أما إذا كانت واسطه فى الثبوت - كما قربناه - فلا مخالفه للظهور لانحفاظه بالاسناد إلى ما هو له حقيقه.

فالعمده ما ذكرناه من عدم كون الاعاده نقضا. فتدبر.

ص: ٧٩

ولا يخفى عليك أن ترتب المقتضيات المزبوره على مورد اليقين و الشك، إذا كان كافيا فى صدق النقص، فلا وجه للايراد عليه: بأن كون الاعاده نقضا إنما هو بملاحظه الأمر الظاهرى و اقتضائه للاجزاء، فكيف يكون النقص، مع قطع النظر عنه محققا، حتى يكون النهى عنه فى قوه عدم ايجاب الاعاده - و الحال إن الحكم لا يحقق موضوع نفسه -

وجه عدم وروده: إن من كان متطهرا واقعا يجوز له الدخول فى الصلاه، و تلك الصلاه عله لحصول ملاكها الباعث على الأمر، و حصوله عله لسقوطه.

و حينئذ، فلا يجب الاعاده، فكما أن الامتناع فى نفسه نقض كذلك الاعاده، و التبعد بالطهاره أمر بالصلاه معها، و موجب لعدم الاعاده، لكون الامتناع عن الدخول نقضا، و لكون الاعاده بعد حصول الملاك نقضا.

و أما إشكال عدم كون ايجاب الاعاده، و عدم ايجابها من الآثار الشرعيه المترتب على الطهاره، فهو وارد على أى حال. و سيأتى إن شاء الله تعالى الجواب عنه.

هذا كله بناء على أن مفاد التعليل كون الاعاده نقضا.

و أما على الثانى - و هو كون وجوبها خلفا لمنافاته لحرمة نقض اليقين بالشك الراجع لثبوت الأمر بالصلاه مع الطهاره المشكوكه المقتضى للأجزاء، و عدم وجوب الاعاده -

فتقريبه: إن قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) (١) تاره - من باب تعليل صحه الصلاه، و عدم لزوم الاعاده بوجود شرطها، بتحقيق موضوعها فى السابق، و جعل الشرطيه لها فى حال الشك فيها.

و أخرى - من باب التوطئه لتحقيق الأمر الظاهرى الاستصحابى المقتضى للاجزاء، حتى يكون وجوب الاعاده منفيًا بمنافاته للأمر الظاهرى المقتضى للاجزاء، إلا أن كون الاعاده داخله تحت عنوان النقص المنهى عنه، لمكان وجود الشرط، و جعل الشرطيه له بقاء. هو الظاهر، لأن الظاهر كفايه كبرى حرمة نقض اليقين فى عدم وجوب الاعاده.

بخلاف منافاه وجوب الاعاده للأمر بالصلاه، مع الطهاره الكذائيه، فانه لا ينافيه بالذات، بل يتبع اقتضائه للاجزاء، و الملازمه غير ظاهره، و لا مفروغ عنها، حتى يكتفى فى مقام نفى وجوب الاعاده بمجرد وجود الأمر الظاهرى.

و مما ذكرنا يتضح فساد القياس بمثل قوله (الخمير حرام لأنه مسكر) بدعوى أنه لا يستقيم التعليل به إلا بملاحظه كبرى كليه، و هى: إن كل مسكر حرام، فالكبرى الكليه

ص: ٨٠



فى منصوص العله دائما مطويه، فكذا لا- يضر هنا انطواء الكبرى الكليه، و هى: إن كل أمر ظاهرى مقتض للاجزاء، بعد تعليل عدم وجوب الاعاده بوجود الأمر الظاهرى.

وجه الفساد: إن تعليل عدم وجوب الاعاده بوجود الأمر الظاهرى لا- يكفيه الكبرى المناسبه للعله، و هى: إن كلما كان الأمر الظاهرى موجودا، فالاعاده غير واجبه، - كما كان يكفى (كل مسكر حرام) فى حرمه الخمر المعلله بالاسكار -، بل لابد من كبرى أخرى غير مستفاده من العله، و هى: كل أمر ظاهرى يقتضى الاجزاء، فلا يقاس انطواء هذه الكبرى بانطواء الكبرى فى منصوص العله، فلا تغفل.

ثم إن الظاهر من عباره شيخنا الاستاذ (قده)(١) فى تقريب حسن التعليل هو الوجه الأول، دون الثانى، كما يدل عليه قوله (قده) (موجه لنقض اليقين بالشك)، و قوله (قده) فى الهامش(٢) بلزوم النقص من الاعاده، و قد عرفت ما يتعلق به من النقص و الابرام.

### (٣١) قوله قدس سره: فانه لازم على كل حال... الخ

(٣١) قوله قدس سره: فانه لازم على كل حال... الخ(٣)

إن كان الغرض ورود الاشكال المتقدم على أى حال، فقد عرفت فى أول البحث عن هذه الصحيحه: إن إرادته قاعده اليقين منوطه بحمل قوله (فرأيت فيه) على رؤيه نجاسه ما، لا تلك النجاسه المظنونه الاصابه، و معه لا يقين بوقوع الصلاه فى النجاسه، حتى يرد إشكال نقض اليقين باليقين.

و إن كان الغرض ورود إشكال آخر - بناء على إرادته قاعده اليقين - بتقريب: إن قاعده اليقين لا تجرى حال الصلاه، بل بعدها، لتقومها بالشك المحقق برؤيه نجاسه يحتمل أنها تلك النجاسه التى ظن إصابتها، و يحتمل أن تكون وارده عليه بعد الصلاه.

فعليه فلا- أثر للقاعده إلا- عدم وجوب الاعاده، و هو أثر عقلى لا- شرعى، و لا يرد نظيره على الاستصحاب؛ لأن المترتب على الطهاره قبل الصلاه - الذى هو موقع جريان الاستصحاب - هى الشرطيه، و لازم اقتران الصلاه بشرطها فى هذه الحال عدم الاعاده، لا أن المجموع هو عدم وجوب الاعاده، و لا معنى للتعبد بالشرطيه بعد الصلاه.

فيمكن الجواب عنه: بأن الاعاده أو عدمها - فيما يمكن التعبده به - راجع إلى جعل

ص: ٨١

١- (١) الكفایه ٢: ٢٩٣.

٢- (٢) قال «قده» فى الهامش فى وجه التأمل: «ان اقتضاء الامر الظاهرى للأجزاء ليس بذلك الوضوح كى يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الأعاده كما لا يخفى. انتهى»، راجع حقائق الأصول: ج ٢، ٤٢٠.

٣- (٣) الكفایه ٢: ٢٩٤.

الوجوب بقاء، أو جعل عدمه بقاء، فمرجع الأمر في قاعده اليقين إلى التعبد بعدم الأمر بالصلاه بقاء.

نعم فيما لا يمكن التعبد به - كصورتى القطع بالامتثال أو بعدمه - فوجوب الاعاده و عدمه عقليان، راجعان إلى لزوم إطاعه الأمر و عدمه، لسقوطه بالاطاعه. فتدبر جيداً.

### (٣٢) قوله قدس سره: و الاستدلال بها على الاستصحاب مبني... الخ

(٣٢) قوله قدس سره: و الاستدلال بها على الاستصحاب مبني... الخ (١)

توضيح المقام: إن محتملات الروايه (٢) ثلاثه:

أحدها إرادته اليقين بعدم اتيان الركعه الرابعه مثلاً و يراد من حرمة نقض اليقين - بعدم إتيانها - إيجاب الركعه الرابعه، و أما كون اللزوم إتيانها موصوله، أو مفصوله، فانما هو بدليل آخر.

فاتيانها موصوله بالأدله الداله على مانعيه الزياده - من حيث التكبيره و التسليمه، و نحوهما -، و إتيانها مفصوله بما دل في المقام على لزوم التسليمه قبل الشروع في الرابعه، و البدأ فيها بالتكبيره، و هكذا...

و بالجملة: كما أن اعتبار سائر الشرائط - في الركعه الرابعه - ليست بدليل الاستصحاب بل باطلاق أدله الشرائط الموجهه لاعتبارها في كل صلاه، سواء كانت واجبه واقعا، أو ظاهرا.

فكذا اعتبار وصل الرابعه - بعدم تخليل ما يوجب فصلها - بتلك الأدله، و دليل المورد مقيد لتلك الاطلاقات، لا لاطلاق دليل الاستصحاب، و منه علم ما في المتن من المسامحه في دعوى التقييد لاطلاق النقض.

و التحقيق: إن صلاه الاحتياط، إما هي صلاه مستقله، لها أمر مستقل، تكون على تقدير نقص الصلاه جابره لها - من حيث مصلحتها - و على تقدير التماميه نافله، و إما هي جزء الصلاه التي وقع الشك في أثنائها، بحيث يدور أمرها بين وقوعها جزء - حقيقه - من الصلاه، على تقدير النقص، و لغوا صرفاً على تقدير التماميه.

فان قلنا بالأول، فلا معنى لاستصحاب عدم اتيان الرابعه إلا التعبد ببقاء الأمر بها بعين الأمر بالصلاه، كما هو شأن الجزء، مع أن المفروض أن الامر بصلاه الاحتياط أمر مستقل بصلاه مستقله، لا أنه بقاء الأمر الأول - لا واقعا و لا ظاهرا - سواء قيل بتبديل الحكم الواقعي إلى حكم واقعي آخر، أو بأنه حكم ظاهري مع بقاء الحكم الواقعي بأربع

ص: ٨٢

١- (١) الكفايه ٢: ٢٩٤.

٢- (٢) الصحيحه الثالثه لزراره: الوسائل ٥: ٣٢١ ح ٣.

ركعات على حاله، لأن صلاه الاحتياط على أى حال صلاه أخرى، لها أمر آخر، إمّا واقعا، أو ظاهرا، فلا يعقل أن يكون عنوان النقص و بقاء الأمر محفوظا.

لا يقال: ليس الغرض من الاستصحاب التعبد ببقاء الأمر ليرد المحذور المذكور، بل التعبد بالأمر بصلاه الاحتياط، بتقريب: إن موضوعه من شك بين الثلاث و الأربع، و لم يأت بالرابعه واقعا.

فاستصحاب عدم إتيان الرابعه للتعبد بجزء الموضوع لترتيب هذا الحكم عليه، لا للتعبد ببقاء الأمر.

لأننا نقول: أولا- - إن موضوعه كما يشهد له أدله صلاه الاحتياط (من شك بين الثلاث و الأربع) لا مقيدا بأنه لم يأت بالرابعه واقعا، حتى يحتاج فى تحقيق موضوعه إلى الأصل.

نعم حيث أن الغرض منها جبر النقص، فلا محاله لا تكون واجبه مع التماميه، نظير الأوامر الطريقيه، لا أن موضوع التكليف متقيد بعدم الاتيان.

و ثانيا - إن كان التكليف بصلاه الاحتياط متعلقا بمن لم يأت بالرابعه واقعا، فلا محاله لا يعقل بلوغه إلى درجه الفعلية، إذ مع فعلية موضوعه - المنوطه بها فعلية حكمه - يرتفع الشك، فلا يبقى مجال لفعلية حكمه.

و مع عدم فعلية موضوعه لا موقع لفعلية حكمه، و الانشاء - بداعى جعل الداعى - لا يترقب منه إلا فعلية الدعوه بفعلية موضوعه، و الانشاء - لا بهذا الداعى - ليس من الحكم الحقيقى فى شىء.

و حيث لا يعقل أن يكون التكليف الواقعى مرتبا على عدم الاتيان، فلا مجال للتعبد الظاهرى؛ إذ هو فرع معقوليه التكليف الواقعى، حتى يتحقق احتمال باحتمال ثبوت موضوعه واقعا.

هذا كله إن كانت صلاه الاحتياط صلاه مستقلة.

و إن قلنا بالثانى - و هو كونها جزء حقيقه لا من حيث الأثر فقط - فمقتضى جزئيتها كونها مأمورا بها بعين الأمر بالصلاه؛ إذ لا وجوب استقلالى، لا نفسيا و لا غيريا للجزء الحقيقى.

و من الواضح: عدم كون الصلاه - الواجبه بالوجوب النفسى الممكن بقاء أمرها واقعا بعينه - مشتمله على تسليمتين و تكبيرتين، فليس الاشكال. من حيث مانعيه زياده التسليمه و التكبيره، حتى يقال بتقييد إطلاق أدله المانعيه، و بقاء الأمر بذوات

بل الاشكال من حيث وجوب هذه الزيادات بنحو الجزئية، التي لا مجال لدخولها في الواجب، إلا بتبدل الأمر بما عداها إلى الأمر بما يشتمل عليها. فلا- محاله هناك أمر اخر بصلايه مشتمله عليها، إمّا واقعا أو ظاهرا، و على أى حال لا يعقل عنوان بقاء الأمر الواقعى تعبدا، كما هو مفاد الاستصحاب.

ثانيها - إرادته الاحتياط المقرر شرعا - هنا - من (اليقين) حيث أنه عمل يوجب اليقين بالبراءة، و عدم النقص و الزيادة، فالمراد - من عدم نقض اليقين - عدم رفع اليد عن اليقين بالعمل باحد طرفى الشك بمجرده.

و يكون المراد من عدم إدخال الشك فى اليقين، و عدم خلط أحدهما بالآخر عدم مزاحمه اليقين بالشك، حيث أنه لكل منهما مقام من الوثاقه و الوهن، فلا ينبغى جعل الوثيق مترزلا، أو جعل المترزل وثيقا، باعطاء كل منهما منزله الآخر.

و هذا المعنى ما اختاره الشيخ الاعظم (قده) فى الرسائل(١) معترفا بأنه بعيد فى نفسه، لكنه يتعين بعد عدم إمكان حملة على الاستصحاب، و هو كما أفاده (قده) بعيد جدا.

إذ الظاهر من النهى عن نقض اليقين فرض وجودهما معا، كما هو ظاهر من آخر الخبر، حيث قال عليه السلام: (و يتم على اليقين فينى عليه)، فلا بد من وجود يقين يتم الصلاه عليه، أو يبقيه و لا ينقضه، أو لا يجعله مزاحما بشىء.

و ما أفاده (قده) راجع فى الحقيقه إلى الأمر بتحصيله، لا إلى عدم نقضه فى فرض حصوله.

ثالثها - إرادته اليقين المذكور فى صدر الصحيحه، حيث قال عليه السلام: (إذا لم يدر فى ثلاث هو أو أربع، و قد احرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، و لا شىء عليه، و لا ينقض اليقين بالشك... الخبر.(٢)

و تطبيق العمل المقرر شرعا على العمل بهذا اليقين بتقريب: إن اليقين المحقق - هنا - هو اليقين بالثلاث (لا بشرط) فى قبال الثلاث (بشرط لا) الذى هو أحد طرفى الشك، و الثلاث (بشرط شىء) الذى هو الطرف الآخر، و الأخذ بكل من طرفى الشك فيه محذور النقص بلا جابر، أو الزيادة بلا تدارك.

بخلاف رعايه اليقين بالثلاث (لا- بشرط) فانها لا يمكن إلا بالوجه الذى قرره الامام عليه السلام من الاتمام على ما أحرز، و  
إضافه ركعه منفصله، فانها جابره من حيث الأثر على تقدير النقص، و زياده خارجه غير مضره على تقدير التماميه.

و أما إضافه ركعه متصله، فانها من مقتضيات اليقين (بشرط لا)، و المفروض أنه (لا بشرط).

كما أن الاقتصار على الثلاث المحرزه - فقط - من مقتضيات اليقين بالثلاث «بشرط شىء» فان المفروض أن الفريضه رباعيه، مع  
أن الاحراز متعلق بالثلاث لا بشرط، فرعايه مثل هذا اليقين، و عدم رفع اليد عنه، لا تكون إلا بما قرره الامام عليه السلام. و الله  
اعلم.

### (٣٣) قوله قدس سره: لظهوره في اختلاف زمان الوصفين... الخ

(٣٣) قوله قدس سره: لظهوره في اختلاف زمان الوصفين... الخ (١)

لدلاله الفاء على الترتيب، الذى لا مجال فيه إلا للزمانى، بل ربما يدعى أنه أظهر من الخبر الآخر، و هو قوله عليه السلام (من كان  
على يقين فشك) (٢) و لا- يتم إلا- بارجاع الضمير فى قوله (فأصابه) إلى (اليقين)، مع أن الظاهر رجوعه إلى الشخص، كما فى  
الخبر الآخر.

و عن الشيخ الاعظم قده (٣) إن صريح الروايه اختلاف زمان الوصفين، و ظاهرها اتحاد زمان متعلقهما، فيتعين حملها على قاعده  
اليقين.

أقول: إن استظهرنا من الترتيب الزمانى أن زمان حصول اليقين، و تحققه قبل زمان تحقق الشك، بحيث يكون كل واحد من  
الزمانين مختصا بأحد الوصفين، فلا حاجه إلى استظهار اتحاد زمان المتعلق؛ إذ لا يعقل فى مثل المقام - الذى يعتبر فيه عنوان  
نقض اليقين - إلا أن يكون متعلق اليقين و الشك واحدا من جميع الجهات، حتى فى الزمان.

و إن استظهرنا - من الترتيب الزمانى - أن زمان حدوث اليقين قبل زمان حدوث الشك، فهو بنفسه، و إن لم يستلزم اتحاد زمان  
المتعلق؛ لامكان بقاء اليقين إلى حدوث الشك، فلا تتعين القاعده إلا بعد استظهار وحده المتعلق زمانا، لكنه إذا فرض ظهور

ص: ٨٥

١- (١) الكفايه ٢: ٢٩٦.

٢- (٢) الخصال فى حديث الأربعمأه: الفقه «١٣٠».

٣- (٣) الرسائل: ٣٣٣.

الروايه فى اتحاد المتعلق زمانا، فلا- حاجه إلى اثبات اختلاف الوصفين زمانا، لاستحاله اجتماع اليقين و الشك زمانا، مع اتحاد متعلقهما زمانا، فأحد الأمرين كاف فى اثبات قاعده اليقين.

و منه يعلم: أن تجرد اليقين و الشك من ذكر المتعلق، إن كان دالاً على وحده المتعلق - بقول مطلق - فحال سائر روايات المطلقه حال هذه الروايه. فلو كانت العبارة (من كان على يقين و شك) لكان أيضا دليلا على قاعده اليقين، و إن كان التجرد غير كاف فى ذلك، فمجرد الدلاله - على الحدوث بعد الحدوث - لا يوجب تعين قاعده اليقين.

و عليه فنقول: أما الدلاله على اختلاف زمان الوصفين، فغايتها الحدوث بعد الحدوث، لا الحصول بعد الحصول، و الأول يجامع الاستصحاب، بل باعتبار أن الغالب سبق حدوث اليقين فى باب الاستصحاب - كما يشهد به سائر أخبار الباب - يتعين وروده مورد الغالب، و عدم خصوصيه لسبق حدوث اليقين، كما فى قاعده اليقين.

و أما الدلاله على اتحاد المتعلق - من حيث الزمان - فلا موجب لها؛ إذ ليس هنا عنوان الواحد، حتى يدعى أن الظاهر منه هو الواحد من جميع الجهات.

و أما عنوان النقص، فقد تقدم الكلام فيه، و أنه لا يقتضى إلا التجرد فى مقام الاسناد؛ إذ ليس هذا العنوان إلا فى مرحله الاسناد الكلامى، و مجرد اتحاد المتعلق - ذاتا، و تجرده عن الحدوث و البقاء - كاف فى صدق النقص، لا أن تعينه من حيث وحده الزمان لازم فى صدق النقص، حتى تتعين القاعده.

بل يمكن أن يقال: إن تغاير زمان الوصفين كاف فى الدلاله على تغاير زمان الموصوفين، إذ الظاهر من اليقين بالطهاره - لو لا القرينه - هى الطهاره حال اليقين - لا- قبلا و لا بعدا -، كما أن الظاهر من الشك فى الطهاره - لو لا القرينه - أيضا ذلك، فان الظاهر من إسناد كل معنى إلى غيره أنه كذلك حال الاسناد، إلا أن حفظ هذا الظهور - على أى حال - غير ممكن هنا؛ لأن اليقين بالطهاره الفعلية - حال حدوث اليقين - ليس أحد ركنى الاستصحاب، بل اليقين المجامع مع الشك.

فلا محاله يتعلق اليقين بالطهاره السابقه.

كما أن الشك فى الطهاره الفعلية - حال الشك - ليس أحد ركنى القاعده، بل الشك فى الطهاره السابقه، فلا بد من رفع اليد عن الظهور المزبور، إما فى طرف الشك، فيوافق قاعده اليقين، أو فى طرف اليقين فيوافق الاستصحاب.

(٣٤) قوله قدس سره: و لعله بملاحظه اختلاف زمان الموصوفين... الخ (١)

فتوصيف اليقين و الشكك بالسبق و اللحق بالعرض لا بالذات، إلا أن مجرد احتمال كون السابق بالعرض لا يوجب رفع اليد عن ظهور القيد فى الخصوصيه، و لا- عن ظهور الاسناد إلى ما هو له، مضافا إلى أن توصيف اليقين و الشكك بالسبق و اللحق بالعرض - لاتصاف متعلقهما بهما بالذات - لا يخلو عن شىء؛ إذ لا بد فى ذلك من نحو من الاتحاد بين الوصف و الموصوف - و لو اتحادا وضعيا، كالجالس فى السفينه - حتى ينسب ما يعرض ما بالذات إلى المتحد معه بالعرض، و لا اتحاد للعلم إلا مع المعلوم بالذات، و هو غير واقع فى الخارج، حتى يكون له السابق الزمانى، ليوصف به العلم المتحد معه، و ما هو موصوف بالسبق الزمانى - أى المعلوم بالعرض - غير متحد مع العلم ليسرى إليه و صفه، فما له الاتحاد لا سبق له، و ما له السابق لا اتحاد له.

نعم العلم الذى هو نحو وجود المعلوم فى الخارج، كما فى المرتبه الاخيريه من علمه الفعلى تعالى، فالموجود بنفس ارتباطه الوجودى - الذى هو عين حضوره لعلته - علم و معلوم، و كلاهما موصوف بالسبق و اللحق الزمانيين هذا.

و أما دعوى ملا-حظه اليقين بنحو الطريقيه و المرآتيه لمتعلقه، فيكون المعنى: من كان على طهاره فشكك، فحينئذ تكون الطهاره مفروضه الثبوت فيتعين للاستصحاب.

فمدفوعه بما مر منا سابقا: من أن اليقين ليس من وجوه متعلقه، حتى يلاحظ فانيا فيه، ليتمكن إرادته ذات المتيقن. مضافا إلى ما قدمناه (٢) من الشواهد على بقاء اليقين بحاله.

### (٣٥) قوله قدس سره: حيث دل على أن اليقين بالشعبان... الخ

(٣٥) قوله قدس سره: حيث دل على أن اليقين بالشعبان... الخ (٣)

الأولى تبديله باليقين بعدم دخول شهر رمضان، فانه موضوع الحكم وجودا و عدما، لا كونه من شعبان وجودا و عدما إلا للتعبد بحكمه، و هو استحباب صومه.

### (٣٦) قوله قدس سره: و ربما يقال: إن مراجعه الأخبار... الخ

(٣٦) قوله قدس سره: و ربما يقال: إن مراجعه الأخبار... الخ (٤)

ففى روايه عن أبى جعفر عليه السلام قال (إذا رأيت الهلال فصوموا، و إذا رأيتموه فافطروا، و ليس بالرأى و لا بالتظنى و لكن بالرؤيه) (٥)

ص: ٨٧

١- (١) الكفايه ٢: ٢٩٦.

٢- (٢) تقدم فى التعليقه: ٢٤.

٣- (٣) الكفايه ٢:٢٩٦.

٤- (٤) الكفايه ٢:٢٩٨.

٥- (٥) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ص ١٨٢: الحديث ٢.



و فى روايه اخرى (صيام شهر رمضان بالرؤيه و ليس بالظن)(١)

و فى روايه اخرى (صم لرؤيته و افطر لرؤيته و إياك و الشك و الظن فان خفى عليكم فأتوموا الشهر الأول ثلاثين)(٢).

و فى روايه اخرى (شهر رمضان فريضه من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظنى)(٣).

و عليه فيمكن أن يراد من اليقين فى قوله عليه السلام (اليقين لا يدخله الشك، صم لرؤيته و افطر لرؤيته)(٤) هو اليقين بدخول شهر رمضان المنوط به وجوب الصيام، و اليقين بدخول شوال المنوط به جواز الافطار.

و مقتضى هذه الاناطه عدم وجوب الصوم فى يوم الشك، لا التعبد بعدم دخول شهر رمضان لليقين بعدمه سابقا.

نعم ظاهر قوله عليه السلام (اليقين لا يدخله الشك) فرض اليقين و الشك، و أنه لا يزاحم اليقين بالشك، و ليس هو إلا اليقين بعدم دخول شهر رمضان.

إلا أن يقال: اليقين حيث أنه انيط به وجوب الصوم، فلا يعطى حكمه للشك، و لا ينزل الشك منزلته.

فالمراد إن اليقين هو المدار، و أنه لا يزاحمه فى ماله من الحكم غيره - من الظن و الشك -.

و من المعلوم أن تفرير وجوب الصوم و الافطار بالرؤيه حينئذ على قوله عليه السلام (اليقين لا يدخله.. الخ) أنسب من تفريره عليه - بناء على إرادته اليقين بعدم دخول شهر رمضان - فان المتفرع عليه ابتداء عدم وجوب الصوم، لا- وجوبه بالرؤيه إلا بالملازمه، فان عدم الوجوب يستمر الى أن يتيقن بالخلاف، فحينئذ يجب الصوم.

و مما ذكرنا - فى معنى الروايه - يتضح أن حملها على ما يوافق تلك الأخبار دون الاستصحاب لا يقتضى حمل اليقين على المتيقن - بتوهم أن المراد ادخال صوم يوم الشك فى أيام الصيام اليقينييه -.

و قد عرفت أن المراد: إنه لا يعامل مع الشك معاملة اليقين، و أنه لا يعطى حكمه، و لا يزاحم اليقين - فيما له من المنزله - غيره من الشك و الظن.

ص: ٨٨

١- (١) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان: ص ١٨٣: الحديث ٦.

٢- (٢) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٤: الحديث ١١.

٣- (٣) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٥: الحديث ٦.

٤- (٤) فى الحديث المبحوث عنه «الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٤: الحديث ١٣».

(٣٧) قوله قدس سره: هو اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه... الخ(١)

فيه مسامحه، إذ مقتضى ترتب وجوب الافطار على الرؤيه - كوجوب الصوم على الرؤيه - هو أن الموضوع في كليهما هو اليقين بالدخول، و إن كان اليقين بالخروج مستلزما لليقين بالدخول.

**(٣٨) قوله قدس سره: و تقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب الخ**

(٣٨) قوله قدس سره: و تقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب الخ(٢)

تحقيق المقام: إن محتملات هذه الروايات كثيره، ذهب إلى كل منها ذاهب:

فمنها - إن مفادها قاعده الطهاره، فقط و هو المشهور.

و منها - إن مفادها قاعده الطهاره و استصحابها معا، كما حكى عن الفصول(٣).

و منها - إن مفادها إثبات الطهاره الواقعيه، للإشاره بعناوينها الأولىه و استصحابها، و قاعده الطهاره، كما عن شيخنا العلامه رفع الله مقامه في تعليقه المباركه(٤).

و منها - إن مفادها إثبات الطهاره الواقعيه و استصحابها فقط، كما هو ظاهر المتن.

و منها - إن مفادها خصوص استصحاب الطهاره و لا ياباه صدر كلامه (قده) في المتن و استظهره الشيخ الأعظم (قده)(٥) في خصوص (الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس)(٦).

و منها - إن مفادها إثبات الطهاره الواقعيه فقط، كما يساعده ما سلكه صاحب الحقائق(٧) ره من كون النجاسه حقيقه متقومه بالعلم.

أما الاحتمال الأول فتقريبه: إن مدخول (حتى) - و هو العلم بالقذاره - غايه و حد لأمر ممتد قبله، و العين الخارجيه - كالماء و غيره - لا معنى لامدادها بذاتها إلى زمان العلم.

فالموصوف بالامتداد: اما وصفه - و هو كونه مجهول الحال - فانه قابل للامتداد إلى أن يتبدل بنقيضه. و اما حكمه بلحاظ امتداد الطهاره في زمان الجهل، فعلى الاول: تكون الغايه حدا للوصف المأخوذ في الموضوع. و على الثاني: تكون حدًا لحكمه. و الجهل

ص: ٨٩

١- (١) الكفايه ٢: ٢٩٨.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٢٩٨.

٣- (٣) الفصول: الدليل الخامس على حجيه الاستصحاب: ٣٧٣.

٤- (٤) ص ١٨٥.

٥- (٥) الرسائل: ٣٣٦.

٦- (٦) الوسائل: ج ١: الباب ١ من المياه: ص ١٠٠: الحديث ٥ الآ أن في الحديث «أنه قدر» و لم نجد حديثا مطابقا للمتن.

٧- (٧) الحدائق ١: ١٣٦.

- المدلول عليه بالالتزام - قيد للموضوع على الاول و قيد - لحكمه - على - الثانى و القيد فيهما جعلى. و الغايه حينئذ عقليه،  
بداهه انتفاء الشيء عند تبدله بنقيضه - موضوعا كان أو حكما -.

و مثل هذه الغايه غير داخله فى البحث عن مفهوم الغايه، لانتفاء سنخ المغيى، و هو الحكم الظاهرى كليه بسبب العلم، سواء كان  
الحكم الظاهرى مماثلا للمغيى أو مماثلا لحكم الغايه.

و أما القيد المستفاد من الغايه - و هو الجهل - فسواء كان قيذا للموضوع، أو قيذا للمحمول، فهو يوجب كون الحكم ظاهريا، و  
لا يختص بالأول، كما زعمه بعض الأجله(١) نظرا إلى أن الحكم الظاهرى هو الحكم المرتب على المشكوك بما هو فانه مجرد  
اصطلاح.

بل الحكم المرتب على ذات الموضوع، إن كان على تقدير الجهل، و بلحاظه، كان أيضا حكما ظاهريا، كما أن كونه قيذا  
للمحمول لا يأتى عن أن يكون مفاد قاعده الطهاره، بتوهم أن استمرار الطهاره - إلى زمان العلم بالقذاره، مع تجرد الموضوع عن  
الجهل - هو عين الاستصحاب؛ و ذلك لأن استمرار الحكم باستمرار موضوعه المأخوذ فيه الجهل، و استمرار الحكم باستمرار  
تقديره المعلق عليه كلاهما عقلى، و متعلق الاستمرار المستفاد من الغايه هو الحكم الظاهرى، المرتب على المجهول، أو المعلق  
على الجهل و بلحاظه، و الاستمرار الذى هو عين الاستصحاب هو استمرار الحكم الواقعى عنوانا تعبدا.

فمجرد رجوع القيد إلى المحمول لا يوجب تعيين مدلول الروايه فى الاستصحاب، و لا يأتى عن كونه مفاد قاعده الطهاره.

و منه يتضح: أنه لا مانع من الأخذ بظاهر القضييه، حيث أن ظاهرها رجوع الغايه إلى النسبه الحكميه، كسائر توابع الكلام، فهو -  
بحسب عنوان القضييه - قيد للنسبه الحكميه بين عنوان الظاهر، و عنوان الموضوع، و بحسب اللب قيد للنسبه الحكميه بين حكم  
الطهاره و موضوعه.

و بهذا الاعتبار يقال: إنه قيد للمحمول لا بالدقه، و لا موجب أصلا لجعله قيذا للموضوع و محدد له.

ص: ٩٠

---

١- (١) هو المحقق الآشتيانى فى الجزء الثالث من شرحه على الرسائل: ٣٩.

و مما ذكرنا - أيضا - يتضح أن الغايه بناء على إرادته القاعده، أو الاستصحاب على نسق واحد، لا أنها على الأول غايه للحكم بثبوت الطهاره ظاهرا، و على الثاني غايه للطهاره المحكوم به بالاستمرار، كما عن الشيخ الأعظم (قده) في هذا المقام (١).

و ذلك لأن الغايه - على أى حال - عقليه ينقطع بها التعب من باب القاعده، و التعب بالاستصحاب، و القيد المفهوم منها: إما قيد للموضوع المحكوم بالطهاره، أو للحكم بها، و إما قيد للموضوع المحكوم عليه باستمرار الطهاره الواقعيه العنوايه، أو قيد للحكم بالاستمرار.

و على أى حال ذلك الحكم بالطهاره مستمر عقلا باستمرار موضوعه أو باستمرار تقديره.

كما أن الحكم بالابقاء، و الاستمرار مستمر عقلا- باستمرار موضوعه المتقوم بالشك، أو باستمرار تقديره المعلق عليه الحكم بالاستمرار.

فالاستمرار الذى هو مقوم الاستصحاب غير استمرار الحكم به، و المراد من كون الحكم فى القاعده، أو الاستصحاب مستمرا إلى العلم بالقذاره، كونه كذلك بلحاظ مرحله فعليه الحكم الكلى بفعليه موضوعه، أو بفعليه تقديره، و هو غير استمرار الحكم الكلى الثابت لموضوعه الكلى، أو المعلق على تقدير أمر كلى، فانه يرتفع بالنسخ. فافهم و تدبر فانه حقيق به.

و أما الاحتمال الثاني - و هو الجمع بين قاعده الطهاره و الاستصحاب - كما نسب إلى صاحب الفصول (ره) فمختصر القول فيه: إن ما حكاه الشيخ الأجل (قده) فى الرسائل (٢) عن صاحب الفصول (ره) لا يوافق ما فى الفصول و عبارته فى الفصول هكذا:

ثم اعلم أن الروايتين الأوليين تدلان على أصلين، الأول: إن الحكم الأولى للمياه أو الاشياء هو الطهاره، و لو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسه، و هذا لا تعلق له بمسأله الاستصحاب، و إن تعلق به جمله من أحكامها.

الثاني: إن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسه، و هذا من موارد الاستصحاب و جزئياته. انتهت عباراته (٣).

ص: ٩١

١- (١) الرسائل: ٣٣٤.

٢- (٢) الرسائل: ٣٣٥.

٣- (٣) الفصول: ٣٧٣.

و ظاهر قوله (ره) (و لو بحسب الظاهر عند... الخ) يوافق ما احتمله شيخنا العلامة الاستاد (قده) فى تعليقه الأنيقه (١) من كون الروايه متكفله بعمومها للطهاره الواقعيه للاشياء، و باطلاقها - لصوره الشك - للطهاره الظاهريه، و إلا لم يكن معنى لقوله (ره) (و لو بحسب الظاهر) بل كان عليه أن يقول - كما حكاه الشيخ الأجل (قده) عنه - (الحكم الأولى للاشياء ظاهرا هي الطهاره، مع عدم العلم بالنجاسه).

و لعل هذا التصرف منه (قده) بزعم أنه لا معنى لهذا التعبير، مع أنه لا يمكن تقريب الجمع إلا بذلك، حتى يكون مجال للإشاره إلى الحكم الذى يقبل الاستمرار بالغايه.

و عليه فيشترك هذا الاحتمال مع الاحتمال الثالث من حيث التقريب و الدفع.

و أما مع قطع النظر عن ذلك، و دعوى دلالة الروايه على جعل حكيمين ظاهرين فقط، فالتقريب فى غايه الصعوبه، فان الغايه، و ان دلت بنفسها على أن ما قبلها أمر له امتداد و استمرار، و ما لم يفرض فيه استمرار لا غايه له.

و كذا على أن الاستمرار ظاهري، لكون الغايه علما بنقيض المغيبي، إلا أن غايه الأمر دلالة الروايه على الحكم بطهاره مستمره إلى زمان العلم بالقذاره، و ليس كل استمرار استصحابا، بل الاستمرار الواقع طرفا للحكم، فالحكم باستمرار الطهاره، و بابقائها هو الاستصحاب، لا- الحكم بطهاره مستمره إلى أن يتبدل الموضوع بنقيضه، و عدم الجامع بين الحكم بالطهاره و الحكم باستمرارها و ابقائها واضح، و عدم امكان كون الظاهر وجودا لهذين المعنيين المتباينين أيضا فى غايه الوضوح.

مضافا إلى أن الحكم المجمعول أولاً، المطلوب استمراره، حيث أنه حكم ظاهري، فليس الحكم باستمراره من استصحاب الطهاره، فان استصحاب الطهاره - فى قبال قاعده الطهاره - هو الحكم بابقاء الطهاره الواقعيه تعبدا.

و أما بقاء الطهاره الظاهريه الثابته بقاعده الطهاره، فبقاء موضوعها، و هو الشك.

و أما ما أورده عليه شيخنا الأعظم (قده) فى الرسائل من أن الغايه من توابع الحكم الأول الذى هو موضوع للحكم بالاستمرار، فاذا كانت غايه للحكم الثانى أيضا - كما هو المفروض - لزم تقدم الشئ على نفسه.

فيمكن دفعه: بأن وحده الغايه ليست شخصيه حتى يلزم من أخذها فى موضوع الحكم الثانى تقدم الشئ على نفسه، بل وحده عموميه تنطبق على كل غايه لكل حكم

ص: ٩٢

فاذا فرض هناك جامع بين الحكمين، و فرض إمكان الجمع بين الحكمين، كانت الغايه غايه لكلا الحكمين، فلا إشكال من حيث وحده الغايه، بل من حيث عدم الجامع بين الحكمين، حتى تكون الغايه الجامعه غايه للجامع، و من حيث عدم إمكان الجمع بين الحكمين، حتى تكون الغايه غايه لكل منهما، كما إذا ذكر كل منهما فى الكلام و تعقبهما غايه واحده.

و أما توهم أن الغايه - فى قاعده الطهاره - قيد للموضوع، و فى الاستصحاب قيد للمحمول، و مقتضى قيديتها للمحمول ملاحظه الموضوع مجردا عن القيد، و الجمع بين التجريد و التقييد فى لحاظ الموضوع جمع بين المتنافيين.

فمندفع بما مرّ (١) منا: من أن الغايه - بحسب ظاهر الكلام - حدّ للنسبه الحكميه بين الموضوع و محموله، سواء كان المحمول هى الطهاره بالفعل، أو ابقاء الطهاره، و بحسب اللب أيضا لا موجب لكونها قيذا للموضوع، فلا يلزم الجمع بين التجريد و التقييد، و سيجىء إن شاء الله تعالى (٢) بعض الكلام فى الغايه. و من الله الهدايه.

و أما الاحتمال الثالث: و هو الجمع بين الطهاره الواقعيه، و الطهاره الاستصحابيه، و الطهاره بالقاعده، فقد شيد بنيانه و مهد أركانه شيخنا الاستاذ علامه رفع الله مقامه فى تعليقه المباركه على الرسائل (٣).

و محصله: إن الروايه بعمومها الافرادى تدل على طهاره كل شىء واقعا؛ لأن الموضوع هو الشىء الذى يبنى به عن الأعيان الخارجيه من دون تقيده بشىء فى ظاهر الكلام، فهو على حد سائر الأحكام المرتبه على الموضوعات الواقعيه، فيكون حجه على طهاره كل شىء بنحو ضرب القاعده، و إعطاء الحجه، حتى يكون مرجعا بعد تخصيصه بالنجاسات الذاتيه و العرضيه.

و باطلاقها الأحوالى - الشامل لحاله كون الشىء مشكوك الطهاره و النجاسه - تدل على طهاره المشتبه ظاهرا، و هو مفاد قاعده الطهاره، فموضوعها يتم بالاطلاق، لا من ناحيه الغايه، ليلزم بعض المحاذير المتقدمه و بغايتها - الداله على الاستمرار من حيث ذاتها،

١- (١) من هذه التعليقه ذيل الايراد على بعض الاجله (قده).

٢- (٢) فى نفس هذه التعليقه.

٣- (٣) فى ذيل حديث «كل شىء طاهر...»: ص ١٨٥.

و على كونه ظاهريا، من حيث كونها علما بالنقيض (١)- تدل على الحكم باستمرار الطهاره الواقعيه الثابته فى المغيى تعبدا و هو عين الاستصحاب.

فالمغىى بعمومه متكفل للطهاره الواقعيه، و باطلاقه متكفل للطهاره الظاهريه، و الغايه بنفسها متكفله لاستمرار الطهاره الواقعيه، فلا يلزم استعمال قوله عليه السلام (ظاهر) فى إثبات الحكم، و فى استمراره.

كما أن الاختلاف بالواقعيه و الظاهريه فى الحكم، من ناحيه كون الموضوع هو الشىء بنفسه - عموما - و بما هو مشكوك - إطلاقا -، و هو لا يوجب استعمال قوله عليه السلام (ظاهر) فى معنيين متباينين.

و له (قده) تقريب آخر (٢) فى شمول الروايه للمشتبه: و هو الشمول بنفس العموم الافرادى، نظرا إلى أن بعض الأفراد ربما يكون بنفسه - لا من حيث طرو حاله - مشكوك الحال، كماء الكبريت مثلا، فحيث أن هذا المشتبه - بالشبهه اللازمه لذاته - من أفراد العام، فهو ظاهر بالعموم، و بضميمه عدم الفصل - بين هذا المشتبه و سائر المشتبهات - يدل العام على طهاره كل مشتبه؛ لأن الدليل على الملزوم دليل على لازمه، فالعام بعمومه يتكفل طهاره كل شىء بما هو، و بما هو مشكوك.

أقول: أما الدلاله على مفاد قاعده الطهاره بالاطلاق، فمخدوشه بأن الاطلاق إن كان جمعا بين القيود، بحيث كان مفاد الروايه: إثبات الطهاره للشىء بما هو، و الشىء بما هو مشكوك، فالأمر كما أفيد من الدلاله على الحكم الواقعي، و على الحكم الظاهري.

و إن كان الاطلاق لتسريه الحكم إلى أفراد ذات الموضوع، من دون دخل لحاله من الحالات وجودا، فلا يفيد إلا الحكم الواقعي لذات الموضوع، و إن كان مشكوكا، و الحكم الظاهري هو الحكم المرتب على الشىء - بما هو مشكوك - لا على الشىء و إن كان مشكوكا.

و بعباره أخرى: موضوع الحكم الواقعي - بناء على الاطلاق - هى الماهيه لا بشرط القسمى، دون المقسمى، و موضوع الحكم الظاهري هى الماهيه بشرط شىء، و هما تعينان متقابلان.

و مما ذكرنا يتضح: إن الجمع بين القيود بالاطلاق غير معقول، إذ الشىء فى

ص: ٩٤

١- (١) التعبير بالنقيض لرعايه مبناه و هو ان الطهاره هى عدم القذاره.

٢- (٢) راجع تعليقه المباركه على الرسائل: ١٨٦.



استعمال واحد، و لحاظ واحد: إما أن يلاحظ متعينا بالتعين اللابشرطى القسمى، أو متعينا بالتعين بشرط شىء، و حيث أنهما متقابلان لا- يعقل لحاظهما فى لحاظ واحد، و لا جامع بين التعيينين. كما لا يعقل الاهمال فى الواقع، مع كون المتكلم فى مقام جعل الحكم الحقيقى جدا.

و أما انحفاظ موضوع الحكم الواقعى فى موضوع الحكم الظاهرى، فغير مناف لما ذكرنا؛ لأن الطبيعه لوحظت بنحو التعين اللابشرطى القسمى فى مورد الحكم عليها، و هو الموجب لثبوت موضوعه حال الشك، لا أنها ملحوظه بهذا النحو من التعين فى مورد أخذها فى موضوع الحكم الظاهرى، كى ينافى التعين بشرط شىء. بخلاف ما نحن فيه، فان المقصود جعل الحكم الواقعى على موضوعه، و جعل الحكم الظاهرى على موضوعه، مع أن ذات الموضوع واحد بحسب ملاحظته بكلا التعيينين المتقابلين.

و اما الدلاله على الحكم الواقعى و الظاهرى بالتقريب الأخير؛ فمخدوشه بأن المشتبه - بالشبهه اللازمه لذات الموضوع - لم يرتب عليه حكم - بما هو مشتبه - و إن كان مشتبهها، بل رتب عليه الحكم بما هو ماء الكبريت مثلا، فعدم الفصل بين أفراد المشتبه بما هو مشتبه إنما يجدى لو تبت الحكم للمشتبه بما هو مشتبه، لا بذاته. فتدبر جيداً.

و أما ما عن بعض أجله العصر (1) من أن الحكم الظاهرى متأخر عن الحكم الواقعى فى المرتبه، فكيف يعقل جعلهما فى إنشاء واحد، مع أن موضوع الحكم الواقعى فى طول موضوع الظاهرى.

فمندفع بما مرّ منّا مرارا: إن تقدم الموضوع على حكمه طبعى لا زمانى، و المتقدم و المتأخر بالطبع ربما يكون لهما المعيه فى الوجود، و لذا يعقل جعل الحكم الظاهرى قبل جعل الحكم الواقعى، فان ما هو موضوع للحكم الظاهرى هو الشك فى الحكم بوجوده العنوانى لا بوجوده الخارجى، و إن كان فعليه الحكم الظاهرى بفعليه موضوعه.

و بالجملة: موضوع الحكم الظاهرى هو الشك بوجوده العنوانى، لا الخارجى، فانه بوجوده الخارجى قائم بالشاك، لا بالحاكم، و موضوع الشك هو الحكم الواقعى بوجوده العنوانى، لا الخارجى لقيامه بالحاكم، لا بالشاك او الظان او العالم.

فالحكم الظاهرى المجعول متأخر طبعاً عن الحكم الواقعى بوجوده العنوانى، لا- بوجوده الخارجى المجعول، فلا مانع من كون الحكيمين الحقيقين المجعولين مجعولين فى

ص: ٩٥

زمان واحد، فان المتقارنين فى الزمان ليس بينهما تقدم و تأخر طبعاً.

مع أنه لو فرض التقدم و التأخر الطبيعيين بينهما لم يلزم منه محذور، لأن التقدم أو التأخر الطبعى يجامع المعية بالزمان، بل يجامع الاتحاد فى الوجود. فملاحظه الموضوعين، و جعل الحكم لهما لا مانع منه إذا لم يكن هناك مانع آخر، كما ذكرنا من وحده الشئ و وحده اللحاظ.

كما أن الايراد عليه: بأن مقتضى إطلاقه الأحوال لغويه ضرب القاعده فى الشبهه الحكميه؛ إذ نفس الاطلاق رافع للشبهه، فلا مجال للحكم بطهارته الظاهريه.

إنما يرد إذا قلنا بالاطلاق من جميع الجهات، و أما إذا قلنا بالاطلاق من حيث الشك فقط، لا من سائر الجهات، فلا يلغو ضرب القاعده فى الشبهه الحكميه.

هذا كله فى دلالة المعنى على الطهاره الواقعيه و على الطهاره الظاهريه بالقاعده.

و أما دلالة الغايه على الاستصحاب، فمختصر الكلام فيها: إن كلمتى (إلى، و حتى) للغايه، لا للاستمرار، و حيث أن الغايه و النهايه لا تكونان إلا فى ماله امتداد و استمرار، فتدلان بالملازمه على أن المعنى أمر ممتد مستمر.

فان كان الغرض إنشاء الحكم بالاستمرار بنفس الغايه، فمقام الاثبات قاصر عن ذلك؛ إذ ليس هناك ما يدل على الاستمرار حتى ينشأ به الحكم بالاستمرار. مع أن الغايه من توابع المعنى، و ملحوظه بلحاظه بنحو المعنى الحرفى، فلا يعقل استقلالها بالإنشاء، فى قبال إنشاء المعنى، و عليه فلا يساعد مقام الثبوت، و مقام الاثبات على جعل الحكم بالاستمرار بنفس الغايه.

و إن اريد - كما هو بعيد - استفاده إنشاء الحكم سابقاً من الغايه، فلا شئ يقبل جعل الحكم بالاستمرار به إلا قوله عليه السلام (طاهر).

فيرد عليه جميع ما أوردناه فى طى الاحتمال الثانى.

و مما ذكرنا - فى كيفيه تبعيه الغايه - تعرف أن المعنى إن كان جعل الطهاره الواقعيه - حقيقه - فلا محاله هى الملحوظه بنحو الامتداد و الاستمرار بطور المعنى الحرفى، مع أن مثل هذه الغايه غير قابله لأن تكون حداً للطهاره الواقعيه، فيعلم منها عدم كون المعنى طهاره واقعيه.

و أما الاستصحاب، فهو و إن كان ابقاء الطهاره الواقعيه، لكنه عنواناً لا حقيقه، و المفروض جعل الطهاره فى المعنى حقيقه لا عنواناً، فما هو قابل للامتداد إلى هذه الغايه غير مقصود من المعنى، و ما هو مقصود من المعنى غير قابل لمثل هذه الغايه.

و منه تعرف أيضا: إن جعل القضييه خبريه محضه حاكيه عن جعل الطهاره الواقعيه، و عن جعلها مستمره ظاهرا، لا إنشاؤهما بها حتى يندفع إشكال قصور مقام الاثبات، و امتناع مقام الثبوت أيضا غير مجد شيئا؛ لأن استمرار الطهاره حقيقه ظاهرا حيث أنه غير معقول فلا- يعقل الحكايه عن مثله، فلا- محاله يكون حاكيه عن استمرار الطهاره الواقعيه عنوانا فقط، فلا تكون الروايه جعللا لحكمين، و لا كاشفه عن جعل الحكمين.

ثم إن الغايه حيث أنها غايه، و حدّ للمحمول - و هو المغيى - و هو واحد، و بوحدته العموميه حكم واقعي للشئ بنفسه، و حكم ظاهري بما هو مشكوك، فإرجاع الغايه إلى بعض أفراد الجامع خلاف الظاهر، و إرجاعها إلى الحكم الجامع ينتج الحكم باستمرار الطهاره الواقعيه، و باستمرار الطهاره الظاهريه، و الاستصحاب هو الأول، دون الثاني، فان بقاء الحكم الظاهري في مرحله الفعلية ببقاء موضوعه - و هو عدم العلم - عقلي، لا جعلي، و حينئذ فالحكم باستمرار الجامع لا جعلي فقط، و لا عقلي فقط.

و أما الاحتمال الرابع - و هو ما في المتن - من تكفل الروايه للحكم الواقعي، و للحكم الظاهري الاستصحابي، فهو، و إن كان يندفع عنه محاذير ضم الحكم الظاهري - الذي هو مفاد القاعده - إلا أن محاذير الجمع بين الحكمين على حالها فلا نعيد.

و أما الاحتمال الخامس - و هو تكفل الروايه لخصوص الاستصحاب - كما استظهره الشيخ الأعظم (قده) (١) من خصوص روايه حماد (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر) (٢) فجميع الاشكالات اللانزمه من انضمام الحكم الواقعي و مفاد القاعده إلى الاستصحاب مندفعه عنه.

إلا- أنه يرد عليه: إن الاستصحاب، إما هو ابقاء الشارع و جعل الطهاره مستمره لثبوتها سابقا، أو ابقاء المكلف، و أمر الشارع بابقائها و استمرارها عملا.

فان اريد الأول فقولته عليه السلام (طاهر الى ان يعلم) و إن كان إبقاء من الشارع، و هو قد جعل الطهاره مستمره، إلا أنه ليس كل ابقاء الحكم في ثانی الحال استصحابا، بل الابقاء في الزمان الثاني استنادا إلى ثبوته في الزمان الأول، كما بيناه في أوائل مبحث الاستصحاب. و ليس في قوله عليه السلام (طاهر حتى تعلم) ما يفيد أن استمرار الحكم

ص: ٩٧

١- (١) الرسائل: ٣٣٦.

٢- (٢) الوسائل: ج ١: الباب ١ من المياه: ص ١٠٠: الحديث ٥.

بالطهاره منه لثبوته سابقا.

و إن اريد الثانى، فمن البين أن قوله عليه السلام (طاهر) إما جعل طهاره مستمره، و إما حكايه عن استمرار الطهاره، و ليس فيه دلالة بوجه على الأمر بابقاء الطهاره عملا ليكون دليلا على الاستصحاب.

و يمكن أن يقال: فى الفرق بين موثقه عمار (كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قذر)<sup>(١)</sup> و روايه حماد (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر) إن الماء مخلوق على الطهاره، فالنجاسه فيه عرضيه، و ليس كل شىء كذلك.

فالطهاره المستمره المترتبه على كل شىء طهاره مستمره من حين التعبد بها إلى أن يزول الموضوع بتبدل الشك بالعلم، و الطهاره المستمره المترتبه على الماء بعد فرض طهارته فى نفسه طهاره مستمره من حين ثبوتها الواقعي عنوانا.

و حينئذ نقول: حيث أن الماء طاهر بالأصل، فإذا جعل الشارع طهارته الواقعيه مستمره عنوانا تعبدا، فالاستمرار متعلق بالطهاره الواقعيه عنوانا، فهو ابقاء من الشارع للطهاره الواقعيه، و هو عين الاستصحاب.

بخلاف الطهاره فى قاعده الطهاره، فان الاستمرار المتعلق بها استمرار متعلق بالطهاره الظاهريه، دون الواقعيه و لو عنوانا، فاعميه القاعده من حيث شمولها موردا - لما إذا كان مسبوqa بالطهاره - لا- تجدى هنا؛ لأن حيثيه استمرار الطهاره متعلقه بالطهاره الواقعيه - التى هى للماء - غايه الأمر عنوانا لا حقيقه، فلا يمكن حملها مع هذا الفرض على قاعده الطهاره بدعوى أعميتها من حيث المورد.

لا يقال: التعبد بالطهاره العنوانيه المستمره، و إن لم يكن مفاد قاعده الطهاره، لكنه لا يختص بالاستصحاب؛ إذ التعبد بالطهاره فى مورد قيام البينه - إذا كانت الطهاره مشكوكه فعلا و متيقنه سابقا - تعبد بالواقع عنوانا، و حيث أنه جعل للطهاره عنوانا بعد جعلها سابقا حقيقه، يكون ابقاء من الشارع للطهاره الواقعيه، فليس كل ابقاء استصحابا.

لأننا نقول: نعم يشترك التعبد فى الاماره، مع التعبد فى الاستصحاب فيما ذكر، إلا أن ابقاء الشارع للحكم فى ثانى الحال فى باب الاماره انتزاع من سبق التعبد بالواقع.

و إلا فالتعبد فيها بنفس الواقع فعلا، بخلاف ما نحن فيه، فان المفروض أنه جعل

ص: ٩٨

---

١- (١) الوسائل: ج ٢: الباب ٣٧ من ابواب النجاسات: ص ١٠٥٤: الحديث ٤.

الطهاره المستمره بحسب لسان الدليل، فالتعبد هنا بنفس حيشه الاستمرار دون مورد الاماره.

و التحقيق: إن مجرد الفراغ عن طهاره الماء - لكونه مخلوقا على الطهاره - لا- يوجب كون التعبد بالطهاره و ابقائها بعين هذا التعبد تعبدا إستصحابيا.

بل التعبد الاستصحابى هو الابقاء استنادا الى ثبوته سابقا، لا الابقاء فى مورد الثبوت سابقا، فالروايه من حيث غايتها، و إن كانت تفارق قيام البينه، من حيث أن مفادها الابقاء إلى حصول الغايه، إلا أنه ليس كل ابقاء استصحابا، فتدبره فانه حقيق به.

و أما الاحتمال السادس - و هو أن يكون مفاد الروايه جعل الحكم الواقعى فقط، كما يوافق ما سلكه صاحب الحدائق (ره) (1) من تقوّم النجاسه بالعلم، فمع عدمه يكون ظاهرا حقيقه.

فتقريبه: إن الاعيان الخارجيه مختلفه، فبعضها ما يكون فيه خصوصيه ذاتيه أو عرضيه مقتضيه للتنفر، و بعضها لا يكون كذلك. و حصول التنفر بالفعل - و هو التقذر بالفعل - منوط وجدانا بالاطلاع على تلك الخصوصيه، و لو باعلام الشارع، فالدليل على النجاسه شرعا شأنه الكشف عن خصوصيه منفره اقتضاء، و فعليه النجاسه بالعلم الموجب للتقذر بالفعل.

و ينطبق على هذا التقريب موثقه عمار حيث قال عليه السلام (كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قذر، فاذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فليس عليك) (2).

فانه عليه السلام رتب القذاره الفعليه على العلم بأنه قذر أى ما هو موجب له و مقتض له، و إلا فالعلم بالقذاره الفعليه الواقعيه لا يعقل أن ينوط به القذاره الفعليه الواقعيه، أو يرتب الفعليه منها على العلم بالفعليه منها.

و ليست النجاسه بناء على المشهور من مقوله الأحكام و التكليف، حتى يمكن فرض الواقعيه الانشائيه و البعثيه الفعليه فيها، فلا مناص إلا بفرض الاقتضاء و الفعليه فيها.

لكن هذا الاحتمال مخالف لظواهر أدله النجاسات، فان ظاهرها ترتب حقيقه النجاسه - الظاهره فى فعليتها، لا فى اقتضاها - على الموضوعات بذواتها، لا بما هي

ص: ٩٩

١- (١) الحدائق ٢: ١٣٦.

٢- (٢) قد مرّانفا.

بل نفس هذه الروايه - أيضا - ظاهره فى ذلك لمقابله القدر مع الطاهر فيها، فكما أن الطاهر يراد منه الفعلى، فكذلك القدر، فلا بد من التصرف فى قوله عليه السلام (فاذا علمت فقد قدر) باراده القذاره المؤثره بالفعل، فكأنَّ القدر الواقعى - الذى لا أثر له - ليس بقدر، و يؤيده قوله عليه السلام (و ما لم تعلم فليس عليك) فانه بلحاظ الأثر.

و فى قبال هذا التقريب تقرب آخر ذكرناه فى الفقهه تصحيحا لما أفاده المحقق الخوانسارى (قده) (١) من أن روايه (الماء كله طاهر) لبيان طهاره الماء واقعا فقط، و ملخصه: إن العلم أخذ طريقيا محضاً، - كما أخذ فى تقريب كلام صاحب الحدائق موضوعيا محضاً - للحكم بالنجاسه. و المراد من الطريقيه المحضه: إن قوله عليه السلام (حتى تعلم أنه قدر) بمنزله قوله (حتى يتقذر) بعروض نجاسه، نظير قوله تعالى (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ... الخ) (٢) فانه بمنزله ما إذا قيل حتى يطلع الفجر، هذا.

و هو أيضا خلاف الظاهر، خصوصا بملاحظه نظائره كقوله عليه السلام (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) (٣) فانه لا يعقل جريان هذا التقريب فيه. فتدبر.

### (٣٩) قوله قدس سره: لظهوره فى أنه متفرع على الغايه وحدها... الخ

(٣٩) قوله قدس سره: لظهوره فى أنه متفرع على الغايه وحدها... الخ (٤)

لا منشأ لهذا الظهور إلا لزوم كون قوله عليه السلام (و ما لم تعلم فليس عليك) تكرارا للمعنى؛ إذا كان مفاد المعنى مفاد قاعده الطهاره.

مع أن التكرار لتأكيد مضمون المعنى، و لبيان أن معنى كونه طاهرا عدم ترتب أحكام النجاسه عليه فعلا، كما هو مفاد (فليس عليك) لا أنه طاهر حقيقه.

مضافا إلى أن الظاهر أن الموضوع فى الجمل الثلاث من المعنى، و الجملتين المذكورتين بعد الغايه واحد، كما هو لازم التفرع أيضا، فلا يعقل أن يكون موضوعا للحكم الواقعى فى المعنى، و موضوعا للحكم الظاهرى فى الجمله الثانيه من ما بعد الغايه.

ص: ١٠٠

١- (١) لم نثر على ما أفاده «قده» من ان الروايه لبيان طهاره الماء واقعا فقط، نعم استدل بها على طهارته الواقعيه فى مشارق الشمس: ص ١٨٤: ذيل قول الشهيد «قده» «الماء المطلق طاهر مطهر الخ»، و على طهارته الظاهريه: ص ٢٠٤: ذيل قول الشهيد «قده» «لو شك فى استناد التغير الخ».

٢- (٢) البقره: ١٨٧.

٣- (٣) الظاهر انه روايه مسعده بن صدقه مع اختلاف يسير، راجع الوسائل: ج ١٢: الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به: ص ٦٠: الحديث ٤.



**(٤٠) قوله قدس سره: هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعا... الخ**

(٤٠) قوله قدس سره: هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعا... الخ (١)

تحقيق الحال يقتضى تمهيد مقدمه، هي: إن الموجودات الخارجيه على قسمين:

أحدهما - ماله صوره و مطابق فى العين، و يعبر عنه بالموجود بوجود ما بحذائه، كالجواهر و جمله من الاعراض.

ثانيهما - ما لم يكن كذلك، بل كان من حيثيات ماله مطابق فى العين، و يعبر عنه بالموجود بوجود منشأ انتزاعه، و منه مقوله الاضافه.

و يقابلهما الاعتبارات الذهنيه من الكليه و الجزئيه، و النوعيه و الجنسيه، و الفصليه، فان معروضها أمور ذهنيه لا عينيه، و لكن لا بنحو القضيه المشروطه، بل بنحو القضيه الحينه.

و إلا فالماهييه - بما هي - موجوده بوجود ذهنى ليس لها صدق على شىء، حتى تكون مقسما لتلك الاعتبارات.

و لا- إشكال فى القسم الأول، إنما الاشكال فى القسم الثانى، نظرا إلى أن الوجود الواحد لا- يعقل أن يكون وجودا بالذات لمقولتين، فان المقولات بذواتها متبائنات، فكيف يعقل أن يكون الواحد وجودا بالذات لمنشأ الانتزاع، الذى هو من مقوله الجوهر مثلا، و وجودا بالذات للأمر المنتزع الذى هو من مقوله الاضافه؟؟

كما أن مقوله الاضافه حيث أنها تختلف بالقياس إلى شىء، دون شىء، فلا- يعقل أن يكون لها وجود خارجى بالذات؛ إذ الوجود عين التعين، فلا بد من أن يكون حده الوجودى محفوظا، فلا يعقل اختلافه بالقياس.

مع أن السقف بالاضافه إلى ما دونه فوق، و بالاضافه إلى ما فوقه تحت، و لو كانت الفوقيه و التحتيه موجودتان بالذات، و لم تكونا متقومتين بالاعتبار لكان السقف فوقا و تحتا معا، مع قطع النظر عن كل شىء.

فلذا يتخيل أن مقوله الاضافه اعتباريه محضه، كسائر الاعتبارات الذهنيه، مع أنها معدوده من المقولات، و هي ما يقال و يصدق على شىء خارجا، مع وضوح أن السماء فوقنا و الأرض تحتنا فى العين لا فى الذهن.

فالمحاكمه بين الطرفين يقتضى الجمع بين الأمرين، بأن يقال: لمقوله الاضافه نحوان



من الوجود - بالقوه و بالفعل - و باعتبارهما لها وجود بالعرض و وجود بالذات، فالسقف مثلا - لمكان كونه جسما واقعا فى المكان - له قابليه أن يضاف إلى ما فوقه، فينتزع منه التحتيه، و له قابليه أن يضاف إلى ما دونه، فينتزع منه الفوقيه، فالتحتيه و الفوقيه وجود بوجود السقف - بنحو وجود المقبول بوجود القابل - فوجود السقف الخاص خارجا وجود بالذات للجسم الخاص، و وجود بالعرض لتلك المعانى القابله للانتزاع منه.

و هذا معنى وجود الأمر الانتزاعى بوجود منشأ انتزاعه خارجا، مع قطع النظر عن اعتبار كل معتبر كان. و بهذا الوجه داخل فى المقولات، و بهذا الوجه يقال: إن للاضافات، و أعدام الملكات، و القابليات، و الحثيات وجودا ضعيفا - أى بنحو وجود المقبول - بوجود القابل بالعرض، لا بالذات، كما أن لها نحو آخر من الوجود بالذات، و هو المتقوم بالاعتبار، و هو فى مقام ملاحظه السقف بالقياس إلى ما دونه مثلا.

ففى هذه المرحله توجد الفوقيه بوجود إعتبارى فعلى هو حده الخاص و نصيبه المخصوص من الوجود فى نظام الوجود، و لا محاله ليس لها فى كل حال إلقاء واحد، و إضافه واحده إلى شىء، فلا يختلف حدّ الوجودى الخاص.

و بهذا النظر قالوا: إن مقوله الاضافه اعتباريه، فليست هى كالاختبارات الذهنيه، حتى لا يكون وجود شىء خارجا وجودها بالقوه و بالعرض، و لا كالموجودات العينيه المحضه، حتى لا يكون وجودها الخاص بها متقوما بالاعتبار.

ثم اعلم أن ما ذكرنا فى شرح حقيقه الأمر الانتزاعى فى قبال الموجود بوجود ما بحدائه فيقابل الاعتباريات، التى هى فى حدود ذواتها أمور ذهنيه و ليست بعينيه بوجه من الوجوه.

و ربما يوسع فى الانتزاعى، فيعم الاعتباريات، لأنها معان منتزعه من معان ذهنيه، كما ربما يوسع فى الاعتبارى، فيعم الانتزاعيات الخارجيه لتقومها بالاعتبار، بل ربما يوسع فى الانتزاعى و الاعتبارى فيعم الماهيات جميعا فيقال: الماهيه انتزاعيه اعتباريه - فى قبال إصالة الوجود - فهى منتزعه من الوجود الخاص و موجوده به بالعرض، فان الوجود هو الموجود بالذات. و اعتباريتها بلحاظ تقومها بالاعتبار؛ إذ الماهيه ما شمت رائحه الوجود، و لا تشم أبدا؛ لأن ما حيشه ذاته حيشه عدم الابعاء عن الوجود و العدم، يستحيل أن ينقلب فيصير حيشه الابعاء عن العدم.

و فى الشرع و العرف اعتبار بمعنى آخر - فى قبال جميع انحاء الاعتباريات

و الانتزاعيات - كما فى اعتبار الملكيه و الزوجيه على ما سياتى إن شاء الله تعالى تفصيله. (١)

و مما ذكرنا تبين أمران:

أحدهما - إن الأمر الانتزاعى مجعول بالعرض، لا- مجعول بالتبع، نظير لوازم الوجود المجعوله بتبعه، فان الموجود و لوازمه مجعولان بالذات، بجعلين؛ لاقضاء تعدد الوجود - بالذات - تعدد اليجاد بالذات.

و من ذلك فى التشريعات وجوب مقدمه، فانه مجعول بتبع وجوب ذيهها، لا أنه وجوب واحد ينسب إلى ذى مقدمه بالذات، و إلى مقدمته بالعرض.

و من الواضح: أن المجعول بالعرض لا- جعل له بالحقيقه، فجعل انتزاعيه الاحكام الوضعيه فى قبال مجعوليتها - كما عن المنازعين فى المسأله - صحيح، و جعل الانتزاعيه - كما فى المتن - مساوقه للتبعيه. و القول بها قولاً بالجعل، كلاهما لا يخلو عن مسامحه.

ثانيهما - إن جعل الاعتبارات الشرعيه من الملكيه و الزوجيه داخله فى الأمور الانتزاعيه، و إن منشأ انتزاعها: تاره هى الاحكام التكليفيه. و أخرى انشاؤها بالعقد و شبهه - أيضا - لا يخلو عن المسامحه كما سياتى تفصيله إن شاء الله تعالى فى ذيل القسم الثالث.

ثم إن مجعولات الشارع على أنحاء:

منها - الموضوعات المستنبطه، كالصلاه، و الحج، و نحوهما، مما اشتهر أنها ماهيات مخترعه، و أنها مجعوله باعتبار الشارع.

و التحقيق - ما مر منا غير مره - أنه لا- جعل لها إلا- جعلها فى حيز الطلب و مورد الأمر، فان الجعل، إما أن يتعلق بماهيتها أو بوجودها.

و جعل الماهيه كليه غير معقول، لأن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى، و جعل وجودها الخارجى قائم بفاعلها، و هو المصلى، لا بأمرها، و هو جعل تكوينى لا تشريعى، و جعل وجودها الذهنى بتصورها قائم بمن يتصورها أيا من كان.

و كون المتصور لها هو الشارع - فى مقام الأمر بها - ليس جعلاً تشريعياً لها، و إلا لكان كل موضوع يتصوره الشارع فى مقام الأمر مجعولاً- تشريعياً، فلا- يعقل من جعلها التشريعى إلا- ثبوت الموضوع بثبوت الحكم، لما مرّ مرارا أن الحكم بالاضافه إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهيه، و فيها ثبوت المعروض بثبوت العارض.

ص: ١٠٣

و هذا جعل تشريعى بالعرض، لكنه غير مخصوص بالموضوعات المستنبطه لجريانه فى كل موضوع و حكم.

نعم حيث أن ثبوتها فى مرحله الحكم مخصوص بالشارع، فلذا قيل بأنها مخترعه، و مجعوله تشريعا، فكأنها متمحصه فى التشريعيه، دون غيرها.

و منها - الأحكام التكليفيه، فان المعروف كونها مجعوله بالجعل التشريعى.

توضيحه: إن حقيقه الجعل هو الايجاد، فقد يكون منه تعالى بما هو جاعل هويات الممكنات، فيتمحض فى التكوين، و قد يكون منه تعالى بما هو شارع الشرائع و الأحكام لانبعائه منه بما هو ناظر إلى مصالح العباد، و دفع ما فيه الفساد، بالاضافه إلى طائفه من الافعال، لا بالاضافه الى نظام الكل، فيكون جعلها تشريعا.

فكل جعل تشريعى - بهذه الملاحظه - جعل تكوينى بالنظر إلى ذاته، و لا-عكس، إذ لا حقيقه للجعل إلا الايجاد المساوق للتكوين، و التشريع - بلحاظ إخراجة من العدم إلى الوجود - عين تكوينه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الشخص إذا اشتاق إلى فعل من أفعال نفسه، و بلغ شوقه حد النصاب، تحركت عضلاته نحو المشتاق إليه، فيوجد فى الخارج، و إذا اشتاق إلى فعل الغير، فلا- يكون شوقه - و إن بلغ حد الكمال - عله لحركه عضلات الغير نحو المشتاق إليه، لأن فعل الغير تحت اختياره لا تحت اختيار المشتاق لفعله.

فلا بد له من جعل ما يوجب انقداح الشوق المحرك فى نفس الغير، فما ينبعث من الاشتياق إلى فعل الغير هو الانشاء بداعى جعل الداعى، و هو حقيقه الحكم التكليفى المجعول من الشارع، بما هو شارع.

و ليس الحكم التكليفى عين الاراده التشريعيه، ليقال: إنها من صفات الذات - سواء كانت عين العلم بالمصلحه أو غيره - فلا جعل، بل قد عرفت أنه منبعث عنها.

كما أن مجعولات الشارع لا تنحصر فى اعتباراته، كاعتبار الملكيه، كى يتوهم أنه ليس فى الأحكام التكليفيه اعتبار من الشارع، بل مجعولاته الوضعيه اعتبارات منه، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و مجعولاته التكليفيه هى الانشآت الخاصه الصادره منه - بما هو شارع - و إن كان ينتزع منه عنوان البعث و الداعى - اقتضاء و إمكانا - بعد صدور، و ينتزع منه الباعثيه - فعلا - عند تأثيره فى انقداح الشوق فى نفس المكلف.

و منها - الأحكام الوضعيه المبجوث عنها هنا، و هى أقسام ثلاثه، نتعرض لكل منها

فى ذيل عبارته شيخنا العلامة - رفع الله مقامه - .

### (٤١) قوله قدس سره: أما النحو الأول، فهو كالسببى و الشرطى... الخ

(٤١) قوله قدس سره: أما النحو الأول، فهو كالسببى و الشرطى... الخ (١)

قد أفاد (قده) فى وجه المنع عن جعل تلك الأمور انتزاعا ما محصله: إن مقتضى فرض مسببى التكليف و مشروطيته كونه متأخرا بالذات عن سببه و شرطه، و مقتضى فرض منشأه التكليف لانتزاع السببى كونه متقدما بالذات لتبعيه الأمر الانتزاعى لمنشئه، و يستحيل تقدم المتأخر بالذات.

و قد أفاد (قده) فى وجه المنع عن جعلها استقلالا ما ملخصه: إن الشئ إذا كان ذا ربط، به يؤثر فى شئء فهو عله، قبل جعله عله، فلا معنى لجعله عله، و إن لم يكن فيه ذاك الربط لا يصلح للعليه، فلا معنى لجعل ما ليس بعله عله. و أنت خير بأنهما لا يصلحان للمنع.

أما الأول، فلأن المتأخر بالذات ذات المعلول عن ذات العله. و أما عنوان العليه و عنوان المعلولى فهما متضايقان، و لا عليه بين المتضايقين، و عنوان العليه لا ينتزع عن المعلول، و لا- عن ترتبه على ذات العله، بل عنوان العليه ينتزع عن ذات العله، إذا بلغت بحيث يكون المعلول ضرورى الوجود بها، و عنوان المعلولى ينتزع عن ذات المعلول إذا كان بحيث يكون ضرورى الوجود بالعله، و لا فرق بين ما إذا كان المعلول من الأمور التكوينية المحضه أو من الأمور التشريعية.

فكما أن بلوغ العله - إلى حيث يكون المعلول ضرورى الوجود بها - يصح معه انتزاع العليه من ذات العله، و المعلولى من ذات المعلول.

فكذا إذا كان ذات العله بحيث إذا بلغت بحد يكون ذلك الأمر المجعول ضرورى الوجود بها، فانه يصح انتزاع العليه و المعلولى من ذات المرتب عليه، و من ذات المرتب.

غايه الأمر أن العليه و المعلولى - فى مرحله الجعل التشريعى - اقتضائتان، و فى مرحله تحقق السبب و المسبب - خارجا - فعليتان.

و قد عرفت أن التقدم و التأخر بملاك العليه و المعلولى بين ذاتى العله و المعلول لا تنافى المعيه بملاك التضاييف بين عنوانى العليه و المعلولى و سيتضح إن شاء الله تعالى ما ذكرنا زياده على ذلك.

و أما الثانى و هو العمده، إذ لو ثبت ذلك لم يكن مجال للجعل، لا إستقلالا، و لا

ص: ١٠٥

انتزاعاً، لعموم الملاك المقتضى لنفى المجعوليه.

فتوضيح دفعه يتوقف على مقدمه:

هى أن السبب الفاعلى للحكم التكليفى، و للاعتبار الوضعى هو شخص الحاكم و المعتبر، و ما يسمى سببا - كدلو ك الشمس و نحوه - شرط حقيقه أو معدّ دقّه، فلا معنى لجعل السببيه الحقيقه فى نفسها، فاللازم إخراجها عن محل البحث.

و أما الشرطيه، فحيث أنها انتزاعيه، إذ الموجود فى الخارج ذات الشرط، و ذات المشروط - كما فى سائر موارد العله و المعلول - فهى فى حد ذاتها غير قابله للجعل الاستقلالى سواء كان الجعل تكوينيا او تشريعيًا، فيتمحض الكلام فى جعلها على حسب وجودها الانتزاعى.

فنقول: الشرط إما مصحح لفاعليه الفاعل أو متمم لقابليه القابل.

فتاره يلاحظ كون النار بحيث لا يحرق إلا مع وضعها و محاذاتها لشيء، و مع خلو المحل عن الرطوبه، و لو لم يكن فى العالم نار، و لا إحراق، و لا شرائط التأثير، و التأثر، و هنا لا مجعول بالذات أصلاً ليكون هناك مجعول بالعرض، بل طبيعه النار مستعده باستعداد ما هوى للاحراق إذا كانت مقترنه بكذا.

و نظيره كون الصلاه بحيث لا- تؤثر أثرها، إلا إذا اقترنت بالطهاره مثلاً، فانه أمر محفوظ سواء كان هناك جعل تكوينى أو جعل تشريعى أولاً، بل قد مر مرارا إن الذات و الذاتيات و لوازمها غير قابله للجعل بوجه. «و أخرى» تكون النار موجوده فى الخارج مقترنه بالوضع و المحاذاه مع اقتران المحل باليوسه - مثلاً -.

فذات المشروط، و ذات الشرط موجودتان بالذات، و عنوان الشرطيه و المشروطيه موجودان بالعرض.

و نظيره ما إذا وجدت الصلاه فى الخارج مقترنه بالطهاره، فذات الشرط و المشروط موجودتان بالذات، و عنوانهما بالعرض، و جاعلها المصلى، و الجعل تكوينى ذاتى فى المعنون، و عرضى فى العنوان.

إذا عرفت ذلك، تعرف أن ما هو واقعى ماهوى ما ذا؟ و ما هو تكوينى ما ذا؟

و الأول - غير قابل للجعل أصلاً، للزوم الخلف، لفرض عدم المجعول بالذات، ليكون له مجعول بالعرض.

و الثانى - مجعول تكوينى أجنبى عما نحن فيه، و الكلام فى الجعل القائم بالشارع.

فنقول: كما أن الطهاره شرط فى حد ذاتها للصلاه، إما بمعنى دخلها فى فاعليه الصلاه

لأثرها، أو في قابلية النفس للتأثر بأثرها، و هو معنى شرطيتها الواقعيه.

و لها شرطيه أخرى في مقام الطلب، بحيث إذا تعلق الأمر - بالصلاه عن طهاره - صح انتزاع الشرطيه في مقام الواجب بما هو واجب في قبال كونها - مع قطع النظر عن الأمر - شرط تأثير الصلاه واقعا.

كذلك إذا علق الأمر بالصلاه على دلوك الشمس، فانه تاره يلاحظ الواقع، و يقال: إن الدلوك واقعا شرط تأثير المصلحه المقتضيه لإيجاب الصلاه، و أخرى يلاحظ مقام الجعل، فيقال: إن الانشاء بداعى البعث، حيث أنه علق على دلوك الشمس، فلا يكون الانشاء المزبور مصداقا للبعث إلا إذا اقترن - حقيقه - بدلوك الشمس.

فكما أن شرطيه الطهاره للمطلوب - بما هو مطلوب - لا موقع لها حقيقه، إلا مرحله الطلب و اناطه المطلوب بها، و هو أمر زائد على كون تأثير الصلاه منوطا بالطهاره، كذلك شرطيه الدلوك للطلب، و لصيروره الانشاء مصداقا للبعث الحقيقى، لا محل له إلا مرحله الطلب، و هو أمر زائد على كون تأثير المصلحه منوطا بالدلوك.

و حقيقه الشرطيه للواجب و الايجاب محفوظه؛ إذ الصلاه - ما لم تلاحظ مقترنه بالطهاره - لا- يصح انتزاع المطلوبيه منها، فافترانها بها متمم القابليه لانتزاع المطلوبيه، و هى حقيقه الشرطيه.

و كذا ما لم يلاحظ الانشاء مقترنا بدلوك الشمس لا يصح انتزاع البعث عنه، فهو متمم قابليه الانشاء لانتزاع البعث منه.

و مما ذكرنا تبين أن ما هو غير قابل للجعل هى العليه، بمعنى دخل الشىء فى التأثير واقعا؛ فانها - كما عرفت - واقعيه ماهويه، لا جعليه - لا- تكوينيه و لا- تشريعيه -، و ما هو قابل للجعل هى الدخاله فى اتصاف الانشاء بكونه بعثا حقيقيا؛ فانها مجعوله بتبع جعل منشأ انتزاعه.

و ما ذكرنا هو الملاك فى عدم مجعوليته الشرط الواقعي، و فى مجعوليته الشرط المرتب عليه الحكم جعللا.

لا- ما ربما يقال: من الفرق بين شرائط الجعل، و شرائط المجعول، بعدم مجعوليته الأولى و مجعوليته الثانيه(1)، مع بدهاه اتحاد الجعل و المجعول بالذات، و اختلافهما بالاعتبار.

فلا بد من إرجاعه إلى ما ذكرناه: من الفرق بين الشرائط الواقعيه، الدخيله فى

ص: ١٠٧

المصلحه المؤثره فى الجعل واقعا، و بين الشرائط المأخوذه فى مقام الانشاء، و ترتيب الحكم على موضوعه.

ثم إن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) و إن كان ينكر كون الشرطيه للايجاب جعليه، و لو انتزاعيه، لكنه مع ذلك لا- ينكر الايجاب المشروط، كما هو واضح، بدعوى أنه تعليق على شرطه الواقعي، دون الجعلي.

و الفرق عنده (قده) بين شرط الواجب و شرط الوجوب: أن شرطيه الطهاره لتأثير الصلاه أثرها أمر، و شرطيتها للواجب - بما هو واجب - أمر آخر؛ فانها لا موقع لها إلا مرحله الطلب. و مجيء زيد، و لو لم يعلق عليه الطلب يكون شرطا واقعا لحدوث الطلب، فلا يزيد تعليق الطلب عليه شيئا.

و أنت خبير بأن الانشاء، لو لم يعلق صيرورته بعثا على مجيء زيد، لم يكن بلوغه إلى مرحله البعث منوطا بشيء، بخلاف ما إذا علق على شيء، فان بلوغه منوط به جعلاء و الخروج عن حدّ إلى حدّ أمر زائد على كون البعث الحقيقي منوطا واقعا بذلك الشيء، فان الأول جعلى بتوسط التعليق فى مرحله الجعل، بخلاف الثانى، فانه واقعي، و ان لم يحدث إنشاء إلا بعد حصول المعلق عليه.

و التقيد الخطابى - على أى حال - على طبق التقيد الواقعي فى الوجوب و الواجب معا.

#### (٤٢) قوله قدس سره: و منه قد انقدح أيضا عدم صحه... الخ

(٤٢) قوله قدس سره: و منه قد انقدح أيضا عدم صحه... الخ(١)

فان البرهان الثانى(٢) كما أنه دليل على عدم القابليه للجعل الاستقلالى، كذلك للجعل الانتزاعى.

و أما إطلاق السبب عليه جعلاء مجازا، فباعبار أنه و أن كان بنفسه سببا واقعا، لكنه حيث كان منوطا به الجعل التشريعى، فهو من خصوصيات المعجول التشريعى، فيكون ثابتا بثبوتة التشريعى، فينسب اليه الجعل مجازا.

#### (٤٣) قوله قدس سره: كما لا بأس أن يعبر عن إنشاء... الخ

(٤٣) قوله قدس سره: كما لا بأس أن يعبر عن إنشاء... الخ(٣)

فان المحال جعل السببيه بالاستقلال للدلو ك تشريعا حقيقه و جدا، لا انشاء السببيه له مجازا و كنايه للانتقال الى لازمه و هو جعل الوجوب عنده و الملازمه - بين المحال

ص: ١٠٨

١- (١) الكفايه ٢: ٣٠٤.

٢- (٢) فى كلام الماتن «قده».

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٠٤.

و الممكن بل الواجب - ليست بمحال كما مر في بعض المباحث السابقه(١).

### (٤٤) قوله قدس سره: و أما النحو الثاني، فهو كالجزيئيه و الشرطيه... الخ

(٤٤) قوله قدس سره: و أما النحو الثاني، فهو كالجزيئيه و الشرطيه... الخ(٢).

توضيحه أن الجزيئيه و الشرطيه لهما مراتب:

إحداها - كون الشيء بحيث يكون بعض ما يفى بالغرض، فانه إذا ترتب غرض واحد على مجموع أمور، فكل منها في حد ذاته بعض ما يفى بالغرض، و المجموع كل ما يفى به.

و إذا كان فعلية ترتب الغرض على ما يفى به منوطه بشيء، فذلك الشيء شرط وفاء ذلك المجموع بالغرض - فعلا - لا اقتضاء.

و هذه الشرطيه - كتلك الجزئيه - واقعية لا بجعل جاعل، و تأثير مؤثر، لا تكوينا و لا تشريعا، بل المجموع مستعد باستعداد ما هوى للوفاء بالغرض، بحيث يكون فعلية منوطه بما يسمى شرطا، فالجزيئيه و الشرطيه ماهويه، فهما غير قابلتين للجعل، حيث لا يتعلق الجعل بالذات و الذاتيات و لوازمها و ما تنوط به.

و الجعل التكويني العرضي إنما يكون عند ايجاد الصلاه في الخارج، فانه مقام وجود المجموع بأثره، فتكون البعضية و الكليه و الدخاله فعلية بالعرض.

ثانيتها - كون الشيء بعض الملحوظ، فيما إذا تعلق لحاظ و اعتبار واحد بمجموع أمور فان كل واحد من تلك الأمور بعض الملحوظ، و كلها كل الملحوظ، و قيدها - المتقيد به المجموع - شرط الملحوظ، و هذا اللحاظ جعلها التكويني الذهني، لا دخل له بالجعل التشريعي.

ثالثتها - كون الشيء بعض المطلوب بما هو مطلوب، و هو فيما إذا تعلق طلب واحد بمجموع أمور فان كل واحد من تلك الأمور بعض ما تعلق به الطلب، و تمامها كل ما تعلق به الطلب، و ما لوحظ المجموع مقتربا به قيد المطلوب بما هو مطلوب.

و هذه الجزئيه و الشرطيه هي المععوله انتزاعا بجعل الطلب، و لا موقع لها بين الصفتين إلا مرحله تعلق الطلب، لأن الجزئيه - في مقام الوفاء بالغرض في حد ذاته - ماهويه لا جعلية، و الجزئيه - في مقام اللحاظ - تكوينية بالتكوين الذهني، لا تشريعية، و ما هو تشريعي - بتشريعية البعث و الايجاب - هي الجزئيه للواجب بما هو واجب.

و لكن لا يخفى عليك أن الايجاب ليس منشأ انتزاع الجزئيه و الشرطيه لما سيأتى إن

ص: ١٠٩

١- (١) تقدم في التعليقه: ٢٢.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٠٤.



شاء الله تعالى: إن منشأ الانتزاع - باعتبار قيام حيثيه القبول به بقيام انتزاعي - يصح حمل العنوان المأخوذ منه على المنشأ، مع أن الجزء و الشرط لا يحمل إلا على ذات الجزء و الشرط، لا على الطلب المتعلق بمجموع الأمور.

فالطلب و الايجاب مصحح انتزاع الجزئيه من الجزء، لا منشأ انتزاعها بمعنى أن الفاتحه - مثلا - ليست في حد ذاتها بحيث يصح أن ينتزع منها البعضيه للمطلوب، و إنما اكتسبت هذه الحيثيه بتعلق الأمر بمجموع أمور منها الفاتحه، فهي في هذه الحاله قابله لانتزاع البعضيه.

فمعنى جعلها بجعل الأمر بهذا الوجه لا- بجعل منشأ انتزاعها، بل بجعل مصحح انتزاعها إلا بالواسطه،(١) بتقريب أن جعل الموضوع تشريعا بجعل حكمه، و جعل الأمر الانتزاعي من الموضوع التشريعي، بجعل الموضوع، فجعل الحكم جعل للأمر الانتزاعي بالواسطه.

هذا ما لزم بيانه في توضيح كلامه، و تنقيح مرامه - زيد في علو مقامه - إلا أن هذا الجعل الانتزاعي ليس من الجعل التشريعي المفيد لوجهين:

أحدهما - ما اشرنا إليه في باب البراءه(٢)، و هو أن الجزئيه الانتزاعيه ليست من لوازم المجعول التشريعي - بما هو مجعول تشريعي - بل من لوازمه - بما هو مجعول تكويني -، لما عرفت من أن كل مجعول تشريعي مجعول تكويني، فله حيثتان، حيثيته التكوينييه، و حيثيته التشريعيه.

فكما أن تعلق الطلب بفعل يصحح انتزاع الطالبيه من المولى، و المطلوب منه من المكلف، و المطلوب من الفعل، و الموضوعيه من الفعل، و المحموليه من الحكم إلى غير ذلك من العناوين الانتزاعيه، و ليس شئ منها من لوازم المجعول التشريعي بما هو تشريعي، كذلك الجزئيه و الشرطيه.

و الوجه في ذلك أن الأمر بالمجموع و بالخاص، و إن كان منبعثا عن غرض قائم بالمجموع - اقتضاء - و بالخاص - فعلا - و كان لذوات الأجزاء دخل في الأول، و للقيد دخل في الثاني.

إلا- أن الجزئيه الانتزاعيه، و الشرطيه الانتزاعيه، غير منبعثتين عن غرض تشريعي، و لا- لهذين العناوين دخل في الغرض - لا إقتضاء و لا فعلا - بل يستحيل دخلهما فيما هو

ص: ١١٠

١- (١) يعنى «لكن بالواسطه».

٢- (٢) في دوران الامر بين الاقل و الاكثر: تقدم في ج ٤: التعليقه ٩٩.

الباعث على البعث المصحح، لانتزاعهما من الجزء و الشرط، فلا يقاس بالوجوب المعمولى المقدمى المنبعث عن غرض مقدمى.

ثانيهما - إن المجمعول الانتزاعى لو كان مجعولا تبعيا - بحيث كان بينه و بين منشئه المجمعول تشريعا إثنيه فى الجعل نظرا إلى السببيه و المسببيه بينهما - لكان مجديا فى ترتب الاثار المرغوبه من الالتزام بجعله فيصح رفعه، و لو لم يكن رفع المنشأ - كما فى الاقل و الاكثر الارتباطيين بناء على عدم الانحلال عقلا كما تقدم دعواه من شيخنا العلامة رفع الله مقامه (١) و صرح بهذا المبني فى تعليقه الأنيقه (٢).

و أما إذا كان المجمعول الانتزاعى مجعولا بالعرض، لا بالتبع، و كان ما بالذات و ما بالعرض مجعولين بجعل واحد، من دون تخلل الجعل بينهما، فلا محاله لا يجدى فى الوضع و الرفع إلا وضع المجمعول بالذات و رفعه، و قد أقمنا البرهان غير مره على أن ثبوت الموضوع تشريعا بعين ثبوت حكمه له، لا بثبوت آخر منفصل الهويه عن ثبوت حكمه.

و ذلك لأن الشوق المطلق لا يوجد، بل يوجد متقوما بمتعلقه، و لا يعقل أن يكون لمتعلقه فى مرتبه تعلقه به فعليه أخرى مغايره لفعليه الشوق، و إلا لم يعقل أن يكون المتعلق مقوما لصفه الشوق، و مناط فرديه الشوق و ملاك تحقق شوق خاص تعلقى.

و مع فرض تغاير الفعليتين لا يعقل اتحادهما، بحيث يكون الموجود صفه خاصه واحده، لأن كل فعليه تأبى عن فعليه أخرى، فالماهييه - التى تعلق بها الشوق - لها ثبوت شوقى بعين ثبوت الشوق.

و كذا فى مقام البعث الاعتبارى، فان البعث الاعتبارى المطلق لا يوجد، فان طبعه تعلقى - كالشوق -، فلا بد من أن يتقوم بمتعلقه فى مرتبه وجوده فى افق الاعتبار، فثبوت المتعلق بعين ثبوت البعث الاعتبارى.

و عليه فالحكم مطلقا بالنسبه إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهيه، و ثبوت المعروض - هنا - بثبوت العارض، بخلاف عوارض الوجود المتوقفه على ثبوت المعروض.

و عليه فاذا كان ثبوت المتعلق بعين ثبوت حكمه و جعله بعين جعله، فما ينتزع من

ص: ١١١

١- (١) الكفايه ٢: ٢٢٨.

٢- (٢) ص ١٩٥.

المتعلق باعتبار هذا النحو من الثبوت أولى بأن لا يكون له ثبوت في قبيل ثبوت الحكم، و أن يكون جعله بعين جعله. فتدبره فانه حقيق به.

#### (٤٥) قوله قدس سره: و إن إنشاء الشارع له الجزئي أو الشرطي... الخ

(٤٥) قوله قدس سره: و إن إنشاء الشارع له الجزئي أو الشرطي... الخ (١)

فان الانشاء، و إن كان خفيف المؤنه يتحقق بمجرد قصد ثبوت المعنى باللفظ إلا أن حقيقه الجزئي للواجب بما هو واجب، و الشرطي له بما هو سنخها، انتزاعي، له منشأ مخصوص و مصحح خاص، فلا- يقبل الجعل بالاستقلال، و لا الجعل بغير ما هو مصحح انتزاعه.

#### (٤٦) قوله قدس سره: و جعل الماهيه و اجزائها... الخ

(٤٦) قوله قدس سره: و جعل الماهيه و اجزائها... الخ (٢)

بل هذا جعل وجودها بالجعل التكويني الذهني، و الا فجعل نفسها و أجزاءها غير معقول، لأن وجدان الشيء لذاته و ذاتياته ضروري، فلا- يقبل الجعل، لأنه دون الجعل لا فوق الجعل، حتى يتوهم لزوم تعلق الجعل بالماهيه، و إلا لزم خروجها عن حدود الامكان إلى صقع الواجب.

#### (٤٧) قوله قدس سره: و أما النحو الثالث، فهو كالحجيه و القضاوه... الخ

(٤٧) قوله قدس سره: و أما النحو الثالث، فهو كالحجيه و القضاوه... الخ (٣)

لا يخفى عليك أن الملكيه - مثلا - و إن كانت انتزاعيه عنده (قدس سره) إلا أنها تاره مجعوله بالاستقلال ابتداء، كما إذا جعل الشارع شيئا ملكا لزيد - مثلا - بانشائه إياها له.

و أخرى مجعوله بالاستقلال - إمضاء - كما إذا أنشأ الملكيه على طبق إنشاء المتعاقدين إياها، و ثالثه مجعوله تبعا لجعل التكاليف في مواردها.

فمنشأ الانتزاع مختلف بحسب الموارد. و الجعل الاستقلالي بالمعنيين، ليس محلا- للكلام، انما الكلام في قبول الجعل تبعا للتكليف.

ثم إن تحقيق حقيقه الملك سيأتي إن شاء الله تعالى في ذيل ما ذكره شيخنا (قده) من الوهم و الدفع، و إنما الاشكال هنا في الملكيه الشرعيه و العرفيه المترتبه عليها الآثار شرعا و عرفا، فهل هي من الاعتبارات الذهنيه أو المقولات الواقعيه.

فقول: اما عدم كونها من الاعتبارات الذهنيه المصطلح عليها المعبر عنها في فن الميزان بالمعقولات الثانويه كالكلية و الجزئية و الجنسيه و الفصليه و النوعيه،

١- (١) الكفايه ٣٠٥:٢.

٢- (٢) الكفايه ٣٠٥:٢.

٣- (٣) الكفايه ٣٠٥:٢.

فان المذكورات عوارض ذهنيه لمعروضات ذهنيه بنحو القضيـه الحينيه، دون المـلكيه الشرعيه و العرفيه، فانها من العوارض لموجودات خارجيه، فان الموصوف بالمـلكيه زيد الخارجى، لا- الذهنى، و الموصوف بالمملوكيه هى العين الخارجيه، لا الذهنيه، فيعلم منه أنها ليست من الاعبارات الذهنيه المتعارفه.

و أما عدم كونها من المقولات الواقعيه، فلأن المقولات، إما يكون لها مطابق و صورته فى الخارج، أو يكون لها منشأ الانتزاع فيه، كمقوله الاضافه. و المـلكيه الشرعيه، و العرفيه ليست منها بقسميها لوجوه:

منها - إن المقولات لا- تختلف باختلاف الانظار، و لا- تتفاوت بتفاوت أنحاء الاعتبار، مع أن المعاطاه تفيد الملك فى نظر العرف، دون الشرع. و لو كانت مقوله؛ لكانت إما موجوده فى جميع الأنظار أو معدومه كذلك، و ليست المقوله إلا ما يقال على شىء، و يصدق عليه فى الخارج، و ليست كالمصالح و المفاسد، لكى يختص الشارع بادراكها أحياناً.

و منها - إن الاعراض التسعه المقوليه تحتاج إلى موضوع محقق فى الخارج.

و المـلكيه الشرعيه و العرفيه ليست كذلك لتعلق المـلكيه - بالمعنى المفعولى - بالكلى الذمى فى باب البيع، و فى أبواب الضمانات بالمثل، أو القيمه و لتعلق المـلكيه - بالمعنى الفاعلى - بكلى الفقير، و كلى الساده فى الزكاه و الخمس.

و لا يعقل أن تكون المـلكيه بأحد المعنيين بالقوه، و تكون فعليته عند التطبيق؛ لأن المـلكيه و المملوكيه صفتان لهما التضاييف و المتضاييفان متكافئان فى القوه و الفعليه، فلا- يعقل فعليه المـلكيه و شأنه المملوكيه، شأنه المـلكيه و فعليه المملوكيه؛ فيعلم منه أن سنخ المـلكيه الشرعيه و العرفيه ليس سنخ المقولات العرضيه الموقوفه على موضوع محقق فى الخارج.

و لا- فرق فى هذا البرهان بين مقوله، و مقوله، فمقوله الاضافه أيضا كمقوله الجده، و سائر المقولات العرضيه فى الحاجه إلى موضوع محقق.

فما يظهر من عبارته فى الجواب عن الوهم الآتى فى كلامه (قدس سره): من أن الملك الحاصل بسبب العقد، أو الارث داخل فى الاضافه المقوليه.

مدفوع، بالبرهان المتقدم. و منشأ انتزاع المعنى الاضافى هو موضوعه الذى يكون وجوده وجود الأمر الانتزاعى، بالتفصيل الذى قدمناه.

و منها - إن المعنى المقولى لابد من أن يكون له مطابق فى الخارج، أو يكون له منشأ

الانتزاع بحيث تقوم تلك الحيثية المقوليه به خارجا، بقيام إنتزاعى، لا بقيام إنضمامى.

و من الواضح - بالوجدان و العيان - أن ذات المالك و المملوك على ما هما عليه من جواهرهما و اعراضهما قبل الحكم أو العقد أو غيرهما و بعدها من دون وجود صورته عينيه فى الخارج، و لا- انقلا ب حيثه خارجيه فيهما إلى حيثه أخرى، كذات السقف الذى حصل فيه حيثه القبول للفوقيه بعد وضعه فى مكان عال، و هكذا...

نعم حصلت هناك أمور من الحكم التكليفي، أو العقد، أو موت المورث، أو الحيازه - بعد ما لم تكن - و تلك الأمور غير قابله لأن تكون عين الملك، و لا منشأ انتزاعه، و لا مصحح انتزاعه.

و تفصيل ذلك: أما الحكم التكليفي، من اباحه التصرف و نحوها، فليست هى عين الملكيه؛ لأن الملكيه: إما بمعنى الواجديه، أو الأحاطه، أو الأحتواء أو السلطنه. و ليس شىء من هذه المفاهيم عين مفهوم إباحه التصرف و جوازه و نحوهما، مع أن القول به - كما هو ظاهر الشيخ الاعظم (قده) فى الرسائل (١)- رجوع عن دعوى الانتزاع إلى دعوى العينيه. و العينيه فى الوجود - بمعنى اتحادهما - هو معنى الانتزاعيه.

و ليس الحكم - التكليفي المزبور - منشأ الانتزاع، بدعوى أن الترخيص فى التصرف هو جعل زمام الشىء بيد المكلف، و هو معنى سلطنته عليه، و الملكيه هى السلطنه (٢).

وجه فساد الدعوى أن الأمر الانتزاعى لا يعقل أن يكون منشأ انتزاعه الحكم التكليفي - لا فى الملكيه، و لا فى غيرها - لأن الأمر الانتزاعى ليس إلا- حيثه القبول القائم بالمتحيث، و لانه صرحه حمل العنوان المأخوذ منه - بلحاظ تلك الحيثيه - على المتحيث بها، كعنوان الفوق المحمول على السقف بلحاظ قيام مبدئه - و هو الحيثيه القائم به قياما إنتزاعيا - به، على حد حمل العناوين على ذوات معنوياتها بلحاظ قيام مبادئها بها - قياما إنضماميا بها -.

و من الواضح أن جواز التصرف الذى فرض أنه منشأ الانتزاع لا- يحمل عليه عنوان المالك و المملوك، فيعلم منه أن مبدأ العناوين غير قائم به بقيام انتزاعى.

و دعوى صدق عنوان الملك، و هو المبدأ على جواز التصرف، و حينئذ فالمالك هو جائز

ص: ١١٤

١- (١) الرسائل: ٣٥١ «فى حجه القول السابع، ذيل قوله «قده»: اما فى المعاملات».

٢- (٢) و قد نسبها «قده»، فى حاشيته على المكاسب «رساله الحقوق» الى جماعه: ص ٦.

التصرف، و المملوك ما هو جائز التصرف فيه، و ليس فيه استبعاد.

مدفوعه: بأنه رجوع عن دعوى الانتزاع إلى دعوى العينه - مفهوما - و قد مر فسادها:

و كذا ليس الحكم - التكليفي المزبور - مصحح الانتزاع، و السبب لمنشئيه ذات المالك و المملوك، لانتراع المملكه و تحيئهما بتلك الحثيه؛ لعود المحاذير المزبوره جميعا، إذ لو كان ذات المالك و المملوك منشئا للانتزاع بسبب الحكم التكليفي، لكانت المملكه (١) موجوده في جميع النظار، و لاحتاجت إلى موضوع محقق، و لحصل في ذات المالك و المملوك حثيه خارجيه مكتسبه من الحكم التكليفي، مع أنه ليس كذلك.

فاتضح من جميع ما ذكرنا: إن الحكم التكليفي ليس عين المملكه، و لا منشأ انتزاعها، و لا مصحح لانتراعها.

و أما العقد، فليس هو أيضا عين المملكه الشرعيه أو العرفيه، و إن كان مدلوله ملكيه مفهوميه إنشائيه.

و دعوى - أن المملكه الشرعيه هي الاحاطه التنزيليه، و الشارع نزل العقد منزله الاحاطه - مدفوعه بأن الكلام في كون المملكه الشرعيه مقوليه و لو (٢) انتزاعيه، و بهذا التنزيل لا يخرج العقد عما هو عليه، و صيرورته مقوله واقعيه انتزاعيه.

مع أن المملكه مطلقا - حتى الشرعيه - قائمه بذات المالك و المملوك، و الاحاطه التنزيليه قائمه - خارجا - بالمتعاقدين لا بالمالكين، و ليس العقد أيضا منشأ انتزاع المملكه، لما قدمنا من البرهان؛ بداهه أن المبدأ لو كان قائما به بقيام انتزاعي، لصح حمل عنوانه المأخوذ منه على العقد، و عدم صحته واضح، مع أن نسبه العقد إلى المملكه نسبه السبب إلى مسببه، كما هو المشهور، و السبب مبين وجودا للمسبب، و المنشأ للانتزاع وجوده بالفعل وجوده للأمر الانتزاعي بالقوه، كما قدمنا تفصيله، فكيف يعقل أن يكون العقد منشأ للانتزاع أمر مقولي؟!!

و ليس العقد - أيضا - مصححا لانتراع المملكه واقعا، و سببا لوجودها بوجود منشأها الواقعي؛ لأن البراهين الداله على عدم كون المملكه مقوله واقعيه - و لو انتزاعيه -

ص: ١١٥

١- (١) أي لكانت المملكه من المقولات العرضيه فتستلزم المحاذير الثلاثه.

٢- (٢) في النسخه «و لا» بدل «و لو» و الظاهر انها تصحيف.

تدل على عدم حدوث مقوله واقعيه بالعقد و شبهه من الاسباب الجعليه، بل الواقعيات تحدث بأسباب طبيعيه واقعيه.

و منه تعرف حال غير الحكم و العقد، مما يعد منشأ أو سببا، و سيأتي إن شاء الله تعالى بعض الكلام - أيضا - فى خصوص انتزاع الوضع من التكليف - فى ذيل كلامه الشريف (قدس سره اللطيف)

فالتحقيق فى سنخ حقيقه الملكيه الشرعيه و العرفيه أنها اعتبارات شرعيه أو عرفيه لا أنها أمور انتزاعيه، و لا أمور اعتباريه اعنى المصطلح عليها فى علم الميزان.

بيانه: إن الملكيه الحقيقه الواقعيه - مع قطع النظر عن الشارع و العرف - و إن كانت كما سيجىء إن شاء الله تعالى من مقوله الجده، أو مقوله الاضافه، أو مقوله أخرى. لكن الموجود - فى موارد شرعا و عرفا - ليست الملكيه بوجودها الحقيقى، كى ينافى البراهين القاطعه، بل الشارع أو العرف يعتبرون هذه الحقيقه لمن دعت المصلحه إلى اعتبارها له كالمتعاقدين، أو الوارث، أو الفقير، أو السيد، أو من حاز شيئا.

فمفهوم الملكيه له نحوان من الوجود الحقيقى المقولى، و الاعتبارى التنزيلي.

و هذا الاعتبار، لا- اختصاص له بالملكيه و الزوجيه، بل جار فى جميع المقولات، مثلا الأسد مطابقه الحقيقى المقولى نوع من أنواع مقوله الجوهر - و هو الحيوان المفترس - لكن العرف يعتبرون الشجاع أسدا، فزيد الشجاع أسد اعتبارى، و البياض مطابقه الحقيقى من مقوله الكيف المبصر المفترق للبصر، و مع ذلك يعتبر هذا لغير الجسم، فيقال: قلبه أبيض، و الفوقيه إضافه حقيقه فى مقوله الأين، المختصه بالجسم، و لكنها تعتبر فى الأمور المعنويه تنزيلا- لها منزله الأمور الحسيه، فيقال: فوق كل ذى علم عليم، و إن علم فلان فوق علم غيره، إلى غير ذلك من موارد اعتبار المعانى المقوليه.

و لا- عجب فى كون مفهوم واحد له مطابق حقيقى تاره، و مطابق إعتبارى أخرى، فان بعض المفاهيم له بحسب النشآت، و مراتب الموجودات مطابقات حقيقه: بعضها من نوع مقوله، و بعضها من نوع مقوله أخرى.

بل بعضها خارج عن المقولات طرا كالعلم، فانه بمعنى الحضور، و حضور الصوره المجرده للجوهر العاقل من مقوله الكيف على المشهور، و علم الجوهر النفسانى - بداته - من مقوله الجوهر النفسانى، و علم العقل بداته من مقوله الجوهر العقلانى، و علمه تعالى بداته و بمصنوعاته فى مقام ذاته وجود واجبى خارج عن أفق المقولات، بل علمه الفعلى فى مقام اليجاد يعين الوجود المنبسط، و هو لا جوهر و لا عرض،



و بالجمله: فالملكه الشرعيه و العرفيه غير موجوده بوجود واقعي انتزاعي على حد الأمور الانتزاعيه الغير المرهونه باعتبار معتبر، و لا موجوده بوجود اعتباري ذهني يقوم بأمر ذهني على حد المعقولات الثانويه،

فان المالك شرعا (زيد) الخارجى لا- الذهني، بل الشارع مثلا اعتبرها لزيد الخارجى، فحقيقه موجوديتها أنها طرف الاعتبار القائم بالشارع بالمباشرة، فان الاعتبار فعل مباشرى للمعتبر، لا إنشائي و لا تسببى من المعتبر،

و منه تبين أن جعله عين اعتباره، لا- أنه إنشائي أو يتسبب إليه بانشائه من معتبره، و إن كان لمفهومه وجود إنشائي، لكنه غير الملكيه الحقيقيه التى يترتب عليها الآثار،

نعم حيث أن الانشاء تاره يكون بالاضافه إلى الداعى كالسبب و المحقق، و أخرى يكون بالاضافه إليه كاشفا و مظهرا، فيصح إظهار اعتبار الملكيه بقوله: ملكت أو هذا لك.

كما إن الانشاء بداعى الارشاد لأظهار رشد العبد و خيره فى الماده، و الانشاء بداعى التعجيز لأظهار عجز المخاطب - فى قبال الانشاء بداعى جعل الداعى - فانه محقق للداعى من قبل المولى،

و عليه فالمجوعول بالحقيقه الصادر من الشارع هو اعتبار الملكيه، و الانشاء منه إظهار له، لا- ايجاد لذلك الاعتبار. هذا حال الملكيه الشرعيه و العرفيه.

و كذا حال غيرها من المعانى التى لو وجدت فى الخارج، لكانت مقوله من المقولات مثلا، فانها غير موجوده شرعا بذلك الوجود المناسب لها فى نظام الوجود، بل وجودها شرعا باعتبارها شرعا كالزوجيه و الرقيه و الحريره و نحوها.

و أما القضاوه، فتاره يراد بها الحكومه الكليه المترتبه شرعا على موضوعها، كقوله عليه السلام (من روى حديثنا، و نظر فى حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا فقد جعلته حاكما)،(1) فان هذه الحكومه المجعوله كسائر الأحكام المجعوله، المترتبه على موضوعاتها الكليه من الاحكام المجعوله الالهيه، و فعليتها بفعليه موضوعها، سواء كان هذا الجعل الكلى من الصادق عليه السلام بما هو مبلغ لأحكام الله تعالى، أو بما هو مفوض إليه فى أمر التشريعات، فان مجعوله أيضا مجعوله تعالى على يده، لا أنه خارج عن دائره الاحكام الالهيه، فيكون التشريع منه بمنزله التكوين منه من حيث كونه عليه السلام من

ص: ١١٧

فان الفاعل - بمعنى ما منه الوجود تكوينا و تشريعا - هو الله تعالى، و إن كان الفاعل - بمعنى ما به الوجود تكوينا و تشريعا - وسائط فيضه و مجارى أمره التكويني و التشريعي، و لعله إليه ينظر قوله عليه السلام (مجارى الأمور بيد العلماء بالله).<sup>(١)</sup>

و أخرى يراد بها القضاوه لشخص خاص أو الأماره لشخص خاص كنصب الامام عليه السلام القضاء و الولاه و الحكام، فان هذه كلها، و إن كانت حقائقها اعتبارات، لكنها لا دخل لها بالاحكام الكليه الالهيه، حتى تجعل من الاحكام الوضعيه المبحوث عنها، و لعل ما فى المتن يراد منها القضاوه و الحكومه الكليه، و النيايه الكليه المعدوده من المناصب المجعوله الالهيه.

و أما الحجيه، فمختصر القول فيها: إن الحجيه، تاره بمعنى الوساطه فى الاثبات، و اخرى بمعنى الوساطه فى التنجز، فجعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الخبر، بعنوان أنه الواقع يفيد وساطه الخبر لاثبات الواقع عنوانا، فان وصول الحكم المماثل بالذات وصول الواقع عنوانا بالعرض. كما أن الانشاء بداعى تنجيز الواقع بالخبر يفيد وساطه الخبر لتنجز الواقع حقيقه، فانشاء و جوب تصديق العادل على الأول مصحح لانتزاع الحجيه، بمعنى كون الخبر بحيث يثبت الواقع عنوانا،

و على الثانى مصحح لانتزاع الحجيه، بمعنى كون الخبر بحيث ينجز الواقع عند مصادفته له حقيقه، فكل من الحثيتين - الموجودتين بقيام الخبر على حكم من الأحكام - مما ثبت للمتحيث بها بسبب الانشاء المزبور المنبعث، تاره عن داعى جعل الداعى، و أخرى عن داعى تنجيز الواقع،

و أما جعل الحجيه بالاستقلال، لا بسبب الانشاء المزبور، فمعقول على الوجه الثانى، دون الأول؛ لأن اعتبار منجزه الخبر للواقع حقيقه و اظهاره بقوله: الخبر حجه عندى، أ بقوله عليه السلام: (فانهم حجتى عليكم)<sup>(٢)</sup>، أو بقوله عليه السلام: (لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا)<sup>(٣)</sup> لا مانع منه، بخلاف اعتبار الهوهويه و أن

١- (١) المستدرک: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: الحديث ١٦.

٢- (٢) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: ص ١٠١: الحديث ٩.

٣- (٣) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: ص ١٠٨: الحديث ٤٠.

مؤدى الخبر هو الواقع، فانه من دون جعل الحكم المماثل غير معقول، فان أثر الحكم الحقيقى لا يرتب على فرضه و اعتباره، بل على حكم مثله، و لو بعنوان أنه هو،

نعم اعتبار الظن علما، و الخبر وصولا معقول، إلا أنه يجرى فى تحقيق الأثر العقلى، أو الشرعى المرتب على الأعم من الوصول الحقيقى و الاعتبارى.

و أما الصحة و الفساد، المعدودان من الاحكام الوضعيه، فقد فصلنا القول فيهما فى مبحث النهى عن العبادات - من مباحث الجزء الأول - من التعليقه على الكتاب(١).

و مجمله: إن الصحة سواء كانت بمعنى مطابقه المأتى به للمأمور به، أو بمعنى كون المأتى به موجبا لاستحقاق الثواب، أو بمعنى كونه مسقطا للاعادة و القضاء، فهى - على أى حال - من أوصاف المأتى به، لا من شؤون المأمور به حتى تكون مجعوله بجعله فى مقام الأمر به، نظير الجزئيه و الشرطيه.

و بقيه الكلام من النقض و الابرام على ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) فى المقام موكوله إلى البحث المزبور.

و أما الصحة فى المعاملات فعن شيخنا قده فى البحث المزبور(٢) أنها مجعوله، لأنها بمعنى ترتب الأثر، و هو بجعل الشارع و ترتيبه على المعامله، و لو إمضاء.

و قد ذكرنا فى محله: أن اعتبار الملكيه - مثلا - هو المجعول لا ترتبه على العقد، و ليس الاعتبار إنشائيا، حتى يعقل إنشاؤه بنحو الكليه، و إناطته بالعقد، ليكون نظير الوجوب المشروط، بل لا اعتبار حقيقه، إلا عند وجود العقد، لكون الاعتبار وجود العقد ذا مصلحه، و ترتبه حينئذ عقلى، لا جعلى فراجع البحث المزبور(٣).

**(٤٨) قوله قدس سره: و لو كانت منتزعه عنها لما كاد... الخ**

(٤٨) قوله قدس سره: و لو كانت منتزعه عنها لما كاد... الخ(٤)

مع أن الملكيه تكون للصبى و المجنون، و لا- تكليف لهما، فيعلم أنها غير منتزعه عن التكليف. و لا- يعقل انتزاعها من جواز التصرف بعد البلوغ، و بعد الافاقه؛ لأن فعليه الأمر الانتزاعى تستدعى فعليه المنتزعه عنه،

و منه يعلم: أن انتزاع الضمان من وجوب دفع البدل بعد البلوغ فيما إذا أتلف الصبى

ص: ١١٩

١- (١) ج ٢: ذيل قول الماتن قده «وصفان اعتباريان ينتزعان الخ» و قوله قده «الأنه ليس بامر اعتبارى ينتزع كما توهم الخ» يأتى فى التعليقه: ١٢٢ و ١٢٣.

٢- (٢) الكفايه ١: ٢٩٠.

٣- (٣) ج ٢ يأتي في التعليقه: ١٢٥ ذيل قول الماتن قده «فاما الصحه في المعاملات فهى تكون مجعوله الخ».

٤- (٤) الكفايه ٢:٣٠٦.

- أيضا - غير صحيح، لأن فعلية الضمان مع عدم فعلية منشأ انتزاعه غير معقوله، و سببيه الائتلاف فعلا، لوجوب دفع البديل بعد البلوغ غير فعلية الضمان المنتزع عن وجوب دفع البديل بعد البلوغ،

و لا يقاس الضمان الفعلى بما يسمى عند المشهور بالضمان بالقوه، حيث يقال:

بالانتزاع من وجوب دفع البديل على تقدير التلف، فان الأمر الانتزاعى، كمنشأ انتزاعه، كلاهما غير فعلى. و لذا فرضنا إئتلاف الصبى المحقق للضمان الفعلى. و تمام الكلام فى محله.

### (٤٩) قوله قدس سره: و للزم أن لا يقع ما قصد... الخ

(٤٩) قوله قدس سره: و للزم أن لا يقع ما قصد... الخ (١)

لأن المقصود فى عقد البيع - مثلا - هو الملك دون التكليف، و المفروض أنه ليس المجعول من الشارع إلا- التكليف، و أن الملك انتزاعى محض، فما وقع لم يقصد، و ما قصد تحققه بالعقد لم يقع.

و لا- يخفى عليك أن الأمر الانتزاعى إذا كان منشأ مجعولا تشريعا يكون مجعولا تبعا عنده (ره)، فما قصد وقع، و إن كان ما وقع أيضا بالاصاله لم يكن مقصودا؛ إذ الأمور التسيبيه - من الملكيه و الزوجيه - هى التى لا تقع بلا قصد، دون ما يلازمها، أو ما هو منشؤها شرعا، من التكليف الذى هو ليس مما يتسبب إليه المكلف. و الاصاله و التبعية ليستا دخيلتين فى المجعوليه، و لا فى كونهما مقصودتين.

نعم قد استدلل بمثله فى باب المعاطاه - بناء على القول بالاباحه - حيث أن المقصود بها عند المتعاملين هى الملكيه، مع أنها مفيده شرعا للاباحه، فما وقع لم يقصد، و ما قصد لم يقع، إلا- أنه لا- يرد عليه ما أوردنا هنا، لأن المفروض - هناك - إفاده الاباحه فى قبال الملكيه، و هنا إباحه مستتبعه للملكيه على الفرض.

نعم يرد على المقامين أن ترتب الاباحه - فى كلا- المقامين - ترتب الحكم على موضوعه، لا ترتب الأمر التسيبى على سببه - الذى به يتسبب إليه - حتى يكون الواقع مما لا بد من قصده.

### (٥٠) قوله قدس سره: فى عدم صحه انتزاعها من مجرد التكليف... الخ

(٥٠) قوله قدس سره: فى عدم صحه انتزاعها من مجرد التكليف... الخ (٢)

الكلام سابقا، كان فى صحه انتزاعها، و لو لم يكن تكليف - كما عرفت فى الصبى

ص: ١٢٠

١- (١) الكفايه ٢: ٣٠٦.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٠٦.

و المجنون - و هنا فى عدم صحه انتزاعها من مجرد التكليف، كما فى جواز التصرف للولى، مع أن الملك للمولى عليه، و كما فى جواز وطى الأمه المحلله، مع أنه لا زوجيه هناك.

فيعلم أن التكليف بمجرد ليس منشأ للانتزاع، و لا مصححا له.

### (٥١) قوله قدس سره: إن الملك يقال بالاشتراك، و يسمى بالجده... الخ

(٥١) قوله قدس سره: إن الملك يقال بالاشتراك، و يسمى بالجده... الخ (١)

توضيحه: إن الملك يطلق على أمور:

منها - الجده، و هى الهيئه الحاصله لجسم بسبب إحاطه جسم آخر بكله أو ببعضه، كهيئه التختم للاصبع، و كهيئه التعمم للرأس، و كهيئه التقمص للبدن.

و منها - الاضافه الاشراقية، ككون العالم ملكا للبارى - جل شأنه - فانها عبارته عن احاطته تعالى فى مرحله فعله، و مطابقتها الوجود الفنائض منه تعالى المنبسط على الماهيات الامكانيه، و حيث أن فيض الوجود، الذى هو عين اليجاد بالذات أمر بين المفيض و المستفيض، فلذا عبر عنه بالاضافه، و حيث أنه عين الاشراق المذوت لذات المستشرق، لا نسبه بين أمرين محققين لم يكن إضافه مقوليه.

و أيضا الاضافه - المقوليه - ماهيه خاصه، مندرجه تحت المقولات، و الوجود مطلقا ليس بجوهر و لا- عرض، إلا- بالعرض، فكيف بالوجود المطلق.

و منها - الاضافه المقوليه، ككون الفرس لزيد، فان الملكيه - بالمعنى الفاعلى - ماهيه معقوله بالقياس إلى ماهيه أخرى، و هى مضايقتها، و هى الملكيه - بالمفعولى - أعنى المالكيه و المملوكيه.

و سبب هذه الاضافه المقوليه - تاره - طبيعى واقعى، كركوبه و سائر تصرفاته فى الفرس - و أخرى - جعلى كالعقد و موت المورث و الحيازه و أشباهها.

و التحقيق: إن الملك من المفاهيم العامه، و هو بنفسه لا يقتضى أن يكون مطابقه أمرا مقوليا، لا جده، و لا إضافه، و إنما يدخل تحت المقوله إذا كان صادقا فى الخارج على ما يقتضيه طبع تلك المقوله.

كما أن المفاهيم الاضافيه، من العالميه و المعلوميه، و المحييه و المحبوبيه، و المحيطيه و المحاطيه كذلك.

و لذا يصدق العالميه و المعلوميه، و المحييه و المحبوبيه عليه تعالى مع أنه تعالى لا- يندرج تحت المقولات، لوجوب وجوده تعالى.



فالمفهوم إضافه عنوانيه، و المطابق تاره وجود واجبي، و أخرى وجود مطلق غير محدود، و ثالثه وجود عقلاني، أو نفساني، و رابعه مقوله الاضافه.

و عليه نقول: نفس معنى الاحاطه لا- يأبى من أن يكون مطابقه وجودا محضا، كما لا- يأبى أن يكون باعتبار كون مطابقه هيئه خاصه حاصله للجسم مندرجا تحت مقوله الجده.

و حيث أن هذه الهيئه إذا حصلت فى الخارج قائمه بجسم، فطرفاها - و هما ذات المحيط و المحاط - يكتسبان حيثيه المحيطيه، و حيثيه المحاطيه، و هما من مقوله الاضافه.

كما أن العلم بنفسه - عند المشهور - كيف نفساني، و قيامه بالعالم، و تعلقه بالمعلوم - بالذات - يوجب تحيث ذات العالم بحيثيه العالميه، و ذات المعلوم بحيثيه المعلوميه، و هما من مقوله الاضافه.

فالمملك بمعنى هيئه الاحاطه جده، و المالكيه و المملوكيه مقوله الاضافه.

و حيث عرفت - أن حيثيه المحيطيه و المحاطيه قائمه بجوهر ذات المحيط و المحاط - تعرف أن معروض مقوله الاضافه جوهر، لاجده، حتى يكون المملك الحقيقى الواقعى جده ذات إضافه،

بل إنما تكون الجده ذات إضافه، فى قبال مطلق الجده، إذا كانت بنفسها معروضه لمقوله الاضافه، كما إذا لوحظت جده التعمم بالاضافه إلى جده التخصيص، و وجد تفاوتهما بالزيادة و النقص، القائمين بنفس مقوله الجده، كانت نفس الجده معروضه لمقوله الاضافه. فتدبره فانه حقيق به.

و لا- يخفى عليك أن تفاوت مطابقت - مفهوم واحد - لا ربط له بجريان التشكيك فى مقوله الجده؛ فان التشكيك صدق طبيعه واحده على أفرادها بالتفاوت،

و قد عرفت: أنه يستحيل أن يكون بعض مطابقت مفهوم المملك من مقوله الجده، و ليس مطلق عموم المفهوم من التشكيك، كما لا يخفى على الخبير.

و أما ما أفاده (قده) فى ذيل كلامه: من دخول المملك - الحاصل بالعقد و الارث - فى مقوله الاضافه، فقد عرفت ما فيه فى الحواشى السابقه مفصلا، بل دخوله فيها بسبب التصرف و الاستعمال الموجب للاختصاص - أيضا - كذلك، فان هذا الاختصاص - أيضا - من الاعتبار،

نعم ركوبه يحقق هيئه إحاطه للفرس، و هى جده و راكبيته و مركوبيته من مقوله



الاضافه. فتدبر و راجع ما قدمناه(١)،

ثم إن اعتبار الملك - شرعا أو عرفا - هل هو اعتبار الملك بمعنى الجده؟ أو اعتباره بمعنى الاضافه؟

و الصحيح هو الثانى؛ لأن مقوله الجده ليست نفس الاحاطه، و هو المبدأ للمحيط و المحاط، حتى يتوهم أن اعتبار الملك هو اعتبار المبدأ، المستلزم لانتزاع عنوانى المالك و المملوك بقيام المبدأ الاعتبارى بذات المالك و المملوك.

بل الجده هى الهيئه الحاصله للجسم بسبب إحاطه جسم آخر به، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، و لذا يعبر عنها بالتختم و التعمم و التقمص.

و من الواضح أن المحيط فى الملك الشرعى هو المالك و لا- ينتقل بانتقال المحاط، بل المحاط هنا ينتقل بانتقال المحيط، فليس اعتبار الملك شرعا أو عرفا، إلا اعتبار المالكه و المملوكيه.

و لذا قال بعض الأكابر(٢) بعد بيان الجده: و قد يعبر عن الملك بمقوله «له» و هو اختصاص شىء بشىء من جهه استعماله اياه و تصرفه فيه،

فمنه طبيعى ككون القوى للنفس و كذلك كون العالم للبارى جل ذكره،

و منه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد، و فى الحقيقه، الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح،

و قال بعده فى موضع اخر: فانه من مقوله المضاف لا غير الخ.

و غرضه ان المعنى معنى مقولى اضافى، لا- انه مقوله حقيقه، كيف و مطابق الملك فى البارى تعالى من جمله الامثله و لا يعقل اندراجه تحت مقوله فضلا عن مقوله المضاف التى هى من اضعف الاعراض،

و غرضه من الاعتبار الخارجى فى قبال الاعتبار الذهنى، و قد مر مرارا شرح حقيقتها فراجع،

**(٥٢) قوله قدس سره: إما من جهه اسناد وجوده إليه ككون العالم... الخ**

(٥٢) قوله قدس سره: إما من جهه اسناد وجوده إليه ككون العالم... الخ(٣)

هذه العبارة تشعر بأن مصحح عنوان المالكه و المملوكيه - هنا - إسناد وجود العالم

ص: ١٢٣

١- (١) ذيل قول الماتن «ره» «و أمّا النحو الثالث، فهو كالحجيه و القضاءه الخ» تقدم فى التعليقه: ٤٧.

٢- (٢) هو صدر الدين الشيرازى فى شرح الهدايه الاثريه فى القسم الثالث من الالهيات «مقوله ملك»: ص ٢٧٤، و قد صرح

«قدہ» بهذه النسبه فى تعليقه على المكاسب: ج ١: فى تحقيق حقيقه الحق و ما يتعلق به: ص ٧.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٠٧.

إلى الباري جل شأنه. مع أن الاستناد إليه مصحح عنوان المعلوليه و أشباهها، بل مصححها ما مر سابقاً (١) من انبساط فعله تعالى - وهو الوجود المطلق - على جميع الماهيات الامكانيه، فانه المناسب لاحاطته تعالى فى مرحله فعله تعالى، كما أن ارتباطها به تعالى؛ لكونها موجوده - بوجود رابط - مصحح قيوميته تعالى، و أشباهها

و قد أشرنا سابقاً: أن النبي صلى الله عليه و آله و أوصيائه عليهم السلام - من حيث كونهم مجارى فيضه، و مجالى نوره - لهم هذا المعنى من المالكيه و الاحاطه الوجوديه الحقيقه لما عداهم، من غير فرق بين الملاك و الاملاك، و إن كان لهم مالكيه اعتباريه شرعيه لما يختص لهم عليهم السلام أيضاً،

فلا- منافاه بين أن تكون الأرض كلها لهم، بل و غيرها أيضاً، و مع ذلك لا- يملكون شرعاً إلا الحقوق، و المجعوله لهم من الخمس و الأنفال، و نحوهما و للكلام مقام آخر.

### (٥٣) قوله قدس سره: لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل... الخ

(٥٣) قوله قدس سره: لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل... الخ (٢)

الكلام تاره فى استصحاب الشرطيه و المانعيه، و أخرى فى استصحاب ذات الشرط و المانع فنقول:

أما بناء على عدم مجعوليتهما فواضح، حيث أنهما ليستا تعبديتين، حتى يتعبد ببقائهما، و لم يترتب عليهما أثر شرعى، فان التكليف مترتب على ذات الشرط و المانع، ثبوتاً و نفيًا، لا على الشرطيه و المانعيه.

و أما بناء على مجعوليتهما، فان كان المهم إثبات نفسها، فلا كلام، فان المستصحب حكم شرعى جعلى على الفرض و لا حاجه إلى أثر آخر.

و إن كان المهم إثبات التكليف، فهو كما عرفت مرتب على ذات الشرط و المانع، لا- على الشرطيه و المانعيه، حتى بناء على المجعوليه، كيف؟ و هما مجعولتان بتبع جعل التكليف و متربتان على ترتبه على ذات الشرط و المانع، فكيف يعقل أن يكون التعبد بهما تعبدا بما يترتبان عليه؛ إذ الشرطيه و المانعيه الظاهريه - كالشرطيه و المانعيه الواقعيه - تابعتان لجعل التكليف الظاهري كما هما تابعتان لجعل التكليف الواقعي.

و أما استلزام التعبد بالشرطيه للتعبد بالمشروطيه؛ لمكان التضاييف، و إن لم يكن أحدهما مترتباً على الآخر، فلا يجدى إلا لإثبات المشروطيه، لا لإثبات ذات المشروط؛

ص: ١٢٤

١- (١) تقدم فى التعليقه: ٥١.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٠٨.

إذ ما كان بينهما التضاييف هما عنوان الشرطيه، و عنوان المشروطيه، مع أن المهم ذات المشروط، و ما يهيم التعبد به - و هو ذات المشروط - ليس مضاييفا لعنوان الشرطيه و لا مضاييفا لذات الشرط فتدبر جيدا.

و أما استصحاب ذات الشرط و المانع، و التعبد بذات المشروط - ثبوتا - و بذات الممنوع - نفيا - فمختصر القول فيه:

أما إذا لم يكن للتكليف الشرعى تقييد خطايبى، و إناطه فى مرحله الجعل، فلا- شبهه فى أن الترتب عقلى، فكما لا- يجدى استصحاب بقاء المصلحه الواقعيه للتعبد بمقتضاها - و هو التكليف - فكذا استصحاب ماله دخل واقعا - فى كون التكليف ذا مصلحه - لا يجدى فى التعبد بالتكليف، فان الترتب عقلى لا جعلى - و إن كان الأثر شرعيا -.

و أما إذا كان للتكليف الشرعى تقييد و اناطه فى مرحله الجعل - بالمعنى المتقدم فى بعض الحواشى السابقه (1)- و هو دخل المعلق عليه فى خروج الانشاء من مرحله القوه الى الفعلية؛ فانه لو لا- هذا التقييد كان الانشاء المجرد بنفسه بعثا فعليا، لا بمعنى جعل ما ليس بدخيل فى مصلحته دخيلا فى المصلحه، حتى يقال بأنه محال.

فحيث أن هذه الاناطه جعليه، و هذا التقييد شرعى، فلا بأس حينئذ باستصحاب ذات الشرط، و التعبد بالمشروط؛ لأن الجعل الظاهرى كالجعل الواقعى، فمعنى التعبد بوجود الشرط هو التعبد باناطه الحكم به بجعل الحكم الظاهرى المرتب على وجود الشرط تطبيقا.

و هذا الشرط و إن كان من حيث دخله الواقعى فى المصلحه لا ترتب للمشروط عليه شرعا، إلا أنه من حيث إناطه الحكم به - فى مرحله الجعل - يكون ترتب المشروط عليه شرعا، و إلا لكان خلفا، لفرض صحه إناطه الحكم به شرعا، و لعله أشار (ره) اليه بقوله:

فافهم.

**(٥٤) قوله قدس سره: و التكليف و ان كان مترتبا عليه... الخ**

(٥٤) قوله قدس سره: و التكليف و ان كان مترتبا عليه... الخ (٢)

فى العبارة مسامحه؛ إذ الكلام فى استصحاب الشرطيه و الدخل، لا فى ذات الشرط، و ما له الدخل، و الأثر الشرعى مترتب على الثانى، دون الأول، إلا أن غرضه (ره) هو الثانى و هو واضح.

ص: ١٢٥

١- (١) تقدم فى ذيل التعليقه: ٤١.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٠٨.

## (٥٥) قوله قدس سره: و كذا ما كان مجعولا بالتبع... الخ

(٥٥) قوله قدس سره: و كذا ما كان مجعولا بالتبع... الخ (١)

قد عرفت الاشكال فيه من وجهين مفصلا فراجع (٢).

## (٥٦) قوله قدس سره: نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه... الخ

(٥٦) قوله قدس سره: نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه... الخ (٣)

لأن الشك في الجزئيه مثلا مسبب عن الشك في الأمر بالمركب منه و من غيره، فلا شك في الجزئيه - بعد التعبّد بالمركب - بجعل الأمر به، بخلاف الشك في تعلق الأمر بالمركب، فانه غير مسبب عن الشك في الجزئيه، بل ملازم له - نظير الشك في الحكم و موضوعه -، و لعله نتكلم إن شاء الله تعالى في الفرق بينهما في مبحث الأصل المثبت

نعم ما أفاده (قده) يختص بما إذا جرى الأصل في منشأ الانتزاع؛ فانه حاكم على الأصل في ما ينتزع عنه، و أما إذا لم يجر الأصل فيه، فلا مانع من جريان الأصل في المسبب، كما في استصحاب عدم جزئيه مشكوك الجزئيه، مع عدم جريان الأصل في الأمر النفسى في الأكثر، لمعارضته بعدم تعلق الأمر النفسى بالأقل بما هو.

و قد تقدم بعض الكلام فيه - في البحث عن الأقل و الاكثر - من مباحث البراءه (٤) و لعله قد أشار إلى بعض ما ذكرنا بقوله: فافهم.

## تنبيهات الاستصحاب

### التنبيه الأول من الاستصحاب

## (٥٧) قوله قدس سره: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك... الخ

(٥٧) قوله قدس سره: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك... الخ (٥)

الوجه في اعتبار فعلية الشك أمران:

أحدهما: ظهوره في الفعلية - المساوقه لثبوتة و تحققه - لا وضعا فان الالفاظ موضوعه لنفس المعانى المعراه بذاتها عن الوجود و العدم، و لذا يحمل عليه بانه موجود او معدوم.

و قد مر منا مرارا ان الوضع للموجود - خارجيا كان او ذهنيا - غير معقول لان فائده الوضع الانتقال من سماع اللفظ الى معناه، و الانتقال نحو من الوجود الذهني.

و الوجود لا يعرض الموجود - خارجيا كان أو ذهنيا - لأن المقابل لا يقبل المقابل، و المماثل لا يقبل المماثل، فتدبر.

ص: ١٢٤

---

١- (١) الكفايه ٢: ٣٠٨.

٢- (٢) تقدم في التعليقه: ٤٤.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٠٨.

٤- (٤) تقدم في ج ٤: التعليقه: ٩٩.

٥- (٥) الكفايه ٢: ٣٠٨.

بل منشأ الظهور: أن الموضوع فى القضية قد يكون - من حيث مفهومه و معناه - موضوعا للحكم، كما فى الحمل الذاتى، و قد يكون بما هو فان فى مطابقه. و مطابق المفاهيم الثبوتيه حيثه ذاتها حيثه طرد العدم.

و ما نحن فيه من قبيل الثانى، كما هو واضح.

ثانيهما: إن مفاد دليل الاستصحاب - كدليل الاماره، بل و جميع الأصول - وظائف شرعيه، و أحكام طريقيه، لا نفسيه حقيقيه، فمفادها إقرا التنجيز، و إما الاعذار، و هما يتقومان بالوصول - حكما و موضوعا -، فلا يعقل تعلق التنجيز و الاعذار بموضوع تقديرى غير موجود بالفعل، و لا ملتفت إليه، حيث أن الالتفات يساوق تحققه، فسنخ الحكم يقتضى برهانا عدم كون الموضوع أمرا تقديريا يجمع الغفله.

كما أن الظهور فى الأول يقتضى فعليه الشك.

نعم - بناء على الوجه الثانى - لا يكفى فعليه الشك فى فعليه الحكم، بل لابد من الالتفات إلى حكمه؛ لان للفعليه و التنجز فى الأحكام الطريقيه مرتبه واحده.

بخلاف الوجه الأول، فانه يمكن أن يكون الحكم المرتب على الشك الفعلى حكما نفسيا كسائر الأحكام النفسيه، فلا يقوم تحققه بالالتفات إليه، بل يقوم تنجزه به.

و أما على ما هو التحقيق - عندنا - من مساوقه الفعليه، و التنجز مطلقا، فالحكم النفسى و الطريقي - من حيث تقومه بالالتفات إليه - على حد واحد.

### (٥٨) قوله قدس سره: فيحكم بصحة صلاه من احدث ثم غفل... الخ

(٥٨) قوله قدس سره: فيحكم بصحة صلاه من احدث ثم غفل... الخ (١).

عدم جريان الاستصحاب قبل الصلاه، و فى حال الصلاه بناء على ما تقدم - من تقومه بالشك الفعلى - واضح.

و أما صحة الصلاه بقاعده الفراغ فبناء على الطريقيه و الظهور النوعى من حال المصلى بانه لا يدخل فى العمل إلا مستجمعا لما يعتبر فيه وجودا و عدما، كما يشهد له التعليل بأنه - هو حين يتوضأ أذكر (٢) - لا مجال للقاعده؛ للقطع بأنه كان غافلا عن حدثه المتيقن سابقا، لا ذاكرا، فضلا عن كونه أذكر.

و أما بناء على أنها من الأصول العمليه، المنوطه بمجرد حدوث الشك بعد العمل، لا من باب تقديم الظاهر على الأصل، فلا شبهه فى جريان قاعده الفراغ.

١- (١) الكفاية ٢: ٣٠٨.

٢- (٢) الوسائل: ج ١: الباب ٤٢ من ابواب الوضوء: ص ٣٣١: الحديث ٧.



## (٥٩) قوله قدس سره: بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل... الخ

(٥٩) قوله قدس سره: بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل... الخ (١)

و يمكن الاشكال عليه بلحاظ ما تقدم من الأمرين اللذين عليهما يبنى اعتبار الشك الفعلى.

أما الظهور فى فعلية الشك، فلا فرق بين الحدوث و البقاء؛ لأن الشك الفعلى، إن كانت حيثه تقيديه للحكم الاستصحابى، فقد زالت بالغفله، و إن كانت حيثه تعليليه - حدوثا لا بقاء - فمما لا دليل عليه؛ لأننا إن استظهرنا الفعليه - من قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) فلا فرق بين الحدوث و البقاء، و إن قلنا بأنه يكفى فى ثبوت الشك ثبوته بثبوت مقتضيه، فلا فرق أيضا بين الحدوث و البقاء.

و أما اقتضاء الطريقيه، لعدم تعقل إناطه الحكم الطريقي المسوق بداعى تنجيز الواقع بالشك التقديرى، فالأمر أوضح؛ إذ مقتضاه أنه لو دخل فى تلك الحاله فى الصلاه، كان مستحقا لعقاب تارك الصلاه بفقد الشرط المنجز بحكم الاستصحاب

و من الواضح أن بقاء التنجز - بهذا المعنى - مع الغفله غير معقول، كما كان كذلك حدوثا.

و الجواب: أما بناء على المبنى الأول، فبان الغفله عن موجب الشك و سببه مانعه عن تحقق أصل الشك، و أما الغفله عن الشك بعد وجوده - بوجود سببه - فمانعه عن الالتفات إليه و إلى حكمه، لا عن أصله، لان العلوم و الادراكات لا تزول بعدم الالتفات إليها، بل موجوده فى أفق النفس، لكنها غير ملتفت إليها، و العلم بالشىء أمر، و العلم بالعلم أمر آخر، و كذا سائر الصفات. فالالتزام بأن الشك الفعلى حيثه تقيديه - حدوثا و بقاء - لا مانع منه.

و أما بناء على المبنى الثانى، المجامع لفرض بقاء الشك فى أفق النفس أيضا، فبأن التنجز لا ينحصر فى ترتب أثر المخالفه للتكليف، حتى يقال: بأن بقاءه محال، بل شأن الأمر الطريقي إيقاع المكلف فى كلفه الواقع تكليفا و وضعاً.

فالحدث الواقعى - الذى لم يكن له كلفه المانع فعلا - صار بسبق اليقين به، و الشك فى بقائه مانعا فعليا، فالصلاه مقرونه بالمانع الفعلى ما لم يأت برافعه، و ان غفل عن اقترانها بالمانع، البالغ مرتبه الفعليه، بسبق الأمر الاستصحابى المبلغ له إلى مرتبه الفعليه.

## (٦٠) قوله قدس سره: قلت نعم لو لا قاعده الفراغ... الخ

(٦٠) قوله قدس سره: قلت نعم لو لا قاعده الفراغ... الخ (٢)

ص: ١٢٨



ظاهره (قده) كما هو ظاهر الشيخ الأجل (قده) في الرسائل (١) جريان استصحاب الحدث في نفسه، بعد العمل، لتماميه أركانه من اليقين و الشك.

الأنه لا يخلو عن إشكال؛ لأن استصحاب الحدث، وإن كان مرجعه إلى التوسعه في دائره المانعيه، و جعل الحدث المشكوك كالمعلوم مانعا، و كانت الاعاده بحكم العقل، و كان موضوعه أعم من الواقع و الظاهر - كما أوضحه شيخنا الاستاذ - (قده) في تعليقه المباركه على الرسائل في هذا الموضوع (٢) إلا - أن التعبد بمانعيته - ما لم يتصف حال الصلاه بالمانعيه شرعا فعلا - غير معقول؛ إذ الشئ لا - ينقلب عما هو عليه، فالصلاه الغير المقترنه بالمانع الواقعي - حيث لم يحرز - و لا بالمانع التعبدى - حيث لم يكن تعبد في حال الصلاه - كيف يعقل أن تنقلب و تصير مقترنه بالمانع التعبدى؟ حتى تكون باطله، فتجب الاعاده لبقاء الأمر؟

و بعبارة أخرى: مرجع المانعيه إلى الأمر بعمل متقيد بعدم ما يسمى بالمانع، و ليس مثل هذا الأمر ظاهرا في حال الصلاه، لعدم الشك، و لا معنى لمثل هذا الأمر بعد الصلاه، إلا بالنسبه إلى الزمان المتأخر، دون الزمان المتقدم.

فليس أثر بقاء الحدث المشكوك - في حال الصلاه - الأمر الظاهري في تلك الحال بالمتقيد بعدم الحدث المشكوك، مع أن موقع التعبد و وجود الأمر الظاهري بعد الصلاه و حدوث الشك.

فنحن، و إن قلنا بأن التعبد بوجود الشرط تعبد بالأمر بالمتقيد بوجود مثله تطبيقا للحكم الكلى على المورد. و التعبد بوجود المانع تعبد بالأمر بالمتقيد بعدم مثله تطبيقا أيضا، إلا أن هذا التعبد لا يعقل إلا بالاضافه إلى ما بعد الأمر، لا إلى ما قبله.

نعم إذا كانت الشرطيه و المانعيه من الاعتبارات، لا يمكن اعتبار مانعيه أمر متقدم أو شرطيه، لأن الاعتبار خفيف المؤنه.

إلا أنك قد عرفت: أنه لا مصحح لانتزاعهما إلا الأمر المتعلق بمركب متقيد بوجود شئ أو عدم شئ.

و من الواضح - أيضا - عدم ترتب الأمر بالظهر المأتى بها - مثلا - شرعا على

ص: ١٢٩

١- (١) الرسائل: ذيل الامر الخامس من الامور التي تعرضها بعد تعريف الاستصحاب: ٣٢٢.

٢- (٢) ص ١٧٥: ذيل قول الشيخ قده «يوجب الاعاده بحكم استصحاب عدم الطهاره».

وجود المانع، أو على عدم الشرط، حتى يكون مفاد التعبد بوجود المانع، أو التعبد بعدم الشرط تعبدا ببقاء الأمر بالمأثى به.

بل ذكرنا في باب البراءة: أن التعبد بعدم اتيان الظهر مثلا- ليس تعبدا بالأمر بها فعلا؛ إذ الأمر بالظهر مرتب على موضوعه، و مقتضاه ايجاب اتيانه، و لا معنى لأن يكون ايجاب اتيانه شرعا مترتبا على عدم اتيانه، حتى يكون استصحاب عدم اتيانه مجديا في بقاء الأمر باتيانه.

نعم قاعده الاشتغال، أو استصحابه، أو استصحاب بقاء الأمر كاف في وجوب الاعاده، إنما الكلام في استصحاب وجود المانع، و الحكم بوجوب الاعاده بسببه.

و أما قاعده الفراغ، فقد عرفت ما فيها بناء على الطريقيه (١) و أما بناء على كونها من الأصول العمليه، فوجه تقديمها على الاستصحاب جعلها غالبا في مورده، فتقدم عليه صونا عن اللغويه، لا من باب حكومتها عليه، فان الاستصحاب كما يقدم بلحاظ إماريته على سائر الأصول العمليه من باب الحكومه، فكذا بالاضافه إلى هذا الأصل العملي.

### التنبیه الثاني من الاستصحاب

#### (٤١) قوله قدس سره: الثاني هل يكفي في صحه الاستصحاب الشك في

بقاء شيء على تقدير ثبوته... الخ (٢) [١].

لا- يخفى عليك أن عقد هذا البحث لتصحيح الاستصحاب فيما لا يقين بشيء في الزمان الأول، بل قامت الحججه عليه، لا أن مجرد الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته - الذي يكفي في تحققه مجرد احتمال الثبوت - مجرى الاستصحاب، كما يوهمه العنوان، بل يوهمه البرهان المذكور في كلامه (قده) حيث أنه لا حاجه في التعبد بالحكم في مورد الشك في البقاء، إلا حصول العنوان، و إن لم يكن ثبوت واقعي، و لا ثبوت علمي.

و توضيح المقام و تنقيح المرام يستدعي تمهيد مقدمه: هي أن الحجيه - كما مرت مرارا - إنما بمعنى الوساطه في اثبات الحكم، أو في تنجزه.

فان كان مفاد دليل الحجيه جعل الحكم المماثل، فحيث أنه بلسان أنه الواقع، فوصوله - بالذات و الحقيقه - وصول الواقع بالعرض، و العنوان. و عليه فلمن قامت

ص: ١٣٠

١- (١) تقدم في التعليقه: ٥٩.

٢- (٢) الكفايه ٢، ٣٠٩.

الحججه - بهذا المعنى - عنده يقين بالحكم الفعلى المماثل، الواصل حقيقه، و يقين بالحكم الواصل بالعرض عنوانا.

و إن كان مفاد دليل الحججه تنجيز الواقع، فلا حكم فعلى ليكون متيقنا، بل ليس فى البين إلا الحكم الواقعى المحتمل مثلا.

غايه الأمر يقطع بتنجزه على تقدير ثبوته، و مصادفه الحججه له واقعا، فلا يقين بحكم فى الزمان الأول، ليكون الشك فى بقاء ما أيقن بثبوته.

بل التحقيق: إن جعل الحكم المماثل، إن كان عن مصلحه أخرى غير المصلحه الواقعيه، الباعثه على جعل الحكم الواقعى - كما هو كذلك بناء على موضوعيه الاماره -، فحينئذ يتيقن بالحكم المماثل، على تقدير المصادفه و المخالفه.

و إن كان عن مصلحه الواقع، بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا حكم مماثل حقيقه، إلا فى صوره المصادفه، و وصول الواقع - بهذا العنوان - و يستحيل ثبوته مع المخالفه - على فرض انبعاثه عن مصلحه الواقع - و إلا لكان معلولا بلا عله، فلا يقين حينئذ بالحكم المماثل على اى تقدير بل على تقدير المصادفه الغير المعلومه، فحال جعل الحكم المماثل على الطريقيه حال الانشاء بداعى تنجيز الواقع.

و على هذا - لابد من التصرف فى دليل الإستصحاب بأحد وجوه ثلاثه:

الأول: أن يكون اليقين كاشفا محضا، و معرفا صرفا إلى نفس الثبوت الواقعى.

فيكون مفاده كما إذا قيل: إذا ثبت شىء، و شك فى بقاءه يجب ابقاؤه، فيفيد الملازمه بين ثبوت شىء واقعا و بقاءه ظاهرا، و حيث أن البقاء تعبدى ظاهرى - فى مورد الشك فى البقاء - يكون حكما ظاهريا. لا حكما واقعيًا، و لا يتوقف هذا المعنى على تعقل جعل الملازمه، بل على جعل الحكم ظاهرا مرتبا على ثبوته واقعا، فينتزع الملازمه بينهما من سنخ جعل الحكم بقاء على تقدير ثبوته.

و عليه فاذا قامت حججه على الثبوت، كانت حججه على البقاء التعبدى، لأن الحججه - على أحد المتلازمين - حججه على الآخر، و يكون منجز الثبوت منجزا للبقاء؛ لمكان التلازم المحقق بتعليق البقاء التعبدى على الثبوت الواقعى. و إن لم يحرز فعليه البقاء التعبدى بسبب عدم إحراز المعلق عليه، و هو الثبوت الواقعى.

إلا- أنه يكفى فعليه المعلق عليه - واقعا - فى فعليه البقاء التعبدى - واقعا - لمكان الملازمه، و الوقوع فى كلفه البقاء التعبدى، بسبب قيام الحججه المنجزه للثبوت أولا و بالاصاله، و المنجزه اللازمه ثانيا و بالتبع، و هذا الوجه هو مختار شيخنا العلامة - رفع

و التحقيق: أن التعبد بالبقاء لا- يخلو عن أنه: إما يكون حكما نفسيا، و إما يكون حكما طريقيا. فان كان من قبيل الأول، فهو - كالحكم الواقعي - قابل لأن يتنجز بمنجز، إمّا ابتداء أو بالملازمه، ولكنه لا يمكن الالتزام بدوران التعبد بالبقاء مدار الثبوت الواقعي.

بل لو أيقن بوجود شيء في الزمان الأول، و شك في بقاءه في الزمان الثاني، و لم يكن ثابتا في الزمان الأول واقعا، و كان ثابتا واقعا في الزمان الثاني، الذي هو مورد التعبد، فانه لا شبهه في جريان الاستصحاب واقعا، مع أنه لا ثبوت واقعا.

فيعلم منه أن الثبوت - المقوم للاستصحاب - هو الثبوت العنواني المقوم لصفه اليقين أو للاماره المنجزه، و هو عباره أخرى عن دوران التعبد الاستصحابي مدار اليقين بالثبوت، أو ما هو كاليقين بالثبوت، دون نفس الثبوت،

و إن كان من قبيل القسم الثاني، فهو في نفسه غير قابل للدخول في اللوازم القابله لان يتنجز بمنجز كملزومها.

ولا- يعقل تعليق منجزيه احتمال البقاء على الثبوت الواقعي، فان معناه: إن احتمال البقاء، مع عدم احراز الثبوت، بل بمصادفه الثبوت الواقعي منجز، و الحال إن المنجزيه لا- يعقل أن تكون (1) مع عدم وصول الانشاء بداعي التنجيز، و لا مع عدم وصول موضوع المنجز - كليا و جزئيا -، و لا- مع عدم وصول المعلق عليه المنجزيه؛ فان فعليه المنجزيه، و تنجزها واحده، فلا- يعقل تعلقها بأمر واقعي غير واصل، و إلا لأمكن تنجز الواقع مع عدم وصوله.

و منه تعرف أن احتمال الثبوت الواقعي - الملازم لمنجزيه احتمال البقاء - لا يوجب الامتثال من باب احتمال العقاب، فيجب دفع الضرر المحتمل عقلا- و ذلك؛ لأن احتمال الثبوت لا- يلزم فعليه المنجزيه، حتى يوجب احتمال العقاب، لاحتمال مصادفه احتمال البقاء للبقاء واقعا، بل يلزم احتمال منجزيته، و لا يحتمل العقاب إلا مع فعليه المنجزيه المرتبه على وصول المنجز بجميع أطرافه؛ فاحتمال العقاب نتيجة وجود مقطوع المنجزيه، لا محتمل المنجزيه، و ما لا يضره الاحتمال هو احتمال الواقع، الذي قامت عليه حجه منجزه له، فان معنى المنجز: أنه لو صادف الواقع يوجب استحقاق

العقاب على مخالفته فتدبر جيّدا.

الثاني: إرادته مطلق الحجة - القاطعه للعدر - من اليقين، و تعليق منجزيه احتمال البقاء على وجود المنجز الأعم من العقلي و الشرعي، فيفيد الملازمه بين المنجزين، لا- بين الثبوت و البقاء، و لا- بين الثبوت و منجزيه احتمال البقاء - كما في الأول على الشقين المتقدمين -.

و يمكن على هذا الوجه تعليق التعبد بالبقاء على وجود المنجز للثبوت - بناء على كون مفاد دليل الاستصحاب حكما نفسيا لا طريقيا - فاذا قام الخبر على الحكم في الزمان الأول، و شك في بقائه في الزمان الثاني، يكون شرعا محكوما بالبقاء واقعا، و ان لم يلتفت إلى أنه متعبد به.

الثالث - إرادته مطلق الحجة - القاطعه للعدر - من اليقين، لكن جعل منجز الثبوت منجزا للبقاء، كما هو ظاهر الأخبار؛ لان مفادها ابقاء اليقين - أي المنجز - لا التمسك باحتمال البقاء، و يتعين - حينئذ - كون الاستصحاب حكما طريقيا.

و هذان الوجهان أولى من الوجه الأول؛ للتحفظ فيهما على اليقين بالوجه الجامعه له مع سائر أفراد الحجج، دون الأول المبني على جعله معرفا محضا للثبوت.

كما أن الثالث أولى من الثاني للتحفظ فيه على عنوان إبقاء اليقين، و جعله في قبال الشك، و الأمر بالتمسك به، دون الشك، كما أوضحناه مرارا.

و يندفع على هذين الوجهين ما أوردناه على الوجه الأول من جريان الاستصحاب، مع عدم الثبوت الواقعي، فان أحد طرفي المتلازمين على الوجهين الآخرين هو المنجز للثبوت، دون نفس الثبوت الواقعي، فلا تغفل.

ثم إن إرادته مطلق الحجة القاطعه للعدر من اليقين - في باب الاستصحاب - و من العلم و المعرفة المجعولين غايه - للأصول -

تاره باراده نفس هذه الحيثيه، بنحو العموم، فيكون الدليل على منجزيه الاماره شرعا محققا لما أخذ في الاستصحاب و الأصول.

و أخرى يراد نفس حيثيه الوصول التام، و المنجز العقلي، بلا- كلام. فيكون دليل الاماره - سواء كان بعنوان تميم جهه الكشف أو بعنوان المنجزيه - توسعه فيما أخذ في دليل الاستصحاب و الأصول، و تكون الاماره - بناء على الأول - مقدمه على الأصول، بنحو الورود الحقيقي. و على الثاني بنحو الحكومه، و الورود التنزيلي. و بقيه الكلام في

**(٦٢) قوله قدس سره: فانه على تقدير لم يثبت... الخ**

(٦٢) قوله قدس سره: فانه على تقدير لم يثبت... الخ (٢)

بل المشكوك أمر على تقدير، و الا فالشك فعلى وجدانا، و لذا لم يتعرض قده لدفعه لوضوح اندفاعه.

**(٦٣) قوله قدس سره: لاجل أن التعبد و التنزيل شرعا... الخ**

(٦٣) قوله قدس سره: لاجل أن التعبد و التنزيل شرعا... الخ (٣)

يعنى لا مانع من عدم أخذ اليقين بالثبوت فى التعبد الاستصحابى، حيث أن الغرض منه التعبد - فى ظرف الشك - لا فى ظرف اليقين، فلا حاجة إلى اليقين بالثبوت، إلا لتصحيح الشك فى البقاء، الذى هو موضوع التعبد و كما يشك فى بقاء ما قطع بثبوت، كذلك فى البقاء على تقدير الثبوت.

و قد صرح (قده) فى آخر البحث أن اليقين مرآه محض لنفس الثبوت ليتعبد ببقائه إذا شك فيه،

أقول: إن أريد من هذا التعليل مجرد مرآته اليقين، و أن المدار على الثبوت دون اليقين به، كما يعطيه جعل اليقين مرآه، فيوافق تعريف الاستصحاب: بأنه إثبات الحكم فى الزمان الثانى، لثبوتة فى الزمان الأول.

ففيه: إن الثبوت الواقعى - حينئذ - لازم، لا لمجرد تصحيح الشك فى البقاء، و حينئذ فالتعليل بأن التعبد الاستصحابى تعبد بالبقاء - لا بالحدوث - مستدرك، فانه يوهم عدم الحاجة إلى الثبوت الواقعى أيضا.

و إن أريد أن اليقين مرآه للثبوت، و الثبوت أيضا لمجرد تصحيح الشك فى البقاء، فلا حاجة إلى تحققه فى الواقع، بل يكفى احتمال ثبوتة المحقق لاحتمال بقاءه، فالتعليل صحيح.

بل الثبوت الواقعى - كما عرفت سابقا (٤) - غير لازم، إلا أن لازمه صحه الاستصحاب بمجرد الشك فى البقاء - على تقدير الثبوت - و إن لم يكن ثبوت محقق، و لا- ثبوت عنوانى - إما بتعلق اليقين أو بتعلق المنجز به -، و لا يمكن القول به، و لا يقول به أحد.



٣- (٣) الكفايه ٢:٣٠٩.

٤- (٤) تقدم فى التعليقه: ٦١.

## (٦٤) قوله قدس سره: بناء على ما هو التحقيق من ان قضيه الحجيه... الخ

(٦٤) قوله قدس سره: بناء على ما هو التحقيق من ان قضيه الحجيه... الخ (١).

سواء كان جعل المنجزيه و المعذريه باعتبارها ممن بيده الاعتبار - كما هو ظاهر قوله عليه السلام «فانهم حجتى عليكم» (٢) و قوله عليه السلام «لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا» (٣)

أو كان جعلها بالانشاء بداعى التنجيز و الاعذار،

و فى الثانى إشكال تعرضنا له فى مبحث الظن، و مبحث البراءه، مع دفعه (٤) و فى كليهما اشكال اخر و هو ان التنجيز مثلا بجعل الاماره واسطه فى الاثبات؛ لأن استحقاق العقاب عقلا على مخالفه التكليف الواصل. و ما لم يكن هناك - وصول حقيقى أو وصول تنزىلى - لا يترتب على مخالفه استحقاق العقاب.

فلا- يمكن إدراج مخالفه التكليف تحت الموضوع المحكوم عقلا بذلك إلا بايصاله تنزيلا، إما بجعل الحكم المماثل الواصل بالحقيقه بعنوان أنه الواقع حتى يكون وصوله - بالحقيقه و بالذات - وصول الواقع بالعنوان و بالعرض، و إما باعتبار الهوهويه المؤدى الاماره مع الواقع، فيقتضى واسطه الاماره لاثبات الواقع اعتبارا.

و يندفع: بأن استحقاق العقاب - على مخالفه - باعتبار كونها خروجا عن زى الرقيه، و رسم العبوديه، فيكون ظلما على المولى، فيذم عليه عقلا و يعاقب عليه شرعا، و كما أن مخالفه ما وصل - من قبل المولى - خروج عن زى الرقيه كذلك مخالفه ما قامت عليه حجه من قبل المولى - أى مخالفه ما نصب عليه المولى على تقدير ثبوته - خروج عن زى الرقيه، و إن لم يكن واصلا بالحقيقه، و لا واصلا بالتنزيل، فموضوع حكم العقل غير متقيد بالوصول، ليكون اعتبار الوصول توسعه فى موضوع حكم العقل،

و أما اعتبار الوساطه فى الاثبات باعتبار الهوهويه، من دون جعل الحكم المماثل، فغير معقول؛ لأن أثر حقيقه الحكم لا يترتب إلا على نفسه، دون فرضه و اعتباره.

و أما اعتبار الاماره وصولا، فهو يجدى فى الآثار العقليه و الشرعيه المترتبه على الوصول الأعم من الحقيقى و الاعتبارى، فمثل اليقين فى الاستصحاب إذا أريد منه الكاشف

ص: ١٣٥

١- (١) الكفايه ٢: ٣١٠.

٢- (٢) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: ص ١٠١: الحديث ٩.

٣- (٣) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: ص ١٠٨: الحديث ٤٠.

٤- (٤) ج ٣: تقدم فى التعليقه: ٥٨: ذيل قول الماتن «قده» نعم لو قيل باستتباع جعل الحجيه الخ» و ج ٤: تقدم فى التعليقه: ١٠

ذيل قوله «قده» «لا يقال لا يكاد يكون ايجابه مستتبعاً الخ».

التام، فلا بد - فى تنزيل الاماره منزله - من جعل الحكم المماثل، و إلا فلا يتحقق هذا الموضوع بمجرد الاعتبار، و الفرض أنه لا أثر للاعم،

### **(٦٥) قوله قده: لا إنشاء أحكام فعلية ظاهريه، كما هو ظاهر الأصحاب الخ**

(٦٥) قوله قده: لا إنشاء أحكام فعلية ظاهريه، كما هو ظاهر الأصحاب الخ (١).

قد عرفت سابقاً (٢): أن جعل الحكم المماثل، تاره يكون على أى تقدير، فتكون الاماره حجه من باب الموضوعيه و السببيه، فيكون هناك يقين بالحكم الفعلى. و أخرى يكون على تقدير المصادفه للواقع؛ لكونه بعنوان إيصال الواقع؛ فلا يقين بالحكم الفعلى، بل حاله حال الانشاء بداعى تنجيز الواقع، و الاماره حينئذ طريق محض.

و نسبه الأول إلى الاصحاب، مع أن بناءهم على الطريقيه، و لو بجعل الحكم المماثل لا شاهد لها، بل الشواهد على خلافه، و ما اشتهر عندهم من أن ظنيه الطريق لا- تنافى قطعيه الحكم مبنى على السببيه، لا- الطريقيه كما اعترف (قده) بذلك فى مبحث الاجتهاد و التقليد فراجع (٣) و تدبر.

### **التنبيه الثالث من الاستصحاب**

### **(٦٦) قوله قدس سره: كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام... الخ**

(٦٦) قوله قدس سره: كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام... الخ (٤).

توضيح المقام: إن الأثر المرتب على الكلى و الفرد، تاره أثر واحد، و أخرى متعدد.

فان كان واحداً، فلا- محاله هو إما أثر الكلى بما هو، أو أثر الفرد بما هو، و لا يعقل أن يكون أثراً لهما، إذ لا يعقل أن تكون الخصوصيه المقومه للفرد دخيله فى الأثر، و غير دخيله فيه.

و التعبد بالشىء ليس إلا تعبداً بأثره.

فان كان هو أثر الكلى، فلا معنى إلا للتعبد بالكلى، و إن كان هو أثر الفرد بما هو، فلا معنى إلا للتعبد بالفرد، فالتعبد بالفرد و ترتيب أثر الكلى، لا معنى له. و كذا عكسه.

و إن كان الاثر متعدداً بأن كان أحدهما للكلى بما هو، و الآخر للفرد بما هو، فمقتضى التدقيق ما ذكرنا من أن التعبد بالشىء لا معنى له إلا التعبد بأثره، و لا يعقل التعبد بشىء و التعبد بأثر غيره.

و عن شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - فى تعليقه المباركه (٥) على الرسائل: إن

- ١- (١) الكفايه ٢: ٣١٠.
- ٢- (٢) تقدم فى التعليقه: ٦١.
- ٣- (٣) الكفايه ٢: ص ٤٣١.
- ٤- (٤) الكفايه ٢: ص ٣١١.
- ٥- (٥) ص ٢٠٢: ذيل قول الشيخ «فده» «أما الأول فلا إشكال».

التعبد بالكلية لا تعبد في ترتيب أثر الفرد، إلا على الأصل المثلث، و في كفايه التعبد بالفرد لترتيب أثر الكلّي أيضا وجهان:

من أن الطبيعي عين الفرد - في الخارج - و وجوده بعين وجود الفرد، فالتعبد بالفرد تعبد بالطبيعي الموجود بعين وجوده، فيفيد ترتيب أثر الكلّي كما يفيد ترتيب أثر الفرد.

و من أن الكلّي و الفرد بالنظر العرفي اثنان، يكون بهذا النظر بينهما التوقف و العليه، دون الاتحاد و العينية، فلا- يكون التعبد بالفرد عرفا تعبدا بالكلّي بهذا النظر، و هو المعتبر في هذا الباب.

ثم أفاد (قدس سره) أن وساطه الفرد للكلّي، و إن كانت ثابتة بنظرهم، لكنها ملغاه بمسامحاتهم، و العبره في باب ترتيب الأثر بهذا النظر المسامحي، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، في تحقيق ما هو المعتبر في موضوع الاستصحاب عقلا أو دليلا أو عرفا. هذا ملخص كلامه زيد في علو مقامه.

و التحقيق: إن عينيه وجود الطبيعي و وجود فرده أجنبيه عن مقام التعبد بأثر الكلّي، فانهما متحدان بحسب وجودهما الخارجي، لا بحسب وجودهما التعبدى، و ليس في التعبد بموضوع - ذى أثر - جعل الموضوع حقيقه، حتى يكون جعل الفرد جعل الطبيعي المتحد معه، و ليس أثر الكلّي بالنسبه إلى أثر الفرد طبيعيا بالاضافه إلى فرده.

كما أن اثنييه الطبيعي و فرده عرفا، لمكان التوقف و العليه إن كانت بالنظر إلى وجودهما الخارجي، فالأمر بالعكس؛ إذ بالنظر العرفي إلى ما في الخارج، لايراهما العرف إلا واحدا، و إنما الاثنييه عقليه بالتحليل العقلي.

و كذا التوقف و العليه - أيضا - ليس بحسب النظر العرفي، بل بالنظر الدقيق العقلي بملاحظه أن الفرد مجرى فيض الوجود بالنسبه إلى الطبيعي، بل هو بالنظر البرهاني الذي يتوقف على تجديد النظر جدا.

و إن كانت الاثنييه عرفا بالنظر إلى مقام موضوعيه الكلّي و الفرد لأثرين المترتين عليهما، و الاتحاد عرفا بالنظر إلى أنهما بمناسبه الحكم و الموضوع موضوع واحد لهما أثران، فالاثنييه حينئذ ليست بملاك التوقف و العليه.

كما أن وحده الموضوع تقتضى أن يكون هناك موضوع واحد له أثران، و التعبد بالواحد تعبد بجميع آثاره، و حينئذ ليس عنوان الكلّي و الفرديه، و لا عنوان خفاء الواسطه دخيلا في ترتيب الأثرين.

بل التعبد بحدث الجنابه - مثلا - تعبد بجميع آثاره، و لهذه الوحده يكون التعبد بهذه

الحصه أيضا تعبدا بأثر الجنابه أيضا.

إذ المفروض أن هذا الواحد في نظر العرف له آثار متعددة من دون نظر إلى الكليه و الفرديه، و ليس لأجل الغاء الواسطه حتى يقال: إن الفرد له الواسطه، و الكلى ليس له الواسطه، فالتعبد بالفرد تعبد بالكلى، و التعبد بالكلى ليس تعبدا بالفرد هذا كله إن كان المستصحب موضوعا ذا أثر، و كان كليا تاره و فردا أخرى.

و أما إن كان المستصحب حكما، فالتعبد بالفرد معناه جعله حقيقه، و من الواضح أن جعل الوجوب - مثلا - جعل الطلب حقيقه، فحديث عينيه الطبيعي و فرده مفيد هنا.

كما أنه إذا كان جعل الطلب المطلق، من دون تخصصه بخصوصيه الحتميه و الندبيه معقولا، ليس جعل الطلب إلا جعل نفسه، لا جعل الوجوب مثلا فيصح حينئذ أن يقال:

إن التعبد بالفرد تعبد بالكلى، فيغنى استصحابه عن استصحابه، و ليس التعبد بالكلى تعبدا بالفرد، فلا يغنى استصحابه عن استصحابه.

إلا- أن في استصحاب الكلى - في خصوص الأحكام، دون الموضوعات - إشكالا، ملخصه: إن التعبد بالموضوع الكلى ليس ايجادا له حقيقه، حتى يشكل بأن ايجاد القدر المشترك من دون تنوعه و تخصصه بما يفرده محال، بل التعبد به تعبد عنواني، و التعبد الحقيقي بأثره، الذى هو شخص من طبيعى الحكم.

بخلاف التعبد بالحكم الكلى، فان معناه جعل الحكم الجامع، و ايجاد الجامع - من أیه مقوله كان - غير معقول، و كما أن ايجاد الجامع واقعا غير معقول، كذلك جعله على طبق المخبر به أو على طبق المتيقن سابقا أيضا غير معقول؛ إذ لا فرق بينهما فى كونه حكما حقيقيا يوجد فى الخارج بنحو وجوده المناسب له فى نظام الوجود.

غايه الأمر أن أحدهما حكم مرتب على ذات الموضوع، و الآخر على طبق المخبر به أو المشكوك أو المتيقن سابقا.

و هذا الاشكال مختص بجعل الحكم حقيقه، و لا يرد على ايجاده الانشائي، فان تصور الجامع، و التصديق به، و استعمال اللفظ فيه - إخبارا و إنشاء - ليس من الایجاد الحقيقى للجامع، و لا الوجود - فيما ذكر - وجودا بالذات للجامع.

نعم اذا كان استصحاب الحكم للتعبد باثره الشرعى فيكون حال هذا المستصحب حال سائر الموضوعات من رجوع التعبد به بنفسه الى التعبد العنواني و التعبد الحقيقى باثره الشرعى المترتب عليه.

و اما اذا كان استصحاب الحكم لتحقيق موضوع الحكم الشرعى او العقلى فحينئذ

لابد من جعله، فيرد محذور وجود الجامع بنفسه في الخارج.

و من المعلوم ان التعبد بمؤدى الخبر او بالمتيقن سابقا لابد من ان يكون بمقدار الخبر عنه و اليقين به، فلا يعقل جعل الفرد على طبق الجامع المخبر به او المتيقن، و كونه واقعا فردا غير كون المخبر به فردا اخبر به او المتيقن فرد تيقن به.

و التحقيق: إن الاراده المطلقه الغير المتخصصه بخصوصيه الشده - المساوقه للحتميه -، و الغير المتخصصه بخصوصيه الضعف - المساوقه للندبيه - غير معقوله، و كذا المصلحه الغير المتخصصه بخصوصيه كونها ملزمه، و الغير المتخصصه بخصوصيه كونها غير ملزمه أيضا غير معقوله، إلا أن جعل الداعى تمام حقيقته هو الانشاء بداعى جعل الداعى، و انبعائه عن الاراده غير داخل فى حقيقته حتى يختلف حقيقته بسبب تفصله تاره بفصل الحتميه، و أخرى بفصل الندبيه، و هل التحريك الاعتبارى إلا كالتحريك الخارجى.

فان تفاوت عله التحريك الخارجى بالحتميه و الندبيه لا يوجب تفاوتاً فى حقيقته، و إن أطلق على أحد الفردين من التحريك الاعتبارى عنوان الايجاب، و على الآخر عنوان الاستحباب.

نعم فرق بين الانشاء بداعى جعل الداعى واقعا، و الانشاء بداعى جعل الداعى ظاهرا، و هو ان الانشآت الواقعيه حيث أنها منبعثه عن إرادات واقعيه منبعثه عن مصالح واقعيه، و مبادئها أمور خاصه،

فلا محاله هى مما ينطبق عليه الايجاب أو الاستحباب، بخلاف الانشآت الظاهريه، فانها أحكام مماثله لما اخبر به العادل، أو لما أيقن به سابقا، فلا محاله تكون على مقدار المخبر به أو المتيقن.

فاذا لم يخبر إلا- عن أصل المطلوبيه، أو إذا لم يتيقن إلا- بمجرد المطلوبيه، فكيف يعقل أن يكون الحكم المماثل مصداقا للايجاب أو للاستحباب، بل متمخض فى جعل الداعى فقط. فتدبر جيدا.

**(٦٧) قوله قدس سره: و ان كان الشك فيه من جهه تردد الخاص... الخ**

(٦٧) قوله قدس سره: و ان كان الشك فيه من جهه تردد الخاص... الخ (١)

ينبغى التكلم أولا فى صحه استصحاب الفرد المردد، كما عن بعض الأجله فى حاشيته (٢) على كتاب البيع للشيخ الأعظم (قده) قائلا: بأن ترده بحسب علمنا لا يضر

ص: ١٣٩

١- (١) الكفايه ٢: ٣١١.

٢- (٢) هو السيد الطباطبائى اليزدى «قده»، فى البحث عن لزوم المعاطاه و عدمه: ص ٧٣.



بتيقن وجوده سابقا، و المفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا، كما في القسم الأول الذي حكم المصنف (قده) باستصحاب كل من الكلي و فرده انتهى ملخصا.

و فيه إن أريد تيقن وجود الفرد المردد، مع قطع النظر عن خصوصيته المفردة له، فهو تيقن الكلي دون الفرد؛ إذ المفروض إضافه الوجود المتيقن إلى الموجود به، مع قطع النظر عن خصوصيه المفردة، فلا يبقى إلا الطبيعي المضاف إليه الوجود.

و إن أريد تيقن الخصوصية المفردة، التي هي مرده بين خصوصيتين، - فقد مرّ مرارا (١) - أن طرف العلم معين لا- مررد. و إن أحدهما - المصدقي - لا ثبوت له، لا ماهيه، و لا وجودا، فيستحيل تعين العلم الجزئي بما لا ثبوت له، و العلم المطلق لا يوجد، بل يوجد متشخصا بمتعلقه.

بل المتيقن هو الوجود المضاف إلى الطبيعي الذي لا- علم بخصوصيته، مع العلم بأن ما عدا الخصوصيتين ليس مخصصا له، فالجامع الذي لا يخرج عن الفردين هو المعلوم و قد مر توضيحه مرارا.

و منه تعرف أن الاشاره إلى الموجود الشخصي - المبهم عندنا المعين واقعا - لا يجعل الفرد بما هو معلوما؛ إذ التشخص الذي هو بعين حقيقه الوجود - لأنه المتشخص بذاته المشخص لغيره - غير مفيد؛ لأن المستصحب - على أي حال - هو الوجود المضاف، إما إلى الماهيه الشخصيه، أو الماهيه الكليه.

و لا نغنى باستصحاب الكلي استصحاب نفس الماهيه الكليه، بل استصحاب وجودها، بل المراد باستصحاب الفرد هنا - في قبال الكلي - استصحاب وجود الماهيه الشخصيه.

و المفروض أنه لا- علم بخصوصيتها المشخصه لها بتشخص ماهوى. و العلم بأن الطبيعي له خصوصيه منطبقه - على كل من الخصوصيتين، بنحو انطباق مفهوم الخصوصيه على مطابقتها لا يخرج المعلوم عن الملكيه الى الفرديه.

و أما ما ذكره من ترتيب أثر الكلي على استصحاب الفرد المردد، فقد مرّ ما فيه سابقا من أن التعبد بكل شيء بما هو يقتضى التعبد بأثره، فالتعبد بالخاص - بما هو - يقتضى

ص: ١٤٠

---

١- (١) كما في مبحث العلم الاجمالي ذيل قول الماتن «قده» «فهل القطع الاجمالي كذلك فيه اشكال الخ» ج ٣: تقدم في التعليقه: ٤١ و مبحث الاشتغال ذيل قول الماتن «قده» «ان كان فعليا من جميع الجهات» ج ٤: تقدم في التعليقه: ٧١.

التعبد بأثر الخاص بما هو خاص، لا ترتيب أثر ذات الخاص، فانه مقتضى التعبد بذات الخاص، و هو الكلى الموجود فى ضمنه مثلا.

و أما ما نسبه إلى الشيخ الأجل من استصحاب الفرد، و ترتيب أثر الكلى كما هو مقتضى المقام، فليس فى محله إذ ما أفاده (قده) فى القسم الأول(١) كما هو صريح كلامه:

إستصحاب كل من الكلى و الفرد، و ترتيب أثر كل منهما عليه، لا ترتيب أثر الكلى على الفرد.

هذا ما يقتضيه النظر القاصر فى دفع استصحاب الفرد المردد، و مرجعه إلى عدم اليقين بوجوده.

و عن غير واحد من أجلة العصر عدم الشك فى بقاءه إما مطلقا أو مع الاتيان بأحد الفردين مثلا. و قيل فى وجه الأول: إن الفرد بما له من الخصوصية، إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع، فلا شك فى البقاء.

و قيل فى وجه الثانى أنه إذا تيقن بوجود الظهر أو الجمعه، فقد تيقن بالفرد المردد، و بعد مضى ساعه، إذا شك فى اتيان الظهر و الجمعه أو أحدهما يستصحب الفرد المردد، فالحكم فى الزمان الثانى ظاهرا - كالحكم فى الزمان الأول - واقعا - فله من الأثر ما للحكم المعلوم إجمالا من الأثر قبل عروض الشك.

بخلاف ما إذا أتى بالظهر فانه لا- شك له فى بقاء الفرد المردد، لأن الشك - فى بقاءه - معناه أنه سواء كان ظهرا أو جمعه يشك فى بقاءه، مع أنه لا يشك فى عدم بقاء الظهر عليه مع إتيانه.

و يندفع الأول بأنه لا يعقل القطع فعلا بالبقاء و الارتفاع، مع عدم إتيانهما معا، بل القطع بهما على تقدير، أى يقطع ببقاء ذلك الفرد الواقعى إن كان طويلا، و يقطع بارتفاع الفرد الواقعى إن كان قصيرا، فهو بالفعل شاك فى بقاء الفرد الواقعى و ارتفاعه.

و يندفع الثانى بأن معنى اليقين - بالفرد المردد - هو اليقين بوجود شخصى، هو إما مطابق عنوان الظهر، أو مطابق عنوان الجمعه، و بعد الاتيان بالظهر يقطع بارتفاع عنوان الظهر عنه، و يشك فى بقاء ذلك الموجود الشخصى، لاحتمال كونه مطابق عنوان الجمعه المفروض عدم ارتفاعه عنه.

فالصحيح التعويل على ما ذكرنا من عدم اليقين بالفرد المردد، كما مر تفصيله. هذا

ص: ١٤١

تمام الكلام فى استصحاب الفرد المردد.

و أما استصحاب الكلى، مع تردد الفرد بين مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع، فتحقيق القول فيه بيان ما توهم مانعا عنه.

فقول: إن توهم المنع منه من وجهين: أشار اليهما الشيخ الأعظم (قده) فى الرسائل (١):

أحدهما - إن وجود الكلى بوجود فرده، و من الواضح أن وجود الكلى فى ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع فى الزمان الثانى، و وجوده فى ضمن الفرد الطويل مشكوك الحدوث من الأول، بل منفى بالاصل، فلا- شك فى بقاء الكلى لليقين وجدانا بارتفاعه فى ضمن أحدهما، و لليقين تعبدا بعدمه فى ضمن الآخر، فالكلى بكلا وجوديه مقطوع العدم فى الزمان الثانى.

و إن شئت قلت: إن الكلى هى الحصه من الطبيعه النوعيه مثلا- الموجوده بوجود الفرد، فهى موجوده بالعرض، و ما بالعرض يتبع ما بالذات، فاذا كان ما بالذات مقطوع العدم، إما وجدانا أو تعبدا، فلا يعقل أن يكون ما بالعرض مشكوكا.

و منه تعرف أن الاشكال لا- يدور مدار جعل الفرد عله لوجود الكلى، و لو بمعنى كونه منشأ لانتزاعه - حتى لا يعقل بقاء الأمر الانتزاعى، مع عدم منشأ الانتزاع، و المعلول مع عدم العله؛ ليتوهم أنه لو قلنا: بأن وجود الكلى عين وجود الفرد، يتخلص به من الاشكال - بل الاشكال واضح الورود على لقول بوجود الكلى بعين وجود فرده أيضا، كما قربناه.

لكنه لا يخفى عليك أن مرجع هذا الاشكال، و ان كان إلى عدم الشك فى البقاء، إلا أنه لو صح للزم منه عدم اليقين بالحدوث أيضا؛ إذ ليس الكلى حينئذ إلا- الحصه الموجوده بوجود الفرد، و كما أن كل فرد مشكوك الحدوث من حيث نفسه، فكذا الحصه الموجوده به، فلا يقين بوجود هذه الحصه، و لا يقين بوجود تلك الحصه، و لا موجود آخر، مع قطع النظر عن الفردين و عن الحصتين.

و أما اليقين بالحصه المردد بين الحصتين، فلو صح لكان كاليقين بالفرد المردد، فما المانع حينئذ من استصحاب الفرد المردد، و كما يقال: لا شك فى بقاء الفرد المردد بعد الاتيان بأحدهما، كذلك لا شك فى بقاء الحصه المردد بعد الاتيان باحدى الحصتين فى

ص: ١٤٢

ضمن أحد الفردين.

و الجواب عنه يتوقف على بيان مقدمه: هي أن الفرد ليس زيدا مثلا- بما له من الجواهر و الاعراض؛ لأن بياضه مثلا فرد طبيعه الكيف المبصر، و طوله فرد طبيعه الكم المتصل، إلى غير ذلك من عوارضه، و ليس فرد طبيعه مناط فرديه طبيعه أخرى، بل زيد - بنفسه و بدنه - فرد طبيعه الانسان، غايه الأمر أن طبيعى الانسان المركب من النفس و البدن، تاره يلاحظ بذاته بحيث يكون النظر مقصورا على ذاته و ذاتياته، فهذه ملاحظه نفس الطبيعى الوجدانى، فان صرف الشئ واحد لا يتشئ من قبل ذاته، و أخرى يلاحظ حصه من هذا الطبيعى الوجدانى متعينه بتعينات الزيديه، فذات الحصه المحفوفه بتلك التعينات - لا مع مجموع التعينات - هي الماهيه الشخصيه بتشخص ماهوى، و بلحاظ تقرر ذات الحصه فى زيد، المحفوف بانحاء التعين، يكون زيد فردا طبيعى الانسان، كما أن حصه من طبيعى البياض - المتعينه بقيامها بزید - فرد من طبيعه الكيف المبصر و هكذا.

و من البين أن نفس الطبيعى - بما هو - لا وجود له يختص به فى نظام الوجود، بل لا يوجد إلا متعينا باحد انحاء التعينات، لكن اللامتعين بذاته موجود فى ضمن المتعين، و لذا جعل الطبيعى جزء للفرد، أى تحليلا، لانحلال الفرد إلى ذات الحصه و تعينها. و حيث أن الوجود - أولا- و بالذات - للمتعين، و ثانيا و بالعرض لذات المتعين، جعل الفرد واسطه فى عروض الوجود على الطبيعى.

و عليه فنقول: الطبيعى المعبر عنه بالقدر المشترك هنا، و إن كان وجوده بعين وجود الفرد - بالمعنى المتقدم - فهو بحسب وجوده الواقعى له نحو تعين، إلا أنه ربما يكون معلوما بما له من التعين، و ربما يكون معلوما بذاته.

و حيث أن المفروض أن تعين الفرد الطويل، و تعين الفرد القصير هنا - بنفسه فى كل منهما - مجهول، و التعين المردد بين نحوى التعين لا- ثبوت له واقعا كى يكون له ثبوت علما؛ فالمعلوم فى فرض دوران الأمر بين الفردين ليس إلا ذات المتعين، أى ذات الحصه و ذات الطبيعى، و لا- ملازمه - بوجه - بين كون ذات المتعين معلوما، و كون تعينه أيضا معلوما، و بعد زوال أحد التعينين يكون بقاء ذات المتعين و ارتفاعه مشكوكا؛ لاحتمال كون تعينه هو التعين الباقى، أو هو التعين الزائل. و ارتفاع الفرد لا يقتضى إلا ارتفاع الحصه المتعينه به، و هي غير معلومه، بل المعلوم ذات الحصه.

و قد عرفت أن تعينها واقعا غير تعينها علما، فالقطع - بزوال حصه متعينه - غير

ص: ١٤٣

القطع بزوال ذات الحصه التي تعلق بها العلم.

كما أن التعبد - بارتفاع حصه متعينه - غير التعبد بارتفاع ذات الحصه المتعلقة بها العلم، فالمعلوم حدوثه لا علم بارتفاعه، و لا تعبد بارتفاعه، بل لمكان القطع بزوال تعين خاص يشك في ارتفاع ذات الحصه و بقائها.

كما أن التعبد - بعدم تعين خاص؛ لسبق عدمه - غير التعبد بعدم ذات الحصه، مع انقلاب عدمها إلى الوجود، و سيأتي (1) إن شاء الله تعالى أن الأصل - بالاضافه إلى القدر المشترك - معارض بمثله، فلا ينتج أن ذات الحصه لا شك في بقائها، إما وجدانا أو تعبدا. هذا تمام الكلام في التوهم الأول.

ثانيهما - أن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فانه الذي يكون الكلي باقيا بسبب بقائه، و الأصل عدم حدوثه، و مع جريان الأصل في السبب، لا مجال للأصل في المسبب، و الجواب عنه بالبحث في مقامات:

أحدها - كون الشك في الكلي ناشئا من الشك في حدوث الفرد الطويل.

ثانيها - في أن بقاء الكلي و ارتفاعه من لوازم الفرد الطويل حدوثا و بقاء شرعا.

ثالثها - في جريان الأصل فيه، بلا معارضه بمثله.

أما المقام الأول - فتحقيق الحال فيه: إن مفروض الكلام - بناء على هذا التوهم - الفراغ عن أصل وجود الكلي، و إن مورد الشك هو الوجود بعد الوجود، و هو منشأ انتزاع البقاء، و العدم بعد الوجود، و هو منشأ انتزاع الارتفاع.

و من الواضح: أن الشك - في الوجود بعد الوجود، و في العدم بعد الوجود - لا يعقل أن يكون مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل و عدمه؛ لأنه منافي للقطع بوجوده من الأول، و لا يجامع احتمال عدمه من الأول، بل يستحيل أن يكون عدم الكلي بعد وجوده مستندا إلى عدم الفرد الطويل من الأول، و إلا لما وجد من الأول، بل احتمال الوجود و العدم - بعد الوجود - في الكلي يستند إلى احتمال وجود الفردين، فيحتمل عدمه بعد الوجود؛ لاحتمال وجود الفرد القصير المنعدم فعلا، و يحتمل وجوده بعد الوجود؛ لاحتمال وجود الفرد الطويل من الأول.

و لا يخفى أن وجود الكلي، و ان كان بوجود فرد، و عدمه بعدم فرد، لا بعدم شيء

ص: ١٤٤

١- (١) في هذه التعليقه.

آخر، إلا أن هذه الملازمه - الواقعيه - لا تجدى في ظرف الشك، بل الشك لتقومه باحتمال الوجود و العدم - مع فرض القطع بأصل الوجود من الأول - يستحيل أن يكون مقومه وجود فرد مخصوص و عدمه.

و عليه فاحتمال وجود الكلى و عدمه - في ثانى الحال - مسبب عن الشك في أن الحادث المعلوم بذاته أى الفردين هل هو الفرد الطويل؟ حتى يكون باقيا، أو الفرد القصير؟ حتى يكون مرتفعا، و لا أصل يعين الحادث حتى يرتفع الشك بسببه.

و ما ذكرنا هو المراد مما أفاد الشيخ الأجل (قده) في الرسائل (١) من أن ارتفاع القدر المشترك من آثار كون الحادث ذلك الفرد المقطوع الارتفاع، لا من آثار عدم حدوث الأمر الآخر.

لا أن مراده تعليق الحكم على البقاء و الارتفاع، و عدم حدوث الأمر الآخر لا يثبت الارتفاع، حتى يقال: (٢) بأن الحكم في الأدله معلق على الوجود و العدم، لا- على البقاء و الارتفاع، أو يتكلف في جوابه بأن الحكم في الأدله، و ان كان كذلك، إلا أنه في عنوان الاستصحاب أخذ الشك في البقاء و الارتفاع. فتدبر جيّدا.

و أما المقام الثانى - فمختصر القول فيه: إنه يتوقف صحه التوهم المزبور على سببيه وجود الفرد لوجود الكلى، و ترتب وجود الكلى على وجود فرد، ترتب المسبب على سببه في ذاته، و على أن يكون هذا الترتب شرعيا، حتى يكون الأصل في السبب حاكما على الأصل في المسبب و رافعا للشك، في (٣) ترتبه عليه شرعا، و كلاهما واضح البطلان.

أما أصل الترتب، و السببيه و المسببيه، فلما هو المعروف من العينيه بين الطبيعى و فرد، و إن وجوده بعين وجوده، فلا- اثنييه حتى يتوهم السببيه و المسببيه.

و أما العليه بمعنى كون الفرد مجرى فيض الوجود بالاضافه إلى الماهيه النوعيه، كالفصل بالاضافه إلى الجنس، و كالصوره بالاضافه إلى ماده، فهى بمعنى لا ينافى العينيه فى الوجود.

فان ملاك العليه هو ملاك العينيه، و ذلك لأن الموجود - بالذات - هى الصوره، و هى جهه الفعليه، و الموجود - بالعرض - هى جهه القوه، و هى ماده، لأن التركيب

ص: ١٤٥

١- (١) الرسائل: ٣٧١: التنبيه الاوّل.

٢- (٢) القائل هو السيد الطباطبائى اليزدى «قده» فى حاشيته على المكاسب: ص ٧٣.

٣- (٣) الظاهر أن كلمه «فى» هنا للعليه.

بينهما على التحقيق اتحادى لا انضمامى، و المجمعولان بجعل واحد لا يعقل أن يستقل كل منهما بالوجود، - فلا محاله - يكون المجمعول بالذات هو الموجود بالذات، فأحدهما مجعول و موجود بالذات، و الآخر مجعول و موجود بالعرض، و كل مجعول بالذات فاعل ما به الوجود - لا منه الوجود - بالاضافه إلى المجمعول و الموجود بالعرض.

فملاك العينيه - و هى وحده الوجود المنسوب إلى أحدهما بالذات و إلى الآخر بالعرض - هو ملاك العليه كما عرفت.

و هكذا فى الماهيه الكليه، و الماهيه الشخصيه، فان الماهيه - الكليه اللامتعيه - لا يعقل استقلالها بالوجود، و المتعين موجود، و هو اللامتعين بضميمه التعين تحليلا.

فالوجود منسوب إلى الماهيه الشخصيه المتعيه - بالذات - و إلى الماهيه الكليه اللامتعيه فى ذاتها - بالعرض -، و لكل ما بالذات نحو من العليه، بالاضافه إلى ما بالعرض، من دون تخلل جعل ليكون أحدهما موجودا مباينا مترتبا على موجود آخر.

و مما ذكرنا تبين أن القول بكون الفرد عله للكلى صحيح - على وجه - و غير صحيح - على وجه آخر - و إن كون الكلى من لوازم الفرد صحيح على الوجه المزبور.

لكنه نظير لوازم الماهيه المجمعوله بجعلها من دون تخلل الجعل بينهما، و ان العينيه فى الوجود لا- تنافى كون الفرد منشأ انتزاع الكلى.

كما أن كل ما بالذات بالاضافه إلى ما بالعرض كذلك، و أن وجود الكلى بالذات مبنى على القول بتأصل الماهيه، فانه حيث كان مناط التأصل فى نفس ذاتها، و هى واجده لذاتها و ذاتياتها، فهى متحصله فى نفس ذاتها.

و هذا هو من مفسد القول بأصالة الماهيه و تمام الكلام فى محله.

و أما إن الترتب ليس بشرعى فهو واضح؛ إذ لم يترتب - فى خطاب من الشارع - وجود الحدث الكلى على وجود فرد، ليكون ترتبه عليه على فرض تحققه شرعيا.

و لا يخفى عليك أن الكلام فى ترتب وجود الطبيعى على وجود فرد، لا على وجود سببه.

فما عن بعض أجله العصر (1)- فى مقام الجواب عن السببيه و المسببيه، بأن الكليات مختلفه: فمنها ما يكون ترتبه على محققاته شرعيا، كالأحداث بالاضافه إلى محققاتها. و منها ما يكون ترتبه على محققاته عقليا، كالإنسان بالاضافه إلى زيد و عمرو و بكر - خلط

ص: ١٤٦

بين المحقق بمعنى المصدق، و المحقق بمعنى السبب، و إلا فوجود الطبيعى من الحدث بالاضافه إلى أفراده الحاصله - بالنوم، و البول، و الجماع و نحوها - كوجود طبيعى الانسان بالنسبه إلى أفراده، نعم محققاته و أسبابه مختلفه، فمنها شرعى، و منها واقعى غير جعلى.

و يمكن أن يقال - بعد التنزل عن المقام الأول - بالفرق بين الأصل الحكمى و الموضوعى، و إن لم يكن هناك ترتب، لا واقعا و لا- جعلاء؛ لأن جعل الوجوب عين جعل الطلب، فلا يبقى شك فى بقاء الطلب بعد التعبد بفرده، و هو جعل الوجوب حقيقه، كما أن جعل عدم الوجوب عين جعل عدم الطلب بعد فرض كون الشك فى الطلب ناشئا من الشك فى الوجوب، كما هو مقتضى التنزل عن المقام الأول.

فملاك الأصل السببى و المسببى موجود هنا بوجه أكمل؛ إذ ليس ملاكه إلا كون التعبد بالسبب يرفع الشك عن المسبب شرعا، و التعبد بالوجوب يرفع الشك عن بقاء الطلب.

كما أن التعبد بعدم الوجوب يرفع الشك عن ارتفاع الطلب، ففى الأول لا شك فى بقاء الطلب، و فى الثانى لا شك فى ارتفاعه.

و أما فى الأصل الموضوعى، فلا يجرى هذا البيان؛ إذ ليس التعبد - بالموضوع أو بعدمه - جعلاً له حقيقه، حتى يكون وجود الكلى أو عدمه مجعولا- بعين جعله، و ليس أثر الجامع، و أثر الفرد كالكلى بالاضافه إلى فرده، حتى يكون جعل أثر الفرد جعل طبيعى الأثر المجعول؛ ليرتفع الشك عنه. بل لا بد من فرض الترتب بين طبيعى الموضوع و فرده شرعا حتى يدخل فى عنوان الأصل السببى و المسببى.

و منه يعلم أن العينيه بين الطبيعى و فرده، و عدم العليه، و إن كانت مخرجه لما نحن فيه عن عنوان السببى و المسببى، لكنها توجب الدخول فى ملاكه فى خصوص الاستصحاب الحكمى دون الموضوعى.

و أما المقام الثالث - فنقول: إن الكلام - تاره - فى معارضه الأصلين بالنسبه إلى أثر الجامع. - و أخرى - بالنسبه إلى أثر الفرد بما هو.

أما المعارضه بينهما - من الجهه الثانيه - فمبنيه على وجود أثر خاص لكل منهما و عدمه. فيتعارضان - على الأول - لمنافتهما؛ للقطع بثبوت أحد الأثرين. و لا معارضه - على الثانى - لعدم المانع من التعبد بمفاد الأصل.

و أما المعارضه بينهما - من الجهه الأولى - فحيث أن فرض الكلام فى استصحاب



الكلية، و في حكمه الأصل في الفرد - على الأصل في الكلية - فلا محاله يكون للجامع أثر شرعي، و نسبه كلا الأصلين في نفي الجامع على حد سواء. و مقتضى التعبد بهما - على الفرض - التعبد بعدم الجامع، مع أن ثبوته مقطوع به.

ففيما إذا تردد أمر الحادث بين أن يكون - بولا أو منيا - يكون للجامع بينهما أثر، و هو حرمة مس المصحف، و لكل منهما أثر مخصوص، و هو وجوب الغسل للحادث الأكبر، و وجوب الوضوء للحادث الأصغر، و لخصوص الحادث الأكبر أثر مخصوص، لا يقابله فيه الأصغر، و هو حرمة اللبث في المسجد.

فاصله عدم الجنابه - بالنسبه إلى عدم حرمة اللبث - لا معارض لها. و بالنسبه - إلى عدم وجوب الغسل - لها معارض، و هو أصل عدم خروج البول المقتضى لوجوب الوضوء. مع أن وجوب الغسل و الوضوء مقطوع به، و بالنسبه إلى عدم حرمة مس المصحف، و هو أثر الجامع بين الأكبر و الأصغر - أيضا - يتعارضان للقطع بالحادث المقتضى لحرمة مس المصحف.

فان قلت: الغرض - من عدم المعارضه بين الأصلين - هو عدم المعارضه في ظرف الشك في بقاء الكلية، و هو بعد حدوث ما يزيل أحد الفردين. و في هذا الفرض لا مجرى إلا لأصل واحد.

قلت أولا: إنه خلف، لأن المفروض تماميه أركان الاستصحاب في الطرفين. و إنما لا يجرى لعدم الأثر، مع أنه بعد حدوث ما يزيل أحد الفردين لا شك في عدمه فعلا: إما لانعدامه قبلا، أو لزواله فعلا.

و ثانيا - مناط المعارضه حين تماميه أركان الاستصحاب، و عند وجود الحادث المردد، بكون عدم كل من الفردين في نفسه متيقنا سابقا، مشكوكا عند حدوث الحادث.

و حيث لا يعقل شمول العام - مع تحقق موضوعه - لكلا الفردين؛ للعلم بانقلاب العدم إلى الوجود في أحدهما، و شموله - لأحدهما المعين - ترجيح بلا مرجح، فلا محاله يتساقط الأصلان، و بعد وجود ما يزيل أحد الفردين لم يحدث فرد آخر للعام، حتى يشمل، و الساقط لا يعود.

و سيأتي إن شاء الله تعالى في محله أن قياسه بالمقتضيات و موانعها العقليه - حتى يتوهم تأثير المقتضى أثره بعد زوال مانعه - قياس باطل.

لأن تأثيره بلحاظ شمول المقتضى له في مقام الاثبات، و ليس هو إلا العام، فاذا لم يعمه العام - مع تماميه موضوعه - فلا مقتضى آخر لشموله فيما بعد، كما لا فرد آخر

للعام، حتى يكون من الافراد المقدره الوجود، الداخلة تحت العام بعنوان كلى من الأول.

و لعلنا نتكلم - إن شاء الله تعالى - فيه مستوفى فى مسأله الأصل السببى و المسببى (١).

و أما ما عن بعض الأجله (٢) - فى حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأجل (قدس سره): من فرض المثل فيما إذ دار أمر النجس الحادث بين أن يكون بولا يوجب الغسل مرتين أو دما لا يوجب الغسل مرتين، و أن الأصل فى طرف البول ينفى وجوب الغسله الثانيه، و أن الأصل فى طرف الدم لا يثبت وجوب الغسله الثانيه، فلا معارضه.

ففيه أولا: إن المثل غير منحصر فيما ذكر، حتى يحكم كليًا بحكومته الأصل فى الفرد، نظرا إلى عدم المعارضه.

و ثانيا - إن العدم الذى يجرى فيه الأصل:

تاره - يؤخذ بنحو العدم الرابط، و مفاد ليس الناقصه، بأن يكون مفاد الأصل: عدم كون النجس الحادث بولا، و حينئذ يكون مفاده عدم وجوب الغسله الثانيه، مع فرض النجاسه الموجهه لأصل الغسل، الذى يساوق المره، إلا أن العدم - الرابط - غير متيقن فى السابق، كما هو واضح.

و أخرى - يؤخذ بنحو العدم المحمولى، و مفاد ليس التامه، و يكون مفاد الأصل عدم حدوث ما يوجب الغسل مرتين، و المعارضه - هنا - بلحاظ أثر الجامع و الخصوصيه كليهما - متحققه.

بيانه: إن أثر النجاسه - الجامعه بين جميع أنحاء النجاسات - وجوب الغسل اللابشرط، الجامع مع الغسل مره، و مع الغسل مرتين أو أكثر. و نفى ما يوجب الغسل مره، و ما يوجبه مرتين - مع دوران الأمر بينهما - يوجب نفى النجاسه المقتضيه لأصل وجوب الغسل، مع أنه مقطوع به، هذا بالاضافه إلى أثر الجامع.

و أما بالنسبه إلى أثر كل من الخصوصيتين، فأثر البول أنه لا يجوز الاكتفاء فيه بمره، و أثر الدم أنه يجوز فيه الاكتفاء بمره، و كل منهما مشكوك من حيث نفسه.

فأصالة عدم حدوث البول يقتضى التعبد بعدم ما لا يجوز للاكتفاء فى غسله بمره، و أصالة عدم حدوث الدم يقتضى التعبد بعدم ما يجوز للاكتفاء فيه بمره، مع القطع بوجود أحدهما.

ص: ١٤٩

١- (١) انظر التعليقه: ١٢٢.

٢- (٢) هو السيد الطباطبائى اليزدى «قدس سره»، ص ٧٣ فى البحث عن لزوم المعاطاه و عدمه.

و منه يعلم أن دعوى عدم المعارضه - من حيث تيقن الأقل فلا يجرى فيه الأصل، و يختص الأصل بعدم موجب الاكثر.

مدفوعه: بأن أثر الدم ليس وجوب الغسل المجامع - مع جواز الاكتفاء، و عدم جواز الاكتفاء - فانه أثر الجامع، بل أثر الدم هو وجوب الغسل اللابشرط القسمى، المساوق لجواز الاكتفاء فيه بمره، و هو مبين للغسل بشرط شيء، فانهما تعينان متقابلان، ليس أحدهما متيقنا بالاضافه إلى الآخر.

نعم وجود الجامع متيقن، لا يجرى فيه الأصل، إلا أن جريان الأصلين في الفردين - بنحو العدم المحمولي - منافع للقطع بوجود الجامع أيضا كما عرفت.

### (٦٨) قوله قدس سره: و اما إذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في

قيام خاص اخر... الخ(١)

و عن الشيخ الأعظم - (قده) في رسائله (٢) - التفصيل بين ما إذا احتمل وجود فرد آخر مقارن للفرد المقطوع بحدوثه، و ما إذا احتمل حدوثه مقارنا لارتفاعه، بجريان الاستصحاب في الأول و عدمه في الثاني.

و تقريبه: إن مناط صدق الواحد النوعي على أفراده تقرر حصه من الواحد النوعي في مرتبه ذات الفرد، فاذا قطع بوجود فرد، فكما يقطع بوجود حصه متعينه بما هي متعينه - و هي الماهيه الشخصيه -، فكذا يقطع بوجود ذات الحصه، و بوجود ذلك الواحد النوعي الصادق على الفرد. فالقطع بالفرد و إن كان عله للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعي، إلا أن زوال القطع بالتعين، و القطع بارتفاعه لا- يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعي؛ لاحتمال بقاءه بالفرد المحتمل حدوثه مقارنا لحدوث ذلك الفرد.

و هذا بخلاف احتمال حدوثه مقارنا لارتفاع الفرد المقطوع به، فان الوجود المضاف إلى الواحد النوعي في الزمان السابق قد قطع بارتفاعه، و إنما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعي.

و الجواب - إن وجود الواحد النوعي وجود بالعرض، و لا بد من انتهائه إلى ما بالذات، و ليس هو إلا الفرد المقطوع به، فما هو موجود بالعرض و يتبع ما هو موجود

ص: ١٥٠

١- (١) الكفایه ٢: ٣١٢.

٢- (٢) الرسائل: ٣٧٢: التنبيه الاول.

بالذات يقينا، قد ارتفع يقينا.

و وجود آخر بالعرض لموجود آخر بالذات مشكوك الحدوث من الأول. و ليس للواحد النوعى وجود بالذات، و لا وجود بنحو الوحده بالعرض - مع تعدد ما بالذات - إلا على إصالة الماهيه، أو وجود الكلى بوجود واحد عددى، يكون بوحدته معروضا لتعينات متباينه، كما حكاه الشيخ الرئيس عن بعض(١).

و ما ذكرناه هو الفارق بين القسم الثانى، المتقدم فى الحاشيه المتقدمه، و هذا القسم الثالث المبحوث عنه، فان المقطوع هناك وجود واحد من الكلى بالعرض، من دون تعين تفصيلى لما بالذات، و مثله مشكوك البقاء، إذ القطع بارتفاع الحصه المعينه لا يوجب القطع بزوال الوجود الواحد، المضاف إلى الكلى، الذى لا يتعين مطابقه.

بخلاف هذا القسم، فان الوجود المضاف إلى الكلى بالعرض، لمكان تعين الموجود بالذات، مرتفع قطعاً، و غيره مشكوك الحدوث، إما من حين حدوث المقطوع، أو من حين ارتفاعه. فتدبره فانه حقيق به.

نعم هنا تقريبان آخران لاستصحاب الكلى فى هذا القسم:

أحدهما - ما عن بعض أجله العصر(٢)، و هو استصحاب صرف الوجود، بمعنى ناقض العدم المطلق، و طارد العدم الكلى، فانه بمجرد انتقاض العدم الكلى يكون الانتقاض باقيا إلى أن ينعدم جميع الوجودات، حتى يرجع الأمر إلى ما كان من العدم المطلق.

و هذا الانتقاض لا شك فى حدوثه إلا مع سبق العدم المطلق، و إلا فمع انتقاض العدم يكون الشك دائما فى بقاءه، و الحكم إذا كان مرتبا على وجود الطبيعى فى قبال عدمه، مع قطع النظر عن تعيناته يكون المراد به هذا النحو من الوجود المعبر عنه بالوجود اللابشرط، و الوجود السعى.

و الجواب - إن الوجود المضاف إلى شىء بديل لعدمه، و طارد له، بحسب ما أخذ فى متعلقه من القيود، فناقض العدم المطلق مفهوم لا مطابق له فى الخارج، و أول الوجودات ناقض للعدم البديل له و القائم مقامه.

و ما يرى من أن عدم مثله يوجب بقاء العدم كليه - على حاله - ليس من جهه كونه ناقضا للعدم المطلق، بل لأن عدم أول الوجودات يلازم عدم ثانى الوجودات، و ثالثها إلى

ص: ١٥١

١- (١) و هو الرجل الهمدانى، راجع رسائل ابن سينا: ٤٦٢-٤٧٩.

٢- (٢) هو المحقق الحائرى «قده»، راجع درر الاصول ٢: ١٧٥.

الآخر، و لا بشرطيه وجود شيء - بلحاظ تعييناته - ليست إلا بلحاظ عنوان الوجود المفروض فانيا في مطابقه مضافا الى طبيعه غير ملحوظه بتعييناتها الواقعيه.

و حيث أن مثله يصدق على كل هويه - من هويات تلك الماهيه - فلذا يسرى الحكم، و يوجب خروجها من حد الفرض و التقدير إلى حد الفعلية و التحقيق، و هو معنى ملاحظه الوجود بنحو السعه، لا أن لهذا المفهوم مطابقا واحدا في الخارج، حتى يكون الشك في بقاءه بعد اليقين بوجود مضاف إلى ماهيه متعينه باحد التعينات.

ثانيهما - استصحاب صرف الوجود بالمعنى المصطلح عليه - و هو الموجود بنحو لا يشذ عنه وجود - أي ملاحظه الموجودات بنهج الوحده في الكثره. و صرف وجود الشيء لا يتشنى و لا يتكثر.

و هذا المفهوم - بناء على إصالة الوجود و بساطته، و إن الكثره الماهويه اعتباريه عرضيه - له مطابق في الخارج، حيث أن حقيقه الوجود بناء على هذا المبني واحده لا ثاني لها، إذ الماهيه و العدم ليسا ثانيا للوجود، الذي حيثه ذاته حيثه طرد العدم.

و عليه فأنحاء وجودات الكلبي بملاحظه التعينات واحده، حيث أن التعينات اعتباريه، و عدم كون الشك في البقاء إنما كان بلحاظ تغاير الوجود المتيقن، مع الوجود المشكوك، و مع وحدتهما، و عدم تعدد - الواقعي - لا- يبقى مانع عن الشك في البقاء.

و فيه: إن حقيقه الوجود، و إن كانت كذلك، إلا أنه بلحاظ تمام الوجودات بنحو الوحده، و الغاء الكثرات لكونها ماهويه اعتباريه، و بملاحظه أن غير حقيقه الوجود لا يعقل تخله في حقيقه الوجود، حتى تعدد حقيقه الوجود.

و صرف الوجود - بهذا المعنى - لا مطابق له، إلا وجود الباري عز اسمه. و فيضه المقدس المنبسط على ما سواه، و أما صرف حقيقه الوجوب أو الندب، أو صرف حقيقه الماء أو النار، فلا مطابق له خارجا حتى يكون لكل طبيعه من الطبائع - مضافا إلى وحدتها الماهويه و صرافتها في الماهيه - وحده و صرافه في الوجود. فتدبره فانه حقيق به.

**(٦٩) قوله قدس سره: فانه يقال: الأمر، و إن كان كذلك، إلا أن... الخ**

(٦٩) قوله قدس سره: فانه يقال: الأمر، و إن كان كذلك، إلا أن... الخ (١)

لا يخفى عليك أن الحكم الوجوبي و الندبي، إما أن يراد منهما الاراده الأكيده الشديده، و الاراده الضعيفه. و إما أن يراد منهما الانشاء بداعي جعل الداعي المنبعث عن اراده حتميه، أو غير حتميه، أو عن مصلحه ملزمه أو غير ملزمه.

ص: ١٥٢

فان أريد الأول، فالاراده من الكيفيات القابله للحركه، و الخروج من حد إلى حد، فهي إرادته واحده بوحده اتصاليه، و إن كان ينتزع الشده منها تاره، و الضعف أخرى.

و ان أريد الثاني فالبعث و الزجر أمران اعتباريان، و لا-حركه، و لا-اشتداد فيهما، بل في بعض المقولات، كما لا اتصال بين الانشائين حتى يكون البعث - اللزومي و غيره - واحدا بالتبع.

فالأول واحد عقلا- و عرفا. و الثاني متعدد عقلا و عرفا، و الكلام في الثاني، فان الحكم المجعول من الشارع و ما يكون مماثله مجعولا على طبقه هو الحكم بالمعنى الثاني، دون الأول، و ان كان مدار الاطاعه و العصيان على المعنى الأعم.

و عليه فاستصحاب الاراده - من حيث نفسها - غير صحيح؛ لعدم كونها مجعوله، و الحكم الشرعي المنبعث عنها أثر شرعي، لكنه غير مترتب على الاراده شرعا.

بل ترتبه عليها من باب ترتب المعلول على علته، كترتبه على المصلحه المنبعث عنها، نعم لو فرض أن الاراده ترتب عليها حكم شرعي - من باب ترتب الحكم على موضوعه - كان استصحاب بقاء ذات الاراده - للتعبد بأثرها الشرعي - معقولا.

و لا يخفى عليك أن المستصحب - في ماله امتداد، و اشتداد - نفس الكلي المنطبق على المرتبه الشديده و الضعيفه، و ليس من استصحاب الفرد. بتوهم أن الوحده مساوقه للتشخص؛ لما مرّ منا سابقا(1):

إن المستصحب دائما هو الوجود - في الوجوديات - و الوجود عين التشخص، إلا أن الملاك في الكليه و الفرديه إضافه الوجود إلى الطبيعي محضا، أو الطبيعي المتعين - بتعين فردى - يمنع عن صدقه على كثيرين.

و في ماله الحركه و الاشتداد في كل آن فرد من الطبيعه، و التبدل بلحاظ الأفراد، لا بلحاظ التشخص الوجودي، غايه الأمر أنه في الحركه في الجوهر في مراتب استكمالاته يتبادل الصور النوعيه من المنويه و الدمويه و العلقيه و غيرها.

و في الحركه في الكيف مثلا، يتبادل المراتب، و المفروض - هنا - بقاء ذات الاراده لا بمرتبته القويه، فلا يشك إلا في بقاء الكلي الذي ليس له تعين المرتبه القويه المتيقنه.

ص: ١٥٣

---

١- (١) تقدم في التعليقه: ٦٧، و عن صاحب محجه العلماء في انكار استصحاب الكلي «ان الاستصحاب لا يعقل ان يتعلق بالكلي من حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصيه السابقه» و قال ايضا «ان البقاء هو استمرار الوجود و لا معنى لاستمرار نفس الطبيعه»: ٢٤٦-٢٤٧.

نعم إن قلنا: بأن الاراده - الحتميه - لا تمتاز عن الاراده النديه بالمرتبه، بل بانبعاث الأولى عن مصلحه لزوميه، و انبعاث الثانيه عن مصلحه غير لزوميه، فالاستصحاب متعلق بالفرد، لأن تعدد الملاك لا ينافى الوحده و التفرد، كما إذا شك في بقاء شخص الوجوب ببقاء ملاك آخر ملزم فتدبر.

## التنبيه الرابع

### (٧٠) قوله قدس سره: بين أن يكون من الامور القاره او التدريجيه... الخ

(٧٠) قوله قدس سره: بين أن يكون من الامور القاره او التدريجيه... الخ (١)

ليس منشأ الاشكال في بقاء الأمور التدريجيه أن البقاء عباره عن وجود ما كان موجودا - في الزمان السابق - في الزمان اللاحق، كما يوهمه كلام بعضهم (٢) فان مرجع هذا الاشكال إلى أن الزمان حيث لا- زمان له فليس له بقاء، مع أن البقاء ينسب إلى الخارج عن أفق الزمان كالمجردات.

بل الاشكال من أجل تدريجيه الزمان، و ما يشبهه من الحركات الكيفيه و الأينيه، بل الجوهريه، فان الأمور الغير القاره - لعدم القرار للموجود منها، بل بحيث يوجد فيعدم، ثم يوجد فيعدم - لا بقاء لها، فاليقين متعلق بموجود زائل، و الشك بحدوث موجود آخر.

و منه تبين أن دعوى عدم الحاجه إلى عنوان البقاء، و أنه يكفي في الاستصحاب مجرد الشك في وجود ما قطع به سابقا غير مجديه؛ لأن ما يضاف إليه الشك لا بد أن يكون ما يضاف إليه اليقين. و الوجود - الواقع طرفا لليقين و الشك - لا بد من كونه مضافا إلى شيء واحد، مع أن ما أضيف إليه الوجود في السابق غير ما أضيف إليه الوجود لاحقا، إلا بلحاظ المجموع واحدا عرفا، كما عن الشيخ الأعظم (قده) في مقام دفع الاشكال (٣).

و الجواب: إن ذات الأمر التدريجي متقومه بالأخذ و الترك، و الخروج من القوه إلى الفعل - على نعت الاتصال - و وجود مثل هذا الأمر لا نقيض له، إلا العدم البديل له، لا العدم المتقوم به نفس ذاته.

فوجود مثل هذا الأمر لا يأبى عن العدم المتقوم به هذا الأمر الموجود بهذا النحو من الوجود، و ما يخل بهذا الوجود هو العدم البديل له، الخارج - كالوجود - عن مقام ذاته.

و عليه بقاء وجود مثل هذا الأمر - المتجدد في ذاته - بحدوثه شيئا فشيئا، و جمعيه

ص: ١٥٤

١- (١) الكفايه ٢: ٣١٤.

٢- (٢) كما عليه الشيخ الأعظم «قده» «الرسائل: التنبيه الثاني: ٣٧٤» و تبعه المحقق الاشتياني «قده»: ١٠٥.





هذا الوجود عين الافتراق، و ما لم يتخلل العدم - البديل له - يكون واحدا بالوحده الاتصاليه.

### (٧١) قوله قدس سره: إنما هو في الحركة القطعيه، و هي كون الشيء... الخ

(٧١) قوله قدس سره: إنما هو في الحركة القطعيه، و هي كون الشيء... الخ (١)

لا يخفى عليك أن نسبة الحركة القطعيه إلى الأكوان المتعاقبه الموافيه للحدود - الواقعه بين المبدأ و المنتهى - نسبة الكل الى أجزائه؛ لأنها الصوره الممتده المرتسمه في الخيال، و منشأ انتزاعها تلك الأكوان المتصله بالاتصال التعاقبي، فأجزاؤها مجتمعه في الخيال و متفرقه في الخارج.

و نسبة الحركة التوسطيه إلى تلك الاكوان نسبة الكلي إلى جزئياته؛ لأن كل كون - من تلك الاكوان الموافيه للحدود - واقع بين المبدأ و المنتهى.

و حيث أن نفس الحركة القطعيه باعتبار منشأيتها متقومه بتلك الأكوان المتصرمه شيئا فشيئا، فهي بذاتها تدريجيّه، و التغير ذاتي لها، فيجرى فيها إشكال البقاء.

و حيث أنه لم يعتبر في الحركة التوسطيه إلا- الكون بين المبدأ و المنتهى، دون موافاته للحدود، فلا- تغير في نفس ذاتها، بل الموافاه للحدود تعيينات فرديه لأفرادها و مطابقتها.

و حيث أن الكون بين المبدأ و المنتهى لا- تعين ماهوى له، إلا الوقوع بين المبدأ و المنتهى، فما دام لم يخرج عن الوسط يكون الكون بين المبدأ و المنتهى باقيا، فالحركة القطعيه غير قاره، و متغيره بذاتها، و الحركة التوسطيه قاره مستمره غير متغيره.

ثم إن التعريف المذكور في المتن للحركة القطعيه - و هو كون الشيء في كل آن في حد و مكان - هو تعريف لمطلق الحركة عند المشهور - ففي القطعيه بلحاظ أجزائها، و في التوسطيه بلحاظ أفرادها - فتلك أجزاؤها تعاقبيه تدريجيّه، و هذه أفرادها و جزئياتها تعاقبيه تدريجيّه، و هذه الأفراد - المتعاقبه على نهج الاتصال - هي الراسمه لصوره ممتده مجتمعه الأجزاء في الخيال، و تسمى بالحركة القطعيه.

و لذا قيل بأن الحركة القطعيه لا وجود لها في الخارج إلا بوجود منشأ انتزاعها. كما أن هذه الأكوان التي هي أجزاء لها، إنما هي بلحاظ انقسام كل متصل - قار أو غير قار - إلى أجزاء لا تتناهي، و إلا فالحركة - بما هي حركة - لا تقع في الآن الذي هو طرف الزمان و نهايته.

و الحركة قابله للقسمة، و الآن كالنقطه غير قابله للقسمة، فيلزم تطبيق ما يتجزئ على



ما لا- يتجزى فليس الكون فى حد فى الان حركه و لا جزء الحركه بما هو جزء الحركه بل كون الشىء فى كل آن فى حدّ أو مكان هى الحركه، كما هو مقتضى انقسامها إلى أجزاء غير متناهيه، لئلا يلزم الجزء الذى لا يتجزى.

و ليعلم أن استصحاب الحركه القطعيه استصحاب الفرد؛ لأن تعينات أجزائها - الموافيه لحدود خاصه - مأخوذه فيه ملحوظه معه. بخلاف استصحاب الحركه التوسطيه، فانه من باب استصحاب الكلى، و هو القسم الثالث من القسم الثالث.

و ذلك؛ لأن الكون بين المبدأ و المنتهى، و إن كان له التعين من حيث الفاعل و القابل، و ما فيه الحركه، و ما منه الحركه، و ما إليه الحركه، إلا أن هذه التعينات توجب التشخص الوجودى، و وحدته بالوحده الاتصاليه.

و لا- توجب التعين الفردى الماهوى؛ لأن جميع جزئيات الكون المتوسط مشتركه فى تلك التعينات، و مع ذلك هى أفراد، فلا يمتاز فرد عن فرد، إلا- بملا-حظه موافاه كل كون من تلك الأكوان لحد من تلك الحدود، فان لوحظ ذلك التعين جرى فيه إشكال استصحاب الحركه القطعيه، و إن قطع النظر عنه، و لو حظ الكون المتوسط - مبهما من حيث تلك التعينات المفرده - كان من باب استصحاب الكلى المتعاقب أفراده على نهج الاتصال.

و ليعلم - أيضا - أنه لا بد من الالتزام باتصال تلك الأكوان المتعاقبه - كما حقق فى محله - لئلا يلزم تتالى الآنات و الانيات، و إلا- فلو لم نلتزم به لم يجرى الاستصحاب فى الحركه التوسطيه؛ لأنه يكون - حينئذ - من القسم الثانى من القسم الثالث، و هو وجود فرد مقارنا لارتفاع فرد مغاير.

و منه يعلم أن الالتزام بصحه الاستصحاب - فى الحركه التوسطيه - يلزمه الالتزام بصحته فى الحركه القطعيه، لأن المصحح هو الاتصال، و هو مجد فى كليهما؛ لأن الاتصال مساوق للبقاء، كما مرّ فتدبر جيدا.

و ليعلم - أيضا - أنه لو أشكل الأمر فى استصحاب الليل و النهار، فلا يجدى استصحاب عدم الليل لإجراء أحكام النهار، أو استصحاب عدم النهار لإجراء أحكام الليل، لا لمجرد أنه مثبت، بل لأن الليليه و النهاريه متضادتان.

و عدم الليل إنما يلزم وجود النهار، لملازمه عدم الضد لوجود الضد، و كل جزء من النهار ضد لكونه من الليل، فعدم الضدّ المقارن له هو عدم الليليه فى هذا الزمان.

و سائر الاعدام المستقبليه - مثلا - ليست من عدم الضد الملازم لهذا الضد، حتى

يكون متيقنا سابقا، مشكوكا لاحقا، بل عدم ضد - مشكوك الحدوث - كوجود ضده، و فرض لحاظ العدم بنحو الوحده و الاستمرار، كفرض وحده وجود النهار و استمراره، بل عدم كل سنخ من الوجود على طبع ذلك الموجود، فتدبر.

## (٧٢) قوله قدس سره: فان كان الشك في بقاء القيد... الخ

(٧٢) قوله قدس سره: فان كان الشك في بقاء القيد... الخ (١)

لا يخفى عليك أن مورد هذه الشرطيه كمورد الشرطيه الآتية - في كلامه (قده) - و إن كان منقسما إلى ما يكون ظرفا لثبوت الحكم، و ما يكون مقوما لموضوعه، لكنه لما كان القيد - على أى حال - مجرى الاستصحاب لمكان الشك في بقاءه، لم يكن وجه لتقسيمه إلى الظرف و المقوم.

إلا- أنه لا- يخفى عليك أن القيد، كما يكون تاره ظرفا، كقولنا إذا دخل النهار فامسك؛ حيث أن ظاهره ترتب أصل الحكم بالامسك على ثبوت النهار، فيكون التعبد ببقائه تعبدا بترتب الحكم عليه، كنفس الحكم الواقعي المعلق على تحقق النهار، و أخرى مقوما، بحيث يكون دخيلا في مصلحه الامتثال، إلا أن المقوم على قسمين: فتاره يكون بوجوده المحمولي قيذا دخيلا في مصلحه الامسك، و أخرى يكون بوجوده الناعتي دخيلا فيها.

فالأولى - كما إذا قيل: إمسك في النهار، فاذا كان الامسك محققا بالوجدان، و النهار محققا بالتعبد كفى في كون الامسك في النهار، فانه إمسك بالوجدان في النهار التعبدى.

و الثانية - كما إذا قيل يجب الامسك النهارى، فان مجرد استصحاب النهار لا يجدى في كون الامسك نهاريا، أى معنونا بهذا العنوان، لا بالتعبد، و لا بالوجدان، و المفروض تعلق الحكم بالمعنون بهذا العنوان - بما هو - لا بالامسك، مع وقوعه في النهار الذى هو منشأ انتزاع ذلك العنوان.

فالتعبد - بالنهار - غير التعبد بكون الامسك نهاريا، و القيديه بمعنى الشرطيه للواجب، و إن كانت تقتضى تقييد الواجب، و لا تعبد بالتقييد فى الأول أيضا، إلا أن تقييد الامسك بكونه فى النهار التعبدى وجدانى لا حاجه فيه إلى التعبد، بخلاف الامسك النهارى، فانه لا تعبدى، و لا وجدانى.

نعم إذا كان الامسك النهارى موضوعا للحكم صح استصحاب كون الامسك

ص: ١٥٧

الوحدانى من أوله إلى آخره نهاريًا فى السابق وجدانا، و نهاريًا فى اللاحق تعبدًا، فيقال:

هذا الامساك الواحد كان نهاريًا، و الآن كما كان.

و وحده الامساك من حيث عدم تخلل نقيضه، و ان كانت عقليه إلا أنه من حيث الاتصاف بالنهاريه لابد من المسامحه.

فان المتيقن اتصاف الجزء الأول من هذا الواحد المستمر بكونه نهاريًا، فلا بد من لحاظ هذا الواحد بذاته فى الحكم باتصافه بالنهاريه.

و أما إذا كان الامساك فى النهار موضوعًا فلا حاجه فيه الى استصحاب كونه فى النهار، لما عرفت من أن التعبد بذات القيد يكفى؛ لأن التقيد وجدانى لا حاجه فيه الى التعبد، حتى يقال: بأنه لا يثبت بالتعبد بذات القيد.

و توهم أنه لا مجال للجمع بين استصحاب القيد و استصحاب المقيد فى كلامه (قده) لأن الشك فى الثانى ناشئ عن الشك فى الأول، و مع جريان الاستصحاب فى السبب لا مجرى له فى المسبب.

مدفوع بأن كونه فى النهار غير مترتب شرعا على وجود النهار، ليكون الأصل فى النهار حاكما على الأصل فى كونه فى النهار.

**(٧٣) قوله قدس سره: فيجب فتأمل... الخ**

(٧٣) قوله قدس سره: فيجب فتأمل... الخ (١)

لعله أشاره إلى أن موضوع الحكم إذا كان الامساك فى النهار لابد من استصحاب نفس المقيد، و لا يجدى استصحاب نفس القيد، موافقا لما أفاده (قده) فى تعليقه الأنيقه على الرسائل (٢) نظرا إلى أن التعبد بذات القيد، لا يوجب التعبد بالمقيد و لا بالتقيد، و المفروض لزوم إحراز كون الامساك فى النهار، و قد عرفت الجواب عنه.

**(٧٤) قوله قدس سره: و ان كان من الجبه الأخرى، فلا مجال إلا**

لاستصحاب... الخ (٣) [١]

بيانه: إن القيد - تاره يكون مأخوذا على وجه الظرفيه لثبوت لحكم، فيكون قيدا للوجوب؛ لما سيأتى - إن شاء الله تعالى - أنه لا موجب عقلا- لكونه قيدا للواجب، و الظرفيه المحضه مساوقه للغويه، و عليه فالوجوب المجعول وجوب موقت، و لا يعقل بقاؤه بعد ارتفاع قيده، فلا معنى للتعبد ببقائه بشخصه.

١- (١) الكفايه ٢:٣١٧.

٢- (٢) ص ٢٠٥ ذيل قول الشيخ «قده» «فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه الخ».

٣- (٣) الكفايه ٢:٣١٧.

نعم - بناء على جريان استصحاب القسم الثاني من القسم الثالث من الكلى لا مانع من استصحاب كلى الوجوب الجامع للموقت وغيره؛ لأن المانع الآتى، و هو تعدد الموضوع منتف هنا لفرض وحده الموضوع هنا، و ليس الشك فيه فى المقتضى؛ اذ لا تردد فى أمر الجامع، بل المفروض الغاء التعينات، و الجامع بما هو قابل للبقاء.

و مما ذكرنا تبين ما فى المتن من جريان استصحاب الحكم شخصا على الظرفيه، فتدبره جيداً.

و أخرى يكون مأخوذاً على وجه المقوميه لموضوع الحكم، و حينئذ لا مجال لاستصحاب الحكم مطلقاً، سواء لوحظ الفرد منه أو الكلى منه.

أما الأول: فلان الحكم - إرادته كان أو بعثاً - يتقوم بمتعلقه؛ لأن الشوق المطلق كالبعث المطلق لا يوجد، فلا يعقل بقاؤه بشخصه مع القطع بزوال متعلقه بزوال قيده المتقوم لمتعلقه على الفرض.

و لا يعقل تعلق الاراده الشخصيه و البعث الواحد بالمقيد بما هو و بذات المقيد واقعا حتى يكون احتمال بقاء الحكم احتمال بقاء الشخص؛ لأن الواحد - بما هو - لا يعقل أن يتقوم باثنين - بما هما اثنان - و إلا لزم إما وحده الكثير أو كثره الواحد.

و أما الثانى: و هو استصحاب الكلى، فلا- يصح بوجه من وجوه القسم الثالث؛ لأن المحتمل: إما الأمر بالفعل فى عرض الأمر بالمقيد، و هو القسم الأول من القسم الثالث.

و إما الأمر بالفعل بعد ارتفاع الأمر بالمقيد، و هو الثانى من القسم الثالث.

و إما تبدل الاراده القويه - المنبعثه عن مصلحه أكيدته - إلى مرتبه أخرى من الاراده المنبعثه عن مرتبه من تلك المصلحه، و الكل غير صحيح.

أما الأمر بالفعل - فى عرض الأمر بالمقيد - فلاستحاله تعلق الأمر بالفعل فى زمان واحد، تاره بنفسه، و أخرى فى ضمن الأمر بالمقيد.

و أما الأمر به فى طول الأمر بالمقيد؛ فلأن طبيعى الأمر لم يتعلق بشىء واحد، حتى يكون تعلقه به متيقنا يشك فى بقائه؛ لأن المفروض أن القيد مقوم، لا- من حالات الموضوع، فلا- يقين بتعلق الأمر بالفعل، و تعلقه بالحصه فى ضمن المقيد مقطوع الارتفاع.

بخلاف مورد القسم الثانى من الثالث، فان المفروض تعلق الحكم - على أى حال - بواحد، غايه الأمر ملاحظه الحكم بنحو الوحده لا بنحو الكثره. و أما وحده الموضوع فمما لا محيص عنه.

و أما تبديل الحكم من مرتبه الى مرتبه - فمع أنه لا يجرى فى الحكم المجعول، بل فى الاراده التى ليست من الحكم المجعول - يرد عليه ما ذكرنا: من أن الاشتداد و الحركة، إنما يكون فى موضوع واحد، و مع القطع بارتفاع موضوعها يقطع بارتفاعها بجميع مراتبها، فالمتعلق بالفعل لا محاله إرادته أخرى مشكوكه الحدوث.

نعم يمكن تقريب استصحاب الفرد و الكللى بوجه آخر.

أما استصحاب الفرد: فبدعوى أن الزمان، و إن كان مقوما بحسب لسان الدليل، بل بالدقه العقليه أيضا لفرض دخله فى مصلحه المتعلق، إلا أنه مطلقا بالنظر المسامحى العرفى من حالات الموضوع، و حيث لا يقين هنا بخطأ نظر العرف مطلقا - لاحتمال كونه مقوما لتمام المطلوب، لا لأصله؛ و لذا فرض الشك فى بقاء الطلب - فيمكن استصحاب شخص الطلب المتعلق بنفس الفعل فى نظر العرف، لليقين بتعلقه به فى نظر العرف، و الشك فى بقاءه بنظرهم.

و أما ما أفاده (قده) فى المتن من تعدد المرتبه فى الطلب، فانما هو بلحاظ الاراده، فان دخل بعض الحالات فى مرتبه منها يوجب التنزل إلى مرتبه أخرى بفقد ذلك البعض، بخلاف البعث فانه بقوه مصلحته و ضعفها لا يتفاوت حاله من حيث نفسه.

فالاستصحاب بالاضافه إلى البعث من استصحاب الفرد؛ لفرض كون الزمان عرفا من الحالات، و بالاضافه إلى الاراده من استصحاب الكللى من القسم الثالث، لفرض دخاله حاله فى قوه المصلحه الموجه لتأكد الاراده. و قد مرّ سابقا(1) إن الوحده من حيث الوجود لا دخل لها بالوحده من حيث التعيين الماهوى للفرد.

و أما استصحاب الكللى بنحو القسم الثانى من القسم الثالث، و هو حدوث فرد بعد ارتفاع فرد آخر، فتقريبه: إن شخص الحكم له تعلق بالذات بالمقيد بما هو، و بطبيعى الفعل بالعرض، و طبيعى الحكم حيث أنه موجود بالعرض بعين وجود شخصه، فتعلق شخصه ذاتا و عرضا تعلق طبيعى عرضا.

فلطبيعى الحكم تعلق بطبيعى الفعل بالعرض، و يشك فى بقاءه، و المفروض أن القطع بزوال أحد الفردين لا يوجب القطع بزوال الطبيعى الموجود بوجود فرد آخر.

نعم هذا القسم من الاستصحاب لا يقول به الشيخ الأعظم (ره) مع ذهابه إلى صحه استصحاب الكللى بسائر أقسامه. و لا يمكن إدراجه فى صورته التبدل، للزوم وحده الموضوع

ص: ١٦٠

١- (١) فى جريان استصحاب الحركة التوسطيه، ذيل قول الماتن «انما هو فى الحركة القطعيه» التعليقه ٧١.



**(٧٥) قوله قدس سره: وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه... الخ**

(٧٥) قوله قدس سره: وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه... الخ (١)

الكلام تاره فى استصحاب العدم الأزلّى، و أخرى فى استصحاب العدم المجعول.

أما الكلام فى الأول، فنقول: ظاهر شيخنا (قده) فى بعض كلماته (٢) صحته، من حيث أن عدم الحكم، و ان كان غير مجعول فيما لم يزل، لكنه مجعول فيما لا يزال، فيقبل التعبد به بقاء، و إن لم يكن تعبديا ثبوتا، و يكفي فى صحة الاستصحاب قبول التعبد بقاء، فان موقع التعبد فى الاستصحاب هو البقاء دون غيره.

و التحقيق أن العدم الأزلّى هو العدم الذى ليس بديلا للإيجاب الذى أمره بيد الشارع، إذ المفروض أنه ليس فى الأزل موقع التشريع، كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى فى الأصل المثبت.

و معنى جعل العدم ابقاؤه على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه بالاختيار فى موقع إمكان التشريع. فالعدم الذى يكون بلحاظ بديله مستندا إلى الشارع هو عدم الحكم فى زمان ورود الشرع، و ليس هو عين العدم الأزلّى بقاء، بل لازم عقلى له؛ إذ لازم عدم قلب العدم - إلى النقيض بالاختيار - بقاء العدم الأزلّى على حاله، لا أنه عينه، حتى يكون العدم الواحد، تاره غير مستند إلى الشارع، و أخرى مستندا إليه.

فما هو متيقن غير مجعول، و ما هو مجعول غير متيقن فى السابق، بل لازمه. فالتعبد به بلسان التعبد ببقاء العدم الأزلّى - مع أن العدم الأزلّى ليس من قبيل الموضوع للعدم المجعول، كما هو واضح - لا يصح إلا بناء على الأصل المثبت.

إلا أن يقال: بخفاء الواسطه، و أن العدم الأزلّى، و إن كان غير العدم الذى هو بديل للأمر المجعول، بالدقه، لكنه عينه عرفا، فيرى العرف استمرار العدم، و إن كان اضطراريا تاره و اختياريا أخرى.

و أما الكلام فى الثانى، فنقول: العدم الذى هو بديل الوجود المجعول بالذات، و ينسب الجعل إليه بالعرض، كبديله كلاهما مشكوك، ليس شىء منهما - بما هو مستند إلى الشارع - متيقنا، لكن الوجوب من أول انعقاد الشريعة ليس فعليا، فيمكن استصحاب عدم الوجوب الشرعى الفعلى.

و التحقيق: إنا إذا قلنا بإمكان الواجب المعلق، و إن الايجاب الفعلى يمكن أن يتعلق بأمر متأخر، فاستصحاب عدم الوجوب الفعلى لا مانع منه؛ لفرض إمكان بديله - قبل الزمان المقيد به الفعل - فيكون عدم الوجوب الفعلى من أول الأمر متيقنا.

و إذا قلنا بعدم إمكان الواجب المعلق، و إن زمان الوجوب الفعلى زمان الواجب، فكما أن الواجب على الفرض متقيد باليوم الخاص، فكذا إيجابه قهرا، فعدمه البديل له هو عدم الوجوب فى ذلك اليوم الخاص، و هو على الفرض مشكوك يراد التعبد به.

و لا يجدى العدم السابق الاضطرارى فى التعبد بهذا العدم البديل، لما مرّ من أنه غير مجعول، و لازم بقائه عدم الوجوب الفعلى فى هذا الزمان.

نعم إن قلنا: بأن التكاليف الشرعيه من أول انعقاد الشريعة كلها فعليات، إمّا وجودا أو عدما، فلا حاله سابقه لأحد الأمرين. و إنما يجرى الشقان المذكوران، إذا قلنا بأن مجعولات الشارع إنشاءات بداعى البعث و الزجر، و تكون فعليه تاره، و غير فعليه أخرى.

هذا كله فيما إذا كان الزمان قيذا مقوما للواجب.

و أما إذا كان ظرفا للوجوب، و قد مرّ (١) أن الظرفيه المحضه لغو، فلا بد من أن يكون قيذا مقوما للوجوب، فحينئذ يكون حاله حال الواجب الموقت.

فاستصحاب عدم الوجوب الموقت بالعدم الأزلى غير مجد، لما مرّ، و عدم الوجوب الموقت فى موضع التشريع غير متيقن، و عدم الوجوب الموقت الفعلى غير معقول، حتى على القول بإمكان الواجب المعلق؛ لأن فعليه وجوب فعل موقت، و إن كان معقولا، إلا- أن فعليه الوجوب الموقت - قبل الوقت - خلف، فالعدم البديل لوجوده غير معقول، و عدم الوجوب الموقت الفعلى فى الوقت مشكوك لامتيقن، فهذا هو الوجه فى عدم جريان استصحاب عدم الوجوب الموقت.

و أما ما يقال (٢): من أن القابل للتوقيت هو وجود الشىء و عدمه، لا- نفس ماهيه الشىء، فالمستصحب إن كان عدم ماهيه الشىء، فهو أجنبى عن استصحاب عدم الوجوب الموقت، و إن أريد استصحاب عدم وجود الوجوب الموقت، فالعدم لا يعرض الوجود، فان أريد استصحاب عدمه - فى الوقت - فهو مشكوك لامتيقن، كنفس وجود

ص: ١٦٢

١- (١) التعليقه السابقه: «٧٤».

٢- (٢) كما عن المحقق النائينى «قده» اجود التقريرات ج ٢: ٤٠٥.

الوجوب الموقت.

فهو مدفوع: بأن العدم الذى يستحيل عروضة على الوجود ما هو بديله؟ و أما عدم المقدر وجوده موقتا، فليس بديلا إلا للوجود الفعلى، لا للوجود التقديرى، فكما يلاحظ وجود الوجوب الموقت، و لو لم يكن موجودا، كذلك يمكن فرض الموقت بالحمل الشايح، فيقال:

إن هذا المفروض الوجود لم يكن حقيقه، و لم يخرج من حد الفرض و التقدير، و الآن كما كان، فالمحذور الحقيقى ما قدمناه، فتدبر.

### (٧٦) قوله قدس سره: الزمان لا محاله يكون من قيود الموضوع... الخ

(٧٦) قوله قدس سره: الزمان لا محاله يكون من قيود الموضوع... الخ (١)

نظرا إلى أنه لو لم يكن للزمان الخاص دخل - فى مصلحه الواجب - لما صح أخذه فى مورد التكليف، فالظرفيه المحضه مساوقه للغويه.

و التحقيق: إن الأمر كذلك من حيث الاراده النفسانيه؛ حيث أن الاراده تنبعث عن مصلحه المراد، و ليست هى من الأفعال ذوات المصالح و المفسد، فأمّا أن يكون للوقت الخاص دخل فى المصلحه، فلا محاله تتعلق الاراده بالموقت، و إمّا أن لا يكون له دخل فيها، فلا تتعلق إلا بذات الفعل.

و أما من حيث البعث المتعلق بالفعل - و هو الانشاء بداعى جعل الداعى - فيمكن فرض الظرفيه المحضه، التى لا دخل لها فى مصلحه الفعل، فان البعث فى ذاته من الأفعال ذوات المصالح و المفسد، فيمكن فرض تماميه الفعل من حيث مصلحه نفسه، و لو - لا فى الوقت الخاص - مع عدم تماميه مصلحه البعث، أو فرض مزاحمتها بمفسده فى غير الوقت الخاص. بل يمكن تسريته إلى الاراده أيضا.

بتقريب: إن المشتاق إليه، و إن كان ذات الفعل، لكنه ما لم يبلغ الشوق حدّا ينبعث منه البعث نحو الفعل، لا- يكون الشوق مصداقا للاراده التشريعيه المحاذيه للاراده التكوينيّه، فكما أن المفسده تمنع عن البعث الفعلى، كذلك عن بلوغ الشوق حدّ الاراده التشريعيه التى هى عله تامه للبعث. فتدبره فانه حقيق به.

و أما كون الزمان على الظرفيه قيذا للواجب - بما هو واجب - و لموضوع الحكم الفعلى - بما هو - فلا يمنع عن استصحاب الحكم، لأن الموضوع الذى هو معروض الحكم و يجب بقاؤه - و لو بالدقه - ذات الواجب، و ذات ما هو موضوع، لاستحاله صيروره



الواجب - بما هو واجب - معروضا للوجوب، أو موضوعا للحكم بما هو موضوع، كما لا يخفى.

### (٧٧) قوله قدس سره: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل... الخ

(٧٧) قوله قدس سره: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل... الخ (١)

سيأتي - إن شاء الله تعالى - في مبحث اشتراط بقاء الموضوع (٢) تحقيق الأمر في ذلك.

### (٧٨) قوله قدس سره: نعم لا يبعد أن يكون بحسبه أيضا... الخ

(٧٨) قوله قدس سره: نعم لا يبعد أن يكون بحسبه أيضا... الخ (٣)

استدراك من القيد المقوم بنظر العرف، إلا أن القيد إذا فرض كونه مقوما للموضوع، لا يمكن أن يتفاوت فيه الأمر بنظر العرف، من حيث احتمال قيام مصلحه أخرى بذات الفعل، و من حيث احتمال قيام مرتبه من المصلحه بذات الفعل، فان منشأ الشك - في بقاء الحكم - لا يوجب التفاوت في نظر العرف من حيث اتحاد المقيد مع المجرد تاره و عدمه اخرى كما هو واضح.

### (٧٩) قوله قدس سره: لا يخفى أن الطهاره الحديثه و الخبثيه... الخ

(٧٩) قوله قدس سره: لا يخفى أن الطهاره الحديثه و الخبثيه... الخ (٤)

تحقيق المقام يتوقف على تمهيد أمور:

منها - أن المناط - في قاعده المقتضى و المانع - إحراز نفس المقتضى، ليؤخذ به إذا شك في مانعه - حدوثا أو بقاء - و في الاستصحاب إحراز المقتضى - بالفتح - فانه المستصحب.

و من الواضح: أن إحرازه حدوثا بإحراز العله التامه له، و الشك في بقاءه للشك في بقاء أحد أجزاء العله: إما ذات المقتضى، أو ما يتقوم به المقتضى، أو ما بوجوده له دخل في فعلية المقتضى عن مقتضيه، أو ما لعدمه دخل في فعليته، و يسمى بعدم المانع حدوثا، و بعدم الراجع بقاء.

و توهم: أن وجود المقتضى - في الحاله الأولى - يمكن أن يقتضى أمرا مستمرا، فيقطع بعدم المقتضى، مع القطع بوجود مقتضاه - تاره - و الشك فيه أخرى، لاحتمال أن يكون مقتضاه أمرا موقتا.

فاسد، إذ لا يعقل بقاء الشيء بلا عله، كما لا يعقل حدوثه بلا عله.

١- (١) الكفايه ٢:٣١٨.

٢- (٢) ذيل قول الماتن «قده» (فى ان هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف الخ) يأتى فى التعليقه: ١١٤.

٣- (٣) الكفايه ٢:٣١٩.

٤- (٤) الكفايه ٢:٣١٩.

و ما يوهم إمكانه من بقاء الحجر فى مكانه - بعد وجود المقتضى لكونه فى ذاك المكان -.

يندفع بأن ابقاءه فى مكان من قبيل العله المعده لكونه فى ذاك المكان حدوثا، و ثقله الطبيعى موجب لبقائه فى ذلك المكان إلى أن يرفعه رافع.

و عليه فاذا كان منشأ الشك فى وجود شىء فى ثانى الحال من جهه الشك فى أصل المقتضى له بقاء، أو الشك فى ما يتقوم به المقتضى فى اقتضائه، فهو شك فى المقتضى.

و إن كان منشأ الشك فيه هو الشك فى وجود ماله دخل فى فعليته أو فى عدم ما يمنع عن فعليته، و هو مساوق لـحراز المقتضى، فلا شك فى المقتضى، و إن لم يكن الشك فى رافعه أيضا؛ لأن الشك فى الاول منهما شك فى ما هو شرط بوجوده فى فعليه بقاءه.

و أما حديث اقتضاء نفس الشىء للبقاء - فى قبال ما ليس له بنفسه استعداد البقاء - فغير صحيح؛ لأن وجود الشىء فى زمان يستحيل أن يكون مقتضيا لوجوده فى زمان آخر، بل الوجود فى جميع الأحوال و الازمان مستند إلى عله موجب له.

و منها - إن الموجودات تختلف فى أن بعضها قابل للبقاء بسبب مقارن له إلى أن يزيله مزيل، أو يندم ما هو شرط فعليه بقاءه، و بعضها غير قابل للبقاء إلا إلى أمد مخصوص، و لو لم يحدث ما يزيله، و لم يندم ما هو شرط فعليه بقاءه.

أما الجمادات من قبيل الأحجار - فبعد وجودها بمباديها الطبيعى - يكون بقاءها محفوظا بصلابته الطبيعى، و تماسكها الطبيعى إلى أن يبطلها و يعدمها شىء مؤثر على خلاف مقتضاها الطبيعى، و الشك فى بقاءها مستند إلى الشك فى المبطل و المزيل.

و النباتات - كالأشجار - بقاءها ببقاء القوه الناميه، و هى مختلفه فى الامتداد، فبزوال تلك القوه يزول النبات - بما هو نبات -، و إن كان يبقى بما هو جماد.

فالشك فى بقاءها إن كان منبعثا عن الشك فى قوه تلك القوه و ضعفها - من حيث الاستعداد - كان الشك فى المقتضى، و إن كان الشك فى بقاءها منبعثا عن الشك فى حرقها و قطعها كان الشك فى الرافع.

و كذا حال الفواكه و الأثمار، فان مزاجها الطبيعى من حيث الاقتضاء لبقائها متفاوت، فقد يكون الشك فى مقدار الاقتضاء، و قد يكون الشك فى الرافع و المزيل.

و الحيوانات أيضا بحسب أمزجتها الطبيعىه مختلفه الاستعداد، و ليس شىء منها قابلا

للبقاء إلا أن يزيله مزيل (1)، فالشك فيها من هذه الحثية شك في المقتضى، وإن كان الشك من حيث قتلها و نحوه شكاً في الرفع.

و المقولات العرضية كلها قابله للبقاء، فان موضوعها و محلها حافظ لها - بعد وجودها باسبابها - إلى أن يزيلها مزيل، أو يبطل ما هو شرط فعلية بقائها.

و أما الأفعال الخارجيه، القائمة بالفاعلين عن اختيار، مسبب عن مصالح مخصوصه - كقيام زيد و قعوده، و ركوعه و سجوده - فانها و إن حدثت عن مصالح مخصوصه، لكن انقضاء تلك المصلحه لا يوجب زوال القيام و القعود بنفسها، ما لم يحدث في نفسه داع إلى اختيار القعود بعد القيام، و هكذا... فلا يسقط على الأرض قهراً بعد زوال الغرض الداعي إلى القيام، بل يحدث له داع، فيقعد باختياره، فقيامه مثلاً محفوظ ببقاء محله إلى أن يحصل ما يزول به القيام، و لو بنحو المضاده لا بنحو العليه.

نعم إذا تردد أمر بقاء القيام - من حيث أن له قوه القيام ساعه أو ساعتين - كان من الشك في المقتضى، فانه بفناء القوه يسقط على الأرض لا باختياره.

و أما الاحكام الشرعيه، فهي قابله لكلا الوجهين، فقد تقتضى المصلحه ايجاباً موقتا، و قد تقتضى ايجاباً غير موقت، لكن فعلية بقائه منوطه بوجود شيء أو بعدم ما فيه مصلحه مزاحمه لتلك المصلحه في تأثيرها في الوجوب بقاء.

و كذلك قد تقتضى المصلحه اعتبار زوجيه موقته، أو ملكيه موقته، و قد تقتضى اعتبار الزوجيه اللاموقته أو الملكيه اللاموقته، مع إناطه فعلية بقائها بوجود شيء أو بعدم ما يزاحم تلك المصلحه في التأثير فعلاً.

فمنشأ الشك إن كان من قبيل الأول كان الشك في المقتضى، و إن كان من قبيل الثانى لم يكن الشك في المقتضى، و ان كان ليس من قبيل الشك في الرفع - أيضاً - أحياناً، إلا أنه على وجه لا ينافى إحراز الاقتضاء.

و الفرق بينها، و بين الاعراض الخارجيه، أنها لا وجود لها خارجاً حتى تكون محفوظه بمحالتها إلى أن يزيلها مزيل، بل موجوده في أفق الاعتبار، و الاعتبار قد يتعلق بمعنى غير محدود، فمعنى بقائها تعلق الاعتبار بمعنى مستمر إلى أن يوجد ما يقتضى خلاف ذلك الاعتبار.

و منها - إن الإيجاب و التحريم و سائر الأحكام التكليفية قد يتقيد بعدم زمان

ص: ١٦٦



مخصوص، و قد يتقيد بعدم أمر زمانى، فالأول كالايجاب إلى الليل، و الثانى كالايجاب إلى أن يمرض أو يسافر.

و كذا الأحكام الوضعيه - من الملكيه و الزوجيه - قد يتقيد بعدم زمان كالمملكه إلى أول الشهر، أو مادام الحياه فى الوقف، و كالزوجيه الموقته فى المتعه، و قد يتقيد بعدم أمر زمانى كالمملكه إلى أن يفسخ، و الزوجيه الى أن يطلق.

و تخيل: إن الشىء لا- يعقل أن يعلق على عدم رافعه، لأن فرض الرافع فرض وجود المرفوع، فكيف يعلق وجوده على عدم ما يتوقف على وجوده.

مدفوع: بأن المعلق ليس أصل الوجود، حتى يلزم المحال، بل بقاء الوجود، و الرافع لا يقتضى إلا أصله، و التعليق لا يقتضى إلا توقف البقاء، مع أن الوجود أيضا كذلك.

فتسليم صلاحيه الحكم التكليفي لكلا النحويين من التقييد دون الحكم الوضعي بلا فارق.

و دعوى: أن القيد - هنا - راجع إلى الموضوع، و هو الايجاب على الصحيح و الحاضر، دون المريض و المسافر، فلا- تعليق للوجود على عدم أمر زمانى.

مدفوعه: بأن مثله ممكن الجريان فى الوضع، بأن يقال: قد اعتبرت الملكيه لغير المفسوخ عليه، و الزوجيه قد اعتبرت لمن لم يوقع عليها الطلاق، مع أنه لا حاجه إلى هذا التوجيه و التصحيح.

و توهم: أن جعل بقاء الاعتبارات - بعين جعل حدوثها - لا بجعل مستقل، فتعليق هذا الجعل الواحد على عدم رافعه - الموقوف على جعله - يوجب محذور الاستحاله، فلا محاله لا يمكن جعل الرافع إلا بجعل مستقل يرفع ذلك الجعل المستمر اقتضاء.

مدفوع: بأن نفس الاعتبار الوجدانى، غير معلق على عدم رافعه، ليلزم منه المحذور، بل الملكيه المعتمده، و قد مر (1) أن المعتمده - حدوثا و بقاء - لا وجود له خارجا، بل وجوده بمعنى كونه طرف هذا الاعتبار.

فالمعتمده - تاره - هى الملكيه الغير المحدوده بعدم الفسخ - و أخرى - هى الملكيه المحدوده بعدم الفسخ.

و عليه فنقول: تاره يكون الزمان أو الزمانى دخيلا- فى المصلحه الباعثه على الايجاب، أو اعتبار الملكيه، و أخرى يكون عدم زمان أو زمانى.

ص: ١٤٧

فان كان الأول، فهو قابل لأن يكون مقوما للمصلحه بحيث لا مصلحه فى حد ذاتها، إلا فى المتقيد بهذا الزمان أو بذاك الزمانى، و قابل لأن يكون دخيلا فى فعلية ترتب المصلحه على ما تقوم به، فيتوقف حينئذ فعلية الايجاب أو فعلية الملكيه المعتبره عليه.

فاحراز الاقتضاء يجمع عدم الزمان و الزمانى، على الثانى، دون الأول كما عرفت سابقا.

و إن كان الثانى فعدم الزمان أو الزمانى لا- يعقل أن يكون مقوما للمقتضى، و يعقل أن يكون دخيلا فى فعلية المقتضى عن المقتضى، لكون وجوده مانعا عن تأثيره - حدودا و بقاء - أو أحدهما، و إنما لا يعقل الأول؛ لأن المقتضى لا يعقل - من حيث كونه ثبوتيا - أن يترشح و ينبعث من عدم أو عدمى، و لا من المتقوم بهما.

بخلاف الثانى، فان المانع حيث كان وجوده مزاحما للمقتضى فى تأثيره، فلا محاله يكون عدمه شرطا فى فعلية تأثيره، و إلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامه، فهذا هو البرهان على أن عدم الفسخ لا يعقل إلا أن يكون من باب عدم الرفع المجمع لوجود المقتضى، لا مما يتقوم به المقتضى، من دون حاجه إلى دعوى استحاله تعليق المقتضى على عدمه.

فاذا فرض تقييد الوجوب أو الملكيه بأمر عدمى، كان ذلك من باب التقييد بعدم الرفع - برهانا - فيجمع احراز المقتضى، فاذا فرض تقييدهما بأمر ثبوتى احتمال الأمران.

و منها - إن الغايه الحقيقيه ما ينتهى إليه أمد استعداد الشىء و عمره تكوينا أو تشريعا، و الرفع الحقيقى ما يبطل فعلية وجود الشىء المستعد للبقاء.

و ربما يعبر عن الغايه بالرفع، و عن الرفع بالغايه، و ذلك لأن العدم لا يعرض الوجود، حتى يكون الرفع معدما لوجود الشىء، و مبطلا لوجوده بقاء، بل العدم بديل وجوده بقاء، فكل رافع ما ينتهى إليه فعلية الشىء، كما أن كل غايه رافع لفعلية الشىء، و ان كان مزيلا لاستعداده أيضا بقاء، فتدبر جيّدا.

ثم إن الشبهه فى الغايه:

قد تكون حكميه سواء كان الشك فى أن له غايه أم لا، أو تردد أمر الغايه بين الطول و القصر، بأن كانت الغايه غروب الشمس، و شك أنه شرعا باستتار القرص حسا، أو بذهاب الحمره المشرقيه؟

و قد تكون موضوعيه، كما إذا شك فى ذهاب الحمره، أو شك فى استتار القرص لغيم و نحوه، و الكل من الشك فى المقتضى.

و ربما يتخيل أن الشك في الثانيه في الانقضاء لا في الاقتضاء(١).

و يندفع: بأنه لا فرق بينهما إذ لا يقين بالمقتضى في زمان الشك من الأول.

و أما الشبهه في الرفع.

فقد تكون حكميه - سواء شك في أن له رافعا أم لا، أو شك في أن له رافعا آخر أم لا، أو شك في أن الرفع المعلوم هل يعم هذا الشيء أم لا؟

و قد تكون موضوعيه - كما إذا شك في أن هذا بول، حتى يكون رافعا للطهاره، أو مذى، حتى لا يكون رافعا لها. و على أى حال يساوق إحراز المقتضى.

ثم إن تصور الشك في الرفع و المقتضى في المستصحبات الوجوديه مما لا شبهه فيه، و أما العدميات فربما يتخيل أنه لا يتصور فيها الاقتضاء، فلا يتصور فيه الرفع و المانع.

و يندفع: بأن عدم الايجاب ربما يكون لعدم مصلحه للفعل في زمان خاص، مع صيرورته ذا مصلحه في زمان آخر، و لو لأجل دخل زمان مخصوص في صيروره الفعل ذا مصلحه، في قبال ما إذا لم يكن للفعل في جميع الأزمان مصلحه، لكنه قابل لعروض عنوان ذى مصلحه عليه.

فاذا تردد أمر ايجاب فعل في كونه من قبيل الأول أو من قبيل الثاني، كان من قبيل الشك في المقتضى، و اذا فرض كونه من قبيل الثاني، و شك في عروض عنوان موجب لانقلاب العدم إلى الوجود، كان من قبيل الشك في الرفع.

و يمكن أن يجعل العدم بالاقتضاء - أيضا - بأن يكون في الايجاب مفسده، مقتضيه لعدم الايجاب، مانعه عن تأثير المصلحه - الثابته في الفعل - في ايجابه، فقد يحرز الاقتضاء للعدم، و يشك في عروض عنوان اقوى تأثيرا.

و قد لا يحرز ذلك على الاطلاق، بل تردد أمر المفسده المقتضيه لعدم الايجاب بين أن تكون في خصوص زمان أو مطلقا.

هذا و إذا عرفت ما مهدناه من الأمور المتقدمه تعرف أن الموضوعات مختلفه - من حيث كون الشك في المقتضى أو في الرفع - فراجع.

و أما الأحكام مطلقا، فقد عرفت ملاك أحد الأمرين، و أن الشك إن كان من ناحيه عدم زمان أو زمانى، فهو من الشك في الرفع، للبرهان المتقدم، و إن كان الشك من ناحيه أمر ثبوتى من زمان أو زمانى، فهو محتمل للأمرين - من حيث كونه مقوما

ص: ١٦٩

للمقتضى، أو دخيلا في فعلية مقتضاه - فعلى الأول لم يحرز المقتضى، و على الثانى مبنى على وجود المقتضى.

و لكن القوم لا- يلتزمون بذلك، بل ملاك الشك فى المقتضى عندهم كون الشىء مرددا بين أن يكون له أمد زمانى مخصوص، و عمر خاص - تكوينا أو تشريعا - و أن لا يكون له ذلك. و ملاك الشك فى الراجع و ما يلحق به، أن لا يكون له - تكوينا و لا- تشريعا - أمد مخصوص زمانى، و عمر خاص - كائنا ما كان - من دون نظر إلى منشأ الشك الذى ربما يجمع إحراز الاقتضاء على الأول، كما إذا كان الزمان شرطا لفعله التأثير، و ربما لا يجمع إحراز الاقتضاء كالزمانى الذى يحتمل تقوم المقتضى به على الثانى.

و يمكن أن يقال - فى تقريب مسلك القوم: إن النقص تاره يستند إلى ذات المتيقن، فلا- محاله يكون منتقضا بمجرد عدم المقتضى لوجوده، لا أن رفع اليد عنه نقض له، فمتى دار الأمر بين أن يكون له مقتضى الوجود فى الزمان الثانى، و أن لا يكون له، كان الشك فى المقتضى.

و أخرى يستند إلى اليقين بما هو طريقي، و اليقين بالأمر المحدود الذى له عمر خاص تشريعا - كالشئ الذى له عمر خاص تكوينا - لا يقتضى الجرى على وفقه مطلقا، و اليقين بالأمر المرسل الذى لا عمر خاص له تشريعا يقتضى الجرى العملى على وفقه مطلقا.

و لا فرق فى هذه المرحلة بين الشك فى وجود ملاك الحكم و مقتضيه، و عدمه، بل عدم الجرى على وفقه نقض لليقين بما لا حد له.

هذا و الأوجه من هذا أن النقص نسب إلى اليقين بما هو يقين و أنه أمر وثيق فى قبال الشك، فلا موجب لملاحظه متعلقه من حيث التحديد بالزمان و عدمه، كما لا موجب لملاحظه ملاك وجود المتيقن، فرفع اليد عن هذا الأمر الوثيق نقض له دائما إلا بوثيق مثله.

و من هنا اتضح حال الطهاره و النجاسه - على كلا المسلكين و على كلا الوجهين - من حيث كونها أمورا واقعيه أو اعتبارات شرعيه وضعيه، فانها - بناء على كونها من الأمور الواقعيه - مقولات عرضيه.

و قد عرفت أنها بعد حدوثها بأسبابها محفوظه بمحلها إلى أن يحدث ما يزيلها، فان العرض - و إن كان ضعيفا فى نفسه - لا يزول بنفسه و ليس له فى حد نفسه أمد خاص و عمر مخصوص، فمنشأ الشك فى بقائها ليس إلا الشك فى رافعها حكما أو موضوعا.

و أما بناء على أنها اعتبارات شرعية وضعيه، فنفس الاعتبار الوضعي، قد عرفت أنه قابل لأن يكون محدودا بالزمان، بأن يكون المعبر هي الطهاره فى زمان خاص - كالتطهاره ما دامت الحاجه إلى الجيره، و قبل البرء - فاذا شك فى أن المعبر محدود بالزمان، فلا محاله يكون الشك فى المقتضى بالمعنيين: أى من حيث كونه محدودا بالزمان، و له عمر خاص تشريعا، و من حيث احتمال المصلحه فى الطهاره المحدوده بزمان خاص.

كما أنه قابل لأن لا يكون له أمد خاص، و له مزيل مخصوص، فالشك حينئذ فى الرفع، إلا أنه - قد مرّ - أن المذى مثلا لا يعقل أن يكون عدمه دخيلا- فى اقتضاء المقتضى، بل فى فعليه تأثيره بقاء، فلا معنى لجعل الطهاره مغياه بعدم المذى، بحيث ينقضى اقتضاءها عند وجوده، فالشك فى مثله شك فى الرفع على كلا المسلكين.

و كذا فى مثل اعتبار النجاسه المغياه بعدم الغسل مره، فانها غير محدده بزمان خاص، و لا يعقل دخل عدم الغسل مره فى اقتضاء المقتضى لاعتبار النجاسه.

و أما اعتبار النجاسه فى الماء مادام التغير، بحيث يكون التغير بالنجس مقوما للمقتضى - حدوثا و بقاء - فيمكن أن يدخل بهذه الملاحظه فى الشك فى المقتضى.

نعم يندفع احتمال كون التغير مقوما للمقتضى بتقريب: إن التغير ليس هو بنفسه من النجاسات مؤثرا فى تنجيس الماء، بل بناء على أن النجاسه أمر واقعى يكون النجس الواقعى مقتضيا لترشح النجاسه منه إلى الماء، و الملاقاه دخيله فى فعليه التأثير مطلقا، و التغير - لو لم يكن كاشفا عن العليه - شرط آخر، فى خصوص ما لا ينفعل بمجرد الملاقاه.

و بناء على كونها من الاعتبارات، فالنجس يؤثر - فيما يلاقيه - مفسده تقتضى اعتبار النجاسه له، و الملاقاه و التغير شرط لفعليه المفسده، و المقتضى لاعتبار النجاسه تلك المفسده، فلم يبق إلا- احتمال دخل التغير فى فعليه اعتبار النجاسه حدوثا و بقاء؛ لوجود المقتضى له، و هى المفسده.

و أما دخله فى فعليه المفسده، ليرجع الشك إلى وجود المقتضى لاعتبار النجاسه، فغير معقول، إذ لا يعقل الدخل المزبور إلا فى مقام تأثير المقتضى، أو تأثير المحل به، و المفروض عدم تأثير للنجس الملاقى بقاء، بل ربما يكون معدوما، فكيف يعقل شرطيه التغير لتأثير النجس بقاء، أو لتأثير الماء منه بقاء. فتدبره فانه حقيق به.

(٨٠) قوله قدس سره: لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا... الخ

(٨٠) قوله قدس سره: لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا... الخ (١)

توضيح المقام: إن الشك في بقاء الحكم الشرعي:

تاره - يكون في بقاء الحكم الكلي المرتب على موضوع كلي، بنحو القضييه الحقيقيه، و هذا كما في الشك في نسخ الحكم و ارتفاعه عن موضوعه الكلي، بعد ثبوته له، سواء كان الحكم المرتب مطلقا أو مشروطا معلقا.

و أخرى - يكون في بقاء الحكم الفعلي، و ارتفاعه عن موضوعه؛ لتبدل حاله منه إلى حاله أخرى، و هذا هو محل الكلام في غير مقام الشك في النسخ.

فنقول: إن كان الوجوب الشرطي التعليقي - أو الحرمة كذلك - مرتبا على الموضوع المتقيد بما يسمى شرطا، كما إذا قلنا بأن مرجع قوله: (يحرم العصير العنبي إذا غلا) إلى حرمة العصير المغلي، و أن تعليقها باعتبار ترتبها على موضوع مقدر الوجود، و إن فعليتها بفعليه موضوعها، فحينئذ لا مجال لاستصحاب الحرمة المعلقه، حيث لا شك في عدم ارتفاع الحرمة الكليه عن موضوعها؛ إذ ليس الكلام في نسخها بل الكلام في ارتفاع الحرمة الفعليه بفعليه موضوعها.

و من الواضح أنه - قبل تبدل العنبيه إلى الزبيبيه - لم يكن الموضوع و هو العصير المغلي فعليا، لتكون له حرمة فعليه، فيستصحب، و بعد التبدل و حصول الغليان يشك في حرمة فعلا، فان المفروض أن هذه الحاله حاله الشك.

فما كان له حرمة كليه إنشائيه لا شك في بقائها له، للقطع فعلا - أيضا - بأن العصير العنبي المغلي حرام، و ما كان له حرمة فعليه تطبيقا لم يكن لموضوعها تحقق و فعليه في حاله العنبيه، حتى يستصحب بعد التبدل الى الزبيبيه؛ اذ الموضوع هو العصير المغلي في حاله العنبيه، و كونه بحيث إذا غلا - في حاله العنبيه - تثبت له الحرمة الفعليه أمر عقلي، كما هو شأن كل موضوع مركب.

فان العقل يحكم عند وجود جزء منه بأنه إذا تحقق الجزء الآخر يكون الحكم فعليا، و ليس هذا الأمر العقلي قابلا للاستصحاب.

نعم إذا غلا العصير العنبي، و شك في بقاء حرمة بذهاب ثلثيه بغير النار كان موردا

ص: ١٧٢

للاستصحاب، للقطع بفعليه الحرمة بفعليه موضوعها قبل ذهاب الثلثين.

و إن كان الحكم التعليقي حكما معلقا على الشرط حقيقه زياده على تعليقه على موضوعه المقدر وجوده، فموضوع الحرمة هو العصير في حاله العنبيه، و الغليان شرط للحكم لا جزء الموضوع، و الحكم المشروط، و إن لم يكن فعليا قبل حصول شرطه، كما هو التحقيق، إلا أن الشك ليس في بقاء الحكم الانشائي الكلي لموضوعه الكلي، بل الحكم الانشائي المنطبق على هذا الموضوع الجزئي، و ان كانت فعليته منوطه شرعا بوجود شرط فعليته.

فالشك إن كان لعدم قابليه الحكم الانشائي - قبل فعليته بفعليه شرطه - للاستصحاب، فهو مدفوع: بأن الانشاء - بداعي جعل الداعي فعلا أو تركا - هو تمام ما بيد المولى، و زمامه بيده. و إن كان فعليته البعثيه، أو الزجرية منوطه بشيء عقلا أو شرعا، و لذا لا يشك في قبول الانشاء الكلي للاستصحاب إذا شك في نسخه و ارتفاعه الكلي.

و إن كان لعدم الشك في الانشاء المجعول من الشارع، فهو مدفوع بأن ما لا شك في بقاءه هو الانشاء الكلي لموضوعه الكلي، و أما الانشاء المتعلق بهذا الموضوع الجزئي بسبب تعلق الكلي منه بكلي الموضوع، فهو مشكوك البقاء بعد تبدل حاله إلى حاله.

هذا و عن شيخنا العلامة - رفع الله مقامه - في تعليقه الأنيقه على الرسائل (1): إن القيد إذا كان راجعا إلى الماده بأن كان العصير العنبي المغلى حراما، فالأمر في صحه الاستصحاب أوضح؛ إذ لا تقدير للحكم بل للموضوع.

توضيحه ان مفاد قضيه «العصير العنبي المغلى حرام» ان كان جعل الحرمة لافراد العصير المغلى الموجوده بالفعل و الموجوده فيما بعد، فالقضيه خارجيه لترتب محمولها على الموجود من افرادها حالا او استقبالا نحو فناء العنوان في المعنون.

و من الواضح انه لم يوجد عصير مغلى في حاله العنبيه ليرتب عليه حكمه و يستصحب اذا شك في بقاءه.

و إن كان جعل الحرمة للاعم من الافراد المحققه الوجود و المقدره الوجود و لو لم توجد اصلا، فالقضيه حقيقه لا خارجيه.

و من الواضح: أن مفاد القضيه على النحو الثاني، غايه الأمر أنه إذا كان هناك لمحمولها شرط، فلها تقديران و فرضان، و الا فلها تقدير و فرض واحد.

ص: ١٧٣

و من الّبيّن أنّ العصير فى حاله العنبيّه، إذا قدر غليانه بأن قدر العصير المغلى فى حاله العنبيّه كان له الحرمة قطعاً، إذ ليس موضوعها إلاّ العصير المغلى المقدر وجوده لا المحقق وجوده، حتى يقال: لم يكن فى حاله العنبيّه عصير مغلى محقق.

و إذا كان العصير المغلى المقدر وجوده فى حاله العنبيّه حراماً، و شك فى بقاء هذا الحكم - المرتب على المقدر وجوده بعد تبدل حاله العنبيّه إلى حاله الزبيبيّه - صح استصحاب تلك الحرمة المرتبه على موضوعها المتقوم بتقدير وجوده و فرض ثبوته.

فالمستصحب هى الحرمة المرتبه شرعاً على الموضوع المقدر، لا الحرمة الفعلية المنوطه عقلاً بفعلية موضوعها، ليتوهم عدمها، أو أنّ فرض فعليتها بفعلية جزء موضوعها - بعد فعلية جزئه الآخر - أمر عقلى، بل الحكم المستصحب حكم مجعول على موضوع مقدر واقعاً، فليتعبد ببقائه فى موضوعه المقدر بعد فرض تبدل الموضوع المقدر من حال إلى حال.

فتدبره فانه حقيق به.

و أما ما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) فى الرسائل (١): من أستصحب الملازمه بين غليان العصير، و حرمة، أو سببيه غليانه للحرمة، و أنّ الملازمه و السببيه فعلية، و أنّ اللازم وجوده على تقدير وجود الملزوم فعلى فى قبال عدمه.

فمخدوش: بأن الملازمه و السببيه عنده (قده) غير قابله للجعل الاستقلالى، و أنه لا يرى للجعل التبعى موقعا، فانه عين الانتزاعيه من تعليق الحكم على شىء.

مع أنك قد عرفت أنّ المجعول التبعى - الذى هو فى الحقيقة مجعول بالعرض فى قبال المجعول بالذات، لا المجعول بالتبع فى قبال المجعول بالأصله - لا دخل له بالمجعول التشريعى، بل هو من اللوازم التكوينية للمجعول التشريعى، هذا إذا أريد التعبد بنفس الملازمه و السببيه.

و إذا أريد التعبد باللائم، و هو المجعول التشريعى، فهو أولاً - مترتب على الملزوم، دون الملازمه، و على فرضه، فهو عقلى لا شرعى.

هذا كله مع أنّ الملازمه المجعوله ملازمه كليه إنشائية نظير الانشاء المطلق و المشروط، و فعلية الملازمه - حتى يدخل فى الحكم الفعلى - بفعلية الغليان، فيعود المحذور.

**(٨١) قوله قدس سره: إن قلت نعم، و لكنه لا مجال لاستصحاب المعلق**

لمعارضته... الخ (٢) [١].

ص: ١٧٤





و اجاب عنه شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) (١) بحكومه استصحاب الحرمة التعليقيه على استصحاب الحليه، نظرا إلى أن الشك - فى الحليه الفعلية - مسيب عن الشك فى شمول الحرمة المجعوله لما إذا تبدلت العنيه بالزبييه، و ليس الشك فى شمولها مسيبا عن الشك فى الحليه الفعلية، بل ملازم له.

و فيه: إن الحليه الفعلية قبل الغليان، مع الحرمة المعلقه على الغليان غير متنافيتين، و فعلية الحرمة بعد الغليان - و هى لازم الحرمة المعلقه على الغليان عقلا - منافيه للحليه الفعلية بعد الغليان بنحو التضاد، فيكون ثبوت كل منهما لازما لعدم الآخر عقلا، كما فى كل متضادين

فليس عدم الحليه مرتبا - شرعا - على فعلية الحرمة بالغليان، لتكون حكومه للأصل فى الحرمة التعليقيه - البالغه مرتبه الفعلية بفعلية شرطها - على الأصل فى الحليه الفعلية، و لا مرتبا عقلا عليها أيضا؛ لما حقق - فى محله - من عدم المقدميه لوجود الضد بالنسبه إلى عدم ضده، و لا لعدمه بالنسبه إلى وجود ضده.

و منه يعلم أن تقريب الحكومه مع عدم الترتب الشرعى، كما عن شيخنا الاستاذ (قدس سره) (٢) بدعوى أنه من قبيل اللازم الأعم للواقع و الظاهر، فالتعبد بالحرمة التعليقيه كاف فى رفع الشك حقيقه عن ارتفاع الحليه الفعلية، من دون حاجه إلى التعبد بارتفاعها.

مخدوش: بأنه لا ترتب عقلا أيضا، بل مجرد التلازم، فكل من التعبد الاستصحابى - بالحرمة التعليقيه و بالحليه الفعلية - كاف فى تحقيق ما يلزم - حقيقه - لارتفاع الآخر، فلا اختصاص للحكومه بهذا المعنى باستصحاب الحرمة التعليقيه.

و أما دعوى (٣): إن مجرد الشك السببى - و تقدمه الطبعى على الشك المسببى - كاف فى تقديمه فسيأتى الكلام (٤) فيه صغرى و كبرى، و أنه لا تقدم طبعاً للشك السببى، و لا يجدى على فرض ثبوته.

ص: ١٧٥

١- (١) الرسائل: التنبيه الرابع، ص ٣٨٠.

٢- (٢) راجع تعليقه المباركه على الرسائل: ٢٠٨-٢٠٩: ذيل قول الشيخ «قده» (لحكومه استصحاب الحرمة على تقدير الغليان).

٣- (٣) راجع درر الاصول: ج ٢: ٢٥٨.

٤- (٤) ياتى فى تعليقه: ١٢١ ذيل قول الماتن «قده» «فان الاستصحاب فى طرف المسبب الخ».

(٨٢) قوله قدس سره: قلت لا يكاد يضر استصحابه على... الخ (١)

حاصله عدم المعارضه بين استصحاب الحليه، و استصحاب الحرمة المعلقة، ليجاب بالحكومة، أو يناقش فيها، بل الحليه - الثابته قبل عروض موجب الشك في بقائها - حليه مغياه بعدم الغليان، لأن ما علق عليه وجود أحد الضدين غايه لوجود الضد الآخر، و استصحاب الحليه المغياه بعد تبدل حاله العنبيه إلى حاله الزبيبيه موافق لاستصحاب الحرمة المعلقة، و نتيجهما ارتفاع الحليه، و فعليه الحرمة بعد الغليان.

و أما حديث اتحاد الشك في الحرمة و الحليه الفعليين، مع الشك في بقاء الحليه المغياه، و في بقاء الحرمة المعلقة، فلدفع توهم حدوث شك آخر، ليتحقق استصحاب آخر، يعارض به استصحاب الحرمة المعلقة.

و قد تعرض (قدس سره) للاتحاد في متن الكتاب، و في هامشه، إلا- أنه جعل في المتن: الشك في الحليه و الحرمة فعلا بعد عروض حاله الزبيبيه متحدا مع الشك في بقاء الحليه المغياه، و الحرمة التعليقيه. و جعل - في الهامش - (٢) الشك في الحليه و الحرمة فعلا بعد الغليان متحدا مع الشك في بقاء الحليه المغياه و الحرمة المعلقة.

و هو الصحيح؛ إذ بمجرد تبدل حاله العنبيه إلى الزبيبيه لا تزول الحليه الفعليه، و لا تتحقق الحرمة الفعليه، بل فعليه الحليه مقطوع بها، و عدم فعليه الحرمة - و لو مع القطع بالحرمة المعلقة - مقطوع به أيضا.

نعم بعد الغليان يشك في الحليه الفعليه، و الحرمة الفعليه.

و منشأ دعوى الاتحاد حينئذ: أن الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان، و إن حدث بعد تبدل العنبيه إلى الزبيبيه، إلا أنه بقاء عين الشك في الحرمة بعد تحقق الغليان، و كذا الشك في بقاء الحليه المغياه بالغليان، و إن حدث بعد تبدل حاله، إلا أنه بقاء عين الشك في ارتفاعها بالغليان خارجا، و ان لم يكن أحدهما عين الآخر عنوانا.

لكنك خبير بأن الشك:

تاره - يكون في بقاء الحليه على كونها مغياه بالغليان، بعد تبدل العنبيه إلى الزبيبيه، و لازم بقائها على ما هي عليه ارتفاع الحليه عند حصول الغايه، فيوافق استصحاب الحرمة التعليقيه التي لازمها فعليتها عند حصول المعلق عليه.

ص: ١٧٦

١- (١) الكفايه ٢: ٣٢٢.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٢٣.

و أخرى - يكون في استصحاب نفس الحليه الثابته حال العنبيه، بل في حال الزبييه أيضا، لعدم انقطاع نفس الحليه بمجرد التبدل، و لا يعقل أن يكون لازم استصحاب الحليه إلى ما بعد الغليان، الذي هو زمان المشكوك ارتفاعها بالغليان، حتى يوافق استصحاب الحرمة التعليقيه. و الكلام في الثاني، دون الأول.

بل لا يصح الاستصحاب على الأول - في نفسه - لأن الغايه على الفرض عقليه، حيث أنها من لوازم اشتراط الضد بشيء عقلا، فالمستصحب ليس اثرا جعليا و لا ترتب عليه أيضا أثر شرعى، فان ارتفاع الحليه بعد تحقق الغايه العقليه عقلى، فلا يصح ترتبه حتى من باب ترتب الملازم الأعم للواقع و الظاهر.

و التحقيق: إجراء استصحاب الحليه شخصا و معارضته لاستصحاب الحرمة التعليقيه، لما مرّ من عدم الحكومه.

هذا إذا كانت الغايه - كما هو مفروض المتن - عقليه؛ للبرهان على أن ما كان شرطا للضد، فهو غايه للضد الآخر.

و أما إذا كانت الغايه شرعيه، و الحليه المجعوله حليه مغياه شرعا، فلا يعقل استصحاب الحليه المغياه بعد حصول الغايه شخصا.

نعم يمكن استصحاب الحليه المهمله للزبيب، للقطع بأنه حلال - فعلا - - إما بالحليه المغياه كالعنب، أو بحليه مطلقه حادثه بعد تبدل العنبيه إلى الزبييه، فكلى الحليه - التى لم يعلم تخصصها باحدى الخصوصيتين - مقطوع به، و يشك في بقاءه بعد الغليان، فزمان الشك في بقاء الحليه المغياه زمان القطع بالحليه المهمله، و من الواضح أن الشك - فى بقاء الحليه المهمله - غير الشك فى بقاء الحليه المغياه.

نعم، كما يكون استصحاب كلى الحليه معارضا لاستصحاب الحرمة المعلقه، كذلك يكون معارضا باستصحاب الحليه المغياه، و باستصحاب عدم الحليه المطلقه الثابت قبل تبدل العنبيه إلى الزبييه، و لا حكومه لهما عليه.

أما استصحاب الحليه المغياه، فان الغايه، و إن كانت شرعيه، إلا أن ارتفاع الحليه - بعد حصول الغايه - لازم عقلى لكون الحليه مغياه، لا - أن ارتفاعها شرعى، ليكون التعبد بالحليه المغياه تعبدا برفع الحليه بعد الغايه، ليكون حاكما على استصحاب الحليه الكليه.

و أما استصحاب عدم الحليه المطلقه فبالإضافه إلى استصحاب الحليه المهمله، من استصحاب عدم الفرد، بالنسبه إلى استصحاب وجود الكلى.

و قد مرّ في محله أنه لا ترتب للكلّي - وجودا و عدما - على الفرد كذلك شرعا و لا عقلا، فراجع إلى ما فصلناه سابقا. (١)

و أما الاكتفاء بالوضوء - فيما إذا كان محدثا بالحدث الأصغر، و لو استصحابا، مع جريان استصحاب كلي الحدث؛ للقطع ببقاء الحدث الأصغر أو حدوث الحدث الأكبر على تقدير ارتفاع الحدث الأصغر - فليس من حيث تقديم الأصل في أحد الفردين على الأصل في القدر المشترك، بل من أجل أن مقتضى استصحاب الحدث ليس التعبد بوجوب الوضوء و الغسل معا ليعارض إصالة عدم الجنابه الموجه لعدم وجوب الغسل.

و ليس أثر إصالة عدم الجنابه هو جواز الدخول في الصلاه أو عدم المنع من الدخول، بل الأول أثر وجود الطهاره من وضوء أو غسل، أو ما هو بدل لهما، و الثاني أثر عدم الحدث، لا عدم الجنابه، و إنما أثر الأصل المزبور عدم وجوب الغسل، و موضوع وجوب الوضوء من كان محدثا بالحدث الأصغر بأحد موجباته و لم يكن جنبا، فإصالة عدم الجنابه بعد كونه محدثا بالحدث الأصغر - و لو تعبدا - تحقق أحد جزئي الموضوع لوجوب الوضوء. و من كان متطهرا بما وجب عليه من الطهاره شرعا يجوز له الدخول في الصلاه قطعاً.

و أما ما ذكره شيخنا (قدس سره) (٢) من اتحاد الشك في الحرمة و الحليه الفعليتين، مع الشك في بقاء الحرمة المعلقه و الحليه المغياه بعد الغليان. و هو الذي ذكرنا أنه أولى من دعوى اتحادهما بعد تبدل العنيه الى الزبييه.

فمخدوش: أيضا بأن الشك في بقاء الحرمة المعلقه، و ان كان متحدا مع الشك في الحرمة الفعلية و عدمها، نظرا إلى أن الحكم المشروط لا يخرج عن الاشتراط إلى الاطلاق بسبب فعلية ذلك الحكم، فيصح دعوى الاتحاد في مثله، إلا أن الشك في الحليه الفعلية لا يعقل أن يكون متحدا مع الشك في بقاء الحليه المغياه و عدمه، لانقطاع الحليه المغياه إما بحصول الغايه أو بعدمها من الأول، فلا شك في بقائها بعد الغليان حتى يقال: باتحاده مع الشك في الحليه الفعلية و عدمها.

مع أنك قد عرفت أن المتيقن و المشكوك هي الحليه الكليه المهمله - من حيث كونها مغياه أو مطلقه - فتدبر جيدا.

ص: ١٧٨

١- (١) في المقام الثاني من التعليقه «٦٧» ذيل قول الماتن «و ان كان الشك فيه من جهه تردد الخاص».

٢- (٢) في هامش الكفايه ٢: ٣٢٣.

**(٨٣) قوله قدس سره: و ذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقه... الخ**

(٨٣) قوله قدس سره: و ذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقه... الخ (١)

هذا جواب عن الشبهه الأولى، بيانه: إن قضيه التكليف تاره - تكون بنحو القضايا الخارجيه المتكفله للحكم على الافراد المحققه الوجود في زمان خاص أو في جميع الأزمنه، فحينئذ لا يقين بثبوتها إلا للأفراد المحققه الوجود في الزمان السابق، و اما ثبوتها للأفراد الموجوده في الأزمنه المتأخره - بما هي افراد محققه الوجود في تلك الأزمنه - فليس بمتيقن، فلا شك حينئذ الا في ثبوتها و عدمه لا في بقائه.

و أخرى - تكون بنحو القضايا الحقيقيه المتكفله للحكم على الأفراد المحققه الوجود و المقدره الوجود، سواء كان الحكم على تلك الأفراد بلا واسطه، أو عليها بواسطه الكلي المنطبق عليها بنحو فناء الطبيعي في أفرادها، و العنوان في معنونه.

و حينئذ فالاشخاص الموجوده في الأزمنه المتأخره و إن لم تكن - بما هي موجوده تحقيقا في تلك الأزمنه - مشكوكه الشمول للحكم، لكنها - بما هي من الأفراد المقدره الوجود في الزمان السابق - مقطوعه الشمول؛ لفرض تعلق الحكم بالأعم من الأفراد المحققه الوجود، و المقدره الوجود، و منها الأفراد الموجوده في الأزمنه المتأخره، فلا- شك إلا- من حيث اختصاص الحكم بالزمان السابق، فيكون الحكم منسوخا بالنسبه إلى الأفراد المقدره الوجود في السابق، المحققه الوجود في اللاحق، و هو مجرى الاستصحاب.

و من الواضح أن القضايا المتعارفه المتكفله للأحكام المرتبه على موضوعاتها من قبيل الثانيه، دون الأولى.

و مما ذكرنا يظهر - بالتأمل - ما في المتن، و ما في هامشه، من شيخنا العلامة (رفع الله مقامه).

أما ما في المتن، فان صدر كلامه (قدس سره) و إن كان موافقا لما ذكرنا، إلا أن ختامه ظاهر في تعلق التكليف بمن وجد في الزمان المتقدم، و بمن يوجد في الأزمنه المتأخره، و هذا بظاهره يوجب اندراج القضيه في الخارجيه؛ إذ ليس ملاكها تعلقها بالموجود بالفعل، بل تعم ما إذا تعلق بالوجود في المستقبل أيضا.

مع أن لازمه النسخ قبل حضور وقت العمل؛ لأن لازم تعلقها بالموجود في المستقبل

بما هو كذلك كون ظرف امثاله هو المستقبل أيضا، بخلاف تعلقها بالمقدر وجوده في الزمان المتقدم، فان ظرف امثاله هو الزمان المتقدم على فرض وجوده فيه.

و أما ما في هامشه (1) فلان صريح كلامه (قدس سره) عدم اليقين بثبوت الحكم في حق من يوجد في السابق فعلا، بل مجرد اليقين بثبوتة في حقه فعلا إذا كان باقيا، و لم ينسخ، فهو يشك في بقاء ما لو كان باقيا لكان متعلقا بمن يوجد، و هذا المقدار من اليقين بالثبوت - على تقدير - كاف، من دون لزوم الثبوت على أي تقدير.

و لعله للفرار عن محذور النسخ قبل حضور وقت العمل؛ إذ على فرض النسخ - و عدم بقاء الحكم واقعا - لا ثبوت له في حق من يوجد أصلا، كي يلزم منه النسخ قبل حضور وقت العمل.

و هذا شاهد على أن القضية الحقيقية المذكورة في صدر كلامه (قدس سره) يراد منها الحكم على من وجد، و من يوجد - بما هما كذلك - و قد عرفت أنها قضية خارجيه محضه، بل من يوجد من أفراد الموضوع بما هو موجود مقدر في السابق، لا بما هو موجود محقق في اللاحق، و عليه فاليقين بثبوتة فعلى لا تقديري، و زمان العمل منقضى لا باق.

مضافا إلى أن تعليق الثبوت على البقاء: إن أريد منه تعليق الحكم المجعول، و هو الانشاء بداعي البعث، و بداعي جعل الداعي فالبقاء فرع الثبوت، فلا يعقل تعليق ثبوتة على بقاءه، و نسخ البعث تعلقى، فلا يعقل التفكيك بين ثبوتة و تعلقه، بتوهم أنه على تقدير بقاءه يتعلق بمن يوجد، فهو من حين ثبوتة له التعلق.

و إن أريد تعليق فعليه الحكم المجعول بالاضافه إلى من يوجد - على تقدير بقاء الحكم المجعول - فهو معقول، بل لا يعقل غيره؛ لأن فعليه الحكم حدودا و بقاء بثبوت الحكم المجعول حدودا و بقاء و بفعليه موضوعه أى المكلف، إلا أن المستصحب هو الحكم المجعول؛ فانه الموضوع على المكلف و المرفوع عنه من قبل جاعله، فلا يعتبر اليقين بالثبوت، و الشك في البقاء إلا بالنسبه إليه، لا إلى فعليه الحكم المجعول بفعليه موضوعه،

ص: ١٨٠

١- (١) قال «قده» في هامش المتن عند قوله «كان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة»: في كفايه اليقين بثبوتة بحيث لو كان باقيا و لم ينسخ لعمه، ضروره صدق أنه على يقين منه فشك فيه بذلك، و لزوم اليقين بثبوتة في حقه سابقا بلا ملزم. و بالجملة: قضيه دليل الاستصحاب جريانه لأثبات حكم السابق للآحق و اسرته اليه فيما كان يعمه و يشمله لو لا طروء حاله معها يحتمل نسخه و رفعه و كان دليله قاصرا عن شمولها، من دون لزوم كونه ثابتا له قبل طرئها اصلا كما لا يخفى (منه قدس سره) «حقائق الاصول ٢: ٤٧٦».

حتى يكون اليقين بها معلقا على بقاء الحكم المجعول.

و لو لا ما ذكره (قدس سره) فى الهامش الذى هو بمنزله توضيح ما فى المتن، لأمكن إرجاع ما فى آخر كلامه - رحمه الله - إلى ما لا ينافى صدره.

بتقريب: أن المراد من تعلق الحكم - بمن يوجد - تعلقه به من حيث أنه فرد مقدر الوجود فعلا - لا - من حيث أنه فرد محقق الوجود فى ظرفه، فتدبر جيدا.

#### (٨٤) قوله قدس سره: و الشريعة السابقة و ان كانت منسوخه... الخ

(٨٤) قوله قدس سره: و الشريعة السابقة و ان كانت منسوخه... الخ (١)

هذا جواب عن الشبهة الثانية، و حاصله إن النسخ باعتبار مجموع الأحكام لا بلحاظ جميعها. و هذا لا يخلو عن إشكال، بحيث لو تم لمنع عن استصحاب أحكام الشريعة السابقة.

و محصله: إن حقيقة الحكم المجعول - و هو الانشاء بداعى جعل الداعى - إما أن يكون له مقام غير مقام الوحى أولا.

فان كان له مقام غير مقام الوحى، بحيث يكون بحقيقته مجعولا، و يكون الوحى به تبليغا لذلك الحكم المجعول بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي الموحى إليه ذلك الحكم، فحينئذ إذا أحرز أصل ثبوته بسبب الوحى به إلى نبي من الأنبياء، و شك فى بقاءه بنفسه صح لنا استصحابه.

و إن كان مقام ثبوته و جعله مقام الوحى به بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي الموحى إليه، فذلك الانشاء القائم بجبرئيل عليه السلام الوارد على قلب ذلك النبي عين جعله منه تعالى، من دون سبق الجعل، فحينئذ - يكون الباقي - هو عين ذلك الموحى به إلى ذلك النبي، فاذا بقى هذا الحكم فى شريعة أخرى، كان ذلك النبي اللاحق تابعا لذلك النبي السابق فى ذلك الحكم الخاص.

و حيث أن نبينا (صلى الله عليه و آله) أفضل الأنبياء، و لا يكون تابعا لنبي من الانبياء فى حكم من الأحكام، كيف؟ و لو كان موسى عليه السلام حيا لما وسعه إلا اتباعه صلى الله عليه و آله، كما فى الخبر (٢)، فلا محاله يكون المجعول فى شريعته صلى الله عليه و آله مماثلا لما فى شريعة موسى عليه السلام، فأتمته صلى الله عليه و اله مأمورون بذلك

ص: ١٨١

١- (١) الكفاية ٢: ٣٢٤.

٢- (٢) كما فى الاحتجاج: ج ١: ص ٥٥: احتجاجات النبي صلى الله عليه و آله: يا يهودى إن موسى لو ادركنى ثم لم يؤمن بى و نبوتى ما نفعه ايمانه شيئا و لا نفعته النبوه، الحديث. و كذا يستفاد مما ورد بنحو العموم فى اثبات الهداه: ج ١: فى النصوص



على نبينا صلى الله عليه وآله: الفصل ١٤: الحديث ٩٠.

الحكم من حيث أنه أوحى به الى نبيهم صلى الله عليه و اله لا من حيث أنه اوحى به الى موسى عليه السلام.

و عليه فجميع أحكام هذه الشريعة المقدسه أحكام حادثه، و هى إما مماثله لما فى الشرائع السابقه، أو مضاده أو مناقضه، فالشك دائما يؤل إلى حدوث حكم مماثل أو غير مماثل، لا إلى بقاء ما فى الشريعة السابقه و عدمه ليجرى الاستصحاب.

و عليه فيصح دعوى أن هذه الشريعة ناسخه لجميع الأحكام الثابته فى الشرائع السابقه، و أن أمد تلك الاحكام قد انتهى ببعثه نبينا صلى الله عليه و آله، و إن كان فى شريعته بعض الأحكام المماثله لما فى الشرائع السابقه، و التعبير بعدم نسخ بعضها بلحاظ بقاء الحكم الكلى المنتزع من المتماثلين، لا بلحاظ شخص الحكم الموحى به الى النبى السابق.

و أما تحقيق المبنى - من حيث كون الحكم ذا مقام خاص بنفسه، مع قطع النظر عن مقام الوحى - فدقيق، كما ربما تلهج به الألسن، من أن الحكم الكذائى ثابت فى اللوح المحفوظ، فالوحى مسبوق بجعله، و اتباع نبينا صلى الله عليه و آله - حينئذ - ليس لما أوحى به الى النبى السابق، بل من حيث أنه ثابت فى اللوح المحفوظ - بما هو حكمه تعالى - و الوحى به إلى نبينا صلى الله عليه و آله، كالوحى به إلى سائر الأنبياء، و لا تابعيه لنبي بالاضافه إلى نبي آخر فى هذا الحكم الواحدانى.

و ليس الوحى به إلا- تبليغه، لا جعله و إثباته، لكن حيث أن اللوح المحفوظ عند أهله عالم النفس الكليه الموجوده فيها صور ما فى عالم العقل الكلى - بنحو الفرق و التفصيل - فليس وجود كل ما فيها إلا- بوجود النفس الكليه، لا- بوجود ذلك الشىء الخاص به فى نظام الوجود. فالحكم بحقيقه الحكميه، و بوجوده الخاص به غير موجود فى ذلك المقام الشامخ، و لا فى شىء من المبادئ العالیه فضلا عن مبدء المبادئ، و إن كان علمه تعالى بل علوم المبادئ علوما فعليه، و لها المبدئيه لذلك الحكم، و لغيره. و بقيه الكلام فى محله فراجع (1).

و أما الاراده التشريعيه فى المبدأ الأعلى، أو فى المبادئ العالیه، فلو كانت، لكان إنشاء الحكم مسبوqa بها، فيعقل انبعاث الانشاءات المتعدده فى مقامات الوحى عن تلك الاراده الواحده.

ص: ١٨٢

١- (١) ج ١: التعليقه ١٥١.

إلا أنك قد عرفت مرارا أنه لا أثر من الإرادة التشريعية في صفاته الذاتية تعالى شأنه.

و أما في مقام الفعل، فإرادته التشريعية عين جعل الحكم، و قد مرّ أيضا عدم الإرادة التشريعية في المبادئ العاليه لوجه مشترك بينها و بين المبدأ الأعلى، فراجع (١).

مع أن استصحاب الإرادة التشريعية لا يجدى شيئا؛ إذ ليست بنفسها من الأحكام المجعوله، حتى يكون التعبد ببقائها جعلها ظاهرا، و لا أثر شرعى لها، ليكون التعبد بها تعبدا به، و ليس الحكم المجعول مرتبا عليها شرعا ترتب الحكم على موضوعه، بل ترتب المعلول على علته، و قد أشرنا إليه مرارا، فتدبره، فإنه حقيق به.

### (٨٥) قوله قدس سره: لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده... الخ

(٨٥) قوله قدس سره: لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده... الخ (٢).

عبارته (قدس سره) في الرسائل (٣) هكذا: (و حله أن المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للجماعه على وجه لا-مدخل لاشخصاهم إلى آخره)، و حملها شيخنا الاستاد (قدس سره) على إرادته القضييه الحقيقيه، كما في المتن، و على إرادته تعلق الحكم بالكلى بما هو، كتعلق الملكيه بكلى السيد و الفقير في الخمس و الزكاه، كما في تعليقه المباركه (٤) على الرسائل.

و الفرق بينهما: سرايه الحكم من الكلى إلى الأفراد المحققه و المقدره - بناء على تعلقه بالكلى - في القضييه المحصوره (٥) كما هو مسلك المتأخرين - في قبال تعلقه بالأفراد ابتداء، كما هو مسلك المتقدمين من أهل الميزان - و تعلق الحكم بالكلى بما هو من دون سرايه أصلا كما في ملك الفقير و السيد، لثلا يلزم محذور الاشتراك المانع من إعطاء المال لسيد واحد أو فقير واحد.

و لكن التأمل التام - في عبارته (قدس سره) - يقضى بعدم إرادته الأمرين.

أما الأول، فلأن مراده (قدس سره) من الجماعه هي الجماعه الموجودون في الشريعه السابقه، كما يدل عليه، قوله رحمه الله في مقام تحرير الاشكال المنقول عن بعض معاصريه: من أن الحكم الثابت في حق جماعه لا يمكن إثباته في حق آخرين إلى

ص: ١٨٣

١- (١) ج ١: التعليقه ١٥١.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٢٤.

٣- (٣) الرسائل: ٣٨١.

٤- (٤) ص ٢٠٩.

٥- (٥) باداه الحصر، نحو «كل».

فيكون حينئذ مفاد الجواب: إن الحكم متعلق بتلك الجماعة، من دون دخل لخصوصياتهم، بمعنى أن المتعلق ذوات تلك الحصص، لا- بما هي ملازمه للخصوصيات المفردة لها، و مبني القضية الحقيقيه على تعلق الحكم بجميع الأفراد المحققه و المقدره، لا بالحصص الموجوده في قبال الآخرين غير الموجودين.

و أما الثاني، فلاين الظاهر تعلق الحكم بالجماعه أى بذوات الحصص الموجوده، لا- بالكلية بما هو، نظير اعتبار الملكيه لكلى الفقير، لا لذوات الفقراء بما هم فقراء، و لو من دون دخل لخصوصياتهم الملازمه المفردة.

و لعل غرضه (قدس سره) من هذا الجواب: إن الحكم الكلى إذا ثبت للحصص - بما هي حصص للكلية - من دون دخل خصوصياتها، فلا محاله يسرى الى غيرها من الحصص غير الموجوده، لفرض عدم دخل الخصوصيات المميزه لبعضها عن بعض. و أنت خبير بأن تعلق الحكم بموضوع ليس قهريا، بل منوط - سعه وضيقة - بنظر الحاكم و اعتباره.

فاما أن يجعل الكلى السارى فى الافراد المحققه الوجود و المقدره الوجود موضوعا لحكمه، فالقضية حقيقيه.

و إما أن يجعل الكلى السارى فى الأفراد المحققه الوجود فعلا موضوعا، فالقضية خارجيه. و لا واقع لتعلق الحكم بموضوعه إلا مرحله جعل الحكم بنظر الحاكم.

و الحكم و إن تعلق بذوات الحصص، لكنه يستحيل سرايته جعلاً إلى حصص أخرى، غاية الأمر إن عدم دخل الخصوصيات يقتضى إثبات الحكم إنشاء لذوات الحصص، و عدم دخل الوجود التحقيقى يقتضى جعل الأعم - من المحقق و المقدر - موضوعا، لا أنه يقتضى السرايه قهرا من المحقق إلى المقدر، و من الكلى الموجود فعلا إلى الموجود فيما بعد.

و قد مرّ سابقا أن حقيقه الحكم أمر تعلقى بذاته، فلا يعقل ثبوت سنخ الحكم و نوعه، ثم تعلقه بمن يستجمع شرائط التكليف فيما بعد.

فما عن بعض الأجله (قدس سره) (٢) (من أن سنخ الحكم و نوعه لا قصور فيه من حيث

١- (١) راجع الرسائل: ٣٨١.

٢- (٢) هو المحقق الآشتياني «قده»، بحر الفوائد، ص ١٢٢ من الاستصحاب «الجزء الثالث».

القابليه لكل من يوجد من المكلفين، و إنما القصور فى متعلقه من حيث عدم قابليته لأن يتعلق به الحكم لعدم وجوده) مدفوع بما مرّ.

### (٨٦) قوله قدس سره: ضرورة ان التكليف و البعث و الزجر لا يكاد... الخ

(٨٦) قوله قدس سره: ضرورة ان التكليف و البعث و الزجر لا يكاد... الخ (١)

بيانه إن الملكيه لو كانت من المقولات الواقعيه - حتى الانتزاعيه منها - لما امكن تعلقها إلا بالموجود الفعلى، و أما إذا كانت من الاعتبارات كما مر بيانه سابقاً (٢) فهى كما يعتبر تعلقها بالكلى الذمى فى السلف، و بالمثل و القيمه فى التضمينات، كذلك يعتبر تحققها لكلى الفقير أو السيد و نحوهما، لأن حقيقتها لا وجود لها إلا فى أفق الاعتبار، فيكفى فى متعلقها وجوده فى هذا الأفق.

و تعين المالك و المملوك - فى فرد خارجا - لا يوجب خروج الملكيه من حد إلى حد، بل هى على اعتباريتها، و فعليتها فعليه اعتبارها المفروض ثبوته، غايه الأمر ان الكلى الموصوف بالمالكيه الاعتباريه، أو المملوكيه الاعتباريه ينطبق على الفرد الخارجى.

بخلاف التكليف، فان حقيقه البعث و الزجر الفعلى، كما لا تتعلق بغير من يقبل انقداح الداعى فى نفسه - فعلاً أو تركاً - و ليس القابل إلا- الشخص الخارجى، كذلك الانشاء الكلى بداعى جعل الداعى، فان فى مقام الانشاء، و إن لم يعتبر فعليه الدعوه ليعتبر كون المكلف شخصاً خارجياً، لكنه حيث أنه إنشاء لهذا الداعى، فلا بد من أن يكون بحيث يمكن تأثيره فى الدعوه عند بلوغه إلى مرتبه الفعليه.

فاذا كان الكلى المتعلق به الحكم لو حظ بنحو فناء العنوان فى معنونه، فلا محاله يكون التكليف متعلقاً بالشخص بتوسط العنوان، لا- بالكلى بما هو، و أما إذا لوحظ الكلى من حيث نفسه، نظير ملاحظته فى متعلق الملكيه، فلا محاله يكون تمام ما هو موضوع الحكم فعلياً، مع أنه لا يعقل تأثير الانشاء المزبور فيما أنشئ لاجله.

و أما الاستشهاد بترتب الثواب و العقاب على الاشخاص، لا الكلى بما هو، و لا ثواب و لا عقاب إلا بموافقه التكليف و مخالفته، و لا موافقه و لا مخالفه من الشخص إلا إذا توجه التكليف إليه.

فيمكن دفعه: بأن الثواب و العقاب نظير انتفاع الفقير مثلاً- بالمال، فانه شأن الشخص، لا الكلى، مع أن الملك للكلى، فكما أن انطباق الكلى المالك - على

ص: ١٨٥

١- (١) الكفايه ٢: ٣٢٥.

٢- (٢) تقدم فى التعليقه: ٤٧ ذيل قول الماتن «قده»: «و اما النحو الثالث فهو كالحجيه و القضاوه».

الشخص - يوجب انتفاع الشخص، كذلك يمكن أن يكون التكليف للكلية - و انطباقه على الشخص - يوجب ترتب الثواب على موافقته و العقاب على مخالفته، فالعمده ما ذكره (قدس سره) أولاً. فتدبر جيداً.

### (٨٧) قوله قدس سره: الا انه غير مجد في حق غيره من المعدومين... الخ

(٨٧) قوله قدس سره: الا انه غير مجد في حق غيره من المعدومين... الخ (١)

لا يخفى عليك أن الفرض من الاشتراك:

تاره - هو الاشتراك في التعبد الاستصحابي - أعني حرمة نقض اليقين بالشك - وهذا مسلم، إلا أنه متقوم باليقين و الشك، و ليس لغير المدرك للشريعتين يقين و شك.

و أخرى - هو الاشتراك في الحكم المستصحب بتقريب: إن ثبوت الحكم واقعا في حق المدرك يلازم ثبوته في حق غيره - إجماعاً أو ضروره -، فاذا أيقن غير المدرك بثبوت الحكم واقعا في حق المدرك، و شك في بقاءه، فالتعبد ببقاءه في حقه يستلزم التعبد بثبوته في حق غير المدرك، لفرض الملازمه الواقعيه بين الحكمين، فأحد الحكمين بمنزله الموضوع للآخر، فيكون التعبد به راجعاً إلى التعبد بالآخر.

و لكنه أيضا غير مفيد؛ لأن التعبد باحد الحكمين إنما يكون تعبداً بالآخر، إذا كان مترتباً عليه شرعاً إما بنحو ترتب الحكم على موضوعه، أو ترتب المشروط على شرطه، و ليس حكم الموجودين - بالاضافه إلى حكم المعدومين - لا- موضوعاً و لا معلقاً عليه شرعاً، و إن كانا متلازمين لزوماً أو اتفاقاً. فتدبر.

### التبيه السابع

### (٨٨) قوله قدس سره: لا شبهه في ان قضيه خبار الباب... الخ

(٨٨) قوله قدس سره: لا شبهه في ان قضيه خبار الباب... الخ (٢)

توضيح المقام: إن الحجية إما بمعنى الالتزام بالمؤدى فى الامارات و بالمتيقن هنا، و إما بمعنى اعتبار الظن علماً و وصولاً تاماً فى الامارات، و اعتبار بقاء اليقين السابق فى اللاحق، و إما بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى او على طبق المتيقن، و إما بمعنى جعل الاماره منجزه للواقع، أو جعل اليقين السابق منجزاً فى اللاحق.

فعلى الأولين ينبغى القول بالأصل المثبت دون الاخيرين.

أما الأولان، فلأن الالتزام بشيء واقعا يستلزم الالتزام بلوازمه، فيكون التعبد بالالتزام به مستلزماً للتعبد بالالتزام بلوازمه - و إن لم يكن اللازم مؤدى الاماره، و لا متيقناً فى السابق - . أو لأن اعتبار الظن وصولاً تاماً، و اعتبار كون الشخص محرراً

---

١- (١) الكفايه ٢: ٣٢٥.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٢٥.

- حقيقه - للواقع، يستلزم كونه بحسب الاعتبار محرزا للوازمه، كما أن اعتبار بقاء اليقين، و اعتبار كون الشخص متيقنا بالواقع فى اللاحق، يستلزم اعتبار كونه متيقنا بلوازمه بقاء.

و أما الاخيران، فلأن جعل الحكم المماثل للمؤدى أو للمتيقن - بعنوان التصديق العملى، أو بعنوان ابقاء العملى لليقين - يقتضى جعل الحكم المماثل لما ينطبق عليه التصديق العملى؛ و ليس هو إلا- ما تعلق به الخبر، دون غيره، حيث لا- خبر عنه، ليكون له تصديق عملى، و كذا يقتضى جعل الحكم المماثل لما ينطبق عليه ابقاء اليقين عملا، و ليس هو إلا ما تعلق به اليقين سابقا، دون لازمه الذى لم يتعلق به اليقين، ليكون له ابقاء لليقين عملا، بل ربما يكون عدمه متيقنا سابقا.

و كذلك جعل الخبر منجزا، أو جعل اليقين السابق - المنجز لما تعلق به - منجزا له فى اللاحق، فانه لامساس له بغيره حتى يكون منجزا له بقاء، كما كان منجزا له حدوثا.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الصحيح من المعانى أحد الاخيرين، دون الأولين.

أما لزوم الالتزام، فلأن الالتزام الجدى بالواقع مع عدم إحرازه محال، و المفروض عدم جعل الحكم المماثل، ليكون الالتزام به حقيقه، و بالواقع عنوانا، فلا مجال لدلاله الاقتضاء أيضا، فانها خلف.

و أما الالتزام بالواقع ببناء، فهو تشريع لا- معنى للأمر به، مع أن المطلوب من الأحكام العمليه تطبيق العمل عليها، لا عقد القلب عليها.

نعم لزوم الالتزام بالواقع كناية للانتقال إلى الأمر بالعمل - حيث أن من يلتزم بشيء يعمل، و من لم يلتزم به لا يعمل - صحيح، إلا أنه راجع إلى جعل الحكم المماثل، كما لا يخفى.

و أما اعتبار الهوهويه بين الظن و العلم، أو بين اليقين حدوثا و بقاء، فهو غير صحيح، كما قدمنا فى مبحث الظن، و غير مفيد هنا، كما سيأتى إن شاء الله تعالى (١).

و اذ تبين بطلان الحجيه بالمعنيين الأولين، و انحصر فى أحد المعنيين الأخيرين يتبين عدم حجيه المثبت من الاستصحاب، بل عدم الحجيه فى الامارات أيضا، بناء على عدم مساس للاماره باللائم، و الا كان اللازم كالملزوم من حيث تعلق الخبر بكل منهما. كما

ص: ١٨٧

١- (١) التعليقه ٩٠: ذيل قول الماتن «قده» «ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب».



نعم هنا طريقان آخران لحججه المثبت:

أحدهما - إن النقض المنهى عنه أعم من النقض، بلا واسطه و من النقض مع الواسطه، لا طلاق دليله.

فيجاب بأن المتيقن أو المنصرف إليه هو خصوص النقض بلا واسطه، و تنقيحه - بحيث لا يتوقف على منع الاطلاق - : إن المراد من الواسطه ليس الواسطه فى الثبوت، لوضوح بطلانها، بل اما الواسطه فى العروض المصطلح عليها فى قبال الذاتى. و اما مجرد الاسناد المجازى الذى هو اوسع دائره من الواسطه فى العروض.

أما الواسطه فى العروض فمنتفيه جدًّا، حيث لا اتحاد - بوجه من الوجوه - بين رفع اليد عن الملزوم و رفع اليد عن اللازم، حيث أن العمل بأثر الحياه، و هو الانفاق مثلا مع العمل بأثر لازمها، و هو خضاب اللحيه مثلا عملا متباينان لا اتحاد بينهما بوجه حتى يكون الوصف المنسوب الى احدهما بالذات منسوبا إلى الآخر بالعرض.

و أما مجرد الاسناد المجازى فتقريبه: إن رفع اليد عن الملزوم تاره بالحقيقه بعدم الانفاق المرتب شرعا على الحياه. و أخرى مجازا برفع اليد عن لازمه، فانه رفع اليد عنه حقيقه، و رفع اليد عن الملزوم مجازا.

و رفع اليد عن الملزوم - سواء كان حقيقيا او مجازيا - منهى عنه، فرفع اليد عن اللازم بهذا الاعتبار موجب لرفع اليد عن الملزوم، منهى عنه بالتبع. و إلا فلا معنى للنهى عن رفع اليد عن الملزوم حقيقه و مجازا.

و يندفع بان التعبد بالملزوم إن كان بمجرد النهى عن رفع اليد عنه، لأمكن دعوى الاطلاق من حيث الرفع الحقيقى و المجازى، و أما إن كان بعنوان نقض اليقين عملا، فلا بد من صدق نقض اليقين حقيقه أو مجازا على مورد التعبد.

و من الواضح: أن رفع اليد عن اللازم ليس مصداق نقض اليقين عملا حتى يكون موجبا لكون رفع اليد عن الملزوم من أجل رفع اليد عن اللازم نقضا لليقين بالملزوم مجازا، و إن عمل بالملزوم بنفسه، ليكون نقض اليقين بالملزوم:

تاره حقيقيا، و هو ما إذا لم يتعبد به بنفسه.

و أخرى مجازيا، و هو ما إذا لم يتعبد بلازمه، فان عدم التعبد بلازمه و ان كان عدم

التعبد بملزومه مجازا، إلا أنه ليس كل عدم التعبد بشيء مصداقا لنقض اليقين حقيقه أو مجازا، حيث أنه ليس هذا العنوان للآزم المحسوب من الملزوم حقيقه حتى يكون بسبب التبعية له مسندا إلى الملزوم مجازا. فتدبره فانه حقيق به.

ثانيهما - دعوى إن أثر الأثر أثر، فالتعبد بشيء تعبد بجميع آثاره المترتبة طبعا أو وجودا.

وفيه: إنه مسلم إذا كان كل أثر موضوعا شرعا لأثر، حتى يكون التعبد بالأثر السابق بمنزله التعبد بموضوع ذي أثر، مثلا إذا رتب على الحياه وجوب الانفاق، و على وجوب الانفاق وجوب شيء آخر، فالتعبد بالحياه تعبد بوجوب الانفاق، و التعبد بوجوب الانفاق تعبد بوجوب ذلك الشيء الآخر، فهناك تعبدان طوليان.

و أما لو كان للحياه أثر شرعى، و هو وجوب الانفاق، و أثر عادى و هو نبات اللحيه، فهما أثران فى عرض واحد، أحدهما شرعى، و الآخر عادى، فالتعبد بالحياه تعبد بأثرها الشرعى، لا بأثرها العادى، حتى يكون التعبد بأثره العادى تعبدا بأثر ذلك الأثر العادى شرعا، فما هو أثر الأثر شرعا ليس موضوعه بنفسه مورد التعبد، و لا بلحاظ كونه أثر الحياه، و ما لم يتعبد بموضوع الأثر - إما بنفسه أو بالواسطه - لا يعقل التعبد بأثر ذلك الأثر العادى.

ثم: إنه تبين مما ذكرنا فى تقريب الطريقتين و جوابه أن وجه الشمول و الجواب عنه مختلف.

فمبنى الطريق الأول على استلزام رفع اليد عن اللازم؛ لرفع اليد عن الملزوم مجازا و بالعنايه. فلذا صحت دعوى أن المتيقن، أو المنصرف من التعبد بالشيء عدم رفع اليد عنه حقيقه، لا و لو كان بالعنايه.

إلا أن الأنسب ما ذكرنا: من أن التعبد بالملزوم، حيث أنه بلسان النهى عن نقض اليقين عملا، فلا يعم فى نفسه إلا لرفع اليد عن الملزوم؛ إذ ليس رفع اليد عن اللازم مصداق نقض اليقين، و لا- موجبا لاسناد نقض اليقين إلى الملزوم مجازا، فلا- مجال للاطلاق، حتى يدفع بالقدر المتيقن أو بالانصراف.

كما أن مبنى الطريق الثانى ليس على صدق نقض اليقين على رفع اليد عن اللازم، و لا على استلزامه لصدق النقض فى الملزوم، بل على أن التعبد بالأثر تعبد بأثر ذلك الأثر، و هلم جزا، فلو كان للأثر أثر بقاء، كان التعبد بمؤثره - الذى هو مورد اليقين - تعبدا بأثره الذى ليس مورد اليقين.

و حينئذ فالجواب ما عرفت من عدم انطباق هذه الكليه، و هي: إن أثر الأثر أثر، فان موردها ما إذا كان نفس المؤثر مورد التعبد، حتى يكون بالاضافه إلى أثر الأثر بمنزله الموضوع الذى يكون التعبد به تعبداً بأثره. فتدبر جيداً.

### (٨٩) قوله قدس سره: كما لا يبعد ترتيب ما كان... الخ

(٨٩) قوله قدس سره: كما لا يبعد ترتيب ما كان... الخ (١)

قد ألحق المصنف (قدس سره) بصورة خفاء الواسطه صورتين أخريين:

إحدهما - ما إذا كان مورد التعبد الاستصحابى هي العله التامه، أو الجزء الاخير منها، فانه كما لا تفكيك بين العله التامه و معلولها واقعا، كذلك لا تفكيك بينهما تنزيلا في نظر العرف، لشده الاستلزام في نظرهم، فيكون التعبد الاستصحابى مستتبعا لتعبد آخر.

ثانيتها - ما إذا كان مورد التعبد الاستصحابى من الأمور المتضايفه، فانه، و ان لم يكن عليه بين المتضايفين من حيث التضاييف، لكنهما في نظر العرف كواحد ذى وجهين؛ فأثر أحد الوجهين في نظرهم أثر الوجه الآخر، من حيث أن مورد الأثر - عندهم - ذلك الواحد الذى له وجهان رتب على أحد وجهيه أثر شرعى، فما هو موضوع الأثر عرفاً أوسع مما هو موضوعه دليلاً، فالتعبد بأحد الوجهين تعبد بالآخر للاتحاد، لا مستلزم لتعبد آخر للاستلزام، كما فى الصورة الأولى.

و التحقيق: عدم خلوص كلتا الصورتين عن شوب الاشكال.

أما الأولى، فلان مورد الكلام ليس ترتيب المعلول على علتته التامه، فان ترتيبه عليها عقلى، و لو فرض كون ترتيبه عليها شرعياً، فلا حاجه الى فرض العليه التامه، بل يصح التعبد بالمشروط بالتعبد بشرطه فيكون من قبيل ترتب الحكم على موضوعه.

بل مورد الكلام ما إذا كان لكل من العله التامه و معلولها أثر شرعى، حتى يكون التعبد بالأولى مستلزماً للتعبد بالثانى، و حينئذ كيف يعقل أن يكون العله التامه مورد اليقين و الشك و لا يكون معلولها كذلك؟ و لا يعقل أن يكون الشىء عله تامه لشىء بقاء لا حدوثاً، فانه لا محاله لمرور الزمان أو لما يقارنه دخل فى تماميه العله، فلا يقين فى الزمان الأول بوجود العله التامه، و إذا فرض أن اليقين بالعله التامه لا- ينفك عن اليقين بمعلولها فالمعلول هو بنفسه مورد التعبد الاستصحابى، لا- أنه لا يزم التعبد الاستصحابى.

و أما الثانیه، فلان المتضايفين متكافئان - قوه و فعلا خارجا و علما - فمع اليقين

ص: ١٩٠

بالأبوه الفعلية سابقا، يكون على يقين من البنوه الفعلية سابقا، فنفس الوجه الآخر مورد التعبد.

و أما ذات المتضايفين - أعنى ذات الأب و الابن - فيمكن التفكيك بينهما فى اليقين إلا أنهما غير متضايفين، فما يكون بينهما التضاييف لا تفكيك بينهما فى اليقين و الشك، و ما يمكن التفكيك بينهما فى اليقين و الشك لا تضاييف بينهما.

### (٩٠) قوله قدس سره: ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب... الخ

(٩٠) قوله قدس سره: ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب... الخ (١)

فى الفرق بين الطرق و الأصول فى حجيه المثبت فى الأولى و عدمها فى الثانيه وجوه:

أحدها - إن مرجع التعبد فى الطرق إلى اعتبار الهوهويه بين الطريق و العلم، و اعتبار الكاشف الناقص كاشفا تاما، و اعتبار صفه الاحراز التام للخبر مثلا، و مقتضى إحراز الواقع إحراز لوازمه و ملازماته. و مرجع التعبد فى الاستصحاب إلى الجرى العملى على طبق اليقين أو المتيقن.

و بعبارته أخرى تارة - يكون الخبر مثلا- إحرازا للواقع إعتبارا، و أخرى - يتعبد بترتيب أثر الاحراز، و هو الجرى العملى على طبقه.

و فيه أولا - إنه قد مرّ فى أوائل مباحث الظن ما فى دعوى أن المجعول - فى الامارات - صفه الاحراز اعتبارا، و أن المجعول - فى مثل الاستصحاب - اعتبار الجرى العملى، فراجع (٢).

و قد بينا هناك أن اعتبار الاحراز من باب تحقيق موضوع الآثار الشرعيه، أو العقليه نظير اعتبار الملكيه، فلا يجدى إلا لتحقيق تلك الآثار، و من الواضح أن اعتبار الخبر عن الحياه إحرازا ليس إلا تحقيق الموضوع لآثار إحراز الحياه، و نبات اللحيه و أثره ليسا من الآثار الشرعيه أو العقليه المترتبة على الحياه و إحرازها.

و أما التلازم بين إحراز الحياه واقعا و إحراز النبات واقعا للتلازم بين الحياه و النبات، فلا يجدى فى الاحراز الاعتبارى، فانه تابع لمقدار الاعتبار، و استلزام اعتبار إحراز الحياه لاعتبار إحراز النبات يتوقف على كون الخبر عن الحياه خبرا عن النبات، و هذا مما لا يلتزم به هذا القائل (٣) و إلا لما كان وجه للعدول، كما لا يخفى.

ص: ١٩١

١- (١) الكفايه ٢: ٣٢٧.

٢- (٢) ج ٣: التعليقه: ٦٤.

٣- (٣) هو المحقق النائينى «قده» راجع فوائد الاصول: الجزء الرابع: ١٧٩.

مع أن إحراز ذات الملزوم واقعا لا يلازم إحراز لازمه، حتى يكون اعتبار الاحراز للملزوم مستلزما لاعتبار إحراز لازمه، بل لمكان العلم بالملازمه يكون التلازم بين الاحرازين، و لا ملازمه جعليه بين الاحرازين، حتى يستلزم إحراز الملزوم اعتبارا إحراز لازمه اعتبارا. فتدبر جيدا.

و ثانيا - إن اعتبار الهوهويه فى الطريق، كما يستكشف من قوله عليه السلام «صدقه»<sup>(١)</sup> بتقريب أنه أمر باعتقاد صدق المخبر، فيعلم منه أن ما يحصل بالخبر بحسب اعتبار الشارع علم بالواقع و اعتقاد بصدق الخبر، فلنا استكشاف مثله من قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين) فانه يستكشف منه أن اليقين السابق فى اعتبار الشارع محقق فى اللاحق، و غير منتقض بالشك اعتبارا - بل هو أولى بذلك، لظهور نقض اليقين فى نقض نفسه، و إرجاع التصديق - الظاهر فى إظهار صدق العادل بالعمل - إلى اعتقاد صدقه، و هو التصديق الجنانى.

و ثالثا - إن الأمر بالتصديق الجنانى أو التصديق العملى، لا يكون كاشفا عن اعتبار كونه عالما بصدقه، حتى يكون الأمر بالتصديق إظهارا لاعتبار الهوهويه بين الخبر و العلم، إذ ليس كشف شىء عن شىء، و إظهار شىء بشىء آخر جزافا، بل لملازمه بينهما، فيظهر أحد المتلازمين بالآخر.

و من البين أن العمل لازم اعتقاد الصدق، فله الأمر باعتقاد الصدق، للانتقال إلى الأمر بالعمل، و ليس اعتبار الاعتقاد لازم نفس الاعتقاد، و لا لازم نفس الأمر بالاعتقاد. أما الأول فواضح. و أما الثانى، فان مقتضى الأمر بتحصيل شىء عدم حصوله، لا حصوله حقيقه أو اعتبارا، و كذا الأمر فى الأمر باظهار صدقه عملا.

و منه يتضح حال النهى عن نقض اليقين حقيقه أو عملا و لا معنى لكونه إرشادا الى اعتبار كون الشخص عالما و معتقدا للصدق، إذ حقيقه الارشاد هو الانشاء بداعى إظهار رشد العبد و خيره فى المادة التى تعلق بها البعث الانشائى، و ليس اعتبار الاعتقاد من فوائد اعتقاد الصدق المتعلق به البعث الانشائى حتى يكون للإرشاد إليه مجال.

فاتضح أن اعتبار الهوهويه غير صحيح بحسب مقامى الثبوت و الاثبات، و مع فرض التماميه يكون حال الاستصحاب حال الامارات.

ثانيتها - ما عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) من أن الخبر، كما يحكى عن الشىء

ص: ١٩٢

كذلك عن لآزمه و ملازماته و بعباره آخرى عن جميع مداليه المطابقه و التضمنيه و الالتزاميه، ففي الحقيقه هناك أفراد من الخير، فيعم دليل الحجيه لكل خبر، و ليس للاستصحاب هذا الشأن؛ إذ ليس هناك عنوان الحكايه و الدلاله لتعم المدليل برمتها.

و الجواب: إن الدلاله الكلاميه الوضعيه حيث أنها - على المعروف - تصوريه، فلا محاله يدل الكلام بهذه الدلاله على جميع مداليها.

إلا أن الحكايه قصديه، و دلالتها تصديقيه متقومه بالشعور و الالتفات و القصد و العمد، و المدلول الالتزامى - إن كان ملتفتا إليه و لو نوعا - صح أن يحكم على الحاكي و المخبر بالحكايه عنه.

و أما مطلق اللوازم و الملازمات فلا، فمثل هذه اللوازم غير الملتفت إليها لوازم المخبر به لا لوازم مخبر بها و لو اجمالا و ارتكازا، فلا معنى لأن يؤاخذ المخبر بها.

ثالثها - إن الاماره خبرا كانت أو غيره - بناء على الطريقيه - إنما اعتبرت من حيث إفادتها الظن نوعا، و الدليل على الملزوم دليل على لآزمه - علما أو ظنا، شخصا أو نوعا - فالحكايه، و إن كانت قصديه، لكن الخبر لم يعتبر من حيث كونه حكايه قصديه، ليقصر فيه على ما قصد و عمد الى الاخبار عنه، بل من حيث إفادته الظن نوعا، و حصول الظن نوعا منه - بالمخبر به و بلوازمه - قهرى لا قصدى.

و فيه إن الحجه - بدليل حجيه الخبر - هو الظن الخبرى، لا الظن الملازم لظن خبرى، و قد مرّ مرارا: إن الدليل على أحد المتلازمين ليس دليلا على الآخر، بل الظن باللازم - عند قيام الدليل على الملزوم - لمكان التلازم بين شيئين، فيستدعى كونهما متلازمين - قطعاً و ظناً و احتمالا - لا أن الخبر يفيد الظن باللازم كما يفيد الظن بالملزوم.

و منه تعرف أن حجيه الاستصحاب - بناء العقلاء أو بحكم العقل - لا يقتضى حجيه المثبت، لأن بناء العقلاء على الأخذ بالملزوم - لكونه السابق، أو لوثاقه اليقين المتعلق به، أو لكونه مضمونا فى اللاحق للتلازم بين الحدوث و البقاء غالبا - لا يسرى إلى لآزمه الذى لا ثبوت له سابقا، و لا كان موردا لليقين، و لا عنوانه بقاء الحادث. فلا تغفل.

و التحقيق ان اوسط الوجوه اوسطها.

و يندفع الاشكال عنه بتقريب: إن الاماره: تاره تقوم على الموضوعات، كالبينه على شىء. فاللازم حينئذ كون ما يخبر به الشاهدان - من عمد و قصد - ملتفتا إليه نوعا.

و أخرى - كالخبر عن الامام عليه السلام، فان شأن المخبر - بما هو مخبر - حكاية الكلام الصادر عن الامام عليه السلام بماله من المعنى الملتفت إليه - بجميع خصوصياته - للامام عليه السلام، لا للمخبر؛ إذ ربّ حامل فقه و ليس بفقيه، و رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فمجرد عدم إلتفات المخبر - بلوازم الكلام المخبر عنه - لا يوجب عدم حجيه المدليل الالتراميه للكلام الصادر عن الامام عليه السلام، فان كلها ملتفت اليها للمتكلم بها.

## التنبية الثامن

### (٩١) قوله قدس سره: بين أن يكون مترتبا عليه بلا وساطه شيء أو بوساطه

عنوان كلى... الخ(١).

مورد التوهم استصحاب الموضوعات الخارجيه، و توهم الوساطه من حيث كليه موضوع الحكم و جزئيه المستصحب، و حيث أن الأثر للكلية لا للجزئى فاستصحاب الجزئى، و ترتيب أثر الكلى مثبت لوساطه العنوان الكلى، الذى ليس موردا للاستصحاب، لترتيب أثره على الجزئى الذى هو مورد الاستصحاب.

و أجاب (قدس سره) فى تعليقه المباركه(٢) على الرسائل: بأن موضوعات الأحكام حيث أخذت لا بشرط - و ما لا بشرط يجتمع مع ألف شرط - فموضوع الحكم عين ما هو المستصحب وجودا.

و قد مرّ - فى القسم الأول من استصحاب الكلى - بعض الكلام فراجع(٣).

و التحقيق: إن وجود الفرد، و ان كان بما هو فرد متيقنا و مشكوكا، لكنه بما هو وجود الحصة المتقرره فى مرتبه ذات الفرد - أيضا - متيقن و مشكوك، فهو المستصحب و المتعبد به، لا بما هو فرد؛ فان اتحاده مع الكلى - وجودا - لا يجدى شيئا كما قدمناه. ٤.

ثم إن الاشكال - من حيث الكليه و الجزئيه - هو المراد هنا، و أما الاشكال من حيث الوجود العوانى، و الوجود الخارجى، نظرا إلى ما هو التحقيق من تقوم الحكم - كليا كان أو جزئيا - بالوجود العوانى، دون الوجود الخارجى - مع أن المستصحب هو الموجود الخارجى - ليس إشكالا من حيث كون الأصل مثبتا، و لا-الاتحاد فى الوجود دافعا له؛ إذ الوجود العوانى - بما هو مقوم موضوع الحكم - يستحيل خروجه عن أفق

ص: ١٩٤

١- (١) الكفايه ٢: ٣٢٩.

٢- (٢) ص ٢١٦: ذيل قول الشيخ «قده» «نعم هنا شيء أو هو أن بعض الموضوعات الخارجيه المتوسطه».

٣- (٣) (٤ و ٣) تقدم فى التعليقه: ٦٦ ذيل قول الماتن «قده» «كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام»

العنوانيه و اتحاده مع الخارجى حق يتوهم السرايه ليتوهم الوساطه.

بل معنى التعبد بالخارجى - كالتقطع به - التعبد بمطابقته لما هو موضوع الحكم، و مرجعه إلى جعل الحكم المماثل للعنوان الملحوظ فانيا فى المتيقن و المشكوك، كنفس الحكم الواقعى. فتدبر.

ثم إن موضوع الحكم بالاضافه إلى المستصحب:

تاره - يكون طبيعيا بالنسبه إلى فرده، كالانسان بالاضافه إلى زيد و عمرو، و كالماء و التراب بالاضافه إلى مصاديقهما.

و أخرى - يكون عنوانا بالاضافه إلى معنونه، كالعالم بالنسبه إلى العالم بالحمل الشائع.

و ربما يعبر عن الأول بالعنوان المنتزع عن مرتبه الذات، نظرا إلى تقرر حصه من الطبيعى فى مرتبه ذات فرده، فالعنوان المقابل للطبيعى - حقيقه - هو العنوان الذى يكون مبدؤه خارجا عن مرتبه الذات، و ليس ذاتيا بمعنى ما يأتلف منه الذات، بل يكون قائما بها: إما بقيام إنتزاعى، كالفوقيه بالنسبه إلى السقف، أو بقيام انضمامى كالبياض بالاضافه إلى الجسم.

و ما يكون قائما - بقيام انتزاعى - ربما يكون ذاتيا فى كتاب البرهان، أى يكفى وضع الذات فى انتزاعه - كالأمكان بالاضافه إلى الانسان مثلا - و لا - يكون إلا - فى الحثيات اللازمه للذات، كالأمكان لذات الممكن، و كالزوجه للأربعه، و ربما يكون عرضيا بقول مطلق، كالأبوه لزيد، و الفوقيه للجسم.

و أما ما يكون له قيام إنضمامى، فهو عرضى بقول مطلق دائما.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن العنوان الملحق بالطبيعى:

إن كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقى - بلحاظ قيام مبدئه بالذات - فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدؤه قائما بقيام انتزاعى أو بقيام انضمامى؛ إذ كما أن الفوق عنوان متحد الوجود مع السقف، كذلك عنوان الابيض متحد مع الجسم، فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجود معنونه، و ترتيب الأثر المترتب على العنوان الكلى، فلا مقابله حينئذ بين الخارج المحمول، و المحمول بالضميمه من هذه الحثيه.

و إن كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات - تاره - بقيام انتزاعى و أخرى - بقيام انضمامى، فلتوهم الفرق مجال، نظرا إلى أن وجود الأمر الانتزاعى بوجود منشئه، بخلاف الضميمه المتأصله فى الوجود، فانها مباينه فى الوجود مع ما تقوم به، فاستصحاب



ذات منشأ الانتزاع، و ترتيب أثر الموجود بوجوده، كترتيب أثر الطبيعي على فرده المستصحب، بخلاف استصحاب ذات الجسم، و ترتيب أثر البياض، فانهما متباينان في الوجود.

و صدر العبارة في المتن يقتضى إرادته الشق الأول، و ذيلها ظاهر في إرادته الشق الثاني.

و التحقيق - بناء على إرادته الشق الثاني - أن الأمر الانتزاعي:

إن كان من الحيثيات اللازمة للذات - و هو الذاتى في كتاب البرهان - فهو متيقن و مشكوك، كمنشأ انتزاعه، فهو المستصحب، و هو الموضوع للأثر، لا أنهما متحدان في الوجود.

و إن كان عرضيا بقول مطلق، فكما ان استصحاب ذات الجسم و ترتيب اثر البياض مثبت، كذلك استصحاب ذات زيد و ترتيب أثر الابوه عليه مثبت، و مجرد اتحادهما - في الوجود بقاء - لا يجدى شيئا.

فتلخص مما ذكرنا أن نسبة المستصحب إلى موضوع الأثر إن كانت نسبة الفرد إلى الطبيعي صح الاستصحاب، و كذا إن كانت نسبته إليه نسبة المعنون الى عنوانه، سواء كان مبدأ العنوان قائما بذات المعنون بقيام انتزاعي أو بقيام انضمامي.

و أما إن كانت نسبته إليه نسبة المنشأ إلى الأمر الانتزاعي المصطلح، فلا يصح الاستصحاب، إذ ليس ذات المنشأ موضوعا للأثر.

نعم إن كان الأمر الانتزاعي ذاتيا للمنشأ - بالمعنى المصطلح عليه في كتاب البرهان - صح استصحاب الأمر الانتزاعي الموجود بوجود منشئه، لا نفس المنشأ و ترتيب أثر الأمر الانتزاعي عليه.

و توهم - أن المنشأ بمنزلة السبب، فلا مجال للأصل في المسبب، مع إمكان جريانه في السبب - مدفوع: بأنه لا ترتب للأمر الانتزاعي على منشئه شرعا - بل عقلا - حتى يجدى الأصل في السبب للتعبد بالمسبب لثلا يبقى مجال لاجرائه في المسبب.

**(٩٢) قوله قدس سره: بين ان يكون مجعولا شرعا بنفسه... الخ**

(٩٢) قوله قدس سره: بين ان يكون مجعولا شرعا بنفسه... الخ (١)

قد تقدم في مبحث الأحكام الوضعيه: (٢) إن الشرطيه و شبهها من اللوازم التكوينية

ص: ١٩٤

١- (١) الكفايه ٢: ٣٣٠.

٢- (٢) تقدم في التعليقه: ٤٤.

للمجعل التشريعي، و إنها مجعوله بالعرض لا- بالتبع، و إن المجعولي به بالعرض غير الانتزاعيه المقابله للمجعولي، كما تقدم ما يتعلق بشرط التكليف و المكلف به، من حيث معقوليته الجعل بالعرض فيهما معا.

إنما الكلام هنا في أن مجرد عدم مجعوليته الشرطيه يمنع عن الاستصحاب الذي مقتضاه التعبد بأمر مجعول، و ليس كل ما لا يقبل التعبد موجبا لكون الأصل بالاضافه اليه داخلا- في الأصل المثبت، فان الأصل المثبت - الذي هو محل الكلام في قبال الاماره التي يكون المثبت منها حجه - ما يتوسط الأمر الغير الشرعي لأثبات أمر شرعي، لا ما لا ينتهي إلى أمر شرعي أصلا، فلا مجال لتوهم المثبت بناء على عدم المجعولي فقط.

فان قلت: إدراج الاستصحاب في المثبت لعله بملاحظه إثبات الأمر بالمقيد، باستصحاب الشرطيه أو باستصحاب ذات الشرط، و ترتيب الشرطيه تطبيقا، ثم إثبات الأمر بالمقيد به تطبيقا، فقد توسط الأمر الغير المجعول لاثبات المجعول، فان إثبات أحد المتلازمين - باجراء الأصل في الآخر - داخل في الأصل المثبت، و الأمر الانتزاعي لازم الأمر الشرعي و هو منشؤه.

قلت: أولا لا إثنيه بين الأمر الانتزاعي و منشئه عنده - قدس سره - وجودا حتى يتوهم الوساطه الموجه لكون الأصل مثبتا.

و ثانيا - إذا كانت الشرطيه متيقنه كان منشؤها، و هو الأمر بالمقيد كذلك، فلا حجه إلى إجراء الأصل في الأمر الانتزاعي، و اثبات منشئه المجعول ليتوهم الاثبات بالأصل.

كما أن استصحاب ذات الشرط يجدى للتعبد بالأمر بالمقيد به تطبيقا، من دون حجه إلى ترتيب الشرطيه عليه أولا تطبيقا، ثم تطبيق منشائها المجعول.

نعم في ظرف عدم الشرطيه يمكن توهم المثبت، بتقريب: إن الأمر بالمقيد - كالأمر بالمطلق - مسبق بالعدم الأزلي، و مع انقلاب عدم إلى النقيض في الجملة، لا مجال لاستصحابها لتعارضهما. بخلاف استصحاب عدم الشرطيه بعدم منشئها، فانه لا مانع من استصحابه، فاثبات الأمر بالمجرد عن القيد بقاء باستصحاب عدم الشرطيه داخل في الأصل المثبت، إلا أن كلامه (قدس سره) في استصحاب ذات الشرط وجودا و عدما، لا في استصحاب الشرطيه ليتصور المثبت في ظرف عدمها.

## (٩٣) قوله قدس سره: بين أن يكون ثبوت الاثر و وجوده أو نفيه... الخ

(٩٣) قوله قدس سره: بين أن يكون ثبوت الاثر و وجوده أو نفيه... الخ (١)

تنقيح المقام بتوضيح الكلام في موارد:

احدها - دخول استصحاب عدم التكليف - بناء على عدم المجعوليه - في الأصل المثبت.

ثانيها - إن عدم التكليف مجعول كوجوده.

ثالثها - إن عدم استحقاق العقاب من لوازم عدم التكليف - مطلقا - واقعا كان أو ظاهريا.

أما الأول - فقد مرّ أن مجرد عدم مجعوليه المستصحب، أو عدم مجعوليه أثره لا يوجب إدراج الأصل في المثبت، إذا لم ينته إلى أثر شرعي، بواسطة أمر غير مجعول، فمجرد استصحاب عدم التكليف لا- يكون مثبتا، لا- من حيث عدم مجعوليه عدم التكليف، و لا من حيث عدم مجعوليه عدم الاستحقاق، الذي هو لازم عقلي لعدم التكليف.

و ما أفاده شيخنا العلامة الانصاري قدس سره - (٢) من عدم ترتب عدم الاستحقاق على استصحاب عدم التكليف - مبني على عدم مجعوليه عدم التكليف، لا من حيث أن ترتبه عليه مثبت، أو من حيث أن مثل هذا اللازم لا يترتب على المجعول الظاهري، كيف؟ و كلامه - قدس سره - صريح في ترتبه على الاباحه الشرعيه إذا ثبتت باستصحاب عدم التكليف، و إنما أشكل على ترتبه من حيث أن إثبات أحد الضدين - بعدم الآخر - مثبت.

و منه يعلم أن استصحاب عدم المنع إنما يكون مثبتا إذا أريد إثبات الاباحه الشرعيه به، لا من حيث عدم مجعوليه عدم المنع، و لا من حيث عدم مجعوليه عدم الاستحقاق.

نعم يمكن إدراجه في الأصل المثبت بوجه آخر - في خصوص المقام - و ذلك لأذن الثابت - حال الصغر - عدم التكليف الفعلي، لا عدم التكليف الكلي، فان عدمه مشكوك لا متيقن، و إثبات عدمه الكلي و عدم جعل الحرمة، بعدم التكليف الفعلي إلى ما بعد البلوغ بالملازمه العقليه، إذ لو كان مجعولا لصار فعليا بالبلوغ، فعدم التكليف الفعلي يلازم بقاء لعدم التكليف الكلي.

و أما الخدشه في استصحاب العدم بأن الثابت قبل البلوغ هو اللاحرجه العقليه،

ص: ١٩٨

١- (١) الكفایه ٢: ٣٣١.

٢- (٢) راجع الرسائل: في استصحاب البراءة قبل التكليف: ٢٠٤.

دون عدم التكليف شرعا، و هو لا يثبت عدم التكليف شرعا بعد البلوغ. (١)

فمدفوعه: بأنه لا موقع للاحرجيه إلا قبل الشرع، أو قبل إكمال الشريعة، و العجب حمل كلام الشيخ - قدس سره - عليه فراجع.

و أما الثانى - فهو إن ظاهر الشيخ الأجل قدس سره فى رساله البراءه، و صريحه فى رساله قاعده نفى الضرر (٢): إن عدم التكليف غير مجعول، نظرا إلى أن العدم لا- يحتاج إلى حكم، و إن حكمه بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس إنشاء منه، بل اخبار حقيقه.

بل يمكن أن يقال: إن المجعول لا يكون إلا ما يصدر بالاختيار، و لا مساس للقدرة، و لا للاراده بطرف العدم، لما بيناه فى محله من أن القدرة جسمانيه و نفسانيه. فالاولى هى القوه المثبتة فى العضلات المترتبه عليها الحركات الجسدانيه. و الثانيه هى قوه النفس على الحركات الفكرية. و العدم لا ترتب له على شىء من القوتين، و الاراده هى المخرجه لما هو بالقوه - بالاضافه إلى القوتين - إلى مرحله الفعلية، و العدم بعدم الاراده.

و التحقيق: إن ابقاء عدم الوجوب، أو عدم الحرمة - مثلا - باحد وجهين:

الأول إنشاء عدمهما إظهارا لبقاء عدمهما على حاله، و الانشاء خفيف المؤونه، و قصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله (لا يجب) إنشاء أمر معقول، و الانشاء بالاضافه إلى ما يدعو إليه، و يترتب عليه: تاره - بنحو التحقيق و اليجاد، كالانشاء بداعى جعل الداعى، فانه محقق الدعوه بالامكان، و أخرى - بنحو الكشف و الاظهار، كالانشاء بداعى الارشاد؛ فانه ليس جعلاً للرشد، بل لإظهار رشد العبد و خيره فى ما تعلق به الانشاء.

فكذا فى طرف عدم التكليف، فانه حيث لا يعقل تحقيق عدم الدعوه بالانشاء، فهو لاظهار بقاء عدم جعل الداعى على حاله، و لا بد من حمل (لا تنقض) - الشامل لليقين بالوجوب، و بعدمه - على الانشاء بالتقريب المزبور.

و الثانى - إبقاء العدم على حاله، بعدم جعل الداعى عن اختيار.

فان عدم الفعل: تاره - فى حال الغفله او عدم القدرة، فالفعل فى مثل هذه الحاله غير اختياري، و الترك على طبع الفعل. و أخرى - فى حال الالتفات و القدرة على الفعل، فابقاء العدم حينئذ - بعدم أعمال القدرة فى ايجاده - عن شعور و إلتفات. و الفعل

ص: ١٩٩

١- (١) راجع فوائد الاصول، مبحث الاشتغال، ج ٤: ٦٢ - و اجود التقريرات، ج ٢: ١٩٠.

٢- (٢) الملحقه بكتاب المكاسب: التنبيه الثانى: ٣٧٣.

- حينئذ - حيث أنه مقدور وقابل لتأثير قدره فيه، فلا- محاله يكون الترك على طبع الفعل، وليس للعدم والترك حظ من الاستناد إلى الشخص أزيد مما ذكر.

و عليه فالشارع عند جعل الطريقه، و شرع الشريعة مع قدره على جعل الوجوب، إذا أبقى عدم الوجوب على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه، كان هذا العدم مستندا إليه، و لا حاجة إلى صدق الحكم، و لا إلى صدق الجعل المساوق للتكوين و الایجاد، بل إلى مجرد الاستناد إلى الشارع و لا اختصاص بعنوان الابقاء بطرف الوجود، بل استمرار كل مفروض على حاله فى حاله أخرى بقاؤه.

و أما الثالث فمختصر القول فيه: إن استحقاق العقاب عقلا مترتب على مخالفه التكليف الواصل - أى ما قامت عليه الحجة - و عدم الوصول هنا قطعى، لا حاجة إلى تحقيق موضوعه بالتعبد، بل حقيقه التكليف الجدى منوطه عندنا بالوصول، فعدم الفعلية - هنا - قطعى، من دون حاجة إلى التعبد بعدم التكليف ظاهرا، لتحقيق عدم الفعلية، فان عدم الفعلية - واقعا - متحقق، فلا حاجة إلى التعبد المحقق له.

و التحقيق: إن استحقاق العقاب منوط بالتكليف و وصوله و مخالفته. و ينتفى بانتفاء كل جزء من الأجزاء الثلاثة وجدانا أو تعبدا. و قاعده قبح العقاب بلا بيان مختصه بحيثه عدم الوصول، و عدم قيام الحجة و البيان.

و أما عدم التكليف بنفسه، أو عدم المخالفه - مثلا - فلا ربط لهما بقاعده قبح العقاب بلا بيان. و عدم الاستحقاق - من جهتهما - لا دخل له بعدم الاستحقاق من جهه عدم البيان. و كما انه مع وصول التكليف الواقعى - حقيقه أو عنوانا - لا مجال للقاعده، كذلك مع وصول عدمه - حقيقه أو عنوانا - لا مجال للقاعده.

فعدم الاستحقاق - المرتب على استصحاب عدم التكليف - لا دخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول، حتى يقال: إن عدمه وجدانى، بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه، و مع إيصال عدمه - عنوانا تعبدا - لا تكليف يشك فى ثبوته، ليكون لوصوله و عدم وصوله مجال، فليس مفساد القاعده مرتبا على استصحاب عدم التكليف؛ ليقال بأن موضوعه ثابت لا حاجة إلى التعبد به.

و أما حكم العقل بعدم فعلية التكليف بعدم وصوله، فهو حكم العقل النظرى من باب تقوم الدعوه و الباعثيه عقلا بالوصول، و موضوعه التكليف، و مع إيصال عدمه - و فعلية عدمه - لا فعلية لوجوده، لا لتقوم الدعوه حينئذ بالوصول، بل لاستحاله من باب عدم إمكان داعيين فعليين فعلا و تركا، و حكم العقل حينئذ بعدم الفعلية - بعدم

الوصول - لا يكون إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. فتدبر جيدا.

## التنبيه التاسع

### (٩٤) قوله قدس سره: لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر... الخ

(٩٤) قوله قدس سره: لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر... الخ (١)

لا- يخفى عليك أن توهم كون الأصل مثبتا - بالاضافه إلى الأثر العقلي، المترتب على الأثر الشرعي - لا مجال له؛ إذ لا وساطه للأثر العقلي لأثر شرعي.

نعم إذا ترتب أثر شرعي على أثر عقلي كان للتوهم مجال.

و دفعه بما أفيد: من أن الاستصحاب محقق لموضوعه، لا موجب للتعبد به حتى يكون مثبتا، فلا استثناء من المثبت أصلا.

## التنبيه العاشر

### (٩٥) قوله قدس سره: لا بد ان يكون كذلك بقاء... الخ

(٩٥) قوله قدس سره: لا بد ان يكون كذلك بقاء... الخ (٢)

لا يخفى عليك أن التعبد حيث أنه في ظرف الشك، فلا بد أن يكون الثابت في ظرف الشك - حكما أو موضوعا - ذا حكم، إلا أنه حيث كان التعبد بعنوان الإبقاء، فلذا يتوهم لزوم كونه كذلك حدودا أيضا.

و توضيحه: إن حقيقه الاستصحاب، إن كان إبقاء الشارع للحكم أى لطبيعي الحكم، لا- للحكم الواقعي؛ بداهه أن المجعول بقوله: «لا- تنقض» شخص آخر من الحكم، لا- نفس الحكم الواقعي بقاء، فلا بد حينئذ من ثبوت الحكم في زمان اليقين، حتى يكون جعل مماثله في زمان الشك إبقاء للحكم، إلا- أن الظاهر من الأخبار النهي عن النقض، و الأمر بالإبقاء، لا إبقاء الشارع للحكم.

و كذا لو كان المراد من الإبقاء الواجب إبقاء مقتضى اليقين، أو إبقاء مقتضى المتيقن على اختلاف الوجهين المتقدمين في محله، فلا بد من أن يكون لليقين مقتضى عقلي، أو للمتيقن مقتضى جعلي تشريعي، حتى يتصور إبقاؤه الواجب، لكن الظاهر من الأخبار هو النقض المضاف إلى نفس اليقين أو المتيقن عملا- بحيث يكون العمل عنوان النقض و الإبقاء، لا- متعلق النقض و الإبقاء، فما هو اللازم للإبقاء - و هو اليقين، أو المتيقن - لا- شبهه في ثبوته، و ما هو عنوان الإبقاء و هو العمل لا ريب في أنه عنوان له حال البقاء و هو حال الشك، فلا يترتب حكم عملي إلا في ظرف البقاء، لا في ظرف الحدوث. فافهم جيدا.

---

١- (١) الكفايه ٢: ٣٣١.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٣٢.

## (٩٦) قوله قدس سره: فانه و إن لم يكن بحكم مجعول فى الأزلى... الخ

(٩٦) قوله قدس سره: فانه و إن لم يكن بحكم مجعول فى الأزلى... الخ (١)

عدم الحكم المجعول فى الأزلى، فى قبال قدمه؛ لبرهان حدوث العالم بأسره. و أما عدمه - بحيث لا ینافى حدوث وجوده - فهو لیس لاستحاله التكلیف الجدى بملاحظه عدم المكلف، فانه فیما لا یزال أيضا كذلك، مع أنه لا شبهه فى جعل الأحكام کلیه بعد شرع الشریعه، و لا یعقل جعل التكلیف الحقیقى فى الأزلى، و تأخر المجعول فى ما لا یزال، عند وجود المكلف، و استجماعه للشرائط، فان الجعل و المجعول متحدان - بالذات - مختلفان بالاعتبار، فلا جعل حیث لا مجعول.

و أما عدم جعل الحكم الانشائى - بداعى جعل الداعى - مع عدم كونه مصداقا لجعل الداعى فى الأزلى، فلا موجب لاستحاله، إلا- أن الحكم المجعول - بهذا المعنى - لا- موقع له منه تعالى شأنه، إلا فى مرحله الوحى بلسان جبرئیل علیه السلام على قلب النبى صلی الله علیه و آله؛ بدهاه عدم إمكان قیام مثله بذاته المقدسه فتدبر جیدا.

## التنبیه الحادى عشر

## (٩٧) قوله قدس سره: لا إشكال فى استصحاب عدم تحققه فى الزمان الأول

و ترتیب آثاره... الخ (٢) [١]

أى آثار نفس عدمه، بأن يكون الزمان الأول - و هو ظرف الشك - ظرف التعب و ترتیب الأثر، لا عدمه المقارن للزمان الأول فانه - كتأخر وجوده عنه - لا یترتب علیه أثره إلا بالاصل المثبت.

و قد ذكر - قدس سره - لترتیب اثار التأخر طریقین.

أحدهما - دعوى خفاء الواسطه بأن يكون الواسطه - و هو العدم فى الزمان الأول - ملغى فى نظر العرف، و یرون التعب به تعبدا بنفس التأخر الملازم - عقلا - للعدم فى الزمان الأول، و عهدتها على مدعيها.

ثانيهما - دعوى عدم التفكيك بين التنزيل فى العدم، و التنزيل فى التأخر، كما لا تفكيك بينهما واقعا.

و الجواب: إن عدم التفكيك فى التنزيل، إن كان لمجرد الاستلزام العقلى واقعا فلا بد من القول به فى جميع اللوازم العقلية.

و إن كان لخصوصیه فى بعض الاستلزمات كالعلة التامه و معلولها، و كالمتمضايين

ص: ٢٠٢





على ما مرّ في البحث عن الأصل المثبت (١) فشىء منهما غير منطبق على ما نحن فيه.

أما الأول فواضح؛ إذ لا عليه لعدم الشىء في الزمان الأول لوجوده في الزمان الثاني، فضلا عن تأخره، فضلا عن أن يكون بنحو العلية التامة.

و أما الثاني، فالمتضايغان هما التقدم و التأخر، فالتعبد بتقدم العدم على الوجود تعبد بتأخر الوجود عن العدم، و أما العدم فليس مضايغا للوجود و لا لتأخره، حتى يكون التعبد به تعبدا بمضايغه.

هذا في ترتيب آثار التأخر.

و أما ترتيب آثار الحدوث في الزمان، فان جعل الحدوث صفه خاصه في الموجود في الزمان الثاني، فلا يثبت باستصحاب العدم في الزمان الأول، كما أنه من حيث كونه عنوانا ثبوتيا غير محرز وجدانا.

و في تعليقه - المباركه (٢) على الرسائل - تصحيحه بما تقدم في ترتيب آثار التأخر من حيث ثبوت الملازمه بين تنزيليهما.

الآ أنه من الواضح أن عنوان الحدوث، و إن كان مقابلا لعنوان القدم، لكنه ليس بمضايغ له، فالتضايغ بلحاظ أن ذلك العنوان الثبوتى عنوان مسبوقيه الوجود بالعدم، و المسبوقيه مضايغه للسابقه، فيكون كالتقدم و التأخر.

فحينئذ يرد عليه ما ذكرناه آنفا من أن المضائغ - لعنوان المسبوقيه - هى السابقه، و لا تعبد بها، ليكون تعبدا بالمسبوقيه، و ذات السابق لا يضايغ لذات المسبوق و لا للمسبوقيه.

و إن جعل الحدوث مركبا من وجود متأخر و عدم سابق، فيحرز العدم السابق بالأصل، و الوجود اللاحق بالوجدان.

لكنه إنما يجدى للحدوث المقابل للتقدم، و أما الحدوث المقابل للبقاء فلا، لأن المحرز بالوجدان في الزمان الثاني مجرد وجوده الأعم من الحدوث و البقاء، و الأصل لا يثبت أنه حادث - أى موجود يكون بدايه وجوده هذا الزمان - فتدبر.

**(٩٨) قوله قدس سره: كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما بنحو خاص من**

التقدم... الخ (٣) [١]

ص: ٢٠٣

١- (١) تقدم في تعليقه: ٨٩.

٢- (٢) ص ٢١٦، ذيل قول الشيخ قده في التنبيه السابع «الآ ان يقال ان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم»

٣- (٣) الكفایه ٢: ٣٣٤.

توضيحه: إن موضوع الحكم إذا كان أمرا وجوديا خاصا بخصوصية التقدم، أو التأخر، أو التقارن، و كان هذا الخاص بوجوده المحمولى موضوعا للأثر، فعدمه - سواء كان من قبيل عدم العنوان بعدم معنونه، أو كان عدم المبدأ بعدم موضوعه، أو كان عدم الاضافه يبين ذات الموضوع و عرضه بعدم طرفيها - له حاله سابقه، فاستصحاب عدمه فى نفسه جار، و لا- يسقط إلا بالمعارضه؛ لترتب الأثر على موجود آخر باحد الأوصاف، أو على وجود الشئ بوصف آخر، مقابل له، بأن كان لتقدمه أثر، و لتأخره أثر آخر.

و مما ذكرنا يتضح أن عدم المتقدم - كعدم التقدم و هكذا - له حاله سابقه.

و إن كان هذا الخاص بوجوده الرابط - أى كون الشئ متقدما رتب عليه أثر فظاهر المتن أنه لا حاله سابقه لعدمه.

و هو إنما يصح إذا أريد التعبد بعدمه: إما بنحو العدم و الملكه بنحو الموجبه المعدوله المحمول، أى كونه غير متقدم، و إما بنحو السلب و الايجاب بنحو السالبه المحصله، و لكن بانتفاء المحمول.

و أما إذا أريد مجرد عدم كونه متقدما - أى نفى المأخوذ على وجه الربط - حيث لا موجب لأزيد من نفى موضوع الأثر، و هو متحقق بسلب الربط، و لو بسلب موضوعه، فاستصحاب عدم الرابط جار فى نفسه، فان نقيض الوجود الرابط عدم الرابط، لا العدم الرابط، لثلا يكون له حاله سابقه.(1)

و لبعض أعلام العصر(2) تفصيل بوجه آخر، و هو أن الموضوع إذا كان مركبا من العرض و محله، فوجوده ناعتي، و عدمه كذلك، فاستصحاب عدمه المحمولى لا يجدى إلا على الأصل المثبت، و إذا كان مركبا من عرضين لمحل واحد، أو لمحلين، فليس وجود أحدهما للآخر ناعتا، فلا يجب أن يكون عدمه كذلك، فيجدى استصحاب عدمه المحمولى.

و قد تعرضنا فى تعليقه البراءه لبيان و دفعه فى مسأله إصالة عدم التذكيه، و بينا هناك وجوه الخلط فيه.(3)

إلا أن الذى استقر عليه رأيه أخبر(4) و بنى جريان الاستصحاب و عدمه عليه هنا

ص: ٢٠٤

١- (١) انظر ج ٤: التعليقه ٤٢.

٢- (٢) هو المحقق النائنى «قده» فى التنبيه التاسع من الاستصحاب: «فوائد الاصول ج ٢: ٥٣٢ و ج ٤: ١٨٦».

٣- (٣) ج ٤: التعليقه: ٤٢.

٤- (٤) كما فى اجود التقريرات: ج ٢: ٤٢٤ «التنبيه التاسع من الاستصحاب».

: هو أن العرض و إن أمكن لحاظ وجوده بنحو المحموليه دون الناعتيه، الا أن البرهان يقتضى لحاظ الناعتيه فى خصوص مقام جزئيه للموضوع المركب منه و من محله؛ لأن المحل: إما أن يلاحظ بالاضافه إلى عرضه مطلقا، أو يلاحظ بالاضافه إليه مقيدا بضده، أو يلاحظ مقيدا بوجوده.

و الأولان محال؛ للزوم الخلف من فرض جزئيه للموضوع. و الأخير يثبت المطلوب لفرض تقيده به المساوق لناعتيه.

و يندفع اولاً - بأنه ايضا مبنى على مساوقه الناعتيه للرابطيه و مفاد كان الناقصه، مع أن وجود العرض ناعتي - سواء لوحظ محموليا و بنحو مفاد كان التامه، أو رابطا و بنحو كان الناقصه - فالمحموليه مقابله للرابطيه لا للناعتيه.

و ثانيا - لو سلمنا أن مراده من الناعتيه هى الرابطيه - على خلاف الاصطلاح - إلا - أن الجزئيه للموضوع لا - تقتضى الرابطيه، فيمكن أن يكون الموضوع مركبا من الجسم و بياضه، لا من الجسم و كونه أبيض، فالجزئيه غايه مقتضاها أنه لو لم يكن البياض لا يترتب الأثر، لا أنه لو لم يكن الجسم أبيض لا يترتب عليه الأثر، حتى يقال: لا يقين بالعدم الرابط.

**(٩٩) قوله قدس سره: و أخرى كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر...**

الخ (١)

فاستصحاب عدم فى الشق الأول من باب التعبد بعدم موضوع الحكم. و فى الشق الثانى تعبد بنفس موضوع الحكم.

و حيث أنه (قدس سره) فصل ما بين عدم المأخوذ على وجه الربط و عدم المحمولى بعدم اليقين فى الأول و ثبوت اليقين فى الثانى، و جعل المانع عن الاستصحاب فى الثانى عدم إتصال زمان الشك بزمان اليقين، فلا بد من التكلم فى مقامين، أحدهما فى ثبوت اليقين فى الثانى، دون الأول.

و توضيحه: إن زمان الحادث، إما أن يلاحظ قيدا لنفس عدم، بحيث يكون عدم - الذى هو موضوع الحكم - حصه من طبيعى عدم، و إما أن يلاحظ قيدا لنفس المعدوم. فالعدم - الذى هو موضوع الحكم - عدم الحصه.

ص: ٢٠٥

فان لو حظ على الوجه الأول، فهذه الحصة لا- يقين بها سواء لو حظت بنحو الرباطيه، أو بنحو المحموليه، لأن فرض العدم المحمولى و لو بعدم زمان الحادث الآخر حتى يكون متيقنا - خلف، من فرض تقييد نفس العدم به، و حمل عباره الكتاب على هذا الوجه بلا موجب.

بل هو فى نفسه غير معقول؛ لأن مقوله (متى) - و كون الشىء فى زمان، زياده لى كون نفسه - مخصوصه بطرف الوجود، و العدم لا شىء، فلا كون نسبى له.

و إن لوحظ على الوجه الثانى، فتاره - يلاحظ عدم نفس الكون النسبى مع انحفاظ ما له ألكون النسبى كما هو ظاهر العبارة، حيث قال (قدس سره): و لا يقين بحدوئه كذلك. و أخرى - يلاحظ عدم ماله الكون النسبى بجملمته؛ و حينئذ إن لو حظ عدم كون الحادث فى زمان الآخر - بنحو الموجه المعدوله المحمول - فلا يقين به سابقا.

و إن لوحظ نفس عدم الكون النسبى، فاليقين به سابقا بعدم موضوعه ثابت.

و إن لوحظ على الوجه الثانى - و هو عدم ما له الكون النسبى:

فتاره - يلاحظ بنحو السالبه بانتفاء المحمول، فلا يقين به، فمتى لم يكن فى فرض وجود موضوعه فى زمان الآخر؟

و أخرى - يلاحظ بنحو العدم المحمولى، و لو بنحو السلب بانتفاء الموضوع فاليقين بمثله، لا مانع منه.

فما أفاده (قدس سره) من التفصيل وجيه على الوجهين الآخرين و أولهما أوفق بعبارته، إلا أن فرض التفصيل لا يتوقف عليه، بل يصح على الوجه الأخير أيضا. هذا هو الكلام فى المقام الأول.

و ثانيهما - فى اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و المراد اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، و الا فاليقين و الشك مجتمعان فى زمان واحد فى باب الاستصحاب.

و الوجه فى اعتباره هو ان التعبد الاستصحابى تعبد بعنوان الابقاء، و لازمه اتصال الموجود بالتعبد مع الموجود بالحقيقه، لكونه متيقنا، و إلا لكان تعبدا بالوجود فقط لا بابقاء الوجود، و لذا لو أيقن بوجود شىء فى زمان، ثم أيقن بعدمه فى زمان آخر، ثم شك فى الوجوب فى زمان ثالث، لم يكن هذا الشك شكاً فى البقاء، و لا الجرى العملى على طبقه إبقاء عمليا للوجوب. و أما وجه تطبيقه على ما نحن فيه، فهو أننا لو فرضنا - فى مسأله الاسلام و الموت - أزمنه ثلاثه: كان الأول زمان اليقين بعدمهما معا، و كان الثانى

و الثالث - أحدهما زمان الاسلام، و الآخر زمان الموت، فإذا كان الزمان الثاني - المتصل بزمان اليقين - زمان حدوث الموت، كان عدم الاسلام فيه - و هو المشكوك - متصلا زمانه بزمان اليقين بعدمه، و إذا كان زمان حدوث الاسلام هو الزمان الثالث، كان عدم الاسلام فيه، و هو المشكوك منفصلا زمانه عن زمان اليقين بعدمه. و هكذا الأمر في عدم الموت في زمان حدوث الاسلام، فانه كذلك، فالتمسك بعموم (لا تنقض) - في كل من العدمين الخاصين - يكون تمسكا بالعام في الشبهه المصدقيه.

و فيه أولًا: إن المفروض في المثال انفصال زمان ذات المشكوك عن زمان المتيقن، لا- انفصال زمان المشكوك - بما هو مشكوك - عن زمان المتيقن، و الذي يضر بالاتصال المعبر هنا هو الثاني، دون الأول.

أمّا - إنّ المفروض ذلك فلأن غايه ما هنا إن زمان حدوث الحادث الآخر هو الزمان الثالث من الأزمنه الثلاثه المفروضه واقعا، لا بما هو مشكوك.

و أما - إنه لا- يضر هذا الانفصال الواقعي، فلأن الثبوت الواقعي ليس مناطا لتحقيق كلا ركني الاستصحاب، فكما أن الثبوت السابق ليس مناطا لركنه الأول، و هو اليقين، بل لا- بد من كونه متيقنا، و هو الثبوت في أفق اليقين المقوم له، كذلك الثبوت الواقعي ليس مناطا لركنه الثاني، و هو الشك، بل الثبوت في أفق الشك، و هو الذي يتقوم به الشك في البقاء، فلا يجب أن يكون زمان حدوث الحادث الآخر متصلا واقعا بزمان اليقين به، بل يجب أن يكون زمان العدم في زمان الحادث الآخر - بما هو مشكوك - متصلا بزمان اليقين به، و هو كذلك فان الزمان الثاني المتصل بزمان اليقين يحتمل فيه بقاء العدم على حاله، و أن يكون هو زمان الحادث الآخر، و أن يكون زمان ذلك العدم - باعتبار المعدوم - هو الزمان الذي يحتمل أنه زمان الحادث، فهذا الزمان الثاني - تطبيقا - زمان الشك في عدم الاسلام مثلا في زمان الموت.

و البرهان على هذا التطبيق أنه: لو التفت إلى بقاء العدم في زمان الحادث الآخر في الزمان الثاني، فإما أن يتيقن به، أو يتيقن بخلافه، أو يشك فيه، و مع فرض انتفاء الأولين لا شك في تعيين الثالث، و ليس اليقين بزمان الحادث الآخر جزء لموضوع الأثر، المرتب على العدم في زمانه، و إلا- كان الموضوع مقطوع الارتفاع، لا محتمل الوقوع و يشك في اتصاله و انفصاله، لأن عدم اليقين بزمان الحادث الآخر وجداني.

هذا - إذا كانت الشبهه، من حيث عدم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

و أما إذا كانت الشبهه احتمال انتفاض اليقين السابق - بكل منهما - باليقين الاجمالي بحدوثه فى الزمان الثانى، فهو أمر آخر، لا ربط له بعدم تحقق أحد ركنى الاستصحاب.

و قد بينا سابقا و سيجىء - إن شاء الله تعالى - فى مسأله تعارض الاستصحابين(١) أن اليقين - المجعول ناقضا لليقين - هو اليقين التفصيلى، و الا لما كان للاستصحاب مجال فى أطراف العلم الاجمالي - و لو لم يكن معارضه - لفرض تقوم أحد ركنيه بالشك المحض، لا مطلقه المجامع مع العلم الاجمالي، و قد أقمنا البرهان على هذا المعنى مرارا، فراجع.

و ثانيا - إنه سيأتى - إن شاء الله تعالى - فى آخر هذه المسأله(٢) أن الأمر فى اتصال زمان الشك باليقين أوسع من ذلك، و أنه لا يجب اتصال زمان المتيقن - بما هو متيقن - بزمان المشكوك بما هو مشكوك.

و ثالثا - إن مبنى اليقين المفروض وجوده هنا - لفرض حصر الاشكال فى الاتصال - على اليقين بعدم فى زمان الحادث الآخر و لو بعدم الحادث الآخر، كما هو لازم لعدم المحمولى، و لولاه لما كان هناك يقين فان كان هذا المعنى كافيا فى طرف اليقين، فلم لا - يكفى فى طرف الشك، إذ لا - يزيد الثبوت التبعدى على الثبوت الحقيقى، و عليه فعدم كون الزمان الثانى واقعا زمان الحادث الآخر، غير ضائر بالشك فى بقاء مثل هذا المتيقن. فتدبر جيدا.

### (١٠٠) قوله قدس سره: يكون مترتبا على ما اذا كان متصفا بكذا... الخ

(١٠٠) قوله قدس سره: يكون مترتبا على ما اذا كان متصفا بكذا... الخ(٣)

لكنك قد عرفت فى مجهولى التاريخ ان نفى مثل هذا الموضوع بنحو السالبه بانتفاء الموضوع متيقن و نقيض الوجود الرابط عدمه لا العدم الرابط فراجع(٤) ما قدمناه.

### (١٠١) قوله قدس سره: مترتبا على عدمه الذى هو مفاد ليس التامه... الخ

(١٠١) قوله قدس سره: مترتبا على عدمه الذى هو مفاد ليس التامه... الخ(٥)

لم يتعرض (قدس سره) لما هو مفاد ليس الناقصه، و لعله لوضوح حكمه مما تقدم فى مجهولى التاريخ أو لادراجه فيما تقدم آنفا بتعميم ما إذا كان متصفا بكذا لما إذا كان متصفا بكونه متقدما مثلا، و لما إذا اتصف بعدم كونه فى زمان الآخر.

ص: ٢٠٨

١- (١) يأتى فى التعليقه: ١٢٣ ذيل قول الماتن «قده» «فالظاهر جريانها فيما لم يلزم منه»

٢- (٢) التعليقه: ١٠٦... ذيل قول الماتن «قده» «لعدم احراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله»

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٣٧.

٤- (٤) تقدم فى التعليقه: ٩٨.

٥- (٥) الكفايه ٢: ٣٣٧.



### (١٠٢) قوله قدس سره: لاتصال زمان شكه بزمان... الخ

(١٠٢) قوله قدس سره: لاتصال زمان شكه بزمان... الخ (١)

لأن المحذور سابقا عدم إحراز زمان حدوث الآخر، و حيث أنه هنا محرز، فالشك في عدم المجهول شك في عدمه في زمان معلوم التاريخ تطبيقا.

لا يقال: حيث يشك في تقدم المجهول على المعلوم و تأخره عنه؛ فالزمان المتصل بزمان المعلوم - المتقدم عليه - زمان الشك و لا بد من التعبد بعدمه، مع أنه ليس زمان حدوث الآخر.

لأننا نقول: نفس العدم، و إن كان مشكوكا إلا أن الموضوع - و هو العدم في زمان الحادث الآخر - لا شك فيه، للقطع بعدم كونه زمان الآخر، فلا شك في هذا الزمان تطبيقا في العدم في زمان الآخر، بل نقطع أن الموضوع غير متحقق، فالزمان المزبور زمان القطع ببقاء العدم المزبور على حاله، و زمان الشك حينئذ متصل بزمان اليقين.

### (١٠٣) قوله قدس سره: دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان... الخ

(١٠٣) قوله قدس سره: دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان... الخ (٢)

لأن زمان المجهول الذي هو ظرف للعدم المعلوم لا يخلو عن أحد ازمنه ثلاثه: إما قبل التاريخ المعلوم، أو مقارنا له، أو بعده، فان كان قبله، فعدم المعلوم مقطوع، لا مشكوك، و إن كان مقارنا له، أو بعده، فوجوده مقطوع، لا مشكوك، فلا شك في عدم المعلوم في زمان حدوث المجهول بنحو التطبيق على أحد الأزمنه.

و يمكن أن يقال - بناء على ما أفاده (قدس سره) - في مجهولي التاريخ:

إن عدم المعلوم في الزمان السابق على التاريخ، و إن كان مقطوعا به، إلا أن عدمه في زمان الآخر مشكوك - أي العدم الخاص مشكوك - و إن كان نفس عدمه مقطوعا به، فلا مانع منه إلا محذور عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، حيث لم يحرز أن هذا الزمان زمان حدوث الآخر، ليكون الشك في العدم الخاص منطبقا على الشك في عدمه في هذا الزمان.

و بالجمله حال العدم - في طرف المعلوم - كحال العدم في مجهولي التاريخ من حيث اليقين و الشك و عدم الاتصال.

### (١٠٤) قوله قدس سره: و انما الشك فيه باضافه زمانه... الخ

(١٠٤) قوله قدس سره: و انما الشك فيه باضافه زمانه... الخ (٣)

---

١- (١) الكفايه ٢: ٣٣٧.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٣٧.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٣٧.

ظاهره (قدس سره) - بقرينه أن موضوع الكلام هو عدم الحادث في زمان الآخر، لا مطلق عدمه، و بقرينه ما رتبه على فقره من جريان الاستصحاب تاره، و عدمه أخرى، و بقرينه ما سيأتي إن شاء الله تعالى منه قدس سره من اعتبار خصوصيه ناشئه من إضافه أحد الزمانين إلى الآخر، كالتقدم و ضديه - هو أن المراد ليس مجرد ملاحظه العدم مضافا إلى زمان الآخر في هذه الفقره، بل اضافته اليه من حيث كونه قبله أو بعده.

فان عدم كون الحادث - قبل زمان الآخر، أو بعده - غير مجرد كون العدم ملحوظا في زمان الآخر، ليقال: لا شك في عدم المعلوم في أحد الأزمنه، بل الشك في عدم كونه قبله أو بعده، و في مثله يجرى الاستصحاب تاره إذا لوحظ عدم التقدم أو التأخر بنحو المحمولي، لليقين به سابقا، و لا يجرى أخرى إذا لو حظ عدم كونه متقدما أو متأخرا بنحو الرابط أو عدمه في فرض الموضوع، فانه لا يقين به.

و الفرق بين هذا الشق، و الشق المتقدم - في طرف الوجود - أن موضوع الأثر هناك هو وجود التقدم؛ و التعبد بعدمه تعبد بعدم الموضوع، و موضوع الأثر هنا نفس عدم التقدم مثلا، فالتعبد به تعبد بالموضوع، فلا تداخل في الاقسام.

نعم لما كان اليقين بعدم التقدم، أو عدم كونه متقدما لا يتفاوت حاله - ثبوتا و نفيا - بين كون موضوع الأثر طرف الوجود، أو طرف العدم، فلذا قال قدس سره: (فقد عرفت جريانه فيهما تاره و عدم جريانه كذلك أخرى) أي في طرف الوجود آنفا.

### (١٠٥) قوله قدس سره: و لا بين مجهوله، و معلومه في المختلفين... الخ

(١٠٥) قوله قدس سره: و لا بين مجهوله، و معلومه في المختلفين... الخ (١)

أي المختلفان من حيث العدم المحمولي، و العدم الرابط، و شبهه، فانه إن أخذ عدم التقدم محموليا جرى الأصل في المجهول، و المعلوم، و إن أخذ رابطيا لم يجر في المجهول، و لا في المعلوم، فلم يبق في البين ما يفترق فيه المعلوم عن المجهول، إلا إذا لوحظ العدم في زمان الآخر فقط، من دون إضافه خصوصيه التقدم و شبهه؛ فان الأصل في المجهول جار، و في المعلوم غير جار، إما لانتفاء الشك، كما ذكره (قدس سره) أو لعدم الاتصال، كما ذكرناه.

ثم اعلم أنا ذكرنا في البحث عن الاستصحاب في الأمور التدريجيّه: أن الفعل المقيد بزمان - إذا لم يؤخذ فيه عنوان ثبوتى يجب إحرازه وجدانا، أو تعبدا، بل كان مجرد كون الشيء في زمان خاص - فاحراز أحدهما وجدانا و الآخر تعبدا كاف في تحقق

ص: ٢١٠

فنقول فيما نحن فيه: إن الأثر لو كان مترتبا على وجود شيء في زمان شيء آخر، أو عدمه في زمان الآخر، فهو، وإن كان بنحو الوجود الرباطي أو عدمه في فرض ثبوت الموضوع، لكنه يكفي سبق العدم في كل من الحادتين، ولا حاجة إلى سبق العدم الخاص، ولو بفرض ثبوت موضوعه، وحينئذ، فإن لم يكن ترتب الأثر منوطا بالتطبيق، فالعدم المسبوق يستصحب إلى زمان الحادث الآخر المحقق واقعا، كما إذا علمنا بالكراهة في زمان، و ملاقات النجس في زمان آخر، فهما مسبقان بالعدم، فيستصحب عدم الكراهة إلى زمان ملاقاته النجس، و أثره الانفعال، و يستصحب عدم ملاقاته النجس إلى زمان تحقق الكراهة، و أثره عدم انفعال الماء، فيتعارضان، و لا حاجة إلى تطبيق التعبد بعدم كل منهما في الساعه الأولى أو الثانية.

و إن كان ترتب الأثر منوطا بالتطبيق، كما إذا غسل ثوب متنجس بالماء بوروده عليه في الساعه الأولى، فإنه يحتاج إلى التعبد بعدم الكراهة في هذه الساعه للحكم بانفعال الماء بملاقاه الثوب المتنجس، فيأتي شبهه عدم الاتصال.

و من الأول مسأله الشك في تقدم إسلام الوارث على موت مورثه و عدمه، فإنه لا حاجة في الحكم بآرثه أو عدمه على تطبيق عدم إسلامه أو عدم موت مورثه على زمان خاص، بل يستصحب عدم إسلامه إلى زمان موت مورثه، كما يستصحب حياه المورث و عدم موته إلى زمان اسلام الوارث واقعا، فالمقيد تعبدى و القيد وجدانى، و إن لم ينطبق ذلك المتعبد به، أو هذا الوجدانى على زمان خاص.

### (١٠٦) قوله قدس سره: لعدم احراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله... الخ

(١٠٦) قوله قدس سره: لعدم احراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله... الخ (٢)

فهنا ليس زمان المتيقن متصلا بزمان المشكوك، و فى ما تقدم لم يكن زمان المشكوك متصلا بزمان اليقين، مع أن الابقاء لا يعقل إلا مع الاتصال، و عدم إحراز الاتصال يلزم عدم إحراز عنوان الابقاء الذى هو موضوع الحكم.

و هنا كذلك حيث لم يعلم أن الحاله المتصله بحال الشك فى الطهاره و الحدث هى حاله الطهاره المتيقنه حتى يكون رفع اليد عنها نقضا و الجرى على وفقها إبقاء، أو حاله الحدث، حتى لا يكون كذلك و بالعكس فى الحدث.

ص: ٢١١

١- (١) تقدم فى التعليقه: ٧٢.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٣٨.

و لا يجرى فيه ما ذكرناه سابقاً (١) من أن العبره باتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك، لا بذاته؛ لأن المشكوك فيه فى كل من الساعتين كانت هناك وجدانيه، و برهانيه، دون ما نحن فيه؛ لأن عدم اليقين التفصيلي - فى كل من الساعتين - وجداني، فزمان المتيقن - بما هو متيقن - غير متصل بزمان المشكوك بما هو مشكوك.

و التحقيق: إن ثبوت الشئ واقعا ليس ملاكاً للحكم الاستصحابي، و لا ارتفاعه واقعا ملاكاً لعدمه، بل ثبوت العنوانى - المقوم لليقين - ملاك جريانه، و ثبوت خلافه العنوانى المقوم لليقين بخلافه - ملاك عدم جريانه، و انتقاض اليقين باليقين.

و المفروض اليقين بالطهاره سابقا، و الشك فى بقائها فعلا، لا فى حدوثها، و كذلك بالاضافه إلى الحدث. و مع اليقين بالطهاره و الشك فى بقائها و عدم تخلل الناقض لليقين، لا معنى لدعوى عدم كون الجرى العملى على وفقها إبقاء.

و لزوم كون الطهاره موجوده تحقيقاً فى زمان معين، و موجوده تعبداً فى زمان معين آخر متصل بذلك الزمان - حتى يكون وجودها التعبدى بقاء لوجودها التحقيقى، و يرتب الأثر عليها فى الزمان الثانى إبقاء لها عملاً - بلا ملزم بعد عدم تخلل اليقين الناقض.

## التنبه الثانى عشر

### (١٠٧) قوله قدس سره: و اما الامور الاعتقديه التى كان المهم... الخ

(١٠٧) قوله قدس سره: و اما الامور الاعتقديه التى كان المهم... الخ (٢)

الكلام تاره - فى استصحاب حكم الأمر الاعتقادى، و أخرى - فى استصحاب موضوع ذلك الأمر الاعتقادى.

أما الأول، فلو فرض الشك فيه - بعد اليقين به سابقاً - جرى فيه الاستصحاب - سواء كان الواجب من الأفعال القليه و الأعمال الجنانيه، و هو عقد القلب الذى فصلنا الكلام فى حقيقته و مبانيه سنخه مع سنخ اليقين فى آخر مباحث الظن (٣)، أو كان من الصفات النفسانيه القابله للتحصيل بمقدماتها - و هو العلم و المعرفه - و اليقين بالوجوب سابقاً و الشك فيه لا حقا - و إن كان مجرد الفرض - إلا أن سبق اليقين بعدم الوجوب أزلاً، أو فى أوائل انعقاد الشريعته، و الشك بعده، فى غير الأصول الضروريه، كبعض تفاصيل القبر و البرزخ و المعاد - ليس مجرد الفرض.

و لا فرق فى الجرى العملى على طبق اليقين، أو المتيقن بين العمل الجسدانى و العمل

ص: ٢١٢

١- (١) تقدم فى التعليقه: ٩٩.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٣٨.

٣- (٣) تقدم فى ج ٣: التعليقه ١٦٤ ذيل قول الماتن قده «من الاعتقاد به و عقد القلب عليه و تحمله و الانقياد له».

الجناني، و لا بين العمل المباشرى و التولىدى، فتسميه بعض الأعمال بالفروع، و بعضها بالأصول لا توجب فرقا فى القبول للتعبد الاستصحابى و الجرى العملى.

و أما الثانى، فما هو قابل لدعوى اليقين به سابقا، و الشك فى بقائه لاحقا هى الامامه و النبوه ليتعبد بآثارها.

فقول: أما الامامه، فان كانت بمعنى الرياسه المعنويه الكبرى فى الدين و الدنيا، المنبعثه عن كمال نفسه المقدسه التى من شؤونها الروحانيه و ساطتها للفيض، و كونها مجرى الفيض النازل من سماء عالم الربوبيه. و عليه ينطبق كمال الانطباق قولهم عليهم السلام: (مجارى الأمور بيد العلماء بالله) (١) دون الفقيه الذى هو - بما هو فقيه - عالم بأحكام الله لا بالله، فحينئذ لا شك فى زوالها (٢) لا بالموت و لا بمجىء إمام لاحق، كما سيجىء فى النبى صلى الله عليه و آله.

و إن كانت بمعنى الرياسه المجعوله تشريعا من الله تعالى فى أمور الدنيا و الدين، فهى حينئذ من المناصب المجعوله، و تزول بالموت، إذ لا معنى لاعتبارها له عليه السلام بعد موته، مع عدم امكان تصديه بعالم البشرىه للتصرفات الدينيه و الدينويه المتعلقة بنظم البلاد، و تكميل العباد، فاذا شك فى موته فلا محاله يشك فى إمامته فعلا.

و حينئذ إذا كان الواجب هو عقد القلب على إمامته، فالأثر المترتب على التعبد بحياته و جوب عقد القلب على إمامته. و إذا كان الواجب معرفته بالامامه، فظاهر المتن أنه لا يترتب عليه هذا الأثر؛ لأن الشك فى حياته مع اليقين بامامته فعلا متنافيان.

و يمكن أن يقال: إن التعبد بالأمر الاعتباريه الشرعيه - التى منها المناصب المجعوله - محقق لها فى ثانى الحال، فمقتضى استصحاب الملكيه أو ما تترتب عليه الملكيه ايجاد اعتبار مماثل للاعتبار الواقعى فعلا، لا ايجاب ترتيب آثار ذلك الاعتبار فقط، و مع وجوده فعلا- يكون وجوده فعلا- ملزوما لليقين به فعلا، و لا منافاه بين اليقين بوجود الاعتبار المماثل فعلا مع الشك فى بقاء الاعتبار الواقعى، للشك فى حياته واقعا.

و أما ايجاب تحصيل معرفته بمقدماته التى منها تحصيل اليقين بحياته واقعا، ليكون التعبد بحياته تعبدا بتحصيل معرفته بالامامه واقعا الممكنه بمقدماتها، فغير معقول، إذا كان ايجاب تحصيل معرفته مطلقا، لأن تحصيل اليقين بحياته يوجب انتفاء التعبد

ص: ٢١٣

١- (١) المستدرک: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: الحديث ١٦.

٢- (٢) لأن بقائها متيقن.

الاستصحابي، فيلزم من وجود التعبد الاستصحابي - الموجب لتحصيل اليقين بالحياه - عدم التعبد الاستصحابي و هو محال.

و هكذا الأمر إذا كان وجوب تحصيل اليقين بالامامه مشروطا باليقين بالحياه و على تقدير حصوله؛ لأن هذا التقدير ضد التعبد الاستصحابي، و لا يعقل أن يقتضى التعبد ما يتوقف على ما يضاذه فتدبر.

و أما النبوه، فان كانت من الصفات الواقعيه، و مرتبه عاليه من الكمالات النفسانيه، و هو تلقى المعارف الالهيه، و الأحكام الدينيه من المبادئ العاليه، بلا توسط بشر، فيكون النبوه من النبأ، و النبي فعيل بمعنى المفعول، فصيوره نفسه المقدسه مجلى المعارف و الأحكام معنى بلوغها درجه النبوه. فالشك في بقائها حينئذ؛ لأحد أمور:

إما انحطاط نفسه المقدسه عن هذه الدرجه، أو زوالها بالموت، أو بمجىء نبي لا حق.

و الكل غير معقول؛ لأن هذه الملكه ليست كسائر الملكات التى لها درجه التخلق، بل لها درجه التحقق.

و المعرفه الشهوديه، و ما ينبعث عنها، لا زوال لها خصوصا بالموت؛ فانه لا يزيل سائر الملكات الراسخه، فضلا عن هذه الملكه الشامخه، كيف و الدنيا مزرعه الآخره، و المعرفه بذر المشاهده، فكيف يعقل زوالها بالموت، و صيوره النفوس العاليه بالملكات الساميه كالنفوس العاميه بالموت الذى لو لم يوجب قوه المشاهده لم يوجب ضعفها.

و أما زوالها بمجىء نبي لا حق - و لو كان أكمل - فبديهي الفساد، إذ كمال شخص أو زيادته لا يوجب زوال كمال شخص آخر أو نقصه، و عليه فلا شك في بقاء النبوه بهذا المعنى حتى يستصحب.

ثم على فرض الشك في بقائها، فالأثر المهم: تاره - وجوب الاعتقاد بنبوته. و أخرى - وجوب تصديقه فيما أتى به. و ثالثه - بقاء شريعته.

و من الواضح عدم ترتب ما عدا الأول، فان التعبد بنبوته فعلا تعبد بوجوب الاعتقاد بها فعلا.

و أما تصديقه فان كان فيما أتى به، فهو من آثار نبوته فى حال حياته، لا من آثار بقاء نبوته بعد موته.

و إن كان فيما يأتى به، فهو فى فرض موته غير معقول.

و منه تبين حال لزوم إطاعته فى أوامره و نواهيه، فانه لا موضوع له بعد موته.

و أما بقاء شريعته، فانه ليس من آثار بقاء نبوته، فانه لا تزول شريعته نبي بموته بل

و لا بمجىء نبي لا حق. بل بمجىء نبي صاحب شريعته، فليس بقاء شريعته من آثار بقاء نبوته، كى يترتب على استصحاب نبوته.

و إن كانت النبوه من المناصب المجعوله، بمعنى أن موضوع وجوب الاعتقاد هذا المعنى، لا كونه ذا صفة كذائيه، و إن كان كذلك، و كان هو المخصص لاعتبار هذا المنصب له من بين سائر العباد.

فتحقيق الحال فيها إن النبوه القابله للاعتبار هى النبوه بالمعنى الفاعلى، لا المعنى المفعولى، فان كونه ممن أنبأه الله - تعالى - بمعارفه و أحكامه واقعى لا اعتبارى.

نعم جعله مخبرا و مبلغا عن الله تعالى و سفيرا - تشريعا - إلى خلقه قابل للاعتبار، فله منصب المبلغيه، و المخبريه، و السفاره، و إن كان لم يبلغ احدا بعده.

و النبوه بهذا المعنى تفارق الرساله بالاعتبار، فان كونه مبعوثا من قبله تعالى، لكونه مبلغا عنه لا عينه، إلا أن النبوه بهذا المعنى تختص بمن أعد لتبليغ الأحكام الاصوليه و الفرعيه.

مع أن من انبياء السلف (سلام الله عليهم) من لم يكن كذلك، و يجب الاعتقاد بنوبه جميع الانبياء دون من أعد للتبليغ.

ثم من الواضح أن النبوه المجعوله تزول بالموت، إذ لا معنى لاعتبار المبلغيه و السفاره للميت بحسب العاده، إلا أن حالها حال النبوه غير المجعوله فى أن التعبد بنبوته فعلا - للشك فى زوالها بالموت - لا يترتب عليه إلا - وجوب الاعتقاد بنبوته، و أما التصديق فيما أتى به، فيجتمع مع القطع بزوالها فعلا، كما أن بقاء شريعته يجامع القطع بموته، بل القطع بمجىء نبي لا حق.

نعم التعبد ببقاء هذا المنصب المجعول - عند الشك فى حياته و مجىء نبي صاحب شريعته - ملازم لبقاء شريعته، و عدم نسخها بشريعته أخرى، إذ اعتبار المبلغيه للاحكام بالاضافه إلى كافه الأنام، كما هو شأن من كان صاحب شريعته مع مجىء صاحب شريعته كذلك لغو، فالتعبد بمبلغيه مثل هذا النبي ملازم عاده لبقاء شريعته و عدم مجىء صاحب شريعته أخرى. فتدبر.

**(١٠٨) قوله قدس سره: لا موقع لتشبه الكتابى باستصحاب نبوه... الخ**

(١٠٨) قوله قدس سره: لا موقع لتشبه الكتابى باستصحاب نبوه... الخ (١)

بيانه: إن تمسك الكتابى بالاستصحاب، تاره - من باب الزام المسلم و أخرى

ص: ٢١٥



- من باب إقناع نفسه، فالمستصحب هو المسلم على الأول، و الكتابي على الثاني.

و لا- مجال للأول، فان فرض كون الخصم مسلما ينافى فرض كون ما يرويه الكتابي مسلما عنده، و لا- إلزام جدلا إلا- في المسلمات، و لو عند الخصم بالخصوص.

و عليه فلاشك في انقطاع نبوه موسى، و نسخ شريعته، و لا استصحاب إلا مع اليقين، و الشك من المستصحب.

و أما الثاني و هو استصحاب الكتابي لعمل نفسه.

ففيه تفصيل، و هو: إن ناسخه شريعته نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - لشريعته موسى عليه السلام إن كانت باعتبار جميع أحكام شريعته نظرا إلى ما قدمنا سابقا(١) إن الحكم المجعول لا- موقع له إلا- موقع الوحي، و هو مقام إنشائه على لسان جبرئيل عليه السّلام على قلب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَآلِهِ، حيث لا يعقل قيام الانشاء بداعي البعث بذاته المقدسه، و عدم معقوليه الاراده التشريعيه في مقام ذاته المقدسه كما أشرنا إلى وجهه مرارا.

و من الواضح أن الحكم المجعول في شريعته نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - إن كان مماثلا لما في شريعته موسى عليه السلام، فهو غيره من حيث الشخص و عينه من حيث طبيعي الحكم، و لا معنى لبقاء شخص الحكم الموحى إلى موسى - عليه السلام - في شريعته نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - بحيث يكون نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - تابعا لموسى - عليه السلام - في هذا الحكم و مأمورا باتباعه.

كيف؟ و لو كان موسى - عليه السلام - حيا لما وسعه إلا اتباع نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - فلا محاله يكون الحكم المجعول في هذه الشريعة - مماثلا أو مخالفا - حكما موحى به إلى نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - و يجب اتباعه، إنه(٢) أوحى به نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - لا من حيث أنه أوحى به موسى عليه السلام و حيث أنه يماثله في طبيعي الحكم.

ربما يقال: إن بعض ما في الشرائع السابقه لم ينسخ في هذه الشريعة، و حيث أنه غيره شخصا، فالحكم الموحى إلى موسى عليه السلام مثلا حقيقه غير باق في هذه الشريعة.

و عليه فالكتابي، و إن فرض أنه على يقين و شك من بقاء شريعته موسى عليه السلام إلا أنه لا دليل له على التعبد بالبقاء، لأن حكم التعبد بالبقاء في شريعته في نفسه

ص: ٢١٦

١- (١) تقدم في التعليقه: ٩٦.

٢- (٢) اي «من حيث انه».

- كسائر الأحكام - مشكوك البقاء، و لا معنى لإبقاء سائر الأحكام بما هو مشكوك البقاء.

و التعبد بالبقاء فى شريعه نبينا صلى الله عليه و آله، و ان كان ثابتا إلا أن استناد الكتابى إليه يلازم الالتزام بهذه الشريعه الناسخه للشريعه السابقه، فيلزم من ابقاء شريعه موسى عليه السلام بحكم شريعتنا عدم ابقائها و هو محال.

و منه تبين ما فى بعض كلمات شيخنا العلامة (قدس سره) من دوران أحكام شريعه موسى عليه السلام بين كونها أحكاما واقعیه، أو ظاهريه بسبب حجيه الاستصحاب فى الشريعتين.

لما عرفت: من أن حجيه الاستصحاب فى الشريعه السابقه - كسائر أحكامها - مشكوكه البقاء، و حجيته فى شريعتنا لا يجرى للكتابى، حيث يلزم من وجوده العدم، فيستحيل أن يكون تلك الاحكام ظاهريه، بناء على بقاء شريعه موسى عليه السلام؛ لعدم مجيء شريعه أخرى، و يستحيل أن يكون أحكاما واقعیه، بناء على عدم بقاء شريعه موسى عليه السلام بمجىء شريعه لاحقه ناسخه.

و إن كانت ناسخيه شريعتنا للشرائع السابقه باعتبار المجموع، لا باعتبار الجميع، كما هو المعروف، فحينئذ للاستصحاب فى نفسه مجال؛ لأن الاستصحاب غير منسوخ فى هذه الشريعه - على اعتراف المسلمين - فللكتابى الاستناد إلى هذا الحكم الغير المنسوخ قطعاً فى ابقاء بقيه أحكام شريعه موسى عليه السلام المشكوكه البقاء، و حينئذ يصح دعوى أن سائر الاحكام إما واقعیه أو ظاهريه.

و عليه فلا مناص فى دفع الاستصحاب الا بان الاصل لا يجرى قبل الفحص.

اما بالنظر الى بقاء شريعه موسى عليه السلام فواضح، لأن الأصل لا يجرى فى الشبهات الحكميه قبل الفحص.

و أما بالنظر الى النبوه بمعنى المنصب المجعول: فتاره - لأجل الشك فى زوالها بموت النبى. و أخرى - لأجل الشك فى مجيء نبى لا حق يشك فى نبوته.

فبالنظر إلى الأول لا مانع من الأصل، و لا يجب الفحص عن موته و حياته إلا أنه ليس محلاً للكلام.

و بالنظر إلى الثانى يجب الفحص - و إن كانت الشبهه موضوعيه - لأن مثل هذا الموضوع يجب الفحص عنه عقلاً بالنظر إلى معجزه من يدعى النبوه كما حقق فى محله.

فاستصحاب النبوه للزوم عقد القلب على نبوته مفيد، غير مقيد بالفحص،

و استصحاب عدم نبوه من يدعى النبوه أو استصحاب نبوه النبي السابق - الملازم عادة لعدم مجيء نبي صاحب شريعته - بالنسبه إلى هذا الأثر غير جار قبل الفحص فتدبر جيدا.

### (١٠٩) قوله قدس سره: إلا إذا علم بلزوم البناء... الخ

(١٠٩) قوله قدس سره: إلا إذا علم بلزوم البناء... الخ (١)

أى ما دام هو فى طريق الفحص، كما هو مقتضى سياق الكلام.

إلا أن هذا الحكم الظاهري، كسائر الأحكام قابله للنسخ، فهو بنفسه أيضا مشكوك البقاء، ولا فرق فى ورود الاشكال بين إنشاء النبي السابق لهذا الحكم أو اخباره عنه، بتوهم وجوب تصديقه، بل القطع بصدقه، وذلك لأن القطع بصدقه من حيث ثبوت الحكم فى شريعته، و هو غير مناف لنسخ هذا الحكم المخبر عنه المقطوع بصدقه فيه، فلا مجال إلا للاحتياط ما دام فى صراط الفحص. فتدبر.

### التنبیه الثالث عشر

### (١١٠) قوله قدس سره: والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام تاره... الخ

(١١٠) قوله قدس سره: والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام تاره... الخ (٢)

توضيح المقام إن مدار التمسك بالعام ليس على ملاحظه قطعات الزمان قيدا مقوما لموضوع الحكم، بحيث يكون إكرام زيد فى كل يوم إكرامات متعدده بعدد الأيام، بل إذا لو حظ الزمان متقطعا، و جعل كل قطعه ظرفا مستقلا لثبوت الحكم، لكان ذلك كالمقوم؛ لأن تعدد الظرف يستلزم تعدد المظروف، و تعدد الحكم يستلزم تعدد الموضوع، فالعبره بتقطيع الزمان الموجب لتعدد الموضوع تاره بلا واسطه، و أخرى معها.

كما أن مدار الاشكال - على الاستدلال بالعام - ليس وحده الحكم - حقيقه و لثبوتها - وحده شخصيه، إذ الواحد الشخصى يستحيل تعدد إطاعته و عصيانه، و من الواضح أن مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» - مع ملاحظه الزمان بوحدته ظرفا لاستمراره - ليس الأمر بوفائه واحدا شخصيا؛ بدهاه أنه لو وفى بعقد خاص فى زمان، و لم يف به فى زمان آخر كان مطيعا تاره و عاصيا أخرى، و لو كان الحكم واحدا شخصيا، لما كان له إطاعه بالوفاء فى زمان، بل باستمرار الوفاء فى الزمان المستمر.

فالمراد بالوحده هى الوحده الطبيعیه - فى مقام الجعل و الاثبات - و إن تعدد فى الواقع، بمعنى أن المتكلم كما يقصد تاره الانشاء بداعى البعث شخصا إلى فعل واحد، كذلك يقصد أخرى الانشاء بداعى البعث طبيعيا و سنخا، فيتحقق منه طبيعى البعث

١- (١) الكفايه ٢: ٣٤١.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٤١.

المتعلق بطبيعي الفعل، و يستلزم في مقام التحليل العقلي تعلق فرد من طبيعي البعث بفرد من طبيعي الفعل، و لذا يتعدد إطاعته و عصيانه.

فالعبرة في تعدد الاطاعه و المعصيه بمرحله البعث حقيقه، و العبره في التخصيص و نحوه بمرحله الجعل و مقام الاثبات؛ فانه مقام انعقاد الظهور.

و عليه فان لوحظ قطعات الزمان معدده للموضوع - بلا واسطه او معها - لم يكن خروج فرد من أفراد العام موجبا لاثلام ظهوره في شموله لسائر الافراد.

و إن لوحظ الزمان بوحدته ظرفا لتعلق طبيعي الحكم بطبيعي الموضوع، بمعنى أن طبيعي الوفاء بهذا العقد فرد من العام، و طبيعي الوفاء بالعقد الآخر فرد آخر منه و هكذا.

فاذا خرج فرد من هذا العام - في الجملة - فلا شك في اثلام ظهوره في شموله لهذا الفرد، فان الوفاء به في زمان آخر ليس من جملة أفراد، بل فرده طبيعي الوفاء بهذا العقد، و قد فرض عدم شموله له بما هو فرد له.

بل يلزم من شموله له - بعد خروجه في زمان - تعدد الواحد و اتصال المنفصلين و استمرار المنقطع، كما عن شيخنا الاستاذ - قدس سره - في تعليقه الأنيقه (١) على الرسائل، و لذا بنى هنا و هناك على صحه الاستدلال بالعام إذا كان التخصيص من الابتداء، أو في الانتهاء دون الأثناء.

إذ مقتضى الأولين كون مبدأ هذا الواحد المستمر من ذاك الزمان المتيقن خروج ما قبله، و إن منتهى هذا الواحد المستمر هذا الزمان المقطوع بخروجه، فلا يلزم إثنيه الواحد، و لا اتصال المنفصل، بل الحكم الوجداني لموضوع وجداني على استمراره و وحدته.

مع أنه لو صح ما أفيد في الاثناء للزم تبعض الواحد و تجزى البسيط في الابتداء و الانتهاء، كما سيأتي (٢) إن شاء الله تعالى.

و الذي ينبغي أن يقال هو إن للعام الذي لوحظ الزمان الواحد ظرفا لاستمرار حكمه كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٣) حيثين: حيثيه عمومه و شموله للوفاء بكل عقد، و حيثيه إطلاقه الأزمانى من حيث خصوصيات الزمان الوجداني، فمقتضى عمومه أن الوفاء بهذا

ص: ٢١٩

١- (١) ص ٢٢٥: ذيل قول الشيخ «قده» «الحق التفصيل في المقام بان يقال...»

٢- (٢) في نفس هذه التعليقه.

٣- (٣) المائده: ٢.

العقد الملحوظ فردا واحدا - في قبال الوفاء بسائر العقود - مشمول للوجوب في الجملة، و مقتضى إطلاقه أن هذا الحكم ثابت لهذا الفرد - كسائر الأفراد - في هذا الزمان المستمر من دون تخصصه بوجود خصوصيه محدده له، و لا بعدمها.

فان أريد التمسك بحيثيه عمومه، فالأمر كما مرّ، حيث أن الواحد لا يعقل أن يكون خارجا و داخلا، بل خروج الواحد إذا ثبت، فبالملازمه العقليه يقال بخروجه بقول مطلق، و لا يعقل الشك في شمول هذا الحكم المجعول له أصلا.

و إن أريد التمسك بحيثيه إطلاقه، فلا بد من بيان الفارق بين هذا المطلق و مقيده، و سائر المطلقات و مقيداتهما، مع أنه لا فارق أصلا، إذ ليست وحده الزمان - المجعول ظرفا لثبوت طبيعي الحكم لطبيعي الوفاء مثلا - وحده شخصيه، كى يتوهم أن الواحد الشخصى غير قابل للتقييد.

فان طبيعي الحكم المنحل إلى أحكام متعدده يستحيل أن يكون ظرفه شخصيا، بل واحد طبيعي، فيكون طبيعي الحكم المتعلق بطبيعي الموضوع في طبيعي زمان و وحدانى بوحده طبيعيه كمظروفه و متعلقه، و الواحد الطبيعي قابل للتقييد الذى يجعله حصه، و الحصه وحدتها الطبيعيه و استمرارها محفوظه، فيكون المطلق و المقيد بمنزله دال واحد من الأول على ظرفيه حصه طبيعيه للحكم الطبيعي، الثابت لموضوع كذلك.

و ربما يتخيل الفرق بين هذا المطلق و سائر المطلقات.

بتقريب: إن سائر المطلقات لها جهات عرضيه من كون الرقبه مثلا مؤمنه أو كافره، و من حيث كونها عالمه أو جاهله، و هكذا. فملاحظه تلك الجهات، و اطلاق الحكم بلحاظها غير مناف لشيء.

بخلاف ما نحن فيه، فان الزمان الواحد المستمر ليس بنفسه ذا أفراد متكثره إلا بالتقطيع، و ملاحظته بنحو التقطيع و الاطلاق من جهه قطعاته خلف فان المفروض عدم النظر إليه بنحو التقطيع، فلا معنى لإطلاقه من تلك الجهات حتى يخرج جهه منه. و يبقى إطلاقه من سائر الجهات محفوزا، فمعنى إطلاقه ليس إلا جعل الزمان الوحدانى المستمر - دون زمان خاص - ظرفا للحكم، و بمجىء المقيد، و لو فى الجملة يخل هذا الاطلاق (١).

و يندفع: بأن الاطلاق ليس جمعا بين القيود، حتى يكون مرجعه إلى جعل الحكم فى كل قطعه قطعه، ليكون خلفا، بل إلى ملاحظه خصوصيات هذا الطبيعي الوحدانى،

ص: ٢٢٠

و عدم جعل وجودها و لا عدمها دخيلا في الحكم، كما هو معنى الاطلاق اللابشرطى القسمى، فالنظر إلى قطعات الزمان و عدم تقبيد طبيعى الزمان بها - وجودا أو عدما - معنى، و النظر إليها و جعلها ظروفًا للحكم معنى آخر، و ما هو خلف هو الثانى دون الأول، و الا فملاحظه الزمان الوحدانى المستمر مهملا - فى مقام جعل الحكم الحقيقى جدًا - محال. و ملاحظته متقطعا خلف. و ملاحظته لا بشرط قسما لا يعقل إلا بالنظر الى الخصوصيات الموجبه وجودا و عدما لكونه بشرط شىء، و لكونه بشرط لا.

كما أن تخيل عدم صحه التقييد لكونه فرع انعقاد ظهورات للعام المطلق - من حيث قطعات الزمان - و المفروض أن المطلق له ظهور واحد فى معنى واحد مستمرا، و بعد رفع اليد عنه لا ظهور يتمسك به. (١)

مندفع: بأنه لا تعدد للظهور هنا، و لا فى سائر المطلقات، و لا فى العمومات، بل للفظ - وضعا أو اطلاقا - ظهور واحد فى معنى واحد، سواء كان ذلك المعنى الواحد متكثرا بالذات، أو واحدا بالذات، و إنما التخصيص و التقييد لقيام حجه أقوى من الحجه على ذلك المتكثر بالذات أو المتحد بالذات، باخراج فرد من الأول، أو جعل الثانى حصه خاصه مع بقاء الظهور الوحدانى على حاله فى جميع المقامات.

و أما حديث تعدد الواحد، و الاتصال بعد الانفصال، حتى يوجب الفرق بين التخصيص من الابتداء و الانتهاء، و بين التخصيص فى الاثناء.

فالجواب عنه: إن الوحده: تاره - تلاحظ فى مقام الثبوت، و فى مرحله الخارج، فالمفروض - كما مر (٢) برهانا - تعدد الحكم الجدى؛ لتعدد إطاعته و عصيانه.

و أخرى - تلاحظ فى مقام الاثبات، و فى مرحله الجعل، و التعدد فى هذه المرحله يجعل شخصين من البعث، أو حصتين منه، و وحدته يجعل طبيعى البعث، أو جعل حصه منه بدالً واحد عليها أو بدالين كما مر.

و الاستمرار الزمانى هنا ليس بلحاظ استمراره خارجا بعدم تخلل زمان بين زمانين، بل بلحاظ جعل ظرف واحد لهذا الحكم الوحدانى، لا جعل حصتين من طبيعى الظرف، فوحدته فى هذه المرحله، و عدم تفرقه أجنبى عن تعدده فى الخارج، و تخلل العدم بين زمانى ثبوت الحكم قبلا و بعدا.

ص: ٢٢١

١- (١) راجع درر الاصول ج ٢: ٢٠٦.

٢- (٢) فى صدر هذه التعليقه.

و لا فرق فى انحفاظ وحده الحكم و وحده ظرف ثبوته جعلاً بين أن يكون الظرف الوجدانى طبيعى الزمان، أو حصه منه، كما لا فرق - فى تخصصه بحصه - بين كونه كذلك بدلاً واحد أو بدالين.

و من البين أنه لو أمر باكرام زيد - مثلاً - فى يوم الجمعة مطلقاً بحيث لوحظ يوم الجمعة ظرفاً لحكم وجدانى متعلق بطبيعى الاكرام، فإنه لا شبهه فى وحده الحكم و استمراره فى ظرفه - و هو يوم الجمعة - من دون تخصصه بحصه خاصه من طبيعى يوم الجمعة، مع أن كل يوم جمعه منفصل عن جمعه أخرى خارجاً.

فكذا لو أمر باكرام زيد فى طبيعى الزمان ما عدا الجمعة، فإنه ظرف واحد، و ان تخلل العدم بين أزمته ثبوت الحكم خارجاً، و إلا- فلو بنى على ملاحظه الخارج، للزم من تقييده من أول الأمر مثلاً - مع ظهور القضية فى ثبوت الحكم بالوفاء من حين انعقاد العقد - تبعض الواحد و تجزى البسيط، و الواحد لا- يتبعض، و البسيط لا- يتجزئ، و حيث أنه ليس الثبوت الخارجى ملاك الوحد، و التعدد، و الاستمرار، و الانقطاع، بل الثبوت فى مرحله الجعل، فكما لا تعدد، و لا انقطاع فى هذه مرحله، كذلك لا تبعض و لا تجزى فيها.

و من جميع ما ذكرنا تبين صحه الاستدلال باصالة الاطلاق عند الشك فى تقييد زائد، و لا مجال للاستصحاب فى هذا القسم، كما لا مجال له فى القسم الآخر المبني على كون الزمان ملحوظاً بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم و الموضوع جعلاً، فتدبره فإنه حقيق به.

و لبعض أعلام العصر (١) تقريب برهانى لعدم جواز الاستدلال بالعام بل حمل عليه كلام الشيخ الأعظم (قدس سره). (٢)

محصله: إن استمرار الحكم من العوارض المتأخره عن ثبوت الحكم، و نسبته إليه كنسبه العرض إلى موضوعه، و ما كان كذلك يستحيل أن يكون الدليل المتكفل لجعل الحكم متكفلاً للأمر المتأخر عن جعل الحكم، فالعموم الزمانى فوق دائره الحكم، لا كاطلاق المتعلق تحت دائره الحكم، فلا يعقل أن يكون لدليل الحكم إطلاقاً بالاضافه إلى الأمر المتأخر عن جعله، بل لابد من أن يكون بدليل آخر.

ص: ٢٢٢

١- (١) هو المحقق النائنى «قده» راجع فوائد الاصول: ج ٤: التنبيه الثانى عشر، ص ١٩٩.

٢- (٢) الرسائل: ٣٩٥ «التنبيه العاشر».



و من البين - أيضا - أن الدليل المتكفل لجعل الاستمرار، إنما هو بنحو القضييه الحقيقيه، التي موضوعها الحكم، و محمولها الاستمرار، و المحمول مرتب على ثبوت موضوعه، لا- أنه متكفل لثبوتيه، لاستحاله تكفل الأمر المتأخر عن ثبوت شىء لثبوت ذلك الشىء مع أن ثبوتيه متفرع على ثبوتيه.

و عليه - فلا- يمكن التمسك باطلاق دليل الحكم، حيث لا- يعقل إطلاقه، و لا- يمكن التمسك بدليل الاستمرار، لأن ثبوت موضوعه مشكوك على الفرض، للشك فى التخصيص بعد خروج الحكم فى أحد الازمنه. هذا ملخص مرامه.

أقول: أما عدم تكفل دليل الحكم لاستمراره، فتوضيح الجواب عنه:

إن الاستمرار - تاره - مساوق للبقاء، الذى هو فرع وحده الوجود، المتحد مع الایجاد بالذات، فلا يعقل أن يكون مجعولا بجعل آخر؛ لأن تعدد الجعل يقتضى تعدد المجعول، و التعدد مناف للبقاء؛ إذ لا تعدد إلا بفرض تخلل العدم، و معه يكون الوجود الثانى حادثا آخر، لابقاء للحادث الأول. و حديث تأخر الاستمرار عن ذات المستمر - فى الاستمرار بمعنى البقاء - لا يضر شيئا؛ لأن البقاء و الحدوث عنوانان لوجود واحد، باعتبار سبقه بالعدم، و عدم عروض العدم عليه، فكما أن تأخر عنوان الحدوث لا يستدعى جعلاً آخر، بل يستحيل اقتضاؤه له، كذلك تأخر عنوان البقاء.

و هذا المعنى لا تفاوت فيه بين الموجودات التكوينييه و الموجودات التشريعيه، و الجاعل كما يجعل ملكيه موقته، كذلك يجعل ملكيه لا موقته، بل مرسله بجعل واحد، و كذا الزوجيه الموقته، و الزوجيه الدائمه، فكذا اعتبار الايجاب و التحريم، فينشئ وجوبا موقتا تاره و وجوبا مرسلا ممتدا أخرى.

و احتياج الممكن إلى العله - فى بقاءه كاحتياجه إليها فى حدوثه - لا يقتضى تعدد الجعل، بل يقتضى بقاء الجعل ببقاء علته المتقوم بوجودها وجود المعلول.

و أخرى - يكون الاستمرار بلحاظ الكون النسبى، الذى هو من مقوله (متى) و هى من الاعراض القائمه بموضوعاتها، فليس تأخرها عن الحكم تأخر العنوان عن المعنون، بل تأخر العرض عن موضوعه، إلا- أن تأخر العرض عن موضوعه تأخر بالطبع لا تأخر عن الموضوع بالزمان.

بل لا يعقل أن يكون تأخر الكون النسبى الزمانى بالزمان، و إلا لم يكن له - فى زمان - ذلك الكون النسبى.

و من البين - أيضا - إن الأمر المتقدر بالزمان يستحيل أن ينفرد كونه النسبى

بالجعل، بل جعله يستتبع جعل متاه(١) و كونه النسبي، فهما مجعولان بجعلين لا- ينفك أحدهما عن الآخر، فالجاعل للزوجيه يستحيل أن يجعل الزوجيه أولا- ثم يجعلها ذات وقت - قصير، أو طويل، أو دائما. مضافا إلى اختصاص المجعولات التشريعيه بوجه آخر، و هو أن الوجوب مثلا- في نفسه طبيعه مهمله، فاذا كان النظر مقصورا على نفس ذاته، كان ماهيته - من حيث هي - لا موقع لحمل شىء عليه إلا حمل ذاتياته في مقام الحدود.

و إذا كان النظر خارجا عن مقام ذاته باراده جعله في زمان، فلا بد من أن يتعين بأحد انحاء التعين من: شرط شىء، أو بشرط لا، أو لا بشرط - المسمى باللابشرط القسمى - و يستحيل جعله بلا تعين، و لا جعله أولا ثم جعله متعينا، لرجوع جعل الأول إلى جعل اللامتعين و هو محال.

و من جميع ما ذكرنا تبين أن جعل الاستمرار - بأى معنى كان - لا يعقل أن يكون منحاذا و منفردا عن جعل ذات المستمر، من دون فرق بين المجعولات التكوينية و المجعولات التشريعيه، و أن التأخر الطبعي لا ينافى المعيه الزمانيه، بل لا ينافى الاتحاد في الوجود كما حقق في محله.

و أما ما افاده من عدم كفايه الدليل المتكفل للاستمرار.

فمجمل الجواب عنه إن استمرار الشىء فرع ثبوته بالجمله لا- فرع ثبوته في الزمان الثانى و الثالث؛ فان ثبوته - فيما بعد - عين استمراره و بقاءه، لا أنه مما يتفرع عليه استمراره.

و على هذا - فنقول: حيث أن المفروض وجود العموم الافرادى المتكفل لحكم كل فرد فرد في الجمله، فاذا شك في استمرار الحكم لفرد - من جهه الشك في أصل التخصيص - فبالعموم الافرادى تحقق ثبوته في الجمله، و بالدليل الدال على استمرار الحكم تثبت بقاءه.

و إذا شك في الاستمرار للشك في مقدار التخصيص، فبناء على مسلك الشيخ الأعظم (قدس سره)(٢) من خروج الفرد في زمان، فهو في قوه عدم الدليل على ثبوت أصله.

و اما بناء على ما سلكناه من عدم خروج الفرد و عدم ورود التخصيص على العموم الافرادى، بل الخروج في بعض الازمنه تقييد لطبيعى الزمان الذى لوحظ ظرفا للحكم و جعله حصه، فحينئذ يمكن التمسك باطلاق الدليل المتكفل لحكم الافراد، و بالدليل

ص: ٢٢٤

١- (١) أى زمانه.

٢- (٢) الرسائل: ٣٩٥ «التنبیه العاشر».

الدال على استمرار كل حكم، لفرض عدم خروج الحكم الثابت أصله عن تحت العموم، فافهم و استقم.

### (١١١) قوله قدس سره: نفيا و إثباتا في غير محله... الخ

(١١١) قوله قدس سره: نفيا و إثباتا في غير محله... الخ (١).

أما إطلاق كلامه (قدس سره) نفيا من طرف الاستدلال بالعام الذي أخذ الزمان ظرفا لاستمراره، فانه يصح فيما إذا كان التخصيص في الاثناء، دون ما إذا كان من الابتداء، أو الانتهاء.

و أما إطلاق كلامه (قدس سره) نفيا من طرف إجراء استصحاب حكم الخاص - في قبال العام الذي أخذ فيه الزمان قيда - فانه إذا كان حكم الخاص بنحو الظرفيه - لا- بنحو القيديه - و سقط العام المزبور عن الحجية بالمعارضه. فلا محاله يصح إجراء استصحاب حكم الخاص، فان مقتضيه موجود و المانع فيه مفقود.

و أما إطلاق كلامه - إثباتا - من طرف استصحاب حكم الخاص الذي في قبال العام، الذي أخذ فيه الزمان ظرفا لاستمراره، فانه غير صحيح؛ لأن المخصص: تاره يكون فيه الزمان أيضا - كالعام - ظرفا لثبوت حكمه. و أخرى - يكون قيда لموضوعه؛ فان كان من قبيل الأول صح الاستصحاب، و إن كان من قبيل الثاني، فلا يصح لتعدد الموضوع.

و الانصاف: إن كلام الشيخ (قدس سره) مسوق لمنايه العام عن الاستصحاب - تاره - و عدم مانعيته أخرى، فسقوطه بالمعارضه - الموجبه للرجوع إلى الاستصحاب - غير مناف لمنايهته في نفسه على تقدير ثبوته، كما أن عدم وجود المقتضى للاستصحاب - بأخذ الزمان في الخاص قيда أيضا غير مناف لعدم مانعيه العام في نفسه، إذا كان الزمان ظرفا لاستمرار حكمه.

فلا إطلاق لكلامه (رحمه الله) - إثباتا و نفيا - إلا من حيث الفرق بين التخصيص في الاثناء و غيره.

لكنك قد عرفت أن التحقيق اتحادهما في الحكم - نفيا و إثباتا - كما مر آنفا.

### اعتبار بقاء الموضوع

### (١١٢) قوله قدس سره: لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع... الخ

(١١٢) قوله قدس سره: لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع... الخ (٢).

ص: ٢٢٥

١- (١) الكفايه ٢: ٣٤٣.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٤٥.

منها - إن مورد التعبد الاستصحابي هو المتيقن سابقا، المشكوك لا- حقا و الشك في المتيقن بنفسه - دون غيره و لو مثله - يقتضى اتحاد المشكوك و المتيقن من جميع الجهات المعبره فيما هو المهم للمستصحب.

و منه يظهر أن لزوم هذا الاتحاد من أجل إضافه الشك إلى المتيقن، لا من أجل إضافه الشك إلى بقاءه، فلو فرض تعلق الشك بثبوت المتيقن - كما في قاعده اليقين - لكان مقتضيا للاتحاد أيضا، فيعلم أن إضافه الشك إلى البقاء في لزوم الاتحاد مستدرك.

ثم أنه من البين: أن ثبوت المستصحب - لمعروضه في ظرف اليقين و الشك - لازم (1)، دون ثبوته خارجا؛ إذ لا يتقوم اليقين بوجود شيء بثبوت الوجوب لذلك الشيء خارجا؛ بداهه: إن اليقين و الشك يتقومان بمتعلقهما، - كائنا ما كان - في ظرف ثبوت اليقين، و الشك، لا في الخارج عن أفق النفس، فاذا فرض أن المتيقن ثبوت شيء لشيء لم يكن مقتضى قاعده الفرعيه - القاضيه بأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له - تحقق المثبت له في الخارج حتى يجب إحراز موضوع المستصحب و معروضه في الخارج.

بل ثبوت شيء لشيء خارجا يستدعى ثبوت المثبت له في الخارج - كثبوت القيام لزيد -، و ثبوت شيء لشيء ذهنا يستدعى ثبوت المثبت له ذهنا - كثبوت الكليه و النوعيه للانسان - و ثبوت شيء لشيء في ظرف اليقين و الشك يستدعى ثبوتهما العنوانى المقوم لصفتي اليقين و الشك، لا ثبوتهما الأجنبي عن ما هو المقوم لليقين و الشك، و التعبد الاستصحابي لا يدور مدار الواقع بل مدار اليقين و الشك.

و منها - إن المستصحب ليس دائما ثبوت شيء لشيء، حتى يتوهم لزوم إحراز المثبت له خارجا لقاعده الفرعيه، بل ربما يكون ثبوت الشيء كوجود زيد مثلا، و معروض الوجود نفس الماهيه، و الماهيه موجوده بالعرض، و الوجود موجود بالذات، و لا ثبوت للماهيه في حد ذاتها، و حيث لا ثبوت لها، فلا حدوث لها، و لا بقاء لها، فانهما خصوصيتان في الوجود، فلا معنى لإحراز بقاءها مع الشك في وجودها.

و توهم تقررها غفله عن كون التقرر وجودها في الذهن، بنحو عدم اعتباره معها، و إلا فالثبوت الحقيقى منحصر في العيني و الذهني.

بل التحقيق: إن حال جمله من الأمور - التي تعد من ثبوت شيء لشيء - حال

الوجود الذى ليس هو إلا ثبوت الشيء، و ذلك جميع الاحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، فان الصلاه المعروضه للوجوب ليست بوجودها الخارجى، و لا بوجودها الذهنى معروضه للوجوب، للبراهين المذكوره فى مبحث اجتماع الأمر و النهى و غيره مرارا، بل بوجودها العنوانى المقوم للإراداه التشريعيه، أو للبعث الاعتبارى، فلا ثبوت لها فى مرحله موضوعها إلا بثبوت شوقى أو اعتبارى، و حيث لا ثبوت لها فى حد ذاتها، فلا معنى لإحراز بقائها، بل اللازم مجرد اتحاد المتيقن و المشكوك، سواء كان المتيقن ثبوت شيء لشيء أو ثبوت شيء.

و منها - إن المستصحب إذا كان وجود الشيء، فهو على قسمين:

أحدهما - ما يكون حقيقته غير قابله للحركه و الاشتداد، فوحده وجوده - فى ظرف اليقين و الشك - تستدعى وحده ما يضاف إليه، و إلا لم يكن المشكوك عين المتيقن.

ثانيهما - ما يكون حقيقته قابله للحركه و الاشتداد من مرتبه إلى مرتبه، كالحركه من حد الضعف إلى الشده، أو من نوع إلى نوع آخر، كما فى الحركه من الخضره إلى الصفرة، و من الصفرة إلى الحمره، أو من المنويه إلى الدمويه، و منها إلى اللحميه، و هكذا.

و هذا القسم لا منافاه بين وحده وجودها - من مبدأ الحركه الى منتهاها - مع تبدل ما يضاف إليه الوجود من مرتبه الى مرتبه، و من نوع الى نوع، فلا بد - حينئذ - أن يلاحظ أن الأثر المهم للمستصحب يترتب على وجود ذلك الشيء بمرتبه منه، أو على نفس وجوده - بأيه مرتبه كان - أو على وجود نوع منه، أو على وجود الجامع بين أنواعه، فلا يضر القطع بتبدله لو كان باقيا على الثانى، دون الأول - و إن كان ظاهر تعليقه شيخنا العلامة قدس سره (١) أن القطع بالتبدل غير ضائر مطلقا، لكنه ينبغى حمله على ما ذكرنا من ترتب الحكم على الجامع بين المراتب أو بين الأنواع.

و أما توهم: أن اختلاف الماهيات المنتزعه كاشف عن تعدد الوجود، و قياس المورد بوجود زيد و عمر.

فهو غفله عن قبول بعض الحقائق للحركه و الاشتداد، و مقتضاه انحفاظ الموضوع فى الحركه، و الاتصال فى الوجود. و عليه فاستصحاب وجود الشيء بمرتبه - مثلا - استصحاب الفرد، و استصحاب وجود الجامع بين المراتب - للقطع بتبدله لو كان - من استصحاب الكلى، و قد مرّ وجهه فى مبحث استصحاب الكلى فراجع. (٢)

ص: ٢٢٧

١- (١) ص ٢٣٠: ذيل قول الشيخ قده «الأول بقاء الموضوع».

٢- (٢) تقدم فى التعليقه: ٦٩ «ذيل قول الماتن «قده» «فانه يقال: الامر و ان كان كذلك ألا ان الخ».

و منها - إنه لا فرق فيما ذكرنا - من كفايه اتحاد المتيقن و المشكوك، دون لزوم بقاء الموضوع - بين ما إذا كان المستصحب هو الوجود المحمولى أو الوجود الرابط، سواء كان الشك فى الثانى مسببا عن الشك فى وجود المثلث له، كالشك فى ثبوت القيام لزيد المسبب عن الشك فى وجود زيد، أو لم يكن الشك فيه مسببا عنه، بل عن غيره.

و عن بعض أجله العصر - فى مقام الايراد على إطلاق كلام شيخنا الاستاذ(١) - قدس سره - الفرق بين الصورتين بعدم جريان الاستصحاب فى الأولى و جريانه فى الثانية(٢).

و ملخصه: إن مفاد موضوع الحكم فى الوجود الرابط ثبوت القيام لزيد فى فرض وجوده خارجا، فان كان ثبوت القيام له - مع إحراز وجود زيد خارجا - مشكوكا، فيجرى فيه استصحاب ثبوته له المتيقن سابقا. و إن كان ثبوته - و نفس وجود زيد خارجا - مشكوكا بشكين مستقلين، من دون إستناد الأول إلى الثانى، فاللازم إجراء الاستصحاب فيهما، أما وجود زيد لفرض اليقين به سابقا و الشك فيه لاحقا، و أما ثبوت القيام له على فرض وجوده، فانه على الفرض شاك فى ثبوت القيام له فى فرض وجوده.

بخلاف ما إذا كان الشك فى ثبوت القيام له مستندا الى الشك فى وجوده، فانه لا شك له فى ثبوت القيام لزيد فى فرض وجوده، حتى يستصحب، بل قاطع بقيامه فى فرض وجوده.

و لا يجدى استصحاب وجوده لاثبات التعبد بقيامه، لأن ثبوت القيام له فى فرض وجوده من لوازمه العاديه لا الشرعيه.

و بالجمله ما هو موضوع الأثر غير مشكوك، و ما هو مشكوك لا يترتب عليه موضوع الأثر شرعا.

و الجواب: إن موضوع الحكم إذا فرض مركبا من وجود محمولى و وجود رابط، و هو وجود زيد و ثبوت القيام له، فالأمر كما مرّ، حيث أن استصحاب وجوده المحمولى لا يغنى عن وجوده الرابط، و بالعكس، إلا أن هذا المعنى لا دخل له بمقابله الوجود الرابط للوجود المحمولى، بل هذا من أجل تركيب الموضوع و بساطته.

و فرض موضوعيه الوجود الرابط ليس إلا فرض موضوعيه ثبوت القيام لزيد، و هذا

ص: ٢٢٨

١- (١) فى تعليقه المباركه لى الرسائل: ٢٢٩.

٢- (٢) راجع درر الاصول ج ٢: ٢٠٧.

الفرض يستدعى تقوّم الموضوع بطرفين، لا أنه يستدعى جزئيه فرض وجود زيد لموضوع الحكم، فالمصحح لاجراء الاستصحاب - في ثبوت القيام لزيد - ليس كونه مشكوكا في فرض وجوده، بل كون هذا المعنى البسيط، و هو ثبوت القيام لزيد مشكوكا، فلا حاجه إلى أصلين فيما إذا كان كل منهما مشكوكا.

و أما ما أفيد في صورته التسبب: أن ثبوت القيام لزيد في فرض وجود زيد ليس مشكوكا. فغريب إذ - بناء عليه - هو في فرض وجود زيد ليس مشكوكا، و في فرض عدمه أيضا ليس مشكوكا، فاین الشك في الثبوت الرابط المسبب عن الشك في المرتبط به؟؟

بل إنما لا يشك في بقاء ثبوت القيام لزيد في ظرف إحراز وجوده، كما لا يشك في ارتفاعه في ظرف إحراز عدمه، و أما مع عدم إحرازه، فهو شاك فعلا في الوجود الرابط - بقاء و ارتفاعا - و المفروض عدم تركيب الموضوع كما مر.

### (١١٣) قوله قدس سره: و الاستدلال عليه باستحاله انتقال العرض... الخ

(١١٣) قوله قدس سره: و الاستدلال عليه باستحاله انتقال العرض... الخ (١)

حاصل الدليل أن عنوان الاستصحاب ابقاء نفس المتيقن، فاما أن يراد إبقاؤه في موضوعه فهو المطلوب، و إما أن يراد إبقاؤه في غير موضوعه، فهو من باب انتقال العرض من موضوعه المتقوم به إلى موضوع آخر، و إما أن يراد إبقاؤه لا- في موضوع، فهو مناف لكونه عرضا، إذ يستحيل أن يكون ما حقيقته متقومه بموضوعه لا في موضوع (٢).

و أورد عليه شيخنا قدس سره في تعليقه (٣) إن المحال هو الانتقال و الكون بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقه، لا بحسب وجوده تعبدا.

و ملخصه: إن مقتضى العنوان، و إن كان بقاء نفس المتيقن إلا- أنه لئلا جعل ما يماثله أو ما يماثل حكمه، فلا يلزم شيء من المحالين بعد عدم البقاء بحسب وجوده الحقيقي الشخصي.

و اقتصر - قدس سره - هنا على دفع انتقال العرض فقط، و لعله أنسب؛ إذ الموجود بقاء، و إن كان مماثلا للموجود أولا، إلا أنه لا يعقل أن يوجد المماثل أيضا لا في الموضوع، إذا كان المستصحب من سنخ الحكم.

ص: ٢٢٩

١- (١) الكفايه ٢: ٣٤٦.

٢- (٢) راجع الرسائل: ٤٠٠ «مبحث اشتراط بقاء الموضوع».

٣- (٣) ص ٢٣٠: ذيل قول الشيخ «فده» «الاول بقاء الموضوع الخ».

نعم إذا كان من سنخ موضوع الحكم، فلا جعل لما يماثله تعبدا أيضا. بل جعله راجع إلى جعل الحكم المماثل، و التعبد بحكم الموضوع المتيقن لا- يوجب خلو الحكم المجعول عن الموضوع، بل يوجب أن يكون الموضوع التعبدى العنوانى بلا موضوع و معروض، و لا مانع منه حيث لا وجود له تحقيقا و لا تعبدا، بل عنوانا فقط.

و يمكن أن يستدل بمثله لما ذكرنا من اتحاد المشكوك و المتيقن،

بتقريب أن المتيقن، سواء كان وجوب شىء، أو قيام زيد، أو خمريه مایع، أو وجود زيد، فمقتضى الشك فيه - كما هو مفروغ عنه - أن يكون المشكوك أيضا وجوب ذلك الشىء، و قيام زيد و خمريه ذلك المایع و وجود زيد، و إلا فاما أن يكون المشكوك نفس الوجوب فقط، أو القيام فقط، أو الخمريه فقط، أو الوجود فقط، و إما أن يكون المشكوك وجوب شىء آخر، و قيام عمرو و خمريه مایع آخر، و وجود عمرو مثلا.

فان كان الأول لزم محذور العرض بلا موضوع، لأن الوجوب يتقوم بموضوعه، و لا يعقل الوجوب المطلق حتى يعقل الشك فيه، و القيام المطلق كذلك، فلا يعقل الشك فيه، و الخمريه عنوان المایع، فلا يعقل وجودها من دون معنونها، فلا يعقل الشك فيها، و الوجود المطلق فى الموجودات الامكانيه لا- يعقل، فلا بد أن يكون مضافا إلى ماهيه، فالماهيه و إن كانت متشخصه بالوجود، لكن الوجود الامكاني متخصص بها، فلا يعقل الشك فى الوجود المطلق، فمحذور الكل نظير محذور كون العرض بلا موضوع.

و إن كان الثانى - لزم نظير محذور انتقال العرض؛ لأنه - مع التحفظ على الشك فى المتيقن - لو كان ما يضاف اليه الشك غير ما أضيف اليه اليقين - مع فرض وحده المتيقن و المشكوك قضاء لتعلق الشك بالمتيقن - فان أرجعنا المشكوك الى المتيقن ثبت المطلوب، و هو لزوم كون الموضوع فيهما متحدا.

و إن أرجعنا المتيقن الى المشكوك لزم ما هو كانتقال العرض، إذ كما إن تشخص العرض بموضوعه، فيستحيل انتقاله إلى غيره، كذلك تقوم الوجوب المتيقن بموضوعه، و كذلك تشخص القيام المتيقن بموضوعه، و تقوم العنوان بمعنونه، و تخصص الوجود المتيقن بماهيته، فحفظ وحده المتيقن - أى المستصحب - و المشكوك مع تعلقه بغير موضوعه موجب للمحذور المذكور.

**(١١٤) قوله قدس سره: فى أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف... الخ**

(١١٤) قوله قدس سره: فى أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف... الخ (١)

ص: ٢٣٠



منها - إن المعانى ربما تكون حقيقه لا تتفاوت بالقياس إلى شىء دون آخر - كجمله من الجواهر و الاعراض - و ربما تكون اضافيه، فتختلف بالقياس الى شىء دون اخر، و من هذه الجملة: الوحده و الاتحاد، و يتبعهما النقض و الابقاء.

فاذا فرض أن الموضوع، له مراتب من الموضوعيه - عقلا- و نقلا- و عرفا - فالموجود فى الحاله الثانيه ربما يكون متحدا مع الموجود فى الحاله الاولى و ربما لا يكون.

فاذا لوحظ الموضوع العرفى، فالموجود لا حقا متحدا مع الموجود سابقا. و إذا لوحظ الموضوع الدليلى كان مباينا معه، كما أنه إذا لوحظ الموضوع الدليلى، و كان موجودا فى الحاله الثانيه، فالباقي واقعا عين الثابت سابقا بالاضافه إليه، و غيره بالاضافه إلى الموضوع العقلى، و على أى حال ففى مورد اتحاد السابق و اللاحق - سواء كان بالاضافه الى الموضوع العرفى او بالنسبه الى الموضوع الدليلى يكون الابقاء و النقض حقيقيين، فان المسامحه فى جعل الموضوع جسم الكلب مثلا لا ينافى اتحاد الباقي و الثابت أولا حقيقه، فلا ينافى كون الجرى على وفقه ابقاء حقيقه، و لا رفع اليد عنه نقضا حقيقه.

و منه يعلم أنه لا دخل له بمسأله الحقيقه الادعائيه، و أنه بعد البناء على أن الشىء من أفراد المفهوم يصدق المفهوم عليه حقيقه، فانه إنما يكون من ذلك الباب إذا كان اتحاد الموضوع فى القضيه المتيقنه و القضيه المشكوكه مسامحيا، فان النقض حينئذ مسامحى بالدقه و حقيقى بالادعاء. و أما إذا كان الاتحاد حقيقيا، و المسامحه فى تحديد الموضوع - كما عرفت - فلا مجال للقياس المزبور أصلا، فان جسم الكلب المأخوذ موضوعا بمسامحه العرف باق بعد زوال الحياه حقيقه، لا مسامحه و هو واضح.

و منها - إن للعرف نظرين: أحدهما - بما هو من أهل المحاوره، و من أهل فهم الكلام، و بهذا النظر يحدد الموضوع الدليلى و يستفيده من الكلام، فيرى أن الموضوع فى قوله (الماء المتغير نجس) هو الماء المتغير - بما هو متغير -.

و ثانيهما - بما ارتكز فى ذهنه من المناسبه بين الحكم و موضوعه - على خلاف ما هو متفاهم الكلام - فيرى أن الموضوع - فى المثال المزبور - ذات الماء، و إن التغير واسطه فى ثبوت النجاسه، لما ارتكز فى ذهنه من أن النجاسه من عوارض الماء، لا من عوارض الماء و التغير، و إن النجاسه من عوارض جسم الكلب، لا - من عوارض جسمه و نفسه الحيوانيه، و إن كان المفهوم من الكلب المجعول موضوعا فى لسان الدليل هو الحيوان الخاص.

و حينئذ فمناً الشك في بقاء النجاسه: هو أن التغير كما أنه واسطه في حدوث النجاسه لذات الماء، هل هو واسطه لها بقاء أم لا؟ و إن الحياه واسطه في حدوث النجاسه لجسم الكلب، فهل هي واسطه لها بقاء أيضاً أم لا؟

و لا يخفى عليك أن ما ارتكز في ذهن العرف من المناسبه أو غيرها لابد من أن لا يكون من القرائن الحافه بالكلام، بحيث يمنع من انعقاد الظهور في ما هو مدلول اللفظ لولاه، و لا من القرائن المنفصله المتبعه في رفع اليد عن الظهور المستقر، فانه على التقديرين يكون محددًا للموضوع الدليلي، لا موضوعاً في قبال الموضوع الدليلي كما هو محل الكلام.

و عليه فيشكل الأمر في الموضوع العرفي المسامحي بتقريب أن موضوعه شيء لحكم لها مرحلتان:

الاولى مرحله اللبّ و الواقع، و في مقام الثبوت.

الثانيه - مرحله الانشاء و الدلاله و مقام الاثبات.

فالموضوع باعتبار الأولى موضوع حقيقي عقلي. و باعتبار الثانيه موضوع دليلي، و لا يكون الشيء معروضاً للطلب في غير هاتين المرحلتين يوصف بالموضوعيه، فكون الشيء موضوعاً لحكم الشارع ليس إلا باعتبار تعلق طلبه به - لباً أو لفظاً.

و ليست الموضوعيه كالمملكه متقومه باعتبار المعبر - شارعا كان أو غيره - حتى يتصور اعتبارها من العرف حقيقه، بل لابد من كون نظر العرف طريقاً محضاً إلى ما هو الموضوع عند الشارع، و المفروض أن ذا الطريق لا ثبوت له على التحقيق، إلا في مرحله اللبّ أو اللفظ، فلا- يعقل أن يشكّل نظر العرف المسامحي موضوعاً له حكم، بل مرجعه إلى المسامحه في الموضوع، مع فرض كون العقل و النقل على خلافه.

و حيث أن الموضوع مسامحي، فمقتضى التضاييف كون الحكم كذلك، فثبوت الحكم له أيضاً مسامحي، فلا- يقين بثبوت الحكم من الشارع لهذا الموضوع حتى يكون ابقاؤه واجبا و نقضه محرماً.

و يمكن أن يقال: إن نظر العقل و العرف - بكلا وجهيه - طريق الى الواقع:

فتاره - يكون البرهان العقلي طريقاً إلى ثبوت الحكم لموضوع خاص واقعا.

و أخرى - يكون مفاد الدليل بحسب المتفاهم العرفي طريقاً إلى ثبوته له واقعا.

و ثالثه - تكون المناسبه المرتكزه في ذهن العرف مثلاً- طريقاً الى ثبوته له واقعا، إلا- أن هذه المناسبه الارتكازيه ليست بحد تكون قرينه عقليه و لا- عرفيه تمنع عن انعقاد الظهور، أو تقتضى صرف الظهور و رفع اليد عنه، بل بحدّ لو خلى العرف و طبعه لحكم بأن الحكم

المتيقن أصله ثابت لمثل هذا الموضوع، فالشخص - بما هو عاقل برهاني - يقطع بثبوت الحكم لموضوع خاص واقعا، و بما هو من أهل فهم الكلام يقطع بثبوت الحكم لموضوع آخر متخصص بخصوصيه اخرى، و بما ارتكز من المناسبات في ذهنه، و بطبعه يقطع بثبوت الحكم لموضوع ثالث مثلا.

فيقع الكلام - حيثئذ - في أن الخطاب المتكفل لحكم الاستصحاب متوجه إليه بما هو عاقل بالعقل النظرى البرهاني، أو بما هو من أهل المحاوره و استفاده مفاد الدليل، أو بما هو لو خلى و طبعه يرى الحكم ثابتا لموضوع مخصوص.

و سيأتى إن شاء الله تعالى تعيين الأخير،

و هذا المعنى لا يتفاوت حكمه بين ما إذا التفت إلى مقتضى العقل و مفاد النقل المخالفين لنظره الطبعى و ارتكازه العادى، و ما إذا لم يلتفت، لأن حيثه كونه بطبعه كذلك محفوظه بالفعل، فإذا كان خطاب (لا تنقض) مسوقا إليه بنظره العرفى الطبعى كان النقض بهذا النظر محرما عليه، دون غيره.

و منها - إن الفرق بين الموضوع العقلى و الموضوع الدليلي: أن جميع القيود و الخصوصيات المأخوذه فى القضية اللفظيه، و إن لم تكن مقومه للموضوع فى اللفظ، لكنها مقومه له فى اللب، فإذا قطع بزوال بعض تلك الخصوصيات، فلا محاله يقطع بزوال الموضوع الحقيقى، فلا يعقل الشك فى بقاء حكمه، كما أنه إذا شك فى زوال تلك الخصوصيه يشك فى بقاء الموضوع الدقيقى، مع أنه لا بد من إحراز الموضوع فى الاستصحاب.

و الوجه فى كون القيود و الخصوصيات مقومه للموضوع - حقيقه - أمور:

الأول - إن القضية ذات أجزاء ثلاثه: و هى الموضوع و المحمول و النسبه.

و فيه: إن مقتضى ثبوت شىء لشىء و إن كان ذلك، إلا أن ثبوت شىء لشىء ربما يتوقف على شىء، و هو أجنبى عن مقومات القضية، فيمكن الشك فى ثبوته له، للشك فى كون الموقوف عليه لثبوت الشىء لشىء حدودا فقط أو بقاء أيضا.

الثانى - إن الطالب لا يأخذ شيئا فى طلبه و حكمه، إلا لدخله فى حصول مطلوبه، و إلا لزم اللغويه و العبث.

و فيه: إنه يتوقف على عدم معقوليه دخله فى تحقق أصل طلبه، و الا لم يلزم اللغويه و العبث، فالمسأله مبنيه على معقوليه الواجب المشروط، و قد مرّ مرارا أنه معقول، و أن القيد يمكن أن لا يكون له دخل فى مصلحه الموضوع بوجه، و تمحض دخله فى تماميه

مصلحه الحكم، و عدم كونه ذا مفسده مانعه عن تعلق الحكم بالموضوع.

لا- يقال هذا فى البعث و الزجر، و أما الاراده و الكراهه، فلا يعقل دخل القيد فيهما، لأنهما ليستا من الأفعال ذوات المصالح و المفساد، فلا محاله كل قيد يفرض هناك، فله دخل فى مصلحه المراد و عدم كونه ذا مفسده.

لأننا نقول: أولا إن الحكم القابل للاستصحاب هو البعث و الزجر، فانهما من الأحكام المجعوله دون الاراده و الكراهه، فانهما من الصفات النفسانيه و لا معنى لجعل الحكم المماثل على طبقهما.

و ثانيا - إن ذات المراد - لكونها ذات مصلحه من حيث اقتضاؤها لها - معروضه للاراده، و أما القيد الذى له دخل فى فعليه ترتب المصلحه على ذات المراد، فلا- يعقل أن يكون مقوما للمراد، حيث أنه على الفرض ليس مما يتقوم به اقتضائه للمصلحه، فموضوع المصلحه و معروض الاراده ذات المراد.

و الكلام فى ابقاء الاراده فى موضوعها و معروضها، و أما الموضوع الفعلى للاراده، أو للحكم المجعول، أو للمصلحه، فهو و إن كان هو الأمر المتقيد إلا أن اللازم فى ابقاء الحكم و نحوه هو ابقائه لذات معروضه لا ابقائه للمعروض الفعلى المساوق لعروض العارض.

فتدبر.

و منه يظهر أن عدم تقوم الموضوع بالقيود غير مبنى على رجوع القيد إلى مفاد الهيئه و دخله فى مصلحه البعث، بل لو كان دخيلا فى مصلحه المبعوث إليه أيضا كان معروض البعث عين معروض الاراده، و اللازم بقاؤه هو معروض البعث. فتدبر جيدا.

الثالث - إنه قد مرّ مرارا إن جميع الحثيات التعليليه حثيات تقيديه لموضوع حكم العقل بحسن شيء أو قبحه، و لذا قيل: الاغراض عناوين لموضوعاتها فى الأحكام العقلية، و قد حقق - أيضا - إن الشارع لا يأمر إلا بما هو حسن عقلا، و أنه لا ينهى إلا عما هو قبيح عقلا، لقاعده التوافق بين حكمى العقل و الشرع. فما هو الموضوع لحكم العقل هو الموضوع لحكم الشارع واقعا و لبا، و إن أخذ ما يلازمه أو ما هو أخص أو أعم منه موضوعا لفظا، و لا عبره بالنقل الذى على خلافه العقل.

و الجواب: إن الحكم الشرعى - تاره - بعين ملاك الحكم العقلى، فحينئذ يكون الملاك عنوانا لموضوعه. و - أخرى - يكون بملاك فى نظر الشارع، بحيث لو اطلع عليه العقل لرآه سببا لإيجاب شيء، أو تحريمه شرعا، و قد مرّ مرارا: إن الملاك المولوى للحكم الشرعى لا يجب أن يكون عين ملاك التحسين و التقيح العقليين، فان ملاكهما هي

المصلحة العامة، و المفسده العامه، اللازمه مراعاتهما لحفظ النظام. و ملاك الحكم الشرعى المولى هى المصالح و المفسد  
الخاصه، التى يتفاوت فيهما حال الأشخاص، بل ربما تتفاوت بحسب الأزمان، و ربما لا يكون لها دخل فى انحفاظ النظام و بقاء  
النوع.

و عليه - فلا موجب لكون الموضوع أعم أو أخص مما يكون فيه الملاك المولى، و قد عرفت: أن المراد من موضوع الحكم و  
الاراده و المصلحه - واقعا - نفس معروضها، لا بما هو معروضها، حتى يؤخذ ماله دخل فى فعله ترتب المصلحه و الاراده و  
الحكم فى موضوع الحكم.

و أما ما عن الشيخ الأجل - قدس سره - فى الرسائل (١) فى مقام الجواب: من أن العبره - فى الاستصحاب من باب الاخبار - بما  
هو موضوع عرفى، فهو تسليم للاشكال بناء على اعتبار الموضوع العقلى.

و حينئذ فيرد عليه نظير ما أورد على الموضوع العرفى، من أن الموضوع الدليلي إذا كان على خلافه العقل لا- يكون موضوعا  
لحكم الشارع واقعا، بل البرهان العقلى قرينه على خلاف الظهور الكاشف عن الواقع، فيحدد به موضوع الحكم حقيقه. و جوابه  
ما عرفت فى الموضوع العرفى.

و منها - إن الموضوع إذا كان له مراحل ثلاثه، فهل يمكن أن يفيد الاطلاق حرمة النقض - سواء كان عقلا أو دليلا أو عرفا -  
أو يختص باحد الاعتبارات، لعدم معقوليه الاطلاق؟

ظاهر شيخنا علامه (رفع الله مقامه) (٢) - كما تقدم منه قدس سره فى أواخر البحث عن استصحاب الامور التدريجييه - عدم  
إمكان الاطلاق، لعدم إمكان الجمع بين النظرين، إذا لم يكن هناك جامع مفهومي يعم النظرين.

و تحقيق الحال: إن اعتبار الشئ بشرط شئ، و اعتباره لا بشرط قسميا إعتباران متقابلان، فتاره يكونان متقابلين وجودا، كما إذا  
رتب حكم شخصى على الماء مثلا، فان الماء - المفروض كونه موضوعا - لا يعقل أن يلاحظ متقيدا بالتغير، و أن يلاحظ مطلقا  
من حيث التغير و عدمه. و أخرى يكونان متقابلين من حيث التأثير، كما إذا رتبت النجاسه على الماء المتغير فى قضيه، و على  
الماء إذا تغير فى قضيه أخرى، فان تعدد القضيه

ص: ٢٣٥

١- (١) الرسائل: ٣٢٥: فى تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحاب.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣١٨.

يوجب عدم تقابل الاعتبارين وجودا، إلا أنهما متقابلان تأثيرا، إذ يستحيل دخل التغير في النجاسة اقتضاء، كما هو مفاد القضية الأولى، و عدم دخله كذلك، كما هو مفاد القضية الثانية.

فتقابل اعتبارى بشرط شيء، كما هو مقتضى الموضوع العقلى، و اللابشرط القسمى، كما هو مقتضى الموضوع الدليلي - بكلا وجهي التقابل - إنما هو فى القضايا المتكفله لأصل ثبوت الحكم لموضوعه عقلا، أو دليلا أو عرفا، لا فى قضيه (لا تنقض). بل لوحظ فى هذه القضية طبيعى الموضوع الجامع للموضوعات - بجميع اعتباراتها - بنحو اللابشرط القسمى مطلقا من حيث العقليه و الدليليه و العرفيه.

و ليس الاطلاق بمعنى الجمع بين القيود، حتى يلزم اجتماع الاعتبارات المتقابله من حيث التأثير، كما أنه ليس دليل (لا تنقض) قضيه متكفله لأصل ثبوت الحكم الخاص لموضوعه، حتى يلزم اجتماع الاعتبارات المتقابله وجودا، بل الاطلاق لتسويه الحكم بالغاء القيود، و إن مناط حرمة النقض مجرد تعلق اليقين و الشك بطبيعى الحكم الثابت لطبيعى الموضوع، لا- بما هو عقلى أو دليلى أو عرفى.

و حال هذا المطلق حال سائر المطلقات من حيث ملاحظه النفس الطبيعى و ملاحظه لا بشرطيته، بنحو تعدد الدال و المدلول، و لا حاجه إلا إلى ملاحظه طبيعى الموضوع لا بشرط، لا إلى جامع مفهومي يعم الاعتبارات المتقابله.

كما أنه ليس المراد من النظر ما ربما يتوهم، من النظر الخارجى، ليرتب عليه أنه لا- يعقل الجمع بين النظرين، و انه لا- يتعقل الجامع بين النظرين، بل المعقول من النظر هو اللحاظ العلمى، الذى لا يعقل تحققه إلا متشخصا بمنظور مفهومي.

و عليه فنتيجه الاطلاق حرمة النقض، إذا كان الموضوع العقلى، أو الدليلي، أو العرفى باقيا، و شك فى بقاء حكمه، ففى المورد الذى لا بقاء لموضوعه عقلا، و له البقاء دليلا يحرم النقض، لتحقق موضوعه الدليلي. و عدم تحقق الموضوع العقلى لا يقتضى جواز النقض، حتى يكون مدلوله مشتملا على المتنافيين، بل عدم الحرمة بعدم المقتضى لا- باقتضاء العدم، فلا ينافى ثبوت المقتضى من وجه آخر.

كما أنه إذا كان الموضوع باقيا بنظر العقل، دون العرف، كان مقتضى الاطلاق حرمة النقض، لتحقق موضوعه العقلى المقتضى للحرمة، و ان لم يتحقق موضوعه العرفى، الذى لا يقتضى ما ينافى.

و منها - إنه بناء على أن المحرم هو النقض العرفى، هل المراد ما هو مصداق النقض

واقعا؟ و نظر العرف طريق إليه؟ فيكون خطاب (لا- تنقض) حينئذ تصويبا لنظر العرف؟ أو المراد هو النقض العرفي بما هو كذلك؟ بحيث يكون نظر العرف مقوما لموضوع الخطاب؟

و الظاهر هو الثاني؛ إذ لا معنى لتصويب النظر الذي على خلافه العقل و النقل على الفرض، بخلاف ما إذا فرض ثبوت المصلحه فى تحريم ما هو نقض عرفا، و ايجاب ما هو ابقاء عرفا عنوانا و جعل الحكم المماثل لذات الموضوع لبا.

إذا عرفت ما قدمناه فى المقامات المذكوره، فاعلم أن النقض حيث أنه حقيقى - على أى حال - فلا مجال لتعيين النقض عقلا بتخيل أنه النقض الحقيقى الواقعى، كما أن النقض المحرم - على أى حال - نقض اليقين بالحكم الشرعى، فلا- يتعين النقض الدليلى، بتوهم أن تحريم النقض من الشارع يقتضى تحريم ما هو نقض بنظره على حسب ما يساعده الادله الصادره منه - فى مقام تعيين موضوع حكمه - و ذلك لما مرّ من اليقين بالحكم الشرعى الواقعى على أى تقدير، غايه الأمر: إن طريق هذا الحكم الشرعى الثابت لموضوعه مختلف، و صدور الخطاب من الشارع - بما هو شارع - لا يقتضى إلا تحريم نقض اليقين - بما هو أمر شرعى - كما أنه لا- مجال لدعوى الاطلاق من حيث العقليه، و الدليليه و العرفيه، فانه إنما يصح إذا لم يكن معين لأحد الاعتبارات.

و حينئذ نقول: كما أن حجيه الظاهر عند الشارع تستفاد من كونه فى مقام محاوراته و إفهامه لمراداته كأحد أهل العرف، فكذلك إذا كان للظاهر مصاديق و مطابقات كلها من أفراد حقيقه، و كان بعض مصاديقه مصداقا له بنظر العرف. فان الشارع من حيث مخاطبته مع العرف كأحدهم، فكما يكون المراد الجدى من مصاديق النقض ما هو مصداق عندهم، إذا ألقى هذا الكلام من بعضهم إلى بعض، كذلك إذا ألقى من الشارع إليهم، فان إرادته غيرهم منهم تحتاج الى نصب ما يدل على تعيينه، دون ما هو متعين عندهم، و قد مرّ سابقا أنه لا مسامحه هنا، لا فى تحديد مفهوم النقض، و لا فى تطبيقه على مصاديقه، بل فى أمر آخر، و هو تحديد موضوع الحكم الواقعى.

### وجه تقديم الاماره على الاستصحاب

(١١٥) قوله قدس سره: و التحقيق انه للورود فان رفع اليد... الخ

(١١٥) قوله قدس سره: و التحقيق انه للورود فان رفع اليد... الخ (١)

تحقيق الحال: إن الاماره إما أن تكون حجه من باب الموضوعيه و السببيه، و إما أن

ص: ٢٣٧

تكون حجه من باب الطريقيه فان كانت حجه من باب الموضوعيه، فمبناها على انبعث الحكم المجعول المماثل عن مصلحه اخرى، زياده على مصلحه الحكم الواقعي، و لذا لا- يدور مدار موافقه الواقع، و عليه فالحكم المماثل بعنوان أنه مما أخبر به العادل، أو بعنوان آخر متيقن الثبوت - على أى تقدير - و مع فعلية حكم المماثل لا يعقل فعلية حكم آخر، لا بعنوان الواقع، و لا بعنوان آخر، فلا- يحتمل حكم فعلى آخر، حيث يستحيل ثبوتها، فلا- يحتمل إثباتها، فلا موضوع للاستصحاب المتقوم باحتمال الحكم الفعلى بقاء.

و التحقيق: إن موضوع الأصل، إن كان احتمال الحكم الفعلى، الذى لا- يجامع حكما فعليا آخر، فالامر كما مرّ: من ارتفاع الاحتمال حقيقه بسبب جعل الحكم المماثل.

و إن كان احتمال الحكم الفعلى من قبل المولى بحيث يجامع الفعلى بقول مطلق، كما هو كذلك؛ إذ لا بد من انحفاظ احتماله عند تعلق الحكم الظاهرى به، و إن لم يكن إماره على خلافه، أو على وفقه، فحينئذ لا ورود، إذ كما يكون الاحتمال محفوظا مع حكم نفسه، كذلك مع الحكم المجعول بسبب الاماره.

و قد مرّ مرارا: إن هذا هو الحق الذى لا محيص عنه، حتى عند شيخنا قدس سره. فان الحكم الانشائى المحض بلا داع محال، فلا يحتمل، لا أنه لا أثر له - و الحكم بغير داعى البعث من الدواعى لا يترقب منه فعلية نفس الداعى، فلا يكون من الحكم الحقيقى الذى هو محل الكلام - فلا بد من أن يكون انشاء بداعى جعل الداعى، و هو تمام ما بيد المولى، فهو الفعلى من قبله. و صيرورته مصداقا لجعل الداعى فعلا - و هو الفعلى بقول مطلق - منوط بوصوله بنحو من أنحائه.

و إن كانت حجه من باب الطريقيه، فان كانت الحجيه بمعنى جعل الحكم المماثل المنبعث عن نفس مصلحه الواقع، كما هو مبنى الطريقيه المحضه، فلا محاله يكون الحكم مقصورا على صورته الموافقه للواقع، فلا يقين بالحكم - على أى تقدير - ليرتفع احتمال الحكم.

و إن كانت بمعنى منجزيه الاماره للواقع، فلا حكم مماثل مجعول أصلا، ليكون اليقين به رافعا لاحتمال الحكم.

مضافا إلى ما عرفت آنفا من أن اليقين به غير مناف لاحتمال الحكم الواقعي، بل لا بد من انحفاظه فى الأصول مطلقا، و منه عرفت أنه لا مجال للورود الحقيقى على أى تقدير.



## (١١٦) قوله قدس سره: و عدم رفع اليد عنه مع الاماره... الخ

(١١٦) قوله قدس سره: و عدم رفع اليد عنه مع الاماره... الخ (١).

لا حاجة إلى تغيير السياق، فإن الوجه الموجب لورود الاماره - المخالفه للاستصحاب - و اف بورود الاماره الموافقه ايضا؛ إذ مع اليقين بالحكم المماثل - المجعول - لا- يحتمل حكم فعلى آخر - مثلا كان له، أو ضدا أو نقيضا - فان امتناع اجتماع المثليين كامتناع اجتماع الضدين و النقيضين.

و أما توضيح ما أفاده (قدس سره) فهو إن هذا الجواب - الذى خص به الاماره الموافقه - هو الجواب العام عنده (قدس سره) فى تعليقه الانيقه (٢).

بتقريب إن أفراد العام - فى (لا- تنقض) - ليس اليقين و الشك، لينافى الورود بقاء الشك على حاله، بل أفراد نقض اليقين بالشك، و هذا هو المحرم بقوله عليه السلام (لا تنقض)، و مع قيام الحجه لا نقض بالشك، بل بالحجه، و لو فى حال الشك. فما هو المحرم غير ما هو الواجب.

و إن كان قد التزم (قدس سره) أخيرا (٣) بملاحظه قوله عليه السلام (و لكنه تنقضه بيقين آخر) (٤) بعين ما أجاب به - هنا - من اقتضاء اعتبار الاماره لليقين بالحكم، و لو بوجه و عنوان آخر.

و التحقيق: إن عنوان نقض اليقين بالحجه، و إن كان مغايرا لعنوان نقض اليقين بالشك، إلا أن مجرد تغاير العنوانين لا يجدى، ما لم يكونا متضادين، فان النقض - من حيث كونه نقض اليقين بالحجه - و إن كان جائزا، إلا أنه من حيث نقض اليقين بالشك حرام، و لا تنافى بين عدم اقتضاء العنوان الأول مع اقتضاء العنوان الثانى.

نعم إذا كانا متضادين بأن يكون نقض اليقين استنادا إلى الحجه جائزا، و استنادا إلى الشك حراما، لاستحاله صدوره مستندا إلى كليهما، كان الأمر كما أفيد، إلا- أنه لا ريب فى عدم جواز نقض اليقين مع الشك، و إن لم يكن بالشك، لوضوح أن قصد الوجه فى عدم الجرى العملى على وفق اليقين غير لازم. مع أن لازمه أن فى مورد قيام الاماره يجرى الاستصحاب، و أن النقض بالشك مع قيام الحجه حرام، و إن لم يقع منه هذا الحرام خارجا لفرض استناده إلى الحجه لا الى الشك.

ص: ٢٣٩

١- (١) الكفايه ٢: ٣٥٠.

٢- (٢) ص ٢٣٥: ذيل قول الشيخ «قده»: «و لا تخصصا بمعنى خروج المورد الخ».

٣- (٣) ذيل التعليقه.

٤- (٤) الوسائل: ج ١: الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء: الحديث ١.

## (١١٧) قوله قدس سره: و أما حديث الحكومه، فلا أصل لها أصلا... الخ

(١١٧) قوله قدس سره: و أما حديث الحكومه، فلا أصل لها أصلا... الخ (١)

سيأتي إن شاء الله تعالى تقريب الحكومه، و ما يتعلق به من النقض و الابرام. (٢)

و الذى ينبغى أن يقال فى هذا المجال: هو أن العلم المجعول غايه للأصول - مطلقا - طريقي، و له حيثتان:

احدهما - حيثه كونه وصول الواقع وصولا بالذات، و بلا عنايه، و هذه حيثه مناط فعليه الحكم و بلوغه درجه حقيقه الحكميه، كما مر تحقيقه مرارا.

ثانيتها - حيثه كونه منجزا بالذات، و بلا جعل من الشارع، و هذه حيثه مناط استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع.

و فى قبال العلم باحدى حيثيتين هو الشك؛ فانه تاره من حيث عدم وصول الواقع، و أخرى من حيث عدم المنجز له.

ثم إن الغايه تاره - هو العلم بماله من حيثه الذاتيه باحد الوجهين. و أخرى - يكون العلم عنوانا و معرفا لحيثه الوصول المعبر، أو لحيثه المنجز بما هو منجز - و لو جعل - لا خصوص المنجز بالذات، و سيظهر الفرق بينهما إن شاء الله تعالى.

و أما أدله اعتبار الاماره، فتاره بعنوان أنها علم و أخرى لا بهذا العنوان.

فقول: أما إذا أخذ العلم بلحاظ إحدى حيثيتين الذاتيتين، و كان اعتبار الاماره بعنوان أنها علم كما استظهرناه (٣) من قوله تعالى: «فَسِئَلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» \* (٤) حيث أن الظاهر الامر بالسؤال لكى يعلموا بالجواب لا بأمر زائد على الجواب، و من قوله عليه السلام فى المقبوله (روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا) (٥) حيث أن استفاده الأحكام من أحاديثهم عليهم السلام - مع كونها غالبا ظنيه السند و الدلاله - قد أطلقت عليها المعرفه، فحينئذ يكون الخبر بمقتضى أمثال هذه الأدله - منزلا - منزله العلم فى كونه وصولا للواقع، أو منجزا له، و لا - منافاه بين ثبوت الحكم الظاهرى إلى غايه، و بين الحكم بثبوت الغايه بالخبر، فيكون تنزيلا حقيقه، و ورودا تنزيلا، و هى الحكومه الاصطلاحيه المقبوله.

ص: ٢٤٠

١- (١) الكفايه ٢: ٣٥٠.

٢- (٢) ج ٦: التعادل و الترجيح: تقدم فى التعليقه: ٣ و ٤ و ٦.

٣- (٣) تقدم فى ج ٣: التعليقه ١١٤ ذيل قول الماتن «قده» (و قد ورد عليها بانه الخ).

٤- (٤) النحل: الايه ٤٣ و الانبياء: الايه ٧.

٥- (٥) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: ص ٩٨: الحديث ١

و أما إذا كان العلم معرفا و عنوانا لمطلق الوصول المعبر، و لمطلق الحجج القاطعه للعدر، و كان اعتبار الاماره بعنوان أنها علم، فالخبر حينئذ منزل منزله العلم عنوانا، و يكون له الورود الحقيقي على الأصل.

أما إن التنزيل عنوانى لا- حقيقى، فلان المنزل عليه - و هو العلم - لا أثر له بخصوصه، لا من حيث ذاته، و لا من حيث وصوله الذاتى و منجزته الذاتيه، بل هو عنوان لما هو الغايه حقيقه، و هو مطلق الوصول المعبر، و مطلق المنجز، بخلاف الشق المتقدم، فان العلم بماله من الحيثيه الخاصه به غايه، فلذا كان التنزيل هناك حقيقيا و هنا عنوانيا.

و أما إن الورود حقيقى، فان الغايه الحقيقيه هو مطلق الوصول المعبر و المنجز، غايه الأمر أنه قبل قيام الدليل على اعتبار الخبر، كان الوصول المعبر و المنجز كليًا منحصرًا فى العلم الحقيقى، و بعد قيام الدليل وجد له فرد آخر حقيقه لا اعتبارا، فيكون اعتبار الخبر ايجادا لفرد حقيقى من كلى الغايه الحقيقيه، لا تنزيلا لما ليس من أفراد الغايه منزله الغايه حقيقه.

و أما إذا كان دليل اعتبار الاماره لا بعنوان أنها علم - كالأغلب من أدله اعتبار الخبر -

فنقول: ليس مفاد تلك الأدله جعل الحكم المماثل للواقع ابتداء، بل إما إيصال الواقع بإيصال مماثله بالخبر، فيكون الخبر حجه - بمعنى أنه واسطه فى إثبات الواقع عنوانا -، حيث أنه بلسان أنه الواقع، فوصله بالذات وصول الواقع بالعرض، و إما تنجز الواقع بالخبر، فيكون الخبر واسطه فى تنجز الواقع حقيقه.

و عليه - فاذا كان العلم معرفا و عنوانا لمطلق الوصول و المنجز، فدليل حجيه الخبر يقتضى جعل فرد لكلى الغايه الحقيقيه، من دون تنزيل منزله العلم و لو عنوانا، فله الورود الحقيقى فقط.

و إذا كان العلم غايه بماله من الحيثيه الخاصه به، فلا- تنزيل أيضا منزله العلم، بل اثبات الواقع عنوانا، فيكون وصولا- للواقع العنوانى، و هو ورود عنوانى و حكمه حقيقه.

و يمكن ان يقال: إنه و إن كان بمدلوله المطابقى إثبات الواقع عنوانا إلا أنه بمدلوله الالتزامى دالى على وساطه الخبر لا إثبات الواقع عنوانا، فله الحكومه أيضا، فانه وصول عنوانى للواقع.

و الفرق بين الوجهين: إن الأول وصول حقيقى للواقع العنوانى، و الثانى وصول

عنوانى للواقع الحقيقى، فتدبر.

هذا كله بناء على أن مفاد «لا تنقض» جعل الحكم المماثل.

و اما إذا كان جعل اليقين سابقا منجزا للحكم فى اللاحق، أو جعل احتمال الحكم - بقاء - منجزا له.

فان كان الأول فاليقين منجز فى فرض الشك بقاء - أى مع عدم المنجز بقاء -- و الأماره منجزه على الفرض. بخلاف منجزيه الاماره، فانها غير مقيده بشىء، فلها الورد على الاستصحاب.

و إن كان الثانى، فالاحتمال فى الحاله الثانى منجز للحكم - كالاماره - إلا أنه بملاحظه قوله عليه السلام (و لكنه تنقضه بيقين آخر) (١) يستفاد منه أن الاحتمال منجز مع عدم المنجز للحكم، فالاماره أيضا مقدمه بنحو الورد. مضافا إلى أن الظاهر من عدم نقض اليقين بالشك إبقاء اليقين و عدم الاعتداد بالشك، لا جعله منجزا.

**(١١٨) قوله قدس سره: هذا مع لزوم اعتباره معها فى صورته الموافقه... الخ**

(١١٨) قوله قدس سره: هذا مع لزوم اعتباره معها فى صورته الموافقه... الخ (٢)

فان مرجع الحكومه هنا إلى الغاء احتمال الخلاف، و لا احتمال للخلاف فى صورته موافقه الاماره مع الأصل.

و يمكن دفعه بأن تقريب الحكومه من باب إلغاء الاحتمال - كما ذكرناه فى مبحث التعادل و الترجيح (٣) - مبنى على أن المراد من التصديق هو التصديق الجنائى عنوانا، فمرجه إلى اعتقاد الصدق، فيقابلة الاحتمال مطلقا دون خصوص المخالف، فهو مأمور بأن يعامل معاملته المتيقن دون الشاك و المحتمل. فلا تغفل.

**تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول**

**(١١٩) قوله قدس سره: فالنسبه بينه و بينها هى بعينها... الخ**

(١١٩) قوله قدس سره: فالنسبه بينه و بينها هى بعينها... الخ (٤)

لما أفاده (قدس سره) فى تعليقه الأنيقه (٥) من أن موضوع الأصول هو المشكوك من جميع الجهات، و الغايه هو العلم، و لو بوجه و عنوان. فموضوع إصالة البراءه، و ان كان هو المشكوك، لكنه حيث علم حكمه بعنوان نقض اليقين بالشك، المنطبق عليه فى ما كان

ص: ٢٤٢

٢- (٢) الكفايه ٢:٣٥١.

٣- (٣) يأتي في ج ٦: التعليقه ٦.

٤- (٤) الكفايه ٢:٣٥١.

٥- (٥) ص ٢٣٦: ذيل قول الشيخ «فده» و لا تحصيها بمعنى خروج المورد الخ».

له حاله سابقه كان معلوم الحرمة بوجه.

و الجواب: إن عنوان موضوع الاستصحاب أيضا هو المشكوك فعلا- من جميع الجهات، و غايته هو اليقين و لو بوجه، و هذا الموضوع - بما هو محتمل الحليه و الحرمة - معلوم الحليه، فلا شك من جميع الجهات، و لا فارق بين موضوع الاستصحاب، و موضوع الأصول، و لا بين غايته و غايتها.

و ليس الاستصحاب كالاماره، لثلا يكون موضوعها متقوما بالشك، و لا حكمها مغيبى بالعلم، فلذا يدور الأمر فيها بالنسبه إلى الأصول بين التخصص و التخصيص المحال، دون الاستصحاب بالاضافه الى سائر الأصول.

و منه يظهر حال الحكومه من حيث إلغاء احتمال الخلاف بدليل اعتبار الاستصحاب، فان الحكم فى الاستصحاب - و سائر الأصول - حكم المحتمل بما هو، فالإلغاء الاحتمال فى كليهما متساوى النسبه و ليس كمفاد الاماره، بحيث يكون الحكم فيها مرتبا على ذات الموضوع، حتى لا يلغى بالغاء الاحتمال.

و أما ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) فى الرسائل(1) فى تقريب حكومته عليها:

من أن دليل الاستصحاب بالاضافه إلى قوله عليه السلام (كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى)(2) بمنزله المعمم للنهى السابق الوارد، فمجموع الدليلين يدلان على أن كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى و كل نهى وارد فى زمان باق فى جميع أزمنه احتماله، فيكون الرخصه مغيبى بورود النهى المحكوم فى مورد الاستصحاب بالدوام، فغير تام فى نفسه.

لأن تعميم النهى الواقعى عنوانا لا يجدى فى دفع موضوع الأصل، و لا فى تحقق الغايه، و لذا لا يكون مجرد تنزيل المؤدى منزله الواقع مجددا فى احد الأمرين، فان النهى الواقعى - مثلا - يجامع بقاء موضوع الأصل و عدم حصول الغايه، فكيف بما نزل منزلته عنوانا، بل لابد من تنزيل وصول الحكم عنوانا منزله وصول الحكم الواقعى، فان المراد من ورود النهى المغيبى به الرخصه، كما تحقق فى محله(3) وروده على المكلف المساوق لوصوله إليه، و حيث أن لسان دليل الاستصحاب إبقاء اليقين، لا إبقاء ذات المتيقن، فلا- محاله يقتضى وصول النهى السابق فعلا- عنوانا. و هذا معنى الحكومه و تنزيل اليقين السابق منزله اليقين فعلا، و إثبات الغايه عنوانا.

ص: ٢٤٣

١- (١) الرسائل: ٤٢٣: فى المقام الثالث «معارضه سائر الاصول للاستصحاب».

٢- (٢) الوسائل: ج ١٨: الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى: ص ١٢٧ الحديث ٦٠.

٣- (٣) تقدم فى ج ٤: التعليقه ٢١ مبحث البرائه و الاشتغال ذيل قول الماتن قده «و دلالتة يتوقف على عدم صدق الورود الخ».

## (١٢٠) قوله قدس سره: فهو من باب تراحم الواجبين... الخ

(١٢٠) قوله قدس سره: فهو من باب تراحم الواجبين... الخ. (١)

فيتخير بينهما إن لم يكن أحدهما أهم، و إلا فيتعين الأهم، كما في هامش الكتاب (٢).

و لا يخفى عليك أن تعين الأهم إنما هو إذا كان الحكم الاستصحابي حكما طريقيا، إما بعنوان جعل المماثل المنبعث عن نفس مصلحه الواقع، أو بعنوان تنجيز الواقع. و أما إذا كان حكما نفسيا منبعثا عن مصلحه أخرى على أى تقدير، فلا موقع إلا للتخير، لأن عنوان نقض اليقين بالشك عنوان واحد، له ملاك واحد.

## (١٢١) قوله قدس سره: فان الاستصحاب فى طرف المسبب... الخ

(١٢١) قوله قدس سره: فان الاستصحاب فى طرف المسبب... الخ. (٣)

توضيح المقام: إن محل الكلام ليس مجرد تفرع شك على شك؛ إذ لا ريب فى شمول العام لجميع أفراده المقدره الوجود، و ان كانت مرتبه - ذاتا أو وجودا - كما إذا قيل: لا يجوز حمل مشكوك النجاسه فى الصلاه، فانه لا شبهه فى شموله للملاقى و ملاقاه، بل فيما إذا كان أحد المستصحبين أثرا شرعيا للآخر.

و كذا ليس التمانع المبحوث عنه هو التمانع المنبعث عن مناقضه الحكمين أو مضادتهما، فانه يختص بالأصلين المتنافيين، دون المتوافقين؛ إذ لا يلزم من شموله للشانى محذور، حتى يلتزم بالتخصيص، بل التمانع. مبنى على فرض ورود الأصل السببى أو حكومته على الأصل المسببى، فانه الموجب للتمانع الذى ينتهى أمره الى المحذور - المسطور فى المتن - من لزوم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر. فالعمده حينئذ تحقيق حال ورود الأصل السببى أو حكومته على الأصل المسببى.

فقول: أما وروده بالتقريب المتقدم عن شيخنا (قدس سره) فى الامارات: من اليقين بالحكم الفعلى، و لو بعنوان آخر غير عنوان الواقع. فقد عرفت ما فيه مفصلا حتى على القول بموضوعيه الاماره (٤).

ص: ٢٤٤

١- (١) الكفايه ٢: ٣٥٤.

٢- (٢) و اليك نصه: «فيتخير بينهما ان لم يكن احد المستصحبين اهم و إلا فيتعين الاخذ بالا هم، و لا مجال لتوهم انه لا يكاد يكون هناك اهم لاجل ان ايجابهما انما يكون من باب واحد - و هو استصحابهما من دون مزيه فى احدهما اصلا - كما لا يخفى، و ذلك لان الاستصحاب انما يتبع المستصحب، فكما يثبت به الوجوب و الاستحباب يثبت به كل مرتبه منهما فتستصحب، فلا تغفل» منه قدس سره. راجع الكفايه المحشى بحاشيه القوجانى ره: ١١٠ - و حقائق الاصول: ج ٢: ٥٤١.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٥٤.

٤- (٤) تقدم فى التعليقه: ١١٥ و ١١٦ و ايضا تعليقه المحقق الخراسانى قده على الرسائل: ٢٣٥. ذيل قول الشيخ قده «و لا تخصصا بمعنى خروج المورد».

و عليه فاليقين بطهاره الماء فعلا- و بطهاره الثوب المغسول به فعلا- - بعنوان ايجاب ابقاء اليقين أو المتيقن - يجمع الشك في طهاره الثوب و نجاسته واقعا، و موضوع الأصل الشك في الواقع حتى يعقل ترتب حكمه الفعلي عليه. مضافا إلى أن العنوان المقتضى لليقين بالحكم الفعلي بالاضافه إلى كلا الشكين على حد سواء.

و أما الورود بالتقريب الذى ذكرناه(1) عن توسعه اليقين و أخذه بمعنى الحجج القاطعه للعذر، و أخذ الشك بمعنى عدم الحجج القاطعه للعذر، فيجرى فى خصوص السببى و المسببى من الاستصحابين لا مطلقا.

و ذلك لأن اليقين بنجاسه الثوب منجز لها فى الحاله الثانيه، مع عدم المنجز لخلافها، و اليقين بطهاره الماء حججه عليها و على لازمها، فالحججه على طهاره الثوب متحققه فى الحاله الثانيه، بخلاف الحججه على نجاسه الماء. فان نجاسته ليست مترتبه شرعا على نجاسه الثوب، حتى تكون الحججه على نجاسه الثوب حججه على لازمها، و هى نجاسه الماء؛ إذ ليست هى من آثار نجاسه الثوب شرعا فيدور الأمر بين التخصص. و التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر.

و أما غير الاستصحاب من الأصول - كقاعده الطهاره فى شىء بالاضافه إلى استصحاب الطهاره فى ملاقيه أو بالاضافه إلى قاعدتها فيه - فلا- ورود بهذا الوجه، إذ ليست القاعده حججه منجزه للواقع أو واسطه فى وصوله عنوانا حتى يرتفع بها موضوع الاستصحاب و غيره فى الملاقيه.

و أما حكومته، فتاره بالتقريب الذى أفاده شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره)(2).

و محصله: إن ارتفاع نجاسه الثوب حيث أنه من آثار طهاره الماء شرعا، فالتعبد بطهاره الماء يستلزم التعبد بطهاره الثوب، و أما نجاسه الماء حيث أنها ليست من آثار نجاسه الثوب شرعا فالتعبد بنجاسه الثوب لا يستلزم التعبد بنجاسه الماء.

و أنت خير بأن مجرد استلزام التعبد بأحدهما التعبد برفع الآخر - دون الآخر - لا يجدى فى رفع موضوع الآخر عنوانا، لبقاء المعارضه بحالها. فان الدليل على نجاسه الثوب، و إن لم يكن دليلا على نجاسه الماء، لكنه حججه فى مورد - الذى ينفيه دليل طهاره

ص: ٢٤٥

١- (١) تقدم فى التعليقه: ١١٧ ذيل قول الماتن قده «و اما حديث الحكومه فلا اصل لها اصلا الخ».

٢- (٢) الرسائل: ٤٢٥: فى تقديم استصحاب السببى على المسببى.



الماء - فما هو مدلول مطابقى لدليل النجاسه معارض و مناف لما هو مدلول التزامى لدليل طهاره الماء - مع انحفاظ موضوعه لثبا و عنوانا - فلا بد من نفى موضوعه عنوانا فى مرحله الحكومه، و مجرد التعبد بالطهاره غير واف بذلك.

و أخرى بتقريب: إن عنوان إبقاء اليقين و عدم نقضه ينفى الشك عن طهاره الماء و الثوب المغسول به عنوانا، بخلاف إبقاء اليقين فى طرف النجاسه، فانه لا يوجب رفع الشك عن نجاسه الماء عنوانا، بل رفع الشك عن نجاسه الثوب فقط.

و فيه: إن بقاء اليقين عنوانا - ليلزمه رفع الشك عنوانا - ليس إلا فى مورد اليقين بثبوت حقيقه، فما لا يقين بثبوت حقيقه لا بقاء له عنوانا، و حيث لا يقين باللازم ثبوتا فلا بقاء له عنوانا.

مضافا إلى أن حكمه الأصل السببى غير مختصه بالاستصحاب المعنون بعنوان إبقاء اليقين و عدم نقضه، بل قاعده الطهاره حاكمه - عندهم - على قاعدتها بل استصحابها فى المسبب، مع وضوح عدم عنوان مقتضى لنفى الشك فيها.

هذا و لشيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) فى آخر الوجه الثانى من وجوه التقديم (1) تقريب: محصله هو إن الشك المسببى من لوازم وجود الشك السببى، لفرض المسببى عنه، و الحكم من لوازم وجود الشك السببى، لما تقرر أن الحكم باقتضاء موضوعه.

فالحكم و الشك المسببى لا زمان لمزوم واحد فى مرتبه واحده. و الحكم - الذى هو فى مرتبه الشك المسببى - لا يعقل أن يكون حكما له أيضا؛ للزوم تقدم الموضوع على حكمه، و تأخر الحكم عن موضوعه.

و فيه مواقع للنظر:

منها - إن ملاك السببى و المسببى المفروضتين فى المقام كون أحد المستصحبين من آثار الآخر شرعا، لا تفرع شك على شك، و ترشح شك عن شك. بل إذا كان بين أمرين تلازم واقعى بالعليه و المعلوليه أو بالمعلوليه لثالث، فهما متلازمان - قطعا و ظنا و شكا - عند الالتفات إلى التلازم، فالقطع بأحدهما - عله كان أو معلولا - ملازم للقطع بالآخر، لا عله له، كيف و من البديهى أنه ربما ينتقل من المعلول إلى علتة، أو من أحد المعلولين إلى الآخر - كما فى المتضايقين - و لا يعقل أن يكون شىء واحد صالحا للعليه لشىء و للمعلوليه له، فلا وجه حينئذ لدعوى أن الشك المسببى من لوازم وجود الشك

ص: ٢٤٦

السببي، حتى يكون له المعية بالرتبه مع حكمه.

لا يقال: الشك في المسبب (١) متأخر عنه، و نفس المسبب متأخر عن السبب على الفرض، فيكون المسبب في مرتبه الشك في السبب، و الشك في المسبب في مرتبه الحكم المتأخر عن الشك في السبب، فيصح معيه الشك المسببي مع حكم الشك السببي في المرتبه، و إن لم يكن الشك المسببي معلولا للشك السببي.

لانا نقول: قد مرّ مرارا: إن الشك في شيء، و القطع به متأخر عن عنوان ذلك الشيء، لا عن مطابقه، و ليس عنوانه مسببا عن عنوان السبب، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى (٢).

و منها - إن الحكم بالاضافه الى موضوعه من عوارض الماهيه، لا- من عوارض الوجود، لأن عارض الوجود ثبوته فرع ثبوت معروضه، و عارض الماهيه ثبوته بثبوته، كالفصل بالاضافه إلى الجنس، و كالنوع بالاضافه إلى الشخص.

و الحكم بالاضافه إلى موضوعه كذلك، لما حقق مرارا: إن الشوق المطلق لا يوجد، و البعث المطلق كذلك، بل يوجد كل منهما متشخصا بمتعلقه في أفق تحققه، فماهيه الموضوع موجوده في أفق النفس، بثبوت شوقى، و موجوده في موطن الاعتبار، بثبوت البعث الاعتبارى.

و عليه - فالشك السببي بوجوده العنوانى معروض الحكم، و بوجوده الخارجى سبب الشك المسببي، كما أن الشك المسببي بوجوده العنوانى معروض الحكم، و بوجوده الخارجى معلول للشك السببي، فليس لوجوده الذى هو موضوع الحكم معيه فى المرتبه مع الحكم.

و منه تعرف أن الشك السببي، و إن كان بوجوده الخارجى شرط فعليه الحكم و سبب الشك المسببي، فالحكم الفعلى مع الشك المسببي فى مرتبه واحده، إلا- أن معروض الحكم هو الشك المسببي بعنوانه، لا بوجوده الخارجى الذى له المعية مع الحكم الفعلى، فتأخر الحكم المجعول طبعا عن موضوعه محفوظ.

و منها - إن موضوع الحكم نقض اليقين بالشك، لا- اليقين و الشك، و ليس نقض اليقين بالشك المسببي متأخرا عن نقض اليقين بالشك السببي.

ص: ٢٤٧

١- (١) كذا فى النسخه و لعلها تصحيف، و الأنسب «فى السبب».

٢- (٢) فى نفس هذه التعليقه.

لا- يقال: نقض اليقين بالنجاسه بالشك فيها، و إن لم يكن معلولا لنقض اليقين بالطهاره بالشك فيها، لكنه متقوم بالشك الذى هو معلول للشك المتقوم به نقض اليقين بالطهاره بالشك فيها، و هذا المقدار يجدى فى المعية مع الحكم فى المرتبه.

و ذلك لأن الحكم متأخر عن نقض اليقين بالطهاره بالشك فيها تأخر الحكم عن موضوعه، و نفس نقض اليقين بالشك متأخر عن الشك تأخر الكل عن جزئه، و المفروض إن هذا الجزء متقدم على الجزء المتقوم به نقض اليقين بالنجاسه، و ذلك الجزء متقدم على الكل، و هو نقض اليقين بالنجاسه، و هو متقدم على الحكم، مع أنه فى مرتبه هذا الموضوع، لأنه متأخر عن نقض اليقين بالطهاره بالشك السببى بمرتبتين بالنسبه إلى الشك المأخوذ فيه، و نقض اليقين بالنجاسه متأخر عن الشك السببى أيضا بمرتبتين، فهو مع الحكم فى مرتبه واحده.

لأننا نقول: عنوان نقض اليقين بالنجاسه بالشك فيها، و إن كان متقوما بالشك، إلا أنه متقوم بوجوده العنوانى، لا الخارجى. و العنوان غير متأخر طبعا عن الشك السببى - لا بوجوده العنوانى، و لا بوجوده الخارجى - و مصداق نقض اليقين بالنجاسه. و ما هو بالحمل الشايع كذلك، و ان كان يتوقف على فعلية الشك السببى و المسببى، لكنه ليس موضوعا للحكم لينافى تأخر الحكم عن موضوعه طبعا.

و منها - إن العام المتكفل لحكم نقض اليقين بالشك:

إما أن يكون متكفلا لأحكام متعدده - بعدد أفراد نقض اليقين بالشك - و يكون العام بمنزله الجمع فى العبارة.

و إما أن يكون متكفلا لطبيعى الحكم بالاضافه إلى طبيعى النقض، فحقيقه الحكم المجعول واحده بوحده طبيعى نوعيه، و لازمه عقلا تعلق كل فرد من طبيعى الحكم بفرد من طبيعى الموضوع.

و الاشكال المذكور، إنما يتوجه إذا كان الحكم واحدا شخصيا، و هو محال فى نفسه، و إن لم تكن سببيه و لا مسببيه؛ لأن تعدد الموضوع يستدعى عقلا تعدد الحكم.

و عليه - فبناء على إنشاء أحكام متعدده - ليس حكم نقض اليقين بالنجاسه مع موضوعه فى مرتبه واحده، بل حكم نقض اليقين بالطهاره مع نقض اليقين بالنجاسه فى مرتبه واحده، و لا- مانع من معية حكم بعض الأفراد مع نفس بعض الأفراد الأخر، إنما الممنوع معيه حكم نفس الفرد الآخر معه فى المرتبه.

و بناء على جعل طبيعى الحكم لطبيعى الموضوع، فليست السببيه و المسببيه

ملحوظه؛ إذ المفروض إلغاء التشخيصات، و ملاحظه طبيعى نقض اليقين بالشك، و بهذه الملاحظه لا- موجب لمعيه الحكم طبيعى موضوعه.

نعم لو أمكن ملاحظه أفراد الموضوع - بنهج الوحده فى الكثره - بحيث تكون نفس الأفراد مقومه للموضوع، و يكون الملحوظ صرف وجودها لأمكن الاشكال:

بدعوى إن الحكم ملحوظ - بنهج الوحده فى الكثره - متقوم بماله المعيه مع ما يكون صرف وجود الموضوع متقوما به، و مثل هذا الحكم لا- تأخر له برمته عن مثل هذا الموضوع، إلا- أن مثل هذه الملاحظه - الراجعه إلى لحاظ أفراد الحكم، و افراد الموضوع بصرافه وجودهما حقيقه - غير معقول، كما نبهنا عليه مرارا.

و منها - إنه لو تم هذا التقريب لاقتضى عدم جريان الأصل فى اللوازم العاديه و العقليه أيضا، بملاحظه انبعث الشك فيها عن الشك فى ملزوماتها، إذ الملا-ك فى هذا التقريب مجرد كون الشك المسببى من لوازم وجود الشك السببى، لا كون أحد المستصحين أثرا شرعيا للآخر، مع أنه لا- ريب فى جريان أصاله عدم اللازم - كنبات اللحيه - مع جريان أصاله بقاء الحياه، و الشك فى الأول مسبب عن الشك فى الثانى.

و منها - إن كون حكم العام لازما للشك السببى، حتى يكون له المعيه طبعاً مع الشك المسببى أول الكلام، فلا بد من إقامه البرهان عليه، بدوران الأمر بين التخصص و التخصيص المبني على ورود الأصل السببى، أو حكومته على الأصل المسببى، و معه لا- حاجه إلى هذا التقريب؛ إذ مع الورد، أو الحكومه لا موضوع - حقيقه أو عنوانا - ليكون له حظ من حكم العام حتى تصل النوبه إلى معيه حكم العام له فى المرتبه، و أما مع عدم الورد و الحكومه، فلا وجه للفراغ عن لزوم الحكم للشك السببى ليتولد منه المحذور.

و قد اقتصر استنادنا العلامه (قدس سره) فى التعليقه الأنيقه(1). على هذا الايراد الأخير، و لكنه مندفع، فان التقريب المزبور بعد فرض حكومه الأصل السببى، و كونه رافعا لموضوع الأصل المسببى.

و غرضه (قدس سره) بيان اختصاص الحكم بالشك مسببى حينئذ لوجود المانع عن شموله لهما؛ إذ لا موضوع للأصل المسببى مع فرض شمول العام للشك السببى.

و وجود المانع عن شموله للشك المسببى فقط لوجهين:

ص: ٢٤٩

أحدهما: لزوم الدور من تخصيص العام بشموله للشك المسببي.

و ثانيهما: لزوم معيه الحكم للشك المسببي فى المرتبه، بخلاف الشك السببي، فانه مع فرض شمول الحكم للشك السببي لا يلزم معيته للشك السببي، بل تأخره عنه محفوظ، فشمول الحكم للشك المسببي ممنوع من وجهين مختصين به، بخلاف شموله للشك السببي، فانه خال عن محذور الدور، و عن محذور عدم تأخر الحكم عن موضوعه.

هذا - و لبعض أجله العصر(١) تقريب آخر فى تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي، غير دوران الأمر بين التخصص و التخصيص المحال، و هو أن الشك المسببي متأخر طبعاً عن الشك السببي، لأنه معلوله، ففى رتبه وجود الشك السببي لا وجود للشك المسببي، و إنما هو فى رتبه حكمه، فاذا لم يكن فى رتبه الشك السببي مانع عن ترتب حكمه عليه، فلا محاله يترتب عليه حكمه، فلم يبق للشك المسببي موضوع.

و الفرق بين هذا التقريب و ما تقدم عن الشيخ الأ-عظم (قدس سره) أن المانع فى التقريب المتقدم معيه الحكم مع الشك المسببي فى المرتبه، مع أن اللازم تأخره عنه، و المانع فى هذا التقريب عدم صلاحيه الشك المسببي للمعارضه؛ إذ لا ثبوت له فى مرتبه الشك السببي، و بعد ثبوت الحكم للشك السببي يستحيل شمول الحكم للشك المسببي، لا لعدم الموضوع، كما هو ظاهر التقريب، فانه لا- يتكفل ارتفاع الموضوع حقيقه أو عنواناً، بل لأن أحد التمانعين إذا وقع يستحيل وقوع الآخر لفرض التمانع.

و يرد على هذا التقريب أولاً ما تقدم(٢) من عدم معلوليه الشك المسببي للشك السببي، لا بوجودهما العوانى، و لا بوجودهما الخارجى.

و ثانياً - إن الفرض، إن كان التمانع فى مرحله جعل الحكم، ففيه إن الموضوع فى مرحله جعل هو الشك بوجوده العوانى، و عدم المعلوليه فى مرحله وجوده العوانى مسلم؛ إذ توهم المعلوليه إنما هو فى وجود الشك المسببي خارجاً لا عنواناً.

و إن كان التمانع فى مرحله فعليه الحكم بفعليه الشك خارجاً، فإليه - و إن فرضت - لا توجب إلاّ تقدم العله على المعلول طبعاً و ذاتاً، لا- وجوداً، لما مر منا مراراً: إن التقدم و التأخر الطبيعيين لا- ينافى المعيه فى الوجود الخارجى، بل لا ينافى اتحاد المتقدم و المتأخر طبعاً فى الوجود الخارجى. و ملاك التمانع و التراحم هى المعيه الوجوديه الخارجيه، لا المعيه الطبيعيه الذاتيه، و مع المعيه الوجوديه بين الشكين خارجاً يتحقق

ص: ٢٥٠

١- (١) هو المحقق الحائرى «قده» فى درره: ج ٢: ٢٥٨.

٢- (٢) فى الايراد على تقريب الشيخ «قده» فى نفس هذه التعليقه.

التمانع المانع عن فعلية الحكم لهما.

و ثالثا - إن هذا التقريب حيث لم يتكفل لورود الأصل السببي، و لا لحكومته، بل هو بنفسه وجه تقديم الأصل السببي - كليه - على الأصل المسببي، فلا يقتضى التقديم إلا فى الأصلين المتنافين. و أما فى المتوافقين - كالشئىء و ملاقيه - فلا؛ إذ لا تمنع بين فعلية طهاره الشئىء و طهاره ملاقيه، حتى يكون شمول العام للأول مانعا عن شموله للثانى. فتأمل.

و مما ذكرنا تبين ما فى وجه آخر لبعض أعلام العصر(١) من أن الشك المسببي حيث كان معلولا، و مقتضاه عدم كونه فى مرتبه علتة، فالحكم فى الشك السببي رافع لموضوع لحكم فى الشك المسببي، و مع ذلك لو كان الحكم فى الشك المسببي معارضا للحكم فى الشك السببي لزم تقدم الشئىء على نفسه، و كون الشئىء عله لما فرض عله له، حيث لا يمكن أن يكون له المعارضه إلا إذا كان موجدا لموضوعه، مع أن موضوعه عله لحكمه.

و أنت خير بما فيه، أما المعلوليه للشك المسببي، و عدم المعيه مع الشك السببي، و كون الحكم فى الشك السببي رافعا للشك المسببي، فيما تقدم.

و أما لزوم تقدم الشئىء على نفسه، فهو فرع الحكومه و كون الحكم فى الشك السببي رافعا - و لو عنوانا - للشك المسببي و هو أول الكلام، خصوصا فى غير الاستصحاب من الأصول.

مع أنه لازم كل حكومه من دون دخل لمعلوليه أحد الشكين من الآخر، بل هذا المعنى جار فى الاماره بالنسبه إلى الأصول، فانها مع ارتفاع موضوعها بها لو كانت معارضة لها لكانت حافظه لموضوعها و مبقية له، فيلزم تقدم الشئىء على نفسه، و عليته لما فرض أنه عله له، فتدبر جيدا.

و من جميع ما ذكرنا: تبين عدم تماميه الوجوه المزبوره لتقديم الأصل السببي على الأصل المسببي بنحو الكليه، و إن كان التقديم مسلما خصوصا عند المتأخرين، بل لولاه للزم كون الاستصحاب قليل الفائده كما فى كلام الشيخ الأعظم (قدس سره)(٢)، فلو فرض كونه تخصيصا، و دوران الأمر بين تخصيصين، لكان أحدهما أرجح من الآخر. و الله أعلم.

ص: ٢٥١

١- (٢) الرسائل: ٤٢٦.

٢- (١) هو المحقق النائنى (قده) فى أجود التقريرات ج ٢: ٤٩٧.

(١٢٢) قوله قدس سره: نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه... الخ (١)

لفرض عدم المانع بوجه من جريان الأصل المسيبي. إلا أن الكلام في أنه: هل هو من قبيل المقتضيات العقلية؟ حتى لا تؤثر مع المانع و تؤثر مع عدمه؟ و نتيجه جريان الأصل المسيبي بعد مزاحمه الأصل السببي بشيء؟ أو لا يجرى الأصل المسيبي بعد سقوطه بسبب الأصل الحاكم؟ و كذلك لا يجرى الأصل الساقط بالمعارضه بعد زوال معارضه، على خلاف المقتضيات العقلية و موانعها.

و تحقيق الحال: إن المقتضى - هنا - هو العام بدلالته على ثبوت الحكم للأفراد - الأعم من المحققه و المقدره الوجود - بدلاله واحده لا تتغير بتغير الحالات، و بعد ملاحظه ما هو أقوى منه يتعين مقدار مدلوله من حيث الحجية، فكل فرد من الأفراد المقدره الوجود كان مشمولاً له فهو مشمول له من الأول إلى أن ينسخ هذا الحكم، و كل فرد لم يكن مشمولاً له من الأول فهو كذلك إلى الآخر، فلا دلاله بعد دلاله، حتى يدخل بعد الخروج، أو يخرج بعد الدخول.

و لا- يقاس المقام بالشرائط الشرعيه و الموانع الشرعيه المضافه إلى عنوان العام، فانها من باب تحديد موضوعه سعه و ضيقاً، فالأفراد المشموله للعام هي الواجده لتلك الشرائط و الفاقد للموانع، و عدم فعلية الحكم بعدم الشرط أو بوجود المانع لعدم تماميه الموضوع، و إلا فالواجد للشرط و الفاقد للمانع داخل في العموم من الأول، و غيرهما خارج أيضاً من الأول.

بخلاف التمانع العقلي - هنا - فان نقض اليقين بالشك هو تمام الموضوع، و معه إذا خرج فرد تام الفرديه من العموم للتزاحم عقلاً، ثم ارتفع التزاحم لا- يحدث معه فرد آخر، حتى يكون هذا غير المزاحم بالفعل - مشمولاً له من الأول؛ إذ مناط الفرديه وحده الشك مثلاً، و لم يحدث شك آخر بعد زوال المزاحم، و إذا لم يكن هذا الفرد المقدر الوجود من الأول مشمولاً للعام، فلا دلاله أخرى، حتى يكون بحسب دلاله أخرى مشمولاً للحكم.

فان قلت: إذا كان هناك ماءان كل منهما مستصحب الطهاره، ثم علم بنجاسه أحدهما، فانه لا ريب في دخولهما أولاً تحت العام، لعدم المزاحمه. كما لا شك في خروجهما ثانياً، لمكان المزاحمه، مع أنهما على ما هما عليه من اليقين بالطهاره و الشك في بقائهما على الطهاره، فإذا أمكن الخروج بعد الدخول كذلك الدخول بعد الخروج، إما بزوال المزاحم

أو بسقوط الحاكم.

قلت: قد عرفت أن ملاك فرديه الفرد - المقدر الوجود - وحده الشك، فاذا تعدد الشك و لو مع وحده الماء فلا نقض، حيث أن الداخلة - من الأول إلى الآخر - فرد من الشك، والخارج - من الأول إلى الآخر - فرد آخر، وفي المثال كذلك، لأن العلم بنجاسه أحدهما:

إما أن يكون علما بنجاسه أخرى، غير النجاسه المحتمله أولا، فالشك المنبعث منه قطعاً شك آخر، والأول بلحاظ عدم المزاحم داخل من الأول، والثاني بلحاظ المزاحم خارج من الأول إلى الآخر.

و إما أن يكون علما بتلك النجاسه المحتمله، من حيث وقوعها في الإناء، أو في خارجه، فاذا علم بوقوع تلك النجاسه في الإناء، أو في إناء آخر، فقد انقلب العلم الأول قطعاً، و حدث منه شك آخر، و عنوان الشك في الطهاره، و إن كان واحداً، إلا أن وحده العنوان لا ينافي تعدد مطابقه.

و قد عرفت أن المنبعث - عن العلم الثاني قطعاً - غير ما هو المنبعث عن العلم الأول، فالداخل تحت العام بعدم المزاحم هو الأول، و الخارج عنه بسبب المزاحم هو الثاني، فلا نقض.

فان قلت: إن الاستصحاب لا يجرى قبل الفحص، و يجرى بعده، مع أن اليقين و الشك على حالهما، من دون حدوث فرد آخر بعد الفحص، بل الشك الواحد - مع وحدته - خارج تاره و داخل أخرى.

قلت: لزوم الفحص، تاره - شرعى بالاجماع التعبدى. و أخرى - عقلى:

فان كان شرعياً دخل تحت العنوان الذى أشرنا إليه من أن الخروج لعدم تماميه الموضوع؛ لفرض اشتراط حرمة نقض اليقين بالشك بشرط شرعى. فالفرد التام الفرديه هو الشك بعد الفحص، و هو من الأول داخل، و ما قبل الفحص من الأول خارج.

و إن كان عقلياً، فالوجه فيه أن الشك بمعنى عدم الحججه، و الحججه بمعنى بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، فما لم يتفحص لا يكون الموضوع متحققاً، فلا نقض.

فان قلت: فى فرض انسداد العلم - و حججه الظن - يجرى الاستصحاب مع عدم الظن، و لا يجرى مع حصول الظن، فيلزم الخروج بعد الدخول.

قلت: حيث أن المفروض - على هذا المبنى - هو العلم الاجمالى فى دائره المظنونات و سقوط الأصل فى أطراف العلم الاجمالى، فالموضوع هو الشك غير المقرون بالعلم



الاجمالي، فمع حصول الظن يتبدل الموضوع.

و بالجمله الملاك في الدخول و الخروج ما ذكرنا، فصح ما اشتهر من أن الأصل لا يعود بعد سقوطه.

و منه يتبين حال الأصل المحكوم، فانه بعد سقوط الحاكم بالمزاحمه لا يعود الأصل الساقط في الملاقي، و إن كان لو حدثت الملاقاه بعد سقوط الأصل الحاكم، يجرى الأصل في الملاقي، فتدبر جيداً.

**(١٢٣) قوله قدس سره: فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه... الخ**

(١٢٣) قوله قدس سره: فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه... الخ (١)

توضيح الحال: إن الكلام، تاره - في المانع عن جريان الأصول ثبوتاً. و أخرى - في وجود المقتضى إثباتاً.

أما الكلام في المقام الأول، فهو إن المانع ثبوتاً أمران:

احدهما لزوم الاذن في المخالفه العمليه، و هو قبيح عقلاً، و يختص هذا المانع بموارد العلم بالتكليف اللزومي فعلاً أو تركاً.

و ثانيهما - لزوم المناقضه أو المضاده مع المعلوم بالاجمال، لفرض تعلق العلم بما يكون فعلياً حقيقه - و لو بالعلم - كما بنينا عليه: من عدم فعلية التكليف بقول مطلق إلا - بنحو من انحاء الوصول و بالعلم يكون واصلاً حقيقه، فيكون حكماً حقيقياً تام الحكميه، فمع العلم الاجمالي بطهاره أحد الاناءين - المسبوقين بالنجاسه - يقطع بجواز ارتكاب أحدهما شرعاً - بحقيقه الجواز و الترخيص - و هو مضاد لوجوب الاجتناب عنهما شرعاً باستصحاب نجاستهما، و إن لم يلزم منه مخالفه عمليه.

نعم تنجز العلم الاجمالي ينحصر فيما كان مخالفه عمليه، حيث لا استحقاق للعقاب إلا على مخالفه التكليف اللزومي عملاً، لا أن مناقضه المعلوم و مضادته للمستصحب يتوقف على تنجز العلم، و كون المعلوم أو المستصحب ذا مخالفه عمليه.

و منه تعرف أن البحث عن ثبوت المقتضى و عدمه - في مقام الاثبات - إنما يجدى لمن يرى المانع منحصراً في الاذن في المخالفه العمليه، فانه يجديه ثبوت المقتضى فيما لم يلزم منه مخالفه عمليه، و أما على ما ذكرنا فلا تجرى الأصول، سواء كان المقتضى في مقام الاثبات تاماً أو لا.

و أما الكلام في المقام الثاني، فنقول: إن مقتضى قوله عليه السلام: (لا تنقض

ص: ٢٥٤

اليقين بالشك)(١) حرمة نقض اليقين بالشك مطلقا، سواء كان مقرونا بالعلم الاجمالي أو لا، و مقتضى ذيله - و هو قوله عليه السلام: (و لكن تنقضه بيقين آخر) عدم حرمة نقضه، بل لزوم نقضه بيقين آخر مطلقا، و لو كان إجماليا، فيقع التعارض بين صدره و ذيله.

و مبنى المعارضه - كما عن ظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره) في تعليقه المباركه(٢) - على أن قضيه: (و لكنه تنقضه بيقين آخر) متكفله لحكم شرعى حتى يؤخذ باطلاقها، فيعارض الصدر، أو لمجرد التأكيد، حتى لا- يكون لها إطلاق، نظرا إلى أن التأكيد ليس له مفاد فى قبال ما يؤكده، حتى يؤخذ باطلاقه، و قد استظهر الثانى شيخنا (قدس سره).

و التحقيق: إن قضيه (لكنه تنقضه بيقين آخر) لا يعقل أن تكون متكفله لحكم شرعى تعبدى؛ إذ مع اليقين بالحكم لا يعقل جعل الحكم على وفقه، و لا على خلافه، فلا مجال له عقلا حتى ينفى بالظهور فى خلافه.

بل التحقيق: إنها قضيه عقليه إرشاديه إلى الجرى على وفق اليقين. و ليس التأكيد مفادها الابتدائى؛ إذ ليست هذه العبارة على حد سائر التأكيدات، لاختلاف مضمونها مع مضمون القضيه السابقه.

بل لازمها التأكيد تاره، و التحديد أخرى، فان كانت لأفاده التأكيد بالالتزام، فلا إطلاق، و إن كانت لأفاده التحديد، و تضييق دائره الشك فلها الاطلاق لا محاله.

و حيث أن التأكيد، أو التحديد بالالتزام، فلا بد من تحقيق حال القضيه العقليه الارشاديه، و أن ما يقضى به العقل حسب اقتضاء اليقين ماذا؟ ليكون القضيه إرشادا اليه.

و من الواضح أنه لا فرق فى نظر العقل بين اليقين الأجمالى و التفصيلى فى الجرى على مقتضاهما، و رفع اليد عن الشك، فكما أن وثاقه اليقين السابق، كانت مقتضيه للجرى على وفقها، و عدم الاعتناء بالشك، فكذا مقتضى اليقين اللاحق هو الجرى على وفقه و عدم المعامله معه معاملة الشك حتى يتمحض للتمسك باليقين السابق.

و عليه فهى بالالتزام يفيد التحديد لا التأكيد. و كما لا معارضه بين التأكيد و ما يؤكده، فيكون التأكيد تابعا له إطلاقا و تقييدا، كذلك التحديد لا يكون معارضا، بل يكون ما يتحدد به تابعا له فيتمحض الشك الذى يحرم نقضه فى الشك المحض و عليه

ص: ٢٥٥

١- (١) الصحيحه الأولى لزراره: الوسائل. ج ١: الباب ١ من نواقص الموضوع: الحديث ١.

٢- (٢) ص ٢٥٢: ذيل قول الشيخ قده «لأن قوله لا تنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه الخ».

بخلاف ما إذا لم يعلم أنه للتأكيد أو التحديد، فإن إجماله لا يسرى إلى سائر المطلقات الخاليه عن هذا الدليل.

فان قلت: لا- يعقل اعتبارنا قضيه اليقين الاجمالي، حتى يكون محددًا للموضوع؛ لأن اليقين الاجمالي، إن كان ناقضا لكل من اليقينين، فهو خلاف مقتضاه؛ لأنه لم يتعلق بخلاف كل منهما، و مع عدم تعلقه بكل منهما إذا كان ناقضا كان مرجعه إلى ناقضيه الشك لليقين.

و إن كان ناقضا لأحد اليقينين معينا، فحيث أن الخصوصيه مشكوكه كان مرجعه إلى ناقضيه الشك لليقين، لا ناقضيه اليقين.

و إن كان ناقضا لاحدهما المردد، نظرا إلى تعلق اليقين الاجمالي بالمردد، فقد بينا مرارا استحاله ثبوت المردد ماهيه و هويه، فلا الناقض متعلق بالمردد، و لا المنقوض يقين مردد.

و إن كان ناقضا لخصوص اليقين الذى انقلب متعلقه واقعا إلى ضده أو نقيضه، فحيث لا تعلق لليقين الاجمالي - بما هو يقين - بذلك المرتفع واقعا، فلا محاله يؤل الأمر إما إلى ناقضيه الشك، أو الى ناقضيه ارتفاع الواقع، و كلاهما خلف؛ إذ الشك ينقض و لا- ينقض، و اليقين هو الناقض دون غيره، فلا- يعقل ناقضيه اليقين الاجمالي بجميع الوجوه، فينحصر الناقض فى اليقين التفصيلي.

و هذا المحذور لا- دخل له بالمانع عن التعبد الاستصحابي فى مقام الثبوت، ليكون إيراده خلفا فى المقام، بل المراد إن اعتبار ناقضيه اليقين الاجمالي مناف لاعتبار عدم انتقاض اليقين بالشك، و أنه لا- ينقضه إلا اليقين، فهما اعتباران متنافيان فى مقام الاثبات، المتكفل لكلا الاعتبارين.

و لا- يخفى عليك أن تحريم نقض اليقين بالشك المحض، و إن كان بمكان من الامكان إلا أن تحديد الموضوع حيث كان بعنوان ناقضيه اليقين الاجمالي، فاذا امتنعت ناقضيه اليقين الاجمالي لم يمكن استفاده تحديد الموضوع منه، لا أن جعل الحكم للموضوع الخاص غير معقول.

قلت: اليقين الاجمالي حيث أنه متعلق بالجامع الذى لا يخرج مطابقه عن الطرفين، فهو و إن لم يكن ناقضا لكل من اليقينين، لكنه ناقض لمجموع اليقينين، فاعتبار ناقضيته اعتبار ناقضيه اليقين لليقين، لا ناقضيه الشك، و لا غير اليقين.

إلا أن التحقيق: إن مجموع اليقينين ليس موضوعاً للحكم، بل كل منهما، فمرجع المجموع إلى اليقين بالجامع بين الطرفين، و لهذا يصح اعتبار ناقضيه اليقين الاجمالي له، لتعلقه أيضاً بالجامع بين الطرفين.

لكن تعلق اليقين المنقوض بالجامع انتزاعي من تعلق كل فرد من اليقين بفرد من الجامع، و ظاهر (لا تنقض اليقين بالشك) - مع وجود اليقين بهذا بخصوصه، و بذاك بخصوصه، ثم الشك فيهما كذلك - هو تحريم نقض كل من اليقينين الخاصين الحقيقيين، لا الجامع من اليقينين المتعلقين بما ينتزع منهما جامع.

و هذا لا دخل له بجواز استصحاب الكلي، لتعلق اليقين هناك حقيقه بالجامع، و الشك في خصوصيته.

و على ما ذكرنا: من عدم اعتبار صحيح لناقضيه اليقين الاجمالي، فلا يكون له دلالة على تحديد الموضوع بالشك المحض.

و أما قضيه: (و لكنه تنقضه بيقين آخر) و إن كانت إرشاديه، لكنها ليست إرشادا إلى الجرى على وفق اليقين، حتى لا يكون فرق بين اليقين الاجمالي و التفصيلي، فانه بهذا المعنى ليس مقابلاً لليقين السابق، فان الجرى العملي - على وفق اليقين - ليس من أجل اليقين بالحكم الفعلي الذي يقضى العقل بامتثاله، فانه شأن اليقين الفعلي بالحكم، لا اليقين السابق.

بل كما أن قضيه الجرى على وفق اليقين السابق - من حيث مقابلته مع الشك الفعلي، و اقتضاء وثاقه اليقين في قبال الشك عند العقلاء - الجرى العملي عليه، فكذا الجرى العملي مستمر إلى أن يتبدل الشك باليقين، فتكون القضيه إرشادا إلى استمرار الحكم السابق العقلاني إلى تبدل موضوعه بأمر وثيق، لتقابل اليقين السابق من حيث وثاقته. و حيث أن اليقين الاجمالي الفعلي يجامع الشك، و لا يقابل اليقين السابق، من حيث عدم تعلقه بعين ما تعلق به، فلم يحدث في قبال ذلك الأمر الوثيق ما يوازيه في الوثاقه ليرفع اليد به عنه، و نتيجته تأكيد الحكم بحرمه نقض اليقين بالشك. و الله اعلم.

### تعارض الاستصحاب مع القرع

(١٢٤) قوله قدس سره: و أما القرع فالاستصحاب في موردها يقدم عليها الخ

(١٢٤) قوله قدس سره: و أما القرع فالاستصحاب في موردها يقدم عليها الخ (١).

نعم هو كذلك إذا لم يكن هناك حكمه بينهما.

ص: ٢٥٧

بيانه - إن الحكومه: تاره تلاحظ بين دليلى اعتبار المتعارضين، كما فى الخبر المتكفل لحرمة شىء، و الخبر المتكفل لحيثه بما هو مشكوك الحرمة و الحليه، فان مفاد الخبرين ليس بينهما حكومه؛ إذ ليس لسان أحدهما نفى موضوع الآخر، بل الحكومه دليل لاعتبار، من حيث أن الأمر بالغاء احتمال الخلاف - فى طرف الخبر المتكفل لحرمة الواقعيه - يوجب نفى موضوع الخبر المتكفل لحكم المشكوك.

و أخرى تلاحظ بين نفس المتعارضين مثل حكومه (لا شك لكثير الشك) على أدله الشكوك، فان أحد المتعارضين - بنفسه - ينفى موضوع الآخر لا من حيث دليل اعتباره.

فقول: فى الخبر المتكفل لحكم القرعه، و الخبر المتكفل لحرمة نقض اليقين بالشك.

أما بالاضافه إلى دليل اعتبار الخبرين، فلا حكومه، لأن كلاً من الخبرين متكفل لحكم تعبدى فى مورد الشك، فان الموضوع فى القرعه هو المجهول، و المشتبه، و المشكل.

و موضوع الاستصحاب أيضا متقوم بالشك، فالغاء احتمال الخلاف فى كل منهما يوجب نفى موضوع الآخر؛ لأن المفروض تكفل كل واحد منهما لحكم الاحتمال.

و أما بالاضافه إلى نفس الخبرين المتكفلين لحكم القرعه و الاستصحاب، فتوضيح الحال فيهما: إن دليل القرعه يدل على أنها لا تخطىء، و أنها سهم الحق، و الحكم المجعول له وجود و عدم، و الخطأ و الصواب شأن الطريق، كما أن لسان دليل الاستصحاب ابقاء الكاشف، ففى الحاله الثانيه طريقان أحدهما حدوثا و هى القرعه، و الثانى بقاء و هو اليقين السابق، حيث اعتبر بقاءه شرعا، و كل منهما طريق فعلى مع عدم الطريق الى الواقع، لفرض نصب القرعه فى المجهول، و اعتبار بقاء اليقين مع الشك - أى مع عدم الطريق - فكل منهما بعنوانه قابل فى حد ذاته لرفع موضوع الآخر، فلا تختص القرعه بالحكومه على الاستصحاب.

بل ظاهر شيخنا (قدس سره) فى المتن ورود الاستصحاب عليها، نظرا إلى أن موضوع القرعه هو المجهول بقول مطلق، مع أنه بعنوان كونه على يقين منه سابقا معلوم الحكم. و إن كان يندفع بما مرّ منا سابقا: إن موضوع الاستصحاب أيضا هو الشك بقول مطلق، و من جميع الجهات،

مع أنه بعنوان قيام القرعه المعينه للواقع معلوم الحال، فلا يختص الورود - لو صح - بالاستصحاب، و حينئذ يصح معامله معهما معامله المتعارضين، و ملاحظه النسبه بين دليلهما، حيث لا حكومه و لا ورود لدليلهما و لا لدليل دليلهما.

فان قلت: طريقه القرعه ليست كطريقه الطرق العاديه؛ إذ ليس لها في نفسها طريقه - كما هو واضح - حتى يكون تعبد الشارع بها تميما لها عنوانا، - كما في الخبر، و اليقين السابق باعتبار بقاء متعلقه غالبا -، بل طريقه القرعه واقعيه بتسبب الشارع الناظر إلى الواقع إلى وقوع السهم على الحق، و لذا ورد في الأخبار(١) جوابا عن قول السائل إنها تصيب و تخطيء: بأنها لا تخطيء إذا كانت في مقام تفويض الأمر الى الله، لا- في مقام التجربه، فطريقه القرعه تكوينيه - منه تعالى - و في موردها المشروع لا تخطيء حقيقه، فلا شك حينئذ حقيقه، فتكون وارده حقيقه على الاستصحاب، لا بلحاظ حكمها، كما على مسلك شيخنا (قدس سره) في ورود الامارات على الأصول(٢).

قلت: نعم ظاهر أخبارها كذلك، إلا أن تسببه تعالى باصابه السهم للحق يمكن أن يكون مقيدا بعدم الطرق التعبدية الشرعية، فلا طريقه لها مع وجود أحد الطرق الشرعية، و اذا كان موردها المجهول بمعنى ما لا- طريق إليه شرعا، فلا محاله لا ورود، و لا حكمه لها على ما له طريقه شرعا، بل إذا كان موضوعها (المشكل)(٣) كما في المرسل المحكى في قواعد الشهيد (قدس سره) فالأمر أوضح، فان المشكل ما يتحير فيه المكلف، بحيث لا طريق له أصلا، بل ربما يعم المبهم الذي ليس له واقع مجهول.

ص: ٢٥٩

---

١- (١) الوسائل: ج ١٨: الباب ١٣: من ابواب كيفية الحكم و احكام الدعوى

٢- (٢) الكفایه ٢: ٣٥٠.

٣- (٣) قال ابن ابي جمهور في عوالي اللئالی: ج ٢: ١١٢: ح ٣٠٨: «نقل عن اهل البيت عليهم السلام: كل امر مشكل فيه القرعه».



تعريف الاستصحاب:

تعريف المشهور للاستصحاب ٧

تصريح المحقق الخراساني على ان المراد من الحكم بالبقاء هو الالتزام ٧

استظهار بعض الاجله عن كلام شيخه العلامة ان المراد من الحكم بالبقاء هو الالتزام ٧

الفرق بين الابقاء و البقاء ٧

عدم جامعيه تعريف المشهور بحسب المباني الثلاثة ٨

و تصحيح المحقق الخراساني للجامعيه غير مجد ٨

عدم توصيف تعريف المشهور بالدليليه و الحجيه على جميع المباني ٩

الاشكال على المحقق الخراساني في توصيف التعريف بالحجيه ٩

احتمال اخر في التعريف ١٠

عدم اندفاع المحذورين على هذا الاحتمال ١٠

التحقيق حول تعريف المشهور بحسب المباني ١١

حول سائر تعاريف الاصحاب للاستصحاب:

تعريف الفاضل التوني ١٣

تعريف العضدي ١٤

تعريف المحقق القمي ١٤

اشكال المحقق الخراساني على تعريف العضدي و الجواب عنه ١٤

الاشكال على تقريب الشيخ لتعريف العضدي ١٥

الفرق بين التعريف اللفظي و غيره ١٥



الاشكال على كون الحجيه من المسائل الاصوليه ١٦

التفصلى عن الاشكال ١٧

الفرق بين المسائل الاصوليه و الفقيهيه ١٧

الاشكال على المحقق الخراسانى فى اطلاق الحججه على الاستصحاب ١٨

الاشكال على كون الاستصحاب مسأله اصوليه اذا كان مدركه بناء العقلاء ١٩

الاشكال على كون الاستصحاب مسأله اصوليه اذا كان مدركه الدليل العقلى ٢٠

الجواب عن الاشكال على كون الظن بالبقاء من الادله العقليه ٢١

الحق فى الاشكال على مسأله الظن بالبقاء. ٢١

الاستصحاب فى الحكم العقلى ٢٢

الاستصحاب فى الحكم الشرعى غير المستند الى الحكم العقلى ٢٢

ص: ٢٦١

الحكم العقلي النظرى و العملى و الفارق بينهما ٢٣

استصحاب حكم الشرعى المستند الى حكم العقل و ملاكه ٢٥

استصحاب حكم الشرعى المستند الى حكم العقلي النظرى ٢٦

نظريه التسويه بين استصحاب حكم الشرعى المستند الى العقلي و النقلى ٢٦

الاشكال على نظريه التسويه ٢٧

لا فرق فى استصحاب الحكم الشرعى المستند الى العقلي بين الوجود و العدم ٢٧

أدله حجيه الاستصحاب:

١ - بناء العقلاء ٢٨

اختلاف كلمات المحقق الخراسانى فى تقديم السيره على الايات و عدمه ٢٩

محذور الدور فى رادعيه الايات عن السيره او تخصيصها بها ٣٠

لزوم المتنافيين على مبنى كفايه عدم ثبوت الردع و عدم ثبوت المخصص ٣٠

دفع التنافى بكون التعارض بينهما من باب معارضه غير تام الاقتضاء مع تام الاقتضاء ٣٠

و الجواب عن هذا الاشكال بوجهين ٣٠

التحقيق حول بناء العقلاء ٣٢

نظريه بعض اجله العصر (المحقق النهاوندى و الحائرى) فى وجه تقديم السيره على الايات، و الفرق بين نظريه بعض اجله العصر

و نظريه المحقق الأصفهانى ٣٤

٢ - الدليل العقلي على حجيه الاستصحاب ٣٥

٣ - الاستدلال بالاخبار:

الصحيحه الاولى لزاره ٣٦

اقسام الحال (المقدره - المقارنه - المحكيه) عند النجاه ٣٦

التحقيق حول الحال المقارنه ٣٧

المراد من النوم الناقض ٣٨

المحتملات الاربعه فى الصحيحه الاولى لزراره ٣٩

نظريه الشيخ و صاحب الكفايه فى الصحيحه الاولى ٣٩

التحقيق حول الصحيحه الاولى لزراره ٤٢

المحتملات المعقوله فى الصحيحه الاولى ٤٣

التعليل فى الصحيحه الاولى ٤٤

الظرف فى جمله (على يقين من وضوئه) ظرف لغو او مستقر؟ ٤٥

التقابل بين النقض و الابرام هو العدم و الملكه ٤٧

نظريه صدر المتألهين فى عدم لزوم بقاء الموضوع فيما عدا المتضادين من المتقابلين ٤٨

معنى النقض و الابرام ٤٨

ص: ٢٤٢

قاعده المقتضى و المانع:

تقريب بعض اجله العصر لقاعده المقتضى و المانع ٥١

تقريب بعض المدققين لقاعده المقتضى و المانع ٥١

الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع:

تقريب المحقق الخراسانى للاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع ٥١

تقريب بعض اجله العصر ٥٢

الاشكال على قاعده المقتضى و المانع بتقريب بعض اجله العصر ٥٢

الاشكال على قاعده المقتضى و المانع بتقريب بعض المدققين ٥٣

الاشكال على الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع ٥٣

وجوه الاشكال فى تنزيل الاخبار على الاستصحاب بقول مطلق ٥٤

تقريب الاستدلال على اختصاص الاستصحاب بالشك فى الرفع من ناحيه الهيئه ٥٦

مرجحات كنايه نقض اليقين على سائر انحاء التجوز ٥٧

استدلال الشيخ على اختصاص الاستصحاب بالشك فى الرفع ٥٩

اشكال المحقق الخراسانى على الشيخ ٥٩

موضوعيه اليقين و طريقيته:

نظريه بعض الاجله تبعا لبعض الاساطين ٦٠

التحقيق حول كلمه «اليقين» مفهومها و مصداقا ٦٠

التحقيق حول كنايه (لا تنقض اليقين) ٦٢

الصحيحه الثانيه لزراره ٦٧

محتملات شرطيه الطهاره او مانعيه النجاسه فى باب الصلاه ٦٨

المختار بين المحتملات هو مانعيه النجاسه ٧٢

حول نظريه المحقق الخراساني بكفايه كون الطهاره شرطا اقتضائيا ٧٤

آثار الطهاره المستصحبه، و احكامها ٧٦

وجوه حسن التعليل في الصحيحه الثانيه لزاره ٧٧

محذورنا قضيه الاعاده او الخلف في صحه التعليل ٧٨

جواب المؤلف عن اشكال الناقضيه ٧٩

جواب بعض الاجله عن اشكال كون الاعاده نقضا ٧٩

محذور الخلف في التعليل ٨٠

الصحيحه الثالثه لزاره ٨٢

المحتملات الثلاثه في الصحيحه الثالثه ٨٢

الاستدلال بروايه الخصال ٨٥

ص: ٢٤٣

استدلال الشيخ الاعظم بروايه الخصال على قاعده اليقين ٨٥

الاشكال على الشيخ الاعظم ٨٥

الاستدلال بمكاتبه القاساني ٨٧

الاخبار الوارده فى الصوم للرؤيه و الافطار للرؤيه ٨٧

الاستدلال بروايات الحل و الطهاره:

الاحتمالات المتصوره فى روايات الحل و الطهاره ٨٩

الاستدلال بها على قاعده الحل و الطهاره (نظريه المشهور) ٨٩

نظريه صاحب الفصول فى روايات الحل و الطهاره ٩١

ما حكاه الشيخ الاعظم عنه صاحب الفصول غير موافق للفصول ٩١

الاشكال على صاحب الفصول ٩٢

الجواب عن اشكال الشيخ على صاحب الفصول ٩٢

التقريبان للمحقق الخراساني على استفاده القواعد الثلاث من الروايات ٩٤

اشكال المحقق الحائرى على صاحب الكفايه ٩٥

الجواب عن اشكال المحقق الحائرى ٩٥

تقريب دلالة اخبار الحل و الطهاره على الاستصحاب باعتبار الغايه ٩٦

استدلال الشيخ الاعظم بروايه حماد على الاستصحاب ٩٧

الاشكال على الشيخ الاعظم ٩٧

نظريه صاحب الحدائق ٩٩

الاشكال على صاحب الحدائق ٩٩

نظريه المحقق الخوانسارى فى روايه حماد ١٠٠

الاحكام الوضعيه:

تقسيم الموجودات الى الخارجيه، و الاعتباريه، و الانتزاعيه ١٠١

الفرق بين الامور الاعتباريه و الانتزاعيه ١٠٢

اقسام المجعولات الشرعيه ١٠٣

اشكال المحقق الخراساني على جعل السببيه و الشرطيه للتكليف استقلالاً، و انتزاعاً ١٠٥

الجواب عن المحقق الخراساني ١٠٥

بيان معنى حقيقه السببيه و الشرطيه مقدمه للاشكال على المحقق الخراساني ١٠٦

نظريه المحقق النائيني في الفرق بين شرائط الجعل و المجعول ١٠٧

نظريه المحقق الخراساني في الفرق بين شرط الواجب و شرط الوجوب ١٠٨

الجزئيه و الشرطيه للمكلف به ١٠٩

كون الحكم الشرعي مصححاً لانتزاع الجزئيه و الشرطيه، لا منشأ له ١٠٩

ص: ٢٦٤

الجزئيه الانتزاعيه ليست من لوازم المجعول التشريعى بل من لوازمه التكويني ١١٠

الفرق بين المجعول بالتبع و المجعول بالعرض ١١١

حول الحجيه و القضاوه و الملكيه:

عدم كون الملكيه من الاعتبارات الذهنيه و لا من المقولات الواقعيه ١١٢

ادله عدم كون الملكيه من المقولات الواقعيه ١١٣

الحكم التكليفي ليس عين الملكيه و لا منشأ او مصححا لانتزاعها ١١٤

العقد ليس عين الملكيه و لا منشأ او مصححا لانتزاعها ١١٥

التحقيق في حقيقه الملكيه الشرعيه و العرفيه ١١٦

التحقيق في حقيقه القضاوه و بيان اقسامها ١١٧

التحقيق في حقيقه الحجيه و بيان أقسامها ١١٨

الصحه و الفساد في العبادات و المعاملات ١١٩

معانى الملك ١٢١

في مقوله الجده ١٢٣

نظريه صدر الدين الشيرازي في مقوله الجده ١٢٣

في استصحاب الشرطيه و المانعيه ١٢٤

في استصحاب ذات الشرط و المانع ١٢٥

تنبيهات الاستصحاب:

التنبيه الاول (فعليه الشك و اليقين) ١٢٦

فرعان للتنبيه الاول (حكم صلاه من احدث ثم غفل، و صلاه من التفت قبلها و شك ثم غفل) ١٢٧

التنبيه الثاني من الاستصحاب (إستصحاب مؤدى الأماره، و الاصل العملي) ١٣٠



التنبیه الثالث (استصحاب الكلّی) ۱۳۶

القسم الاول من اقسام استصحاب الكلّی ۱۳۶

استصحاب الفرد المردد ۱۳۹

نظریه السيد الیزدی قدس سره فی استصحاب الفرد المردد ۱۳۹

الاشکال علی السيد الیزدی فی استصحاب الفرد المردد ۱۴۰

نظریه غیر واحد من اجله العصر فی استصحاب الفرد المردد ۱۴۱

القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلّی ۱۴۲

دفع الاشکال الوارد علی القسم الثاني من استصحاب الكلّی ۱۴۲

دفع توهم السببیه بین الكلّی و فردہ ۱۴۴

القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّی ۱۵۰

نظریه الشيخ الاعظم فی القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّی ۱۵۰

ص: ۲۶۵

التقريبات الآخرا لاصحاب القسم الثالث من اقسام الكلى ١٥١

التنبه الرابع (اصحاب الامور التدريجه) ١٥٤

حول الحركه القطعيه و التوسطيه ١٥٥

اصحاب الامور المقيده بالزمان ١٥٧

اصحاب العدم الازلى ١٦١

اصحاب العدم المجعول ١٦٢

اصحاب الامور الموقته ١٦٣

موارد الشك فى المقتضى و الرفع ١٦٤

التنبه الخامس (الاصحاب التعليقى) ١٧٢

التحقيق حول الاصحاب التعليقى ١٧٢

نظريه المحقق الخراسانى فى الاصحاب التعليقى ١٧٣

نظريه الشيخ الاعظم الانصارى فى الاصحاب التعليقى ١٧٤

فى تعارض اصحاب الحرمه المعلقه مع اصحاب الحليه ١٦٧

نظريه الشيخ الاعظم بحكومته اصحاب الحرمه المعلقه على اصحاب الحليه ١٧٥

الاشكال على الشيخ الاعظم ١٧٥

نظريه المحقق الخراسانى بعدم المعارضه بين اصحاب الحرمه المعلقه و اصحاب الحليه ١٧٦

التنبه السادس (اصحاب احكام الشريعه السابقه) ١٧٩

التحقيق حول القضيه الحقيقيه و الخارجيه ١٧٩

فى حقيقه الحكم المجعول و حقيقه الوحى ١٨١

التنبه السابع (الاصل المثبت) ١٨٦

فى الفرق بين مثبتات الاصول و الامارات ١٩١

التنبیه الثامن - فى الاثر المترتب على المستصحب بواسطة عنوان كلى (مستثنيات الاصل المثبت) ١٩٤

نظريه الشيخ الاعظم فى ان عدم الحكم لا يحتاج الى الجعل ١٩٩

فى ترتب عدم الاستحقاق على استصحاب عدم التكليف ٢٠٠

التنبیه التاسع - الاثر المترتب على الاعم من الوجود الواقعى و الظاهرى (مستثنيات الاصل المثبت) ٢٠١

التنبیه العاشر (لزوم كون المستصحب حكما شرعيا او ذا حكم شرعى) ٢٠١

التنبیه الحادى عشر حول اصاله تأخر الحادث ٢٠٢

مجهولى التاريخ ٢٠٤

نظريه بعض اعلام العصر ٢٠٤

ص: ٢٦٦

- فى الاشكال على المحقق النائى بان المحموله مقابله للرابطه لا للناعته ٢٠٥
- تفصیل المحقق الخراسانى بین عدم المحمولى و عدم الماخوذ على وجه الربط ٢٥٠
- حول اتصال زمانى الشك و اليقين ٢٠٦
- فى تعاقب النجاسه و الطهاره ٢١١
- التنبیه الثانى عشر (الاستصحاب فى الامور الاعتقديه) ٢١٢
- فى استصحاب الامامه ٢١٣
- فى استصحاب النبوه ٢١٤
- استدلال الكتابى باستصحاب النبوه ٢١٥
- فى استصحاب الاحكام الشريعه السابقه ٢١٦
- التنبیه الثالث عشر (استصحاب حكم المخصص) ٢١٨
- تفصیل المحقق الخراسانى فى التمسك بالعام بین كون التخصيص من الابتداء أو فى الانتهاء دون الاثناء ٢١٩
- عدم الفرق بین الاطلاق الإزمانى و الافرادى ٢٢٠
- نظريه بعض اعلام العصر فى التمسك بالعام ٢٢٢
- الاشكال على المحقق النائى رحمه الله ٢٢٣
- حول اعتبار بقاء الموضوع ٢٢٥
- حول قاعده ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له ٢٢٦
- فى كفايه اتحاد المتيقن و المشكوك و عدم لزوم بقاء الموضوع ٢٢٨
- دفع اشكال المحقق الحائرى على المحقق الخراسانى ٢٢٨
- استدلال الشيخ الاعظم على ابقاء الموضوع باستحاله انتقال العرض ٢٢٩
- اشكال المحقق الخراسانى على الشيخ الاعظم ٢٢٩

هل الاتحاد بنظر العرف؟ ٢٣٠

فى معنى الموضوع العرفى ٢٣١

فى الفرق بين الموضوع العقلى و الموضوع الدليلى ٢٣٣

نظريه المحقق الخراسانى باستحاله الجمع بين الاعتبارات الثلاث (اى العرفى و العقلى و الدليلى) ٢٣٥

التحقيق حول امكان الجمع بين هذه الاعتبارات ٢٣٦

فى وجه تقديم الاماره على الاستصحاب ٢٣٧

وجه كون الاماره حاكمه على الاستصحاب ٢٤٠

تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول ٢٤٢

تعارض الاستصحابين ٢٤٤

حول الاستصحاب السببى و المسببى ٢٤٤

ص: ٢٤٧

نظريه الشيخ الاعظم الانصارى بحكومته الاصل السببى على المسببى ٢٤٥

تقريب للشيخ الاعظم بان الحكم و الشك المسببى لازمان لملزوم واحد فى مرتبه واحده و مواقع النظر على هذا التقريب ٢٤٦

تقريب بعض اجله العصر فى تقديم الاصل السببى على الاصل المسببى ٢٥٠

فى ان الاصل لا يعود بعد سقوطه ٢٥٢

الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى ٢٥٤

فى تعارض الاستصحاب مع القرعه ٢٥٧

ص: ٢٦٨

الجزء السادس

هويه الكتاب

ص: ٢٦٩





١ قوله قدس سره: التعارض هو تنافى الدليلين... الخ

قوله قدس سره: التعارض هو تنافى الدليلين... الخ (١)

التنافى تارة - ينسب الى المدلولين من الوجوب و الحرمة، أو الوجوب و عدمه مثلا و أخرى - ينسب إلى الدالين بما هما كاشفان عن أمرين متنافيين، لتلون الدال بلون المدلول لفنائه فيه، و ثالثه - إلى الدليلين بما هما دليلان و حجتان، فيكونان متنافيين في الحجية و الدليلية.

و من الواضح: إن التنافى - و هو عدم الاجتماع في الوجود - منسوب إلى المدلولين بالذات؛ لامتناع اجتماع الوجوب و الحرمة، أو كل واحد منهما مع عدمه - بالذات - و منسوب إلى الدليلية و الحجية أيضا - بالذات - لامتناع حجيتها معا، خصوصا إذا كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل؛ فانه راجع إلى اجتماع الوجوب و الحرمة الفعلين، أو هما مع عدمهما.

و أما الدالان - بما هما كاشفان - فغير متمنعين في الوجود بالذات، بل بالعرض؛ إذ ليس الكلام في المقام في الكاشفين بالكشف التصديقي - القطعي، أو الظني - الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل في الكاشفين بالكشف النوعي، و من البين إمكان اجتماعهما في الوجود: فان المفهومين غير متمنعين، بل التمانع في مطابقتها.

و الكاشف في مرتبه كشفه النوعي لا يتقوم إلا بمكشوفين بالذات لا تمنع بينهما من

ص: ٢٧١

حيث نفسيهما، لكنه يوصف الدالان بوصف المدلول - بالحمل الشايح - بالعرض، لما بينهما من الاتحاد جعلاً و اعتباراً، فتنافي المدلولين واسطه في عروض التنافي على الدالين، لا واسطه في الثبوت.

فالتعارض: ان كان عبارته عن التنافي في الوجود، فهو - حقيقه و بالذات - لا يعقل إلا في المدلولين، أو في الدليلين بما هما دليلان و حجتان، لا في الدالين بما هما كاشفان نوعيان، فلا تعارض حقيقه في مرحله الدلاله و مقام الاثبات و إن كان التعارض أخص.

من مطلق التنافي - نظراً إلى أنه لا يوصف الوجوب و الحرمة بأتهما متعارضان، و إن وصفا بأتهما متنافيان، و كذلك الحجيّه لا توصف بالمعارضه، و إن وصفت بالمنافاه، بل يوصف ما دل على الوجوب، و ما دل على عدمه - مثلاً - بالمعارضه، فيقال: تعارض الخبران، لا- تعارض الحكمان - فالتعارض حينئذ من أوصاف الدال بما هو دال - بالذات - لا بالعرض؛ إذ لا بد من انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات، و المفروض أنه لا يوصف المدلول بذاته بالمعارضه، بل بالمنافاه و شبهها.

فحقيقه معارضه الخبرين كون أحدهما دالاً على ما ينافي ما يدل عليه الآخر، و لا منافاه بين أن يكون تنافي الدالين بالعرض، و تعارضهما بالذات.

و هذا هو الصحيح الموافق للإطلاقات العرفيه، فيصح ما أفاده (قدس سره) من كون التعارض بلحاظ مقام الاثبات و مرحله الدلاله، خصوصاً إذا كان التعارض من العرض بمعنى الاظهار؛ فان الدالين المتنافيين لكل منهما ثبوت، و يظهر كلّ منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين، فانه لا ثبوت إلا لأحدهما، فلا معنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه.

و سيأتي إن شاء الله تعالى ثمره كون التعارض - حقيقه - من أوصاف الدال، أو من أوصاف المدلول.

## ٢ قوله قدس سره: على وجه التناقض أو التضاد... الخ

قوله قدس سره: على وجه التناقض أو التضاد... الخ (١)

ربما يتخيل (٢) إن استحاله الاجتماع في المتضادين لأولهما إلى المتناقضين؛ لأن لازم ثبوت كل منهما عدم الآخر، و إن اعتبار وحده الموضوع فيهما، لرجوعهما إلى المتناقضين، المعبر فيهما الوحدات الثمانيه، مدعياً تصحيح كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) حيث

ص: ٢٧٢

١- (١) الكفايه ٢: ٣٧٦.

٢- (٢) بحر الفوائد للمحقق الاشتياني: ج ٤: ص ٣.

اعتبر وحده الموضوع - فى المتعارضين - على وجه التضاد. (١)

و هى غفله واضحه؛ فان المتقابلين المتنافيين بالذات لا ينحصر ان فى خصوص السلب و الايجاب، بل التقابل بالذات: إما بالسلب و الايجاب، أو بالعدم و الملكه، أو بالتضاد، أو بالتضائف. و لكل خاصيه مخصوصه و وحده الموضوع معتبره فى مطلق التقابل. بل وقع التصريح من أهل فنه باعتبار وحده الموضوع، أو المحل فى المتضادين.

فتوهم عدم استحاله بالذات - كتوهم عدم اعتبار وحده الموضوع الشامل للمحل فيه - فاسد جدا.

ثم إن تضاد الوجوب و الحرمة - الموجب لتعارض الدليلين - بناء على جريان التضاد و التماثل فى الاحكام الشرعيه - على خلاف ما حققناه فى محله (٢) - إنما يصح إذا كان التحريم بمعنى الزجر و الردع، و هو أمر ثبوتى كالبعث، و متعلقهما الفعل.

و أما إذا كان التحريم بمعنى طلب الترك، فلا تماثل، و لا تضاد؛ لأن موضوع طلب الفعل غير موضوع طلب الترك.

نعم إجتماع الطرفين كذلك محال بالعرض، لاستحاله اجتماع الفعل و الترك، و اقتضاء المحال محال، فالأقتضاء ان الطرفين محال، لا لتضادهما، و لا لتماثلهما، و لا لتناقضهما، بل لأنهما اقتضاء أمر محال، و ما يلزمه المحال محال.

و لا يخفى عليك أن استلزام اجتماع الضدين لاجتماع النقيضين لا يوجب كون التضاد مستدركا - نظرا الى أن التنافى بنحو التناقض إذا عم التناقض بالذات و بالتبع، فالمتنافيان بنحو التضاد داخلان فى المتناقضين بالتبع - فلا حاجه إلى ذكر التضاد.

و وجه عدم صحه الاستدراك: إن جهه التنافى فى المدلولين المتنافيين مختلفه:

ففى المتنافيين بنحو التناقض بالذات لا بد فيهما من الجمع الرافع للمناقضه، أو ترجيح أحد الطرفين، أو التخيير بينهما، و فى المتنافيين بنحو التضاد بالذات، بأن كان المدلول المطابقى فى أحد الدليلين هو الوجوب، و فى الآخر هو الحرمة، تلك الجهه التى تجب رعايتها - بالجمع، أو الترجيح، أو التخيير - حيثه الوجوب و الحرمة، لا - لازمهما، و هو عدم الوجوب فى طرف الحرمة، و عدم الحرمة فى طرف الوجوب.

و تحصر رعايه المتنافيين بالعرض فيما إذا لم يكن بين المدلولين المطابقين منافاه، كما

ص: ٢٧٣

١- (١) الرسائل: ص ٤٣١.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ج ٢: التعليقه ٦٢.

إذا دل الدليلان على وجوب الظهر، و وجوب الجمعة، و علمنا من الخارج بعدم وجوب كليهما؛ فان جهة المنافاه منحصره فى وجوب كل منهما و عدمه، أو إذا علمنا من الخارج بأن إحداهما واجبه، و الأخرى محرمه، فان كلاً من الدليلين، الدالين على وجوبهما يدل على حرمة الآخر بالالتزام؛ و جهة المنافاه بالتبع - و هى المنافاه بنحو التضاد - هى اللازمه مراعاتها بالجمع أو الترجيح، أو التخيير، فتدبر جيداً.

و أما التنافى من حيث الدليليه و الحجيه، فتوضيح الحال فيه: إن الحجيه فى كل من الطرفين وصف ثبوتى، فلا تنافى من حيث التناقض، و متعلقهما - إذا كان فعلين متضادين بالذات أو بالعرض - متعدد، فلا تنافى من حيث التضاد، فكيف يتصور التنافى من حيث المناقضه، أو المضاده فى الدليليه و الحجيه.

و الجواب: أما إذا كانت الحجيه بمعنى جعل الحكم المماثل، فالحكم المجعول فى كل طرف - على طبق مدلوله المنافى لمدلول الآخر - بالمناقضه أو المضاده.

و أما إذا كانت بمعنى المنجزيه و المعذريه، ففى مورد قيام الخبرين على وجوب شىء و عدمه، من حيث كونهما صفتين - قائمتين بالخبرين - غير متنافيتين بالذات بنحو التناقض، و لا بنحو التضاد، لكونهما ثبوتيين، و لتعدد موضوعهما، إلا أنه بلحاظ مضايتهما - و هو تنجز الحكم و المعذوريه عنه ثبوتيان قائمان بحكم واحد، متعلق بفعل واحد - متضادان.

و بلحاظ استحقاق العقاب - على الترك مثلاً، و عدم الاستحقاق عليه - متناقضان.

و فى مورد قيام الخبرين - على وجوب شىء و حرمة - وصفان متماثلان.

لكنه لتعدد موضوعهما غير داخلين فيما يمتنع اجتماعهما.

و بلحاظ تنجز الحكمين الواردين على موضوع واحد متنافيان بتنافى التضاد بالعرض.

كما أنه بلحاظ استحقاق العقاب على الفعل و الترك متضادان بالعرض، لأنه لازم تعلق الوجوب و الحرمة بفعل واحد، و لازم المحال محال.

### ٣ قوله قدس سره: و عليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلولهما... الخ

قوله قدس سره: و عليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلولهما... الخ (١)

ظاهره عدم المعارضه فى مرحله الدلاله مع المنافاه بين المدلولين. مع أن الدال - بما هو دال - بملاحظه فئائه فى مدلوله يوصف بوصفه بالعرض، فيستحيل منافاه المدلولين،



و عدم منافاه الدالين.

و إن أريد عدم المنافاه من حيث الدليليه و الحجيه، فمن الواضح: إن الحكومه إذا كانت بين خبرين متنافيين من حيث المدلول، فكل منهما حجه فى نفسه على مدلوله، المنافى لمدلول الآخر، و يستحيل حجيتهما الفعلية على مدلولين متنافيين، و هذا شأن كل دليلين متعارضين.

فالتحقيق: إن الحاكم و المحكوم لهما جهتان:

إحدهما من حيث اللب و الواقع، و هو ليس إلا إثبات الحكم و رفعه.

و الاخرى - من حيث اللسان و العنوان.

و فى هذه المرحله لا تنافى بين مدلولهما العنوانى، مثلا «لا شك لكثير الشك» بالاضافه إلى أدله الشكوك، ليس بحسب اللب و الواقع إلا رفع حكم الشك عن كثير الشك، و هو مناف لحكم الشك الثابت بعموم دليله، أو إطلاقه.

كما أنه بحسب اللسان و العنوان، ليس إلا رفع الموضوع، و أدله الشكوك لا تتكفل إثبات الموضوع، بل إثبات حكمه، فمدلول الحاكم عنوانا لا منافى له، فلا تعارض دليلا و دالا و مدلولاً من حيث الحكومه، و إن كان له المعارض و المنافى مدلولاً و دالا و دليلاً من غير جهه الحكومه.

لا يقال: ليس غرضه (قدس سره) إن الحاكم و المحكوم متنافيان مدلولاً دائماً، بل غرضه - رحمه الله - إن تنافى المدلولين ليس مناط التعارض، إذ ربما يكون المدلولان متنافيين و لا- تعارض، كما فى الأماره و الأصل، فان موضوع الأصل، و إن أخذ فيه الجهل، إلا- أنه من مراتب موضوع الحكم الواقعى، فهما متنافيان مدلولاً لوحده الموضوع، و مع ذلك لا تعارض بين دليلهما، لانتفاء الجهل بقيام الأماره تنزيلاً، فلا موقع لاجتماع الدليلين و الحجيتين، حتى يكونا متعارضين.

لانا نقول: ما كان بينهما التنافى - و هو مفاد الأماره، و مفاد الأصل - لا حكمه بينهما، و ما كان بينهما الحكومه لا تنافى بينهما مدلولاً؛ إذ الحكومه لدليل اعتبار الأماره على الأصل، لا لمدلول الأماره على الأصل.

و سيجىء - إن شاء الله تعالى - إن مفاد دليل اعتبارها رفع موضوع الأصل تنزيلاً و هو غير مناف لأثبات حكم لذلك الموضوع، و إنما ينافيه نفس إثباته الذى لا يتكفله دليله.

إلا أن الصحيح - كما عرفت - إن التعارض من شؤون الدالين بما هما دالان، لا من

شؤون المدلولين و لا من شؤون الدليلين بما هما حجتان.

#### ٤ قوله قدس سره: مقدا كان أو مؤخرا... الخ

قوله قدس سره: مقدا كان أو مؤخرا... الخ (١)

تعريض - كما صرح (قدس سره) به فى تعليقه المباركه (٢) - على ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) فى ضابط الحكومه (٣):  
من تفرع الحاكم على المحكوم، بحيث لو لم يكن المحكوم، لكان الحاكم لغوا.

و لا- يخفى عليك أن الحكومه بالمعنى الذى يراه الشيخ الأجل (قدس سره) من الشرح و التفسير، و ورود الحاكم، فى مقام تحديد ما له ثبوت إطلاقا، أو عموما:

تاره - تكون فى مقام الشارحيه الفعلية فى أحد الازمنه، فلا محاله يستدعى مشروحا فعليا فى أحد الازمنه، و إلا لكان لغوا، بل خلفا محالا. و لا منافاه لذلك، مع كون الشارحيه و المشروحيه متضايقتان، و هما متكافئان فى القوه و الفعلية، فلا معنى للشارحيه بالفعل، إلا إذا كان هناك مشروح بالفعل لا متأخرا عنه.

وجه عدم المنافاه: إن التضاييف بين الشارح بالذات، و المشروح بالذات، لا المشروح بالعرض، و المشروح المقوم للشارح فى مقام شارحيته - و هو وجوده العنوانى - له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات، و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض، كالمعلوم بالذات، و المعلوم بالعرض. كما لا منافاه بين تأخر الشارح بالذات عن المشروح بالذات طبعاً، و تقدم الشارح بالحمل الشايح على ذات المشروح بالحمل الشايح بالزمان.

و أخرى - تكون فى مقام الشارحيه بالاقتضاء، بحيث لو تحقق دليل متكفل للحكم إطلاقاً أو عموماً، لكان هذا تحديداً له، و مثله لا يقتضى وجود المحكوم فى أحد الأزمنه رأساً، فضلاً عن تأخره عنه زماناً، بل الحاكم بالاقتضاء يستدعى المحكوم بالاقتضاء، و التأخر الطبعى أيضاً محفوظ هنا، و لا يضره عدم المحكوم رأساً؛ لما عرفت.

و أما الحكومه بالمعنى الآخر، و هو مجرد إثبات الموضوع أو رفع الموضوع تنزيلاً:

فنقول: إن إثبات الحكم لثبوت أو سلبه لثبوت، و إن كان لا- يقتضى ثبوت الحكم لما نزل الموضوع منزلته، إلا أنه حيث كان بلسان إثبات موضوعه عنواناً، أو نفى موضوعه، فلا بد من فرض ثبوت الحكم لذلك العنوان اقتضاء، أو فعلاً على الوجه المتقدم.

ص: ٢٧٤

١- (١) الكفايه ٢: ٣٧٤.

٢- (٢) ص ٢٥٦: ذيل قول الشيخ «و ضابط الحكومه...»

٣- (٣) الرسائل: ص ٤٣٢.

فما أفاده الشيخ (قدس سره) وجيه على الوجه المتقدم.

### ٥ قوله قدس سره: أو بنحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما... الخ

قوله قدس سره: أو بنحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما... الخ (١)

قد عرفت تفصيل القول - في حمل الأحكام المترتبة على العناوين الأوليه على الاقتضائيه، و المترتبة على العناوين الثانويه على الفعلية - في البحث عن قاعده نفى الضرر فراجع (٢).

### ٦ قوله قدس سره: و ليس وجه تقديمها حكومتها على ادلتها... الخ

قوله قدس سره: و ليس وجه تقديمها حكومتها على ادلتها... الخ (٣)

لا- يخفى أن كلا- من المتعارضين، و إن كان يطرد الآخر ثبوتا، فكل منهما بالالتزام العقلي ينفي الآخر و يدفعه، إلا أنه يختص الحاكم بمزيد خصوصيه لمدلوله المطابقي، أو الالتزامي اللفظي، بحيث يكون بدلالته اللفظيه - و لو كانت إلتزاميه - نافية للآخر، دون الآخر.

و لا يجب أن يكون الحاكم بمنزله (أعني) و أشباهه، بل إذا كان له دلالة لا منافي لها يؤخذ بها.

و توضيحه على ما يستفاد من كلمات العلامة الأنصاري (قدس سره) (٤) و أشار إليه شيخنا (قدس سره) في أواخر عبارته (٥): إن الدليل الدال - بالمطابقه - على تصديق العادل، يدل بالالتزام اللفظي على الغاء احتمال خلافه، و لا معنى لإلغاء الاحتمال إلا إلغاء حكمه و أثره شرعا، فاذا قامت الأماره على حرمه شرب التتن - مثلا - فاحتمال خلاف الحرمة الواقعيه هو احتمال حليته واقعا، و حكم هذا الاحتمال بدليل كل شيء لك حلال هي الحليه الظاهريه، بخلاف احتمال خلاف مفاد كل شيء لك حلال، فان خلاف الحليه الظاهريه في موضوعها هو عدم الحليه الظاهريه، أو الحرمة الظاهريه، و إلغاؤها لا ربط له بالغاء حرمه شرب التتن المترتبة على ذات الشرب، لا على المحتمل.

فدليل التصديق في طرف الأماره، يدل بالالتزام على إلغاء مفاد الأصل، و لا يدل في طرف الأصل على إلغاء مفاد الأماره، و حيث أنه دلالة إلتزاميه لفظيه، مأخوذه من اقتضاء نفس عنوان التصديق، المتقوم بعدم احتمال الخلاف، و لا منافي لها، فيؤخذ بها.

ص: ٢٧٧

١- (١) الكفايه ٢: ٣٧٦.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ج ٤: التعليقه ١٤٤.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٧٩.



٤- (٤) الرسائل: ص ٤٣٢.

٥- (٥) الكفايه ٢: ص ٣٨١.

إلا أن التحقيق: إن هذا التقريب غير صحيح.

أما أولاً؛ فلأن دليل اعتبار الأصل، و ان كان لا ينفى الحكم الذى أدت إليه الأماره، إلا أنه يثبت حكم موضوع نفسه، فدليل اعتبار الأماره ينفى مفاد الأصل، و دليل اعتبار الأصل يثبت مفاده، و كفى بتنافيهما نفيًا و إثباتًا.

و بالجمله: مدلول الأصل بالمطابقه مناف لمدلول دليل الأماره مطابقه و التزاما، و ليس من شرط التعارض أن يطرد كل منهما الآخر بمدلوله اللفظي.

و أما ثانيا، فليس مفاد دليل الاعتبار إلا جعل الحكم المماثل لمؤدى الأماره، لا إلغاء حكم الاحتمال، و لا إلغاء الحكم المحتمل، لا واقعا و لا ظاهرا.

و بالجمله: لا- يتكفل دليل الاعتبار إلا ما يتكفله نفس الأماره المعبره - سواء كان مفادها حكما واقعا أو ظاهريا - لا أن مفاده جعل حكم مماثل، و جعل عدم ضده، أو نقيضه، واقعا او ظاهرا.

بل ربما لا- يكون لإحتمال خلافه حكم، حتى يجب إلغاؤه، كما فى طرف الأصل، فانه لا أثر شرعا؛ لاحتمال خلاف ما أفاده الأصل، كما لا يخفى.

و أما ثالثا؛ فلأن التصديق المأمور به، إذا كان تصديقا جنائيا - بأن يتعلق الأمر باعتقاد صدقه، كناية عن العمل الذى هو لازم اعتقاد الصدق - لأمكن دعوى إلغاء احتمال الخلاف؛ فان اليقين بالصدق متقوم بعدم احتمال الخلاف، بل الأمر بالاعتقاد نهى عن الاحتمال مطلقا - موافقا كان أو مخالفا.

الأ أن التصديق المأمور به هو التصديق العملى، و هو إظهار صدق المخبر بعمله، سواء كان التصديق العملى عنوان العمل، كما فى النقض عملا، و الابقاء عملا فى باب الاستصحاب، أو كان فعلا توليديا من العمل، فان العمل ما به يظهر صدق المخبر، لا أنه إظهار صدقه، كما هو الحق.

و عليه فالتصديق العملى - و لو عنوانا - لا- يتقوم و لا- يلزم عدم احتمال الخلاف، حتى يكون التعبد بالتصديق تعبدا بعدم احتمال الخلاف، ليؤل إلى التعبد بعدم حكمه، بل لانزومه عدم إظهار كذبه عملا، و أين ذلك من الغاء احتمال خلافه بالغاء حكمه؟ فتدبر.

و أما رابعا؛ فبأننا سلمنا أن المراد هو التصديق جنائيا - بعنوان الكنايه - إلا أن عنوان الدليل ليس نفي احتمال الخلاف، حتى يكون من باب نفي الحكم بنفى موضوعه، بل الأمر باعتقاد صدقه عنوانا يستتبع النهى عن احتمال خلافه، و كما أن الأمر بالتصديق

الجناني كناية عن لازمه، و هو العمل، كذلك النهي عن احتمال خلافه عنوانا كناية عن لازمه، و هو الترك، نظرا إلى أن المعتقد يعمل، و أن من لا يعتقد لا يعمل.

و لا- معنى للأمر بالغاء حكم الاحتمال، لا عنوانا و لا لبنا، بل المعقول نفى حكم الاحتمال لبنا بنفى الاحتمال عنوانا، و ليس ذلك لازم الأمر بالتصديق و لو جنانا.

و أما خامسا، فلأن كل ذلك إذا كان عنوان دليل الاعتبار هو التصديق، لا سائر العناوين التي لا مساس لها باحتمال الخلاف مفهوم ما كعنوان (إسمع له و أطعه) و أشباه ذلك.

نعم التحقيق: إن الحكومه الموجه لتقديم الحاكم على المحكوم، و إن كانت لبنا تخصيصا لا تدور مدار الشرح و التفسير، و لو بعنوان إغاء احتمال الخلاف و حكمه، فضلا عن أن يكون بمنزله (أعنى) و أشباهه، بل إذا كان لسان الحاكم اثبات الموضوع، أو نفيه كفى في التقديم، و ذلك لأن المحكوم غير متكفل إلا- لأثبات الحكم لموضوعه، لا انه متكفل لأثبات موضوعه، فلا ينافى - بوجه - ما دل على نفى الموضوع أو اثباته، كما في «لا شك لكثير الشك» بالاضافه الي أدله الشكوك.

و حينئذ إذا فرض كون مفاد دليل الاعتبار تنزيل الطن - أو ما يفيد - منزله العلم، كان إثباتا للغايه الرافعه لحكم الأصل، فهو رفع الحكم شرعا لبنا بلسان تحقق الغايه.

و كذا إذا فرض كون مفاده نفى الشك و الجهل، فهو رفع الحكم الثابت له بدليل الأصل، بعنوان رفع موضوعه شرعا، و حيث أنه دلالة لفظيه، لا منافي لها بعنوانها، كان صالحا لأن يتصرف بها في الدليل المتكفل لاثبات الحكم لهذا الموضوع المنفى.

دون ما إذا كان عنوان الدليل ابتداء نفى الحكم في قبال إثباته، أو إثباته في قبال نفيه، فانه تخصيص، أو تقييد محض، فيراعى فيه ما يجب رعايته فيهما.

إنما الكلام في مساعده دليل اعتبار الأماره على مثل هذا المعنى.

و ربما يتخيل: إن قوله عليه السلام (لا- عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا) (1) الخبر، دليل على إغاء الشك، بالغاء حكمه عند روايه الثقة.

و يندفع: بأن المراد من التشكيك ليس هو التشكيك لسانا، و لا التشكيك جنانا، بل المراد هو التشكيك عملا، فمفاده عدم العذر في إظهار الشك عملا بترك ما روى الثقة أنه واجب، أو بفعل ما روى أنه حرام، و أين ذلك من نفى الشك لنفى حكمه؟

ص: ٢٧٩

و بالجمله ليس لسان الخبر نفى العذر في الشك، فضلا عن نفى الشك مریدا به نفى كونه عذرا، ليكون من باب نفى الحكم بنفى موضوعه، بل المراد النهى عن إظهار الشك بعمله، أو مجرد عدم المعذوريه، لمكان منجزيه الأماره.

و أوضح منه - فسادا - توهم دلالة قوله عليه السلام (نعم) بعد سؤال الراوى (فلان ثقة آخذ منه معالم ديني) (١) نظرا إلى أنه بمعنى: خذ، فيكون دالا- على أن تناول الواقع من الراوى، و وصوله منه عباره أخرى عن إلغاء الشك، و عدم الاعتداد باحتمال خلافه.

وجه وضوح الفساد: إن الأخذ لازمه العمل، حيث لا عمل بلا أخذ، فالأمر بالأخذ كناية عن الأمر بالعمل، فليس الأخذ منه منزلا منزله الأخذ من الإمام - عليه السلام - حتى يكون وصوله منه منزلا منزله وصوله منه - عليه السلام -.

مع أن غايته تنزيل المأخوذ من الراوى منزله معالم الدين، لا منزله معالم الدين الواصله، حتى يكون الوصول الذى هو لازم الأخذ بمنزله وصول الواقع، فليس مفاده، إلا جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي.

و قد نبهنا عليه فى بعض مباحث القطع و الظن فراجع. (٢)

نعم - قد ذكرنا فى محله (٣): إن مثل قوله تعالى «فَسَيُلْأَوُّ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» \* (٤) إن كان من أدله حجيه الخبر، أمكن استفادته تنزيل الخبر منزله العلم؛ إذ الظاهر منه الأمر بالسؤال، لكى يعلموا بالجواب، لا بأمر زائد على الجواب؛ فالجواب منزل منزله العلم، إما لأن المراد بالعلم حقيقه ما يعم خبر الثقه، و يكون الخبر واردا، أو لأنه منزل منزله العلم فى تنجزه للواقع، و فى كونه غايه رافعه لحكم الأصل، فيكون من إثبات الموضوع تنزيلا، فيكون حاكما. و هكذا قوله عليه السلام فى المقبوله (و عرف أحكامنا) (٥) مع أن أدله الأحكام غالبا ظنيه الدلاله، أو السند، أو هما معا، و قد أطلق عليها المعرفه بأحد الوجهين المذكورين آنفا، إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع، فراجع.

## ٧ قوله قدس سره: مع احتمال أن يقال: إنه ليس... الخ

قوله قدس سره: مع احتمال أن يقال: إنه ليس... الخ (٦)

ص: ٢٨٠

١- (١) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى: ص ١٠٧: ح ٣٣.

٢- (٢) نهاية الدرايه: ج ٣: التعليقه ٢٢.

٣- (٣) نهاية الدرايه: ج ٣: التعليقه ١١٤.

٤- (٤) النحل ١٦: الآيه ٤٣ و الانبياء ٢١: الآيه ٧.

٥- (٥) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى: ص ٩٨: ح ١.

٦- (٦) الكفايه ٢: ٣٧٩.

هذا وجه بناء على تفسير الحكومه بمعنى الشرح و التفسير، و الحاجه إلى عنوان التعبد بالغاء احتمال الخلاف، و أما بناء على تفسيرها بمجرد إثبات الموضوع أو نفيه تنزيلا فلا؛ و ذلك لأن تنزيل الظن منزله العلم - فى المنجزيه - يجدى فى الحكومه، لا بمعنى أن المراد من العلم المأخوذ فى الأدله مطلق الحججه القاطعه للعذر، فان إعطاء صفه الحجيه للأماره يوجب ورودها، لأنها حججه حقيقه، بل بمعنى أن العلم على حقيقته، و إنما نزل الظن منزله العلم بعنوانه فى أثره، فهو علم تنزيلا و منجز حقيقه، فلا ورود، بل حكومه صرفه. فتدبر جيّدا.

## ٨ قوله قدس سره: إذا كان أحدهما قرينه على التصرف... الخ

قوله قدس سره: إذا كان أحدهما قرينه على التصرف... الخ (١)

لا يخفى عليك أن التعارض إذا كان عباره عن تنافى مدلولى الدليلين، فالتنافى بين مدلول العام و مدلول الخاص و أشباههما محقق لا شك فيه، و كذا إذا كان التعارض من شؤون الدال بما هو دال لفنائه فى المدلول.

نعم إذا كان التعارض عباره عن تنافى الدليلين فى الدليليه و الحجيه - كما هو مبنى المتن و إن كان خلاف ظاهر نسبه إلى مرحله الدلاله و مقام الاثبات - أمكن القول بأنه لا تعارض بين النص و الظاهر، و الأظهر و الظاهر.

و بيانه: بأن معنى التنافى فى الدليليه و الحجيه عدم إمكان اجتماعهما فى الحجيه فعلا، و تزامهما فيها، و ذلك لا يكون إلا مع تماميه المقتضى للحجيه فى مقام الاثبات، فكل منهما حججه بالذات، و يتمانعان، و يتزاحمان فى الفعلية، فاذا كان لأحدهما خصوصيه معينه، كان هو الحججه بالفعل، و إلا سقطا معا عن الحجيه الفعلية، مع بقائهما على الحجيه الذاتيه.

و هذا إنما يعقل فيما إذا كانت حجيه الحججه بعموم، أو إطلاق لفظى كالخبر الثابت حججه بالآيات، أو الروايات. و أما الدلاله، فلا- دليل على حجيتها إلا- بناء العقلاء عملا، و لا يعقل بناء ان منهم عموما و خصوصا، إطلاقا و تقييدا، ليكون أحد البناءين مخصصا، أو مقيدا للآخر.

فان العمل، إما على الظاهر الذى ليس فى قبالة نص، أو أظهر، فلا مقتضى لحجيه مثل هذا الظاهر إثباتا. و إما على طبق الظاهر، حتى إذا كان فى قبالة أحد الأمرين من النص و الأظهر. فالمقتضى موجود، إلا أنه خلف، لفرض تقديم النص، أو الأظهر عملا

ص: ٢٨١

كما أنه إذا كان التعارض بين الظاهرين المتساويين في الظهور، لا عمل على طبق أحدهما، فلا مقتضى إثباتا لشيء منهما، فلا تراحم بين المتنافيين مدلولاً في الدليليه، بحسب مقام الدليليه و الحجيه مطلقاً، حتى يقال بأن موارد الجمع خارجه عن مرحله التعارض، لتعين أحد الدليلين للحجيه.

و عليه، فإذا كان التعارض بلحاظ مقام الدليليه، و مرحله الحجيه، فلا بد من فرضه بلحاظ المقتضى ثبوتاً، لا إثباتاً، حتى يعقل فرض التراحم المبني على وجود المقتضى من الطرفين، إذ التمانع بعد مرتبه الاقتضاء.

و حينئذ نقول: المقتضى - المؤثر في نفوس العقلاء للعمل على طبق الظاهر - هو كشفه نوعاً عن المراد الجدى. و هذا المعنى محفوظ في الظاهر مطلقاً - كان في قبالة نص، أو أظهر، أم لا - - غايه الأمر: إن النص لكونه لا- يقبل التصرف فيه، بمنزله المقتضى الذى لا يقبل المانع، و الأظهر - لمكان أقوائيه ملاكه - يقبل المانع في حد ذاته، لكنه لقوته لا يقبله بالفعل، فالتأثير له فعلاً فالظاهر و النص متنافيان ذاتاً في الحجيه. غير متنافيين فعلاً بخلاف الظاهرين المتساويين، فانهما متنافيان ذاتاً و فعلاً في الحجيه.

و حينئذ، فان كان المهم البحث عن المتنافيين بالفعل، بلحاظ المقتضى في مقام الثبوت، فموارد الجمع خارجه عن المتعارضين بهذا المعنى. و إن كان المهم البحث عن أحكام المتنافيين بالذات ثبوتاً، فموارد الجمع - كغيرها - داخله في المتعارضين. و تسالم العرف على تقديم النص أو الأظهر، و عدم التراحم فعلاً لا يوجب الغنى عن البحث عنه، كما أن التسالم على حجيه الظاهر لا يوجب الغنى عن البحث عنها.

ثم إنه تبين مما ذكرنا: أن عدم النص و الأظهر جزء موضوع المقتضى في مقام الاثبات، لا أنه مانع، فانه غير معقول، كما عرفت، فليس تقديم النص أو الأظهر على الظاهر من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما.

كما أنه تبين أن عدم النص و الأظهر ليس مقوماً للمقتضى في مقام الثبوت، بل النص و الأظهر مانع عن تأثير الظاهر.

و قد فصلنا القول فيه في مبحث حجيه الطواهر. (١)

و عليه، فالنص أو الأظهر القطعى السند وارد على دليل اعتبار الظاهر، حيث أنه

يرتفع به موضوعه المتقوم بنقيضه حقيقه.

و الظنى السند منهما حاكم على دليل اعتباره؛ لأنه رافع لجزء موضوعه تنزيلا، لا الحكومه بمعنى الشرح و التفسير، حتى يقال بأنه لا يعقل الحكومه بالاضافه إلى الادله اللبيه (١)، بل بمعنى إثبات الموضوع و رفعه تنزيلا، و هو أمر معقول.

و لشيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) إن اعتبار الظاهر، إن كان لأجل إصالة عدم القرينه، فالنص مثلا وارد تاره، و حاكم أخرى. و إن كان لأجل إفادته للظن النوعى، فالنص مطلقا وارد. (٢)

و الوجه فى الأول: إن الأصل متقوم بالشك، فتاره يرتفع وجدانا، و اخرى تنزيلا فصح الورود على الأول، و الحكومه على الثانى.

و الوجه فى الثانى ما أفاده: من أنا لم نجد، و لا نجد من أنفسنا موردا يقدم فيه العام - من حيث هو - على الخاص، و إن كان أضعف الظنون المعبره، فيعلم منه أن حجيه الظاهر متعيده بالأعم من العلم، و العلمى بخلافه.

و أورد عليه، تاره - بأنه لازم أعم للورود و الحكومه، فلا يتعين الأول على الوجه الثانى، و أخرى - بأنه لا نجد من أنفسنا تقيد المقتضى للحجيه بعدم الظن المعبر على خلاف الظاهر، بل يقدم عليه من باب تقديم أقوى الحجيتين على أضعفهما، و ثالثه - بأن التعليق ثابت من الطرفين، فكما أن حجيه الظاهر معلقه على عدم الظن المعبر على خلافه، كذلك اعتبار سند النص معلق على عدم المعارض.

و الكل مندفع، أما الأول - فيما عرفت آنفا - من أنه ليس للعقلاء بناء ان بنحو العموم و الخصوص، بل البناء العملى على اتباع الظاهر، ما لم يقيم حجه على خلافه، لا - ما لم يقيم علم على خلافه، حتى يكون دليل النص - مثلا - منزلا منزله العلم المعنى به حجيه الظاهر، بل محقق للحججه المعنى بها الحجيه.

و فيه كلام سيأتى - إن شاء الله تعالى -.

و أما الثانى؛ فلان ما لا يساعده الوجدان تقيد المقتضى ثبوتا لا تقيد المقتضى إثباتا، بل غيره غير معقول.

و أما الثالث: فبأن المقتضى للحجيه إثباتا - فى طرف الدلاله - مقيد قطعا

ص: ٢٨٣

١- (١) أنظر: درر الفوائد للمحقق الحائرى: ج ٢: ص ٢٦٤.

٢- (٢) الرسائل: ص ٤٣٢-٤٣٣.

والمقتضى للحجيه - فى طرف السند - غير مقيد فى مقام الاثبات، بل المقتضى فى الطرفين - من حيث السند - تام فى مقام الإثبات.

مضافا إلى أن سند النص غير مناف بذاته للظاهر، حتى يجيئ التعليق، بل ينافيه بتبع مدلوله، الذى لا يقاومه الظاهر، فالظاهر لا يقاوم ما ينافيه، ولا ينافى ما يقاومه.

فتدبر.

نعم يرد عليه (قدس سره): إن أصاله عدم القرينه لا يراد منها استصحاب عدمها، بل بناء العقلاء على عدمها عند احتمالها، و عليه فبناؤهم - عملا - على اتباع الظاهر، مع عدم القرينه الصارفه. و بناؤهم على عدمها.

إما مع العلم وجدانا بعدمها، فلا معنى لاتباع الظاهر مع عدم العلم بعدمها.

و اما مع عدم قيام الحججه علما، أو عملا عليها، فالمبنى الأول كالثانى فى أن مقتضى تقييد بنائهم العملى بعدم الحججه ورود النص مطلقا، و إن كان سنده ظنيا، لأنّ دليل اعتباره محقق لحجته، المتقومه بعدمها حجيه الظاهر.

و التحقيق: إن بناء العقلاء ليس متقيدا - بعدم العلم بالقرينه - بعنوان العلم حتى يكون النص القطعى واردا، و الظنى حاكما، لتزيله منزله العلم، مع أنهم لا يقتصرون على العلم فى رفع اليد عن الظاهر، و ليس لهم بناء ان - عموما و خصوصا -

و كذا ليس بناؤهم متقيدا بعدم الحججه على القرينه بعنوان الحججه، حتى يكون دليل حجيه سند النص - بملاحظه كونه محققا لحججه - واردا، لا - حاكما؛ إذ العمل على الظاهر الذى لم يقم على خلافه العلم، و ما هو معتبر عند العقلاء من الخبر و نحوه، و الحجيه تنتزع من عملهم، لا أن بناءهم متقيد بعدم الحججه بعنوانها.

و عليه، فسند النص، إن كان معتبرا عند العقلاء، فهو من أفراد ما يرفع اليد به عن الظاهر حقيقه فالنص وارد.

و إن لم يكن معتبرا عندهم، فوجوده كعدمه عندهم، فى عدم رفع اليد عن الظاهر بسببه، فاعتباره شرعا لا يكون محققا للحججه، حتى يكون واردا، و لا تنزيلا له منزله العلم المتقيد بعدمه حجيه الظاهر، حتى يكون حاكما بهذه الملاحظه، بل - فى الحقيقه - نهى عن اتباع هذا الظاهر تنزيلا للنص الغير المحقق منزله المحقق، فله الحكومه بهذه العنايه لا تنزيلا للأماره منزله العلم.

بل الحكومه بهذه الملاحظه - أيضا - مخدوشه؛ إذ ليس لوجود النص واقعا أثر عند العقلاء، حتى يكون تنزيل النص الظنى منزله النص الواقعى مجديا، بل المؤثر - كما بيناه



فى مبحث حجيه الظواهر (١)- هو النص الواصل لا بهذا العنوان، بل بأنحاء الوصول عند العقلاء، و المفروض أنه ليس هذا منها.

نعم تنزيل الأماره منزله العلم، الذى هو أحد أفراد ما يرفع اليد بسببه عن الظاهر لا بأس به، فيكون حاكما بهذه الملاحظه.

ثم إن التريديد الذى ذكره (قدس سره) فى مبنى حجيه الظواهر فيه كلام قد فصلنا القول فيه فى مبحث الظواهر، و قد ذكرنا هناك: أن التعويل على أصله عدم القرينه له مقام، و التعويل على أصله الظهور و الكاشفيه النوعيه له مقام آخر. فراجع ٢.

### مقتضى القاعده فى المتعارضين على الطريقيه:

#### ٩ قوله قدس سره: التعارض و إن كان لا يوجب إلا سقوط... الخ

قوله قدس سره: التعارض و إن كان لا يوجب إلا سقوط... الخ (٢)

لا يخفى عليك أن محتملات صورته التعارض - بناء على الطريقيه - أمور:

منها حجيه أحد المتعارضين بلا عنوان.

و منها حجيه الموافق منهما للواقع.

و منها حجيه كليهما معا.

و منها سقوطهما معا عن الحجيه.

و حيث أن الحكم بسقوطهما مبنى على بطلان سائر المحتملات فنقول:

أما حجيه أحدهما - بلا- عنوان - فالوجه فيها: إن المقتضى للحجيه - ثبوتا - احتمال الاصابه، و هو موجود فى كلا الخبرين، و المانع هو العلم الاجمالى بكذب أحدهما، و هو متساوى النسبه إلى المقتضيين؛ إذ لا تعين لواحد منهما بحسب مرحله العلم الاجمالى، و إذا كان المقتضى فى الطرفين موجودا، و كان المانع متساوى النسبه إليهما، و لم يكن حسب الفرض مانعا عنهما معا، و لا عن أحدهما المعين، فأحد المقتضيين بلا عنوان يؤثر فى مقتضاه، و أحدهما بلا عنوان يسقط عن التأثير.

و يندفع: أولا - بما مرّ منا مرارا: إن الصفات الحقيقيه و الاعتباريه لا يعقل أن تتعلق بالمبهم و المردد؛ اذ المردد بالحمل الشائع لا ثبوت له ذاتا و وجودا، ماهيه و هويه، و ما لا ثبوت له بوجه يستحيل أن يكون مقوماً و مشخصا لصفه حقيقيه، أو اعتباريه. و قد دفعنا النقوض الوارده عليه فى غير مقام. فراجع.

و ثانيا: إن حقيقه الحجيه - سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع، أو جعل الحكم المماثل

---

١- (٢١) نهايه الدرايه: ج ٣: التعليقه ٨٣.

٢- (٣) الكفايه ٢: ٣٨٢.

إيضالا للحكم الواقعي بعنوان آخر - سنخ معنى لا يتعلق بالمردد؛ بداهه أن الواقع - الذى له تعين واقعا - هو الذى يتنجز بالخبر، و هو الذى يصل به بعنوان آخر، فكيف يعقل أن يكون المنجز هو المردد و المبهم؟ أو الواصل هو المردد و المبهم؟.

و ثالثا: إن الأثر المترقب من الحجية - بأى معنى من المعنيين - هو لزوم الحركة على طبق ما أدت إليه الحجية، و الحركة نحو المبهم و المردد و اللامتعيين غير معقوله.

فحجيه أحد الخبرين بلا- عنوان - بلحاظ كونها صفة من الصفات، و بلحاظ نفس معنى الحجية، و بلحاظ الأثر المترقب منها - غير معقوله.

و مما ذكرنا تعرف الجواب عن البرهان، فان اقتضاء أمر محال محال.

و أما حجيه أحدهما المعين - و هو الخبر الموافق للواقع - فالوجه فيها: إن كلاً من الخبرين، و إن كان حجه ذاتيه، بمقتضى مقام الاثبات، و مرحله الثبوت، إلا أن الحجية الفعلية - الموجهة لتنجز الواقع، و الموصله إليه بعنوان آخر - شأن الخبر الموافق، المعلوم ثبوته إجمالاً، فتندرج المسألة فى اشتباه الحجية بغير الحجية.

و الجواب: إن مورد البحث ليس فى فرض العلم الاجمالى بالحكم الواقعي فى أحد الخبرين، و الا لتنجز بالعلم، و إن قطع بعدم حجيه الخبرين، كما أنه ليس فى صورته العلم الاجمالى بوجود الحجية، كما إذا علم إجمالاً بحجيه الخبر، أو الشهره، حيث أن الحكم الطريقي يتنجز بالعلم الاجمالى، كالحكم الحقيقى، و ذلك لأن تماميه المقتضى - ثبوتاً و إثباتاً - مفروضه، فكلاهما حجه ذاتيه بالعلم التفصيلى، لا الاجمالى.

بل مورد البحث: ما إذا كان هناك خبران يعلم بعدم صدور أحدهما، من دون فرض العلم الاجمالى بالحكم الواقعي، لاحتمال كذبهما معا واقعا، و حينئذ يتمحض الكلام فى أن موافقه أحد الخبرين للواقع - واقعا - يوجب تعين الموافق الواقعي للحجيه الفعلية، بصرف مقتضى الإثبات و الثبوت إلى الموافق الواقعي، لمجرد موافقته واقعا، أم لا؟

و حيث أن التنجز، و وصول الواقع بعنوان آخر يتقوم فى مرحله الفعلية بالوصول، لا بمجرد وجود المنجز و الموصل واقعا - و إلا لكفى نفس وجود الحكم الواقعي للتنجز - فلا- محاله، لا- يجدى موافقه الواقعيه للتنجز الفعلى، و الوصول الفعلى؛ و احتمال موافقه موجود - فى كلا الخبرين - لا يختص به أحدهما.

و أما حجيه كليهما معا، فالوجه فيها: إن مقتضى الاثبات - فى كل منهما - تام؛ إذ لو كان مقيدا بعدم المعارض، كان كلا الخبرين خارجا عن العام، لابتلاء كل منهما

بالمعارض، و لو كان مهما، لم يكن الدليل شاملا لشيء منهما في حد نفسه. فاللازم فرض الاطلاق - في مقام الاثبات - ليكون كل منهما في حد ذاته قابلا للحجيه الذاتيه، و متمنعين في الحجيه الفعلية.

و أما المقتضى في مقام الثبوت، فهو احتمال الاصابه شخصا، و غلبه الاصابه نوعا، و هذه هي المصلحه الطريقيه، لرعايه المصلحه الواقعيه الحقيقيه. و الكذب الواقعي ليس بمانع، حتى يكون العلم الاجمالي به علما بالمانع، ليستحيل تأثير كلا المقتضيين.

و لا- يقاس بالعلم التفصيلي فانه مزيل لما يتقوم به المقتضى - و هو احتمال الاصابه - لا أنه مانع، أو أنه علم بالمانع. و من الواضح: إن احتمال الاصابه - في كل منهما - يجمع العلم الاجمالي بعدم إصابه أحدهما، فانه ينافي احتمال إصابتهما معا لا أنه ينافي احتمال الاصابه في كل منهما، و مقتضى الحجيه - في كل حجه - احتمال إصابه نفسها، لا احتمال إصابتهما منضما إلى إصابه غيرها.

و هذه غايه ما يمكن أن يقال في وجه حجيه كلا الخبرين، كما كان يحتمله شيخنا العلامة - رفع الله مقامه - في بحثه.

و الجواب: إن الأمر في وجود المقتضى - ثبوتا و اثباتا - و عدم المانع كما أفيد. إلا أن سنخ المقتضى لا يقبل التعدد؛ لأن تنجز الواقع الواحد - على تقدير الاصابه - لا يعقل فعليته في كليهما، و المفروض أن الواقع - على تقدير ثبوته - في ضمن أحدهما، فهذا الأمر التقديرى غير قابل للفعلية إلا في أحدهما، و إلا فالأمر التعليقى محفوظ، حتى مع العلم بكذبه تفصيلا، لصدق الشرطيه مع كذب طرفيها. فلا بد من كون الواقع قابلا للتنجز في كليهما، مع أنه واحد لا يتنجز إلا في ضمن أحدهما.

و إن شئت قلت: إن المقتضى لأصل جعل الحجه هي المصلحه الواقعيه، و هي واحده على الفرض، و كون المجعول حجه مما يحتمل فيه الاصابه شخصا، و مما يصيب نوعا، بمنزله الشرط لتأثير ذلك المقتضى الوجداني لجعل الخبر من بين سائر الأمارات حجه، و تعدد الشرط لا يجدى في تعدد المقتضى، مع وحده مقتضيه.

مضافا إلى بداهه فساده فيما إذا كان أحد الخبرين متضمنا للوجوب، و الآخر لعدمه، أو أحدهما متكفلا- للوجوب و الآخر للحرمة، فان تنجز الواقع مع العذر عنه في الأول لا يجتمعان، و تنجز الحكمين المتضادين في الثانى لا يجتمعان.

و حيث عرفت عدم صحه حجيه أحدهما بلا عنوان، و عدم صحه حجيه أحدهما المعين، و عدم صحه حجيه كليهما، تعرف أن سقوط كليهما عن الحجيه الفعلية هو المتعين

من بين سائر الاحتمالات.

و مما ذكرنا تعرف - أيضا - أنه لا مجال لاحتمال التخيير، لا بمقتضى مقام الاثبات، لأن مفاد الدليل حجيه أفراد العام تعيينا، و لا بمقتضى مقام الثبوت؛ لأن التخيير - بين الواقع و غيره - لا- معنى له. و المصلحه الطريقيه مصلحه الجعل، لا كمصلحه الواقع واجب التحصيل، و لا كمصلحه المؤدى - على الموضوعيه - لازمه المراعاة.

و ليست المصلحه الطريقيه موجه للحكم بالتخيير من الجاعل، لما عرفت من أن المقتضى الحقيقى رعايه المصلحه الواقعيه، و لا معنى لأن تكون تلك المصلحه باعته على تخيير المولى بين إيجاب ما يحصلها، و ما لا يحصلها.

و سيأتى - إن شاء الله تعالى - تتمه الكلام فيما بعد.

### ١٠ قوله قدس سره: نعم يكون نفى الثالث بأحدهما... الخ

قوله قدس سره: نعم يكون نفى الثالث بأحدهما... الخ (١)

ظاهره (قدس سره) نفى الثالث بأحدهما بلا عنوان، لا بالمعين واقعا، و لا بهما معا، مع تسليمه (قدس سره) انه ليس الحججه فى مدلوله المطابقي، لعدم تعيينه.

و هذا - بناء على أن عدم حجيه اللامتعين بلحاظ عدم ترتب الغرض المترقب من الحججه، و هى الحركه على طبقها - كما يظهر منه (قدس سره) فى مسأله الواجب التخييري على ما أفاده (قدس سره) فى هامش الكتاب (٢) - وجيه، إذ عدم صحه جعل الحججه لهذا الغرض لا ينافى صحه جعلها لنفى الثالث.

و أما - بناء على عدم معقوليه تعلق الصفه الحقيقيه أو الاعتباريه باللامتعين، أو عدم تعلق الحججه من حيث نفسها به، فلا يعقل نفى الثالث به، إذ لا حجه على الملزوم.

كى تكون حججه على اللازم.

و منه يظهر عدم صحه نفى الثالث بأحدهما المعين واقعا، بما هو حججه على الملزوم لعدم حجيته - كما عرفت - و عدم صحه نفيه بهما معا - بما هما حجتان - لعدم حجيتهما معا، بل اللازم نفى الثالث بالخبرين بذاتهما، لا بما هما حجتان على الملزوم، و الحججه على الملزوم حجه على لازمه، و ذلك لأن الخبرين يكشفان عن مدلولهما المطابقي، و عن مدلولهما الالتزامى، و عدم حجيه الخبرين عن الملزوم - لمكان التعارض - لا يمنع عن حجيه الخبرين عن اللازم، لمكان التوافق. و التبعية فى الوجود - فى مرحله الدلاله و الكاشفيه -

١- (١) الكفايه ٢: ٣٨٥.

٢- (٢) الكفايه ١: ٢٢٦.

لا تستدعى التبعية فى الحجية.

نعم: قد أشكلنا عليه فى محله (١)، بأن الدلالة الالتزامية التصورية، و ان كانت متحققه مع عدم الالتفات من المتكلم إلى اللزوم و الملازمه، الا أن العبره فى الإخبار و الحكايه القصديين بالدلاله التصديقيه، و مع عدم الالتفات إلى اللزوم لا خبر عنه من المخبر، و إن كان هو لازم المخبر به، لا أنه لازم مخبر به، و حيث لا خبر عن اللزوم؛ فلا حجه عليه.

و يندفع فيما إذا كان اللزوم من اللوازم العاديه الملتفت إليها نوعا، و لو ارتكازا، بنحو الاجمال، لا بنحو التفصيل، بأنه يؤخذ المخبر بالملزوم و اللزوم، و لا يلتفت إلى دعوى عدم إلتفاته إلى اللزوم.

كما يمكن التعبد باللزوم مطلقا - بوجه آخر - فيما إذا كانت الحجية بمعنى لزوم الالتزام، فان الالتزام بالملزوم لا يجمع عدم الالتزام بلازمه، فالتعبد بالالتزام بالملزوم يستلزم التعبد بالالتزام بلازمه، فيجب الالتزام باللزوم، لا من حيث أنه مخبر به تبعاً، بل من حيث أن لزوم الالتزام بالمخبر به يستلزم لزوم الالتزام بلازمه.

و لذا نقول: إن الأخذ باللزوم - بناء على هذا المبني - لا يختص بموارد الأمارات، بل يجرى فى جميع موارد التعبد، و لو كان من الأصول العمليه.

إلا أن هذا المبني - أيضا - إنما يصح، إذا كان التعبد بالالتزام بعنوانه، و أما التعبد بعنوان التصديق العملى، أو بعنوان الإبقاء، و عدم النقض عملا فلا- يقتضى التعبد باللزوم، إذ إيجاب شىء لا يقتضى إيجاب لازمه بوجه، اذا لم ينطبق عليه بنفسه عنوان التصديق العملى، أو الإبقاء العملى.

و تمام الكلام فى محله.

إلا- أنه - بناء على هذا المبني - يكون التعبد باللزوم بتبع التعبد بالملزوم - فى الخبر الموافق - إذ لا- يجب الالتزام واقعا بالمخالف، فنفى الثالث مستند اليه.

### ١١ قوله قدس سره: و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور... الخ

قوله قدس سره: و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور... الخ (٢)

إلا أنه لمكان الطريقيه عندهم لا لتقيد المصلحه المقتضيه للسببيه، كما أن ما أفاده (قدس سره) من التسويه فيما بعد، بين بناء العقلاء، و الأدله اللفظيه، من حيث عدم

ص: ٢٨٩





شمول المقتضى - فى مقام الاثبات - للمتعارضين، فيه ما قدمناه (١) من أن البناء العملى ليس فيه خصوص و عموم، و إطلاق و تقييد، فلا - محاله لا يعم المقتضى - إثباتا - للمتعارضين؛ بخلاف الأدله اللفظيه، فانها قابله لذلك. و التعارض بلحاظ الحجيه الفعليه، دون الحجيه الذاتيه.

نعم: المقتضى فى مقام الثبوت - فى كليهما على حد سواء - بمعنى أن المقتضى للبناء موجود مع المانع، و كذا المقتضى للاعتبار - شرعا ثبوتا - موجود فى كليهما، مع المانع.

## ١٢ قوله قدس سره: و أما لو كان المقتضى للحجيه فى كل واحد... الخ

قوله قدس سره: و أما لو كان المقتضى للحجيه فى كل واحد... الخ (٢)

أى ثبوتا و إثباتا، و لا يتصور ذلك إلا فى الأدله اللفظيه.

و توضيح المقام: إن السببيه - كما قيل - تتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون فى نفس عنوان تصديق العادل، و تطبيق العمل على قوله - مثلا - - مصلحه مقتضيه لجعل الحكم المماثل لمؤدى الخبر مثلا؛ فاذا كان هناك خبران متنافيان مدلولوا؛ كان كل منهما مشتملا على مصلحه، و حيث لا يمكن استيفاؤهما، و امتثال الحكم المجعول على طبقهما، يحكم العقل بالتخير بينهما، كما فى كل واجبين متراحمين، على تفصيل سيأتى - إن شاء الله تعالى -.

ثانيهما: أن تكون مصلحه الحكم الواقعى - فى مقام تأثيرها فى الحكم الواقعى - متقيده بعدم قيام الأماره على خلاف الواقع، فلا محاله يسقط الحكم الواقعى، و يكون الحكم الفعلى دائما على طبق الأماره المخالفه.

و الحكم الواقعى: إما له ثبوت بثبوت مقتضيه - و هى المصلحه - و إما له ثبوت إنشائى فقط؛ اذ لا تقيده لتأثير المصلحه، إلا فى مقام الفعليه، كما عليه شيخنا الاستاذ (قدس سره).

و حينئذ ربما يتخيل (٣) أن النتيجة فى هذه الصوره هو التوقف، لا - التخير؛ إذ لا - تأثير للأماره الموافقه فى الحكم، لا إثباتا، و لا نفيا، غايه الأمر: إنه لو كانت الأماره الموافقه وحدها؛ كان الحكم الواقعى فعليا بمصلحته الغير المزاحمه، و إذا كانت مع الأماره المخالفه، كان الحكم الواقعى ساقطا عن الفعليه؛ لمزاحمه مصلحته المؤثره فى فعليته بقيام الأماره المخالفه، و لا تراحم الأماره الموافقه لها، حيث لا شأن لها فى حفظ فعليه الواقع،

ص: ٢٩٠

١- (١) التعليقه ٨.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٨٥.



حتى تقبل المزاحمه مع المخالفه.

و عليه فحيث أن الحكم الفعلى على طبق الأماره المخالفه، و لم يتميز الأماره المخالفه من الموافقه، و جب التوقف، و لا مجال للتخير المبنى على قبول كل من الحكمين للفعله.

و فى الحقيقه هذا قول بالسببيه فى الأماره المخالفه، و الطريقيه فى الأماره الموافقه.

و يندفع أولا: بأنه مبنى على التصويب الباطل، الذى لا- يقول به العامل بسببيه الأماره، و ذلك لأن مصلحه الواقع، و مصلحه الأماره المخالفه: إما متنافيتان بالذات، بحيث لا- تجتمعان فى الوجود. و إما متنافيتان بالعرض، لتنافى مقتضاهما، فتتافيان فى التأثير، لا فى الوجود.

فان كانتا من قبيل الأول، فلا محاله لا ثبوت لمصلحه الواقع، حتى يكون لمقتضاها ثبوت عرضى، من باب ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى، ليكون للواقع نحو من الثبوت المشترك بين العالم و الجاهل.

و إن كانتا من قبيل الثانى، فهذا النحو من الثبوت - لبقاء المصلحه على حالها - لا يجدى فى بقاء الحكم المشترك، إذ هذا الثبوت بالحقيقه للمصلحه، لا للحكم.

مع ما بينا فى محله: من أنه لا ثبوت بالذات للمصلحه - القائمه بالفعل عند إتيانه - حتى يكون لمقتضاها ثبوت بثبوتها عرضا.

غايه الأمر: إن تقررها الماهوى يوجب شأنه الحكم، و الحكم الشأنى ليس له ثبوت بوجه. و أما ثبوت الانشائى - كما عليه شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) (١) - فمخدوش - أيضا - بما فصلنا القول فيه فى محله: (٢).

من أن الانشاء بلا- داع محال، و الانشاء بغير داعى جعل الداعى من سائر الدواعى، فعليته فعليه ذلك الداعى، لا فعليه البعث و الزجر، فليس مثله من مراتب الحكم الحقيقى، الذى يترقب منه الفعلية و التنجز، فلا- محاله يكون الحكم الواقعى هو الانشاء بداعى جعل الداعى، و هو تمام ما بيد المولى، و تمام ما هو الفعلى من قبله؛ فاذا كان منبعثا عن مصلحه - متقيده فى مقام تأثيرها فى الفعلى بهذا المعنى - لم يكن للإنشاء بداعى جعل الداعى ثبوت عند قيام الأماره المخالفه، لفرض غلبه مقتضيها على مقتضى الحكم الواقعى.

و منه يتبين أن هذا النحو من السببيه تصويب مجمع على بطلانه.

ص: ٢٩١

١- (١) راجع تعليقه الأولى على مبحث ظن الرسائل: ص ٣٦ و أيضا الفوائد: ص ٣١٤.

٢- (٢) راجع نهايه الدرايه: ج ٣: التعليقه ٨ و ٢٩.

و أما الفعلية البعثية و الزجرية، فهي متقيده عقلا بوصول الانشاء بداعى جعل الداعى، لا بعدم وصول خلافه، حتى يكون تأثير المقتضى منوطا بعدم قيام الأماره المخالفه. فتدبر جيدا.

و ثانيا: بأن الالتزام بسببيه الأماره، تاره بملاحظه تفويت مصلحه الواقع، بنصب الأماره التى قد تودى إلى خلاف الواقع. و أخرى بملاحظه أن ظاهر الأمر بعنوان، كونه عنوانا، لا معرفا لشيء آخر هو المأمور به لنا، فيكشف عن اقتضائه للأمر به بنفسه.

فان كان الالتزام بالسببيه للوجه الاول، فلازمه الاقتصار على سببيه الأماره المخالفه المفوته لمصلحه الواقع.

إلا أن هذا المبنى يقتضى مسانخه مصلحه المؤدى، مع مصلحه الواقع، حتى تتدارك بها، فلا معنى لتقيد مصلحه الواقع - فى تأثيرها - بعدم قيام الأماره، فانه مبنى على تنافى المصلحتين، بل أقوائيه مصلحه الأماره، لتقيد تأثير مصلحه الواقع بعدم تأثيرها.

و بالجملة: الغلبه علامه التنافى فى التأثير، و التدارك آيه الموافقه و المسانخه.

و أما الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، فهو لازم على أى حال، و لا يتوقف الجمع بينهما على التقيد الراجع إلى عدم الجمع.

و إن كان الالتزام بها للوجه الثانى، فمقتضاه سببيه الأماره مطلقا، لتساوى عنوان التصديق و التطبيق الذى فيه المصلحه، بالنسبه إلى العمل بالأماره الموافقه، و العمل بالأماره المخالفه، و لا يمكن حمل الانشاء الواحد على إرادته تنجيز الواقع - بجعل العنوان معرفا - و على جعل الحكم المماثل جدا - بقصد العنوانيه..

و بعباره أخرى: عنوان التصديق:

إما لوحظ معرفا لفعل صلاحه الجمعه، التى أخبر العادل بوجوبها، فيكون المراد بايجابه تنجيزه، أو جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع.

و إما لوحظ عنوانا محضاً، و موضوعا بنفسه للحكم. و الجمع بين المعرفيه و العنوانيه - فى إطلاق واحد بالاضافه إلى الأماره الموافقه، و الاماره المخالفه - غير معقول فدليل الاعتبار، إما يكون متكفلا للطريقيه مطلقا، أو للموضوعيه مطلقا.

و ثالثا: إن الفعلية المتقيده بعدم قيام الأماره على الخلاف، إن كانت فعلية الحكم من قبل المولى، المساوقه لأصل ثبوت الحكم الواقعى، فالأماره الموافقه - التى شأنها تنجيز التكليف، و جعله بالغاً درجه البعث و الزجر - لا- تراحم الاماره المخالفه الرافعه لأصل الحكم.

و إن كانت فعليه الحكم بمعنى وصوله إلى درجة البعث و الزجر، كما هو مسلك شيخنا الاستاذ (قدس سره) في تعليقه الأنيقه (١)، فالأماره الموافقه - بناء على طريقتها - مزاحمه للأماره المخالفه؛ لأن الموافقه مقتضيه لا يصلها درجة الفعلية بهذا المعنى، و الأماره المخالفه مانعه عنها، لا أنه لا تزاحم بينهما، و إنه لا شأن للأماره الموافقه، و إن الحكم الفعلى على طبق الاماره المخالفه - كما قيل - فتدبر.

### ١٣ قوله قدس سره: فانه حينئذ لا يزاحم الآخر ضروره... الخ

قوله قدس سره: فانه حينئذ لا يزاحم الآخر ضروره... الخ (٢)

لا يخفى عليك: إن الحكم باستحباب شىء، تاره من حيث وجود المقتضى لأصل الرجحان، و حيث لا اقتضاء لحد وجودى منه، و يكفى فى الندبيه عدم تفصله بفصل الوجوب، فلذا يحكم عليه بالاستحباب.

و أخرى - من حيث وجود المقتضى، لحد خاص من الرجحان ملزوم لحد عدمى، و هو عدم مرتبه الفوق، فالندبيه لاقتضاء ذلك الحد الوجودى الملزوم لحد عدمى - لا لمجرد كون الفصل عدميا - يكفى فيه عدم عله الوجوب.

و ثالثه من حيث وجود المقتضى لذلك الحد الوجودى الضعيف، و وجود المقتضى لعدم مرتبه الفوق، فالمقتضى يقتضى الوقوف على هذا الحد الوجودى الضعيف.

و حيث أن الصوره الأولى غير معقوله - فى مقام الثبوت - لعدم الاهمال فى الواقع، فالمقتضى محدود بحسب الواقع، و الاهمال إنما يتصور فى مقام الاثبات فقط فلا محاله ينحصر الأمر بحسب مقام الثبوت فى الصورتين الأخيرتين.

و فى الأولى منهما لا تزاحم؛ لأن اللاقتضاء - بالاضافه إلى مرتبه الفوق - لا يزاحم ماله اقتضاء ثبوتها، فالحكم على طبق الأماره على الوجوب، لأن الاماره على الاستحباب تحدث مصلحه مقتضيه لحد ضعيف من الرجحان، و الأماره على الوجوب تقتضى حدوث مصلحه أخرى مقتضيه لمرتبه أخرى زائده على الأولى، و حينئذ، فكما لا تزاحم ثبوتها لا تنافى إثباتها.

و فى الثانيه من الصورتين يتزاحم الأمارتان، لأن إحداهما تقتضى الوقوف على حد مخصوص، و الأخرى تقتضى الترقى، و البلوغ إلى المرتبه العليا، لكن كل مقتضى اقترن بالمانع لا يؤثر، فلا تأثير لشىء منهما فى الوقوف على الحد المذكور، و لا فى عدمه. و أما

ص: ٢٩٣

١- (١) التعليقه الأولى على مبحث الظن: ص ٣٦.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٨٧.

مقتضى الحد الوجودى، و هو الرجحان الضعيف، فلا مانع منه، فيؤثر أثره، فيحكم حينئذ بالاستحباب الفعلى.

هذا كله بالاضافه إلى ملاحظه المقتضيين، من حيث نفسيهما كليهما، إلاّ أن مقتضى دليل الاعتبار على السببيه - دائما - كون المقتضيين على نهج الصوره الثانيه من الأخيرتين، بمعنى كون الحكم الاستجابى بالاضافه إلى حده العدمى عن إقتضاء، لا عن لا إقتضاء. و ذلك لأنه لا شبهه فى أن الاماره - المتكلفه للاستحباب - تقتضى الاستحباب الفعلى لو كانت وحدها، و إن كان الحكم - واقعا - هو الوجوب، مع أن مقتضى الاستحباب لا يزاحم مقتضى الوجوب.

فيعلم - من تأثير مقتضى الاستحباب فى فعليه الاستحباب، دون مقتضى الوجوب واقعا فى الوجوب - أن الاستحباب كما أنه له مقتضى الحد الوجودى، له مقتضى الحد العدمى، و أن مقتضيه - لحده العدمى بالاضافه إلى مقتضى الوجوب الواقعى - أقوى، فلذا أثر مقتضى الاستحباب، دون مقتضى الايجاب.

و عليه: فمقتضى الاستحباب، المجمعول على طبق مؤدى الأماره عن اقتضاء، فيزاحم مقتضى الوجوب المجمعول على طبق مؤدى الأماره على الوجوب. غايه الأمر: إن تأثيره فى الاستحباب الفعلى - بالاضافه إلى مقتضى الوجوب الواقعى - لأقوائته، و بالاضافه إلى مقتضى الوجوب الظاهرى لتساقط المقتضيين بالمزاحمه، و عدم الوجوب الفعلى يكفى فيه عدم العله.

فهذا هو الوجه فيما أفاده قدس سره فيما بعد: من أن مقتضى دليل الاعتبار كون الحكم الغير الالزامى عن اقتضاء، مع أنه عنايه زائده على طبع المستحبات، فانها فى أنفسها بالاضافه إلى حده العدمى لا إقتضاء.

و مما ذكرنا يعلم حكم الاباحه، و أنها هنا اقتضائيه، و إن كانت فى نفسها لا اقتضائيه. فتدبره، فانه حقيق به.

و التحقيق: بناء على ما قدمنا - من عدم تقيد المصلحه الواقعيه فى مقام تأثيرها فى إنشاء الوجوب و الحرمة، لئلا يلزم التصويب المجمع على بطلانه - أنه لا موجب للالتزام بكون الحكم الغير اللزومى عن اقتضاء لعدم مرتبه الفوق، بل المصلحه الواقعيه على تأثيرها الواقعى، الغير المنافى للحكم المجمعول على طبق المؤدى، لعدم فعليه الواقع بعثا أو زجرا، حتى ينافى بعثا آخر و زجرا، أو استحبابا فعليا أو ترخيصا فعليا.

و عليه: فالاستحباب المجمعول على طبق المؤدى - كسائر موارد الاستحباب -

استحباب ليس فى موردده ما يقتضى الوقوف على حده، حتى يزاحم المقتضى للترقى من ذلك الحد، بقيام إماره أخرى على وجوبه مثلاً. و مثله الكلام فى الاباحه المجعوله على طبق المؤدى، حيث لا موجب لأن تكون عن اقتضاء للوقوف على الاباحه. فتدبر.

### ١٤ قوله قدس سره: لو كان قضيه الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام... الخ

قوله قدس سره: لو كان قضيه الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام... الخ(١)

الحجيه: إما بمعنى تنجيز الواقع، أو جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بعنوان آخر - بناء على طريقه - و جعل الحكم المماثل للمؤدى على أى تقدير - بناء على السببيه - و أما بمعنى لزوم الالتزام: فتاره - يجب الالتزام بواقع المؤدى - بنا على الطريقه - و اخرى - يجب الالتزام بالمؤدى على أى تقدير - بناء على السببيه - و عليه فالمصلحه فى الالتزام بمؤدى كل واحد من الخبرين - بناء على الموضوعيه - و حيث لا يمكن الالتزام الجدى بالضدين، أو المتناقضين - مع وجدان كل من الالتزامين للمصلحه اللزوميه، مع عدم الاهميه فلذا يحكم - العقل بالتخير بين الالتزامين الواجين بذاتهما.

و أمّا ما فاده (قدس سره) من أن باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً، فلا يراد منه الاطلاق من حيث الطريقه و الموضوعيه، إذ لا يجب الالتزام بمؤدى الخبرين على الأولى؛ للعلم بكذب أحدهما، بل يراد منه الاطلاق من حيث كون الاستحباب - مثلاً - عن اقتضاء لحدده العدمى، أم لا، و ذلك لأن المدلول، و إن كان الاستحباب الذى لا اقتضاء لحدده العدمى، إلا أن الالتزام به واجب، و إن كان العمل مستحباً، فيتم ما أفاده من عدم إمكان الالتزام بكليهما، فيتخير فى الالتزام بأحدهما، كما فى كل واجبين متزاحمين، غايه الأمر إن الواجب هنا هو الالتزام بالحكم. فتدبر.

و التحقيق فى دفع احتمال كون الحجيه مطلقاً بهذا المعنى، هو أن الالتزام الذى فيه مصلحه لزوميه:

تاره - يراد منه الالتزام الجدى، و هو فى نفسه غير معقول، و لو فى غير مورد التعارض، إذ الالتزام الجدى بما لا ثبوت له وجدانا، و لا- تعبداً غير معقول، و لا- ثبوت له وجدانا، كما هو المفروض، و لا- تعبداً أيضاً إذ المفروض أن دليل الاعتبار غير متكفل للحكم المماثل على طبق المؤدى، حتى يكون للواقع ثبوت تعبدى، بل تمام مفاده الاكراه بالالتزام، فلا تعبد إلا بالالتزام.

ص: ٢٩٥

و منه يعلم أن المورد ليس من الموارد التي يستكشف منها حكم ظاهري بدلاله الاقتضاء ليصح الالتزام به، إذ المفروض قصر دلاله دليل الاعتبار على لزوم الالتزام بالمؤدى فى قبال جعل الحكم المماثل، لا الالتزام بالالتزام زياده على جعل الحكم المماثل.

و أخرى - يراد منه الأمر بالالتزام كناية عن الأمر بالعمل، حيث أن الملتزم بحكم عملي، يعمل، فحينئذ لا أمر حقيقه إلا بالعمل، فيكون معنى الحجيه جعل الحكم المماثل، غايه الأمر بعنوان الأمر بالالتزام كالأمر بعنوان التصديق - بمعنى اعتقاد صدقه - حيث أن المعتقد لصدق المحبر يعمل بما أخبر به.

و ثالثه - يراد منه الأمر بالبناء على الثبوت، و حيث أن ثبوته الواقعي ليس إختياريا للمكلف، فلا محاله يراد منه معامله المكلف مع غير الثابت معامله الثابت، فيكون أيضا كناية عن الأمر بالعمل، فيكون فى الحقيقه إثباتا لمماثل الواقع، بعنوان أمر المكلف بالبناء على ثبوته، لأن لازم البناء على ثبوته هو ثبوته.

فالمعامله مع الظن معامله العلم، و تنزيله منزلته:

تاره - من الشارع بأن يقول: الظن علم، و معناه إعطاء الظن شرعا حكم العلم.

و أخرى - من المكلف بأن يقول الشارع: ابن على الظن أنه علم، و نزله منزلته، فيكشف أيضا عن أنه له حكمه شرعا، و مرجع الكل إلى جعل حكم العلم للظن. هذا هو الذى ينبغى ان يقال.

و أما ما فى المتن من دفع هذا الاحتمال: بأنه لا تجب الموافقه الالتزاميه عقلا، و لا نقلا فى الأحكام الواقعيه، فضلا عن الظاهريه.

فمخدوش من وجهين:

أحدهما: إن الجواب فى خصوص المقام لا- يتوقف على ذلك، بل لو فرض وجوب الالتزام عقلا أو نقلا، لما كان مجديا هنا، لعدم الموضوع وجدانا و تعبدا - كما عرفت - كما أنه لو فرض عدم وجوب الموافقه الالتزاميه للأحكام العمليه، صح إيجاب الالتزام بالخصوص هنا مقدمه للعمل، حيث أن الواقع غير مقطوع به، حتى يكفى فى الدعوه إلى العمل، فلا بد من جعله متمكنا فى قلبه بالالتزام به ليدعوه الى العمل.

و ثانيهما: ما عرفت من أنه لا- تكليف ظاهري - هنا - إلا- نفس الالتزام بالالتزام، لا أنه هنا تكليف ظاهري - يتكلم فى موافقته الإلتزاميه و عدمها -.

نعم إذا أريد لزوم الالتزام زياده على جعل الحكم المماثل، كما يظهر من قوله:



(لا مجرد العمل على وفقه... الخ) يندفع عنه الإيراد بعدم معقوليه الالتزام، مع عدم الحكم، و إن كان هناك خبر واحد.

لكنه يرد عليه عدم معقوليه التخيير، سواء أريد بالاطلاق شمول البحث للطريقيه و الموضوعيه، أو شموله للاستحباب عن اقتضاء و غيره.

أما الأول فواضح، إذ لا- حكم على الطريقيه إلا- الحكم الواقعي، فلا- التزام إلا- به، فيجربى فى لزوم الالتزام ما يجربى فى لزوم العمل.

و أما الثانى فان الحكم - بناء على الاستحباب عن اقتضاء - هو عدم تأثير المقتضيين، فلا حكم إلا الاستحباب بذاته، لا بحده العدمى عن اقتضاء، و بناء على الاستحباب لا- عن اقتضاء، لا تأثير إلا لمقتضى الوجوب، فلا حكم إلا الوجوب، فكيف يعقل وجوب الالتزام بحكمين حتى يتخير بينهما.

### ١٥ قوله قدس سره: أو محتملها فى الجملة كما فصلناه فى مسأله الضد... الخ

قوله قدس سره: أو محتملها فى الجملة كما فصلناه فى مسأله الضد... الخ(١)

لم يتقدم منه (قدس سره) فى مسأله الضد تفصيل، و لا- إجمال من هذه الحثيه. نعم فصل - فى تعليقه المباركه على رساله التعادل و التراجيح (٢)- بين ما إذا كان منشؤه احتمال الإهميه شده الملاك و قوه المناط، و ما إذا كان منشؤه حدوث ملاك آخر، و انطباق عنوان آخر على المورد؛ فان كان منشؤه احتمال حدوث ملاك آخر و انطباق عنوان، فمرجهه إلى احتمال تكليف آخر، و هو مرفوع بأدله البراءة. و إن كان منشؤه احتمال شده الملاك و قوه المناط، فمرجهه إلى تأكد الطلب، و تأكد الطلب غير مجعول بجعل مستقل، بل جهه و حثيه فى المجعول المفروغ عنه، فلا تعمه ادله البراءة.

فى الأول يحكم العقل بالتخيير لبقائهما - بعد جريان البراءة عن الزائد - على التساوى، و فى الثانى حيث لا تجرى البراءة عن شده الطلب، فلا دافع لتعيينه المحتمل، و لا يحكم العقل بالخروج عن عهده التكليف - الثابت فى الجملة - إلا بامثاله فى محتمل الأهميه. و سيأتى - إن شاء الله تعالى - تحقيق القول من حيث التعيين و التخيير هنا.

إلا أن الحق أنه لا فرق بين شده الملاك و تعدده، سواء لوحظ الطلب و الاراده، أو البعث و التحريك.

أما الأول: فلأن حدوث ملاك فى الموضوع المتعلق به الاراده النفسانيه لا يوجب الآ

ص: ٢٩٧

١- (١) الكفايه: ٢: ٣٨٧.

٢- (٢) ص ٢٦٩: ذيل قول الشيخ: «و كذا لو احتمل الأهميه فى أحدهما».

شده الاراده و خروجها من حد الضعف الى الشده، لاستحاله تعلق، إرادتين بمراد واحد، فلا فرق بين شده الملاك و زيادته من حيث التأثير فى شده الطلب و قوه الإراده.

و أما الثانى، فلأن البعث و التحريك أمر اعتبارى، ينتزع عند العقلاء عن الانشاء بداعى جعل الداعى، و لا حركه و لا اشتداد فى كل المقولات، بل فى بعضها فضلا عن الاعتباريات، فشده الملاك - كزيادته - لا يوجب خروج البعث عن حد الضعف إلى حد الشده، كما أن تعلق بعثين فعليين بمتعلق واحد - فى الاستحاله - كتعلق إرادتين بموضوع واحد، فمرجع احتمال شده الملاك، أو زيادته إلى صيروره الحكم التعينى بذاته تعيينيا بالفعل.

و مثله، و إن لم تجر فيه أدله البراه الشرعيه، حيث لا وضع حتى يكون له رفع، للقطع بثبوت الحكمين التعينيين بذاتهما شرعا، إلا أنه تجرى فيه البراه العقليه، للشك فى ترتب العقاب على ترك محتمل الأهميه بالخصوص، و بعد حكم العقل بقبح العقاب عليه بلا بيان، يبقى المحتمل على حاله من المساواه مع غيره، فيبقى التخيير العقلى على حاله.

لا يقال: احتمال مانعيه أحدهما عن الآخر بالخصوص - دون العكس - يوجب القطع بتعين محتمل الأهميه، لتساويهما فى جميع الاحتمالات المتمانعه، إلا هذا الاحتمال المختص بأحدهما بعينه.

لأننا نقول: احتمال مانعيه أحدهما - بالخصوص - يسقط الآخر عن القطع بالمانعيه، لكنه لا يثبت مانعيه أحدهما بالخصوص، لأحتمال عدم الأهميه، فيدور الأمر بين ما يقطع بثبوت مقتضيه، مع القطع بثبوت مانعه، و ما يقطع بثبوت مقتضيه، مع احتمال مانعه، فلا قطع بالمقتضى، فلا قطع بالحكم الفعلى فى أحدهما بالخصوص.

### ١٦ قوله قدس سره: اذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف... الخ

قوله قدس سره: اذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف... الخ (١)

توضيح المقام: إنك قد عرفت سابقا (٢): أن التعارض المبحوث عنه هنا، إما التنافى فى الدليليه و الحجيه، و جميع موارد الجمع العرفى المقبول، خارج عن مورد البحث، سواء كان من قبيل النص و الظاهر بقول مطلق، أو الأظهر و الظاهر بقول مطلق، أو الاضافى من كل منهما، لما مرّ من عدم المقتضى فى مقام الاثبات إلا للظاهر الذى ليس فى قبالة نص أو أظهر مطلقا، سواء كان النص، أو الأظهر حقيقيا، أو إضافيا.

ص: ٢٩٨

١- (١) الكفايه ٢: ٣٨٨.

٢- (٢) التعليقه ٨.

و إما التنافي ثبوتا و في الدلالة، لا الدليلية الحجية، فجميع موارد الجمع المقبول و غيرها داخل في مورد البحث، غاية الأمر لكل منها حكم خاص عرفا، و يتفاوت الأمر بتفاوت الغرض المهم للباحث عن التعارض، و قد مرّ من المصنف (قدس سره) (١) ان صور النص و الظاهر، و الأظهر و الظاهر، و اشباهها خارجه عن مورد التعارض. و عليه ففي مورد التعارض لا جمع، و في مورد الجمع لا تعارض.

و التعارض بهذا المعنى هو المناسب للأخبار العلاجية، المسؤل فيها عن حكم الخبرين المتعارضين، فان المفروض فيها تحير السائل، مع أنه لا تحير للعرف في موارد الجمع العرفي المقبول.

كما أن المناسب لمورد قاعده (إن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح) هو التعارض بالمعنى الأعم، فانه المقسم لما يمكن فيه الجمع، و ما لا يمكن فيه لجمع.

و على أى حال، فالكلام فيما يمكن فيه الجمع، و ما لا يمكن فيه الجمع يتضح ببيان صور المتعارضين:

فمنها - ما مر: من كون أحدهما نصا، أو أظهر بقول مطلق، و الآخر ظاهرا بقول مطلق، و قد مرّ الكلام فيه و بينا هناك (٢) و رودهما تاره، و حكومتها أخرى، على الظاهر الذى يكون فى قبالتها.

و منها - ما اذا كان النص و الظاهر، أو الأظهر و الظاهر اضافيين، كما إذا ورد (لا تفعل) و ورد (إنه جائز)، فان صيغه (لا تفعل) نص فى طلب الترك، و ظاهر فى الحرمة، و قوله (جائز) نص فى الجواز المطلق، و ظاهر فى الاباحه الخاصه، فيرفع اليد عن ظهور كل منهما بنص الآخر، بعين ما مرّ فى النص و الظاهر الحقيقيين، فينتج الكراهه المجامعه مع الترخيص المطلق.

و منها: ما إذا كان لكل من المتعارضين قدر متيقن - فى الاراده - من الخارج، كما إذا ورد (ثمن العذره سحت) (٣) و ورد (لا بأس ببيع العذره) ٤ فان عذره الانسان قدر متيقن فى الأول، و عذره المأكول قدر متيقن فى الثانى.

ص: ٢٩٩

١- (١) الكفايه ٢: ٣٨١.

٢- (٢) التعليقه ٨.

٣- (٣) (٤ و ٣) الوسائل: ج ١٢: الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به: الحديث ١ و ٢ و ٣.

و ربما يتوهم: إن ذلك بمنزله النص، إذ بعد فرض صدوره لا يتخير العرف في حمل الأول على عذره الانسان، و حمل الثانى على عذره المأكول.

و فيه: إن النصوصيه و الأظهرية من أوصاف الدلاله، و لفظ العذره لا يتفاوت حاله - بما له من المعنى - بحسب وقوعه موضوعا لحكمين متباينين فى دليلين - و العرف لا يتخير فى الأخذ بالمتيقن، لا فى القصر على المتيقن، و ذلك بعد الأخذ بمقتضى أحد الدليلين معينا، لا أنه متيقن بقول مطلق، و إلا لزم الحكم بتا بحرمة بيع عذره الانسان، و جواز بيع عذره المأكول، كما هو مقتضى تقديم نصوصيه كل من الدليلين على ظهور الآخر.

و منها: ما إذا كان لكل من الدليلين أقرب المجازات، فانه يقال: بأن فرض صدورهما بمنزله القرينه الصارفه عن ظهورهما، و الأقربيه إلى المعنى الحقيقى عرفا بمنزله القرينه المعينه، فيراهما العرف قالين عرفا لمعنيين مجازيين متلائمين، بعد رفع اليد عن ظهورهما الوضعى، فلا تحير للعرف حتى يندرج الدليلان تحت المتعارضين.

و الجواب: إن التعبد بالمتنايين غير معقول، فلا بد من فرض المدلولين متلائمين عرفا، حتى يكون التعبد بصدورهما تعبدا بالمتلائمين. و المفروض إن المدلولين بنفسهما متنايان، و إنما يتلائمان بعد فرض التعبد بصدورهما - الصارف لظهورهما - فما لم يكونا متلائمين لا تعبد بصدورهما، و ما لم يتعبد بصدورهما لا يكونان متلائمين.

و لا- مجال لقياس التعبد بصدورهما بالقطع بصدورهما - فى كونه قرينه صارفه عن ظهورهما - و ذلك لأن القطع بصدور كلامين ظاهرين فيما يتنايان معقول، فيكون قرينه على عدم إرادته ما يكون الكلام ظاهرا فيه، بخلاف التعبد بكلامين متنايين ظاهرا فان التعبد ليس إلا بجعل الحكم المماثل، و جعل حكمين متنايين - على طبق الظاهرين المتنايين - غير معقول، فلا يعقل التعبد إلا- بالمعنيين المجازيين المتلائمين، مع أنه لو لا القرينه الصارفه - المنحصره فى التعبد بالصدور - لا يعقل التعبد بهما، كما لا يخفى.

و منها: ما إذا لم يكن لكل من الدليلين إلا مجاز بعيد أو مجازات متساويه النسبه إلى المعنى الحقيقى. فربما يتوهم أيضا: إن مقتضى القطع بالصدور أو التعبد به - بضميمه صون الكلام عن اللغويه - حملهما على المجاز البعيد أو على أحد المجازات.

و فيه: إنه فى فرض القطع بالصدور كذلك، إلا أنه لا دخل له بالجمع العرفى المستند إلى اقتضاء المدليل الكلاميه، بل ذلك لاقتضاء القرينه العقليه، كما ربما يتفق فى دليل واحد يتكفل ما هو خلاف البرهان. و أما فى فرض التعبد بالصدور، فقد مرّ الاشكال

مضافا إلى أن التعبد بأحد المجازات تعبد بالمجمل، و هو غير معقول، و ان كان القطع باراده المجمل معقولا كما هو واضح.

و من جميع ما ذكرنا تبين: أن في موارد الجمع العرفي - المبنى على صلاحية كل من الدليلين للقرينه على الآخر - لا مانع من شمول دليل التعبد بصدورهما؛ لأنه تعبد بمعنيين متلائمين، و في غيره لا- يعقل الشمول، لأنه تعبد بالمتنافيين. و دليل التعبد بالصدور، و دليل التعبد بالظهور على السويه - في لزوم مراعاتهما - فلا محاله تقع المزامحه بين التعبد بصدور كل منهما، مع التعبد بظهور الآخر، و لا معين لأحد الأمرين، فيتساقطان - بناء على القاعده الأوليه - . و يتعين الراجع أو يتخير بينهما إن لم يكن مرجح - بناء على القاعده الثانويه - . كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و لا ينبغي توهم عدم المزامحه بين دليل التعبد بالصدور، و دليل التعبد بالظهور، لتأخر رتبه التعبد بالظهور عن التعبد بالصدور، فان التقدم و التأخر الطبيعيين، إنما يكونان بين التعبد بصدور شيء و ظهور نفسه، لا بين التعبد بصدور أحد الدليلين، و ظهور الآخر، و المزامحه في الثاني، فما كان بينهما التنافي لا تقدم و لا تأخر بينهما، و ما يكون بينهما التقدم و التأخر لا تنافي بينهما.

كما لا ينبغي توهم السببيه و المسببيه بين الشك في صدور أحدهما، و إرادته ظهور الآخر، اذ ليس من آثار صدور أحدهما عدم إرادته ما يكون الآخر ظاهرا فيه، و لا إرادته ما يكون الآخر ظاهرا فيه من آثار عدم صدور الأول، بل هما متنافيان في الوقوع، و وقوع أحدا المتنافيين يلزم عدم وقوع الآخر، إذ المفروض عدم صلاحية كل منهما للتصرف في الآخر بنفسه، حتى يكون التعبد به تعبدا بالقرينه. و ليس مجرد التعبد بالصدور قرينه، بل مناف للتعبد بظهور الآخر.

### ١٧ قوله قدس سره: مع أن في الجمع كذلك أيضا طرحا للأماره أو الامارتين... الخ

قوله قدس سره: مع أن في الجمع كذلك أيضا طرحا للأماره أو الامارتين... الخ (١)

أى في الجمع، من دون أن يكون لأحدهما أو لكليهما صلاحية التصرف في أحدهما، أو في كليهما، و محذور مثل هذا الجمع طرح أصاله الظهور في أحدهما، أو في كليهما، خلافا للشيخ المحقق الأنصاري (قدس سره) (٢) في الثاني، نظرا إلى أن المتيقن من السندين

ص: ٣٠١

١- (١) الكفايه ٢: ٣٨٨.

٢- (٢) الرسائل: ص ٤٣٤.

أحدهما معينا أو مخيرا، سواء قلنا بالجمع أو بعدمه، فترك التعبد بظاهر ما لم يحرز التعبد به - وهو ما عدا المتيقن - ليس مخالفا لأصالة الظهور، فلا يلزم إلا طرح أصالة الظهور في ذلك المتيقن، و نتيجته دوران الأمر بين ترك التعبد بصدور ما عدا المتيقن، أو ترك التعبد بظهور المتيقن في الجمع، و الطرح على حد سواء في مخالفه أصالة الصدور أو أصالة الظهور. هذا.

و توضيح المقام: إن الجمع تاره في قبال التساقت - الذى هو مقتضى الأصل الأولى فى المتعارضيين -، فىكون المدعى: إن الجمع أولى من طرح السندين؛ إذ المانع عن التعبد بصدورهما تنافيهما بحسب الظهور البدوى، فىمتنع جعل حكيمين متنافيين، و مع رفع اليد عن ظهور أحدهما، أو كليهما فىكون التعبد بصدورهما تعبدا بالمتلائمين لا بالمتنافيين.

و حينئذ، فىجواب بأنه ما المرجح للتعبد بالصدور دون التعبد بالظهور، و حيث لا يمكن التعبد بالظهور، فلا يمكن التعبد بالصدور.

و أخرى فى قبال الترجيح و التخيير - الذى هو مقتضى الأصل الثانوى - فىكون المدعى أن الجمع أولى من الترجيح - الذى لازمه طرح لمروجح -، و من التخيير - الذى لازمه طرح أحد الخبرين -.

و هذا المعنى لا- يتوقف على ملاحظه الأخبار العلاجه، فان مقتضى الاخبار العلاجه تعيين الأخذ بالراجح، أو التخيير، لا أن أحدهما المعين أو المخير قدر متيقن، كما هو صريح صدر كلام الشيخ (قدس سره)، بل المتيقن نتيجة الاجماع على عدم سقوط المتعارضيين الذى اقتضاه الأصل الأولى.

فما يوهمه كلام شيخنا الاستاذ (قدس سره) - فى تعليقه الأنيقه(١) على الرسائل فى مورد الايراد على ما أفاده الشيخ (قدس سره) - من أنه مبنى على ملاحظه الأخبار العلاجه، مردود بما عرفت، بل مبنى على مجرد عدم سقوط المتعارضيين عن الحجيه فى الجملة.

و عليه، فملاحظه قاعده الجمع - بالاضافه إلى مقتضى الأصل الأولى - يوجب أن يكون البحث عن الجمع - فى قبال التساقت - علميا فقط؛ لوضوح أن مقتضى الأصل الثانوى - المحقق بالاجماع - عدم سقوطهما عن الحجيه.

مضافا إلى صراحه كلام الشيخ ابن أبى جمهور (ره)(٢) فى بيان قاعده الجمع: أنه أولى

ص: ٣٠٢

١- (١) التعليقه على الرسائل: ص ٢٦٠: ذيل قول الشيخ: و لا ريب أن التعبد بصدور أحدهما المعين...

٢- (٢) عوالى اللثالى: ج ٤: ص ١٣٦.

من ترك أحدهما، لا- من التساقط، و أنه إذا لم يمكن الجمع، فأرجع إلى مقبولة عمر بن حنظله (١)، فيعلم منه أن الجمع أولى من الترجيح و التخيير.

إلا أنه بناء على هذا المبني - المفروض معه تيقن أحد الخبرين - أيضا يصح ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره) هنا من لزوم طرح إمارتين، فان فرض الجمع فرض شمول دليل التعبد بالصدور لكلا الخبرين، و في هذا الفرض يكون دليل التعبد بالظهور - في نفسه - قابلا لشمول كلا الظاهرين، فيكون رفع اليد عنهما مخالفا للأصل.

فإبطال الجمع، تاره بعدم المقتضى له عقلا و نقلا، و أخرى بلزوم محذور الطرح من فرض الجمع. فأبطال هذا الفرض و التقدير، كما عن الشيخ (قدس سره) أمر، و لزوم المحذور على هذا الفرض و التقدير أمر آخر. فالصواب ما في الكتاب، و الله أعلم بالصواب.

### ١٨ قوله قدس سره: و الا فر بما يدعى الاجماع على عدم... الخ

قوله قدس سره: و الا فر بما يدعى الاجماع على عدم... الخ (٢)

فيكون الاجماع كالأخبار العلاجية، كاشفا عن حجيه أحد الخبرين بالفعل بجعل جديد. فان قصور أدله الحجية العامة عن شمول المتعارضين لا ينافي قيام دليل بالخصوص على حكم المتعارضين تعيينا أو تخييرا.

غايه الأمر إن مقتضى الاجماع هي حجيه أحد المتعارضين في الجملة، و مقتضى الأخبار العلاجية حجيه الراجح تعيينا، و حجيه المتعادلين تخييرا. و حيث أن المفروض قيام الاجماع على عدم التساقط في المورد الذي يكون مقتضى طبعه، التساقط، فلا محاله تكون الحجية الفعلية - تعيينا أو تخييرا - في المتعارضين المبني على الطريقيه، دون السببيه، فان مقتضى طبعها عدم التساقط، من دون حاجه إلى الاجماع و غيره.

و بناء عليه، فلا بد من تعقل التخيير على الطريقيه، حتى يحكم بالتخيير في صورته التعادل.

فنقول: نحن و إن ذكرنا سابقا (٣) أن التخيير بين ما يتضمن الواقع، و ما لا يتضمنه - مع سوق الحجية لمراعاة المصلحه الواقعيه القائمه بأحدهما المعين واقعا - غير معقول، إلا أنه من الواضح بعد التأمل: إن مجرد موافقه الأماره للواقع لا ينجز الواقع، و إلا لكانت كل أماره موافقه للواقع واقعا منجزه للواقع، بل لابد من مصلحه في الطريق، بحيث تكون هي

ص: ٣٠٣

١- (١) الوسائل: ج ١٨: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: الحديث ١.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٨٩.

٣- (٣) التعليقه ٩.

الموجبه لجعلها منجزه للواقع عند الإصابه، و معذره عنه عند الخطأ.

و من البين: إن جعل كلتا الأمارتين منجزه للواقع - مع وحده الواقع تعيينا - غير معقول، لكن جعل كل منهما منجزه للواقع تخيرا، فهو معقول.

و المراد من المنجزيه و المعذريه التخييريتين أن كل واحده من الأمارتين منجزه للواقع على تقدير الاصابه، و على تقدير عدم موافقه الأخرى، و إن كل واحده منهما معذره - على تقدير الخطأ - بموافقتها، أو موافقه عدلها، فتتضيق دائره المنجزيه فى كل منهما، و تتسع دائره المعذريه فى كل منهما.

بخلاف الأماره الواحده، فانها منجزه للواقع عند الاصابه - سواء أتى بشيء آخر أم لا، و معذره عند الخطأ بخصوص موافقتها دون شيء آخر.

فكما أن الايجاب التخييرى إيجاب مشوب بجواز الترك إلى بدل، لا- بجواز الترك مطلقا، حتى تنافى حقيقه الايجاب، و لا الايجاب المحض حتى ينافى التخييريه، كذلك المنجزيه مشوبه بجواز ترك موافقه الأماره الموافقه واقعا، بموافقه عدلها، و كذلك المعذريه، كما تحصل بموافقتها، كذلك بموافقه عدلها. و حينئذ لا عقاب على الواقع عند إصابه أحدهما إلا بترك موافقتها معا، كما أنه يعذر عن مخالفه الموافق بموافقه المخالف - زياده على العذر - عند خطأ ما وافقه.

### ١٩ قوله قدس سره: هو الاقتصار على الراجح منهما للقطع بحجتيه... الخ

قوله قدس سره: هو الاقتصار على الراجح منهما للقطع بحجتيه... الخ (١)

بعد ما عرفت (٢) أن المنجزيه التخييريه متقومه بعدم موافقه العدل المعذر نقول:

إن المعذريه الواقعيه ليست ملاكا للعذر، بل المعذريه الواصله. كما أن المنجزيه كذلك. و من المعلوم أن الراجح علم كونه منجزا، إما تعيينا أو تخيرا، و المرجوح لم يعلم كونه معذرا، فلا تكون موافقته معذره بالفعل، فيجوز الاقتصار على موافقه الراجح عقلا؛ لأنه معذر قطعاً، سواء وافق الواقع أم لا- و لا يجوز الاقتصار على موافقه المرجوح؛ لأنه لم يعلم كونه معذرا عن مخالفه الراجح المعلوم منجزيته على أى تقدير؛ فان منجزيته التخييريه، و إن لم يوجب العقاب على مخالفته عند مصادفته، إلا أنه على تقدير موافقه المعذر، و حيث لم يصل معذريه المرجوح، فهو غير معذر، فلا دافع لعقاب مخالفه الراجح عند مصادفته.

ص: ٣٠٤

١- (١) الكفايه ٢: ٣٨٩.

٢- (٢) فى التعليقه السابقه.



و منه تبين أن إصالة البراءه غير جاريه بعد وصول المنجزيه، و عدم وصول المعذريه، لا- أنها جاريه لكنها لا تقتضى معذريه المرجوح؛ لأن نفي العقاب عن الراجح كاف - مع موافقه المرجوح - بتقريب: إن الواقع إن كان فى ضمن الراجح، فلا عقاب عليه بالفرض، و إن كان فى ضمن المرجوح، فقد أتى به، فلا حاجه إلى العلم بمعذريه المرجوح.

و مما ذكرنا يتضح أيضا: أن أصاله عدم اعتبار المزيه شرعا، و حكومتها على أصاله عدم حجيه المرجوح فاسده. أما أصاله عدم اعتبار المزيه شرعا؛ فلأن المزيه على تقدير اعتبارها شرعا معناها كونها مقتضيه للحجيه التعيينيه، و أصاله عدم المقتضى لا يترتب عليها شرعا عدم مقتضاه، فان الترتب و عدمه عقليان لا شرعيان، فليس مقتضى الأصل المزبور عدم حجيه الراجح تعيينا، فضلا عن حجيه المرجوح تخيرا.

و من الواضح أن موضوع جواز الاقتصار عقلا كونه معلوم الحجيه، و موضوع عدم جواز الاقتصار عقلا كونه مشكوك الحجيه، و مثل هذا لا ينتفى، و لا يثبت بالأصل المزبور.

و أما حكومه الأصل المزبور على أصاله عدم حجيه المرجوح؛ فان أريد من الأصل المحكوم استصحاب عدم الحجيه، فقد مرّ أن أصاله عدم اعتبار المزيه لا تنفى الحجيه التعيينيه، و لا تثبت الحجيه التخيرييه، فلا حكومه.

و إن أريد من الأصل المحكوم القاعده العقليه المقتضيه لعدم جواز الاقتصار على ما لم يعلم معذريته عن الواقع، فقد مرّ أن موضوع الحكم العقلى المزبور ما لم يعلم معذريته، لا غير المعذر واقعا، و هذا الموضوع غير مرفوع بأصاله عدم اعتبار المزيه لا وجدانا و لا تعبدا.

اما وجدانا فواضح، و اما تعبدا فلان اصاله عدم اعتبار المزيه لا تثبت معذريه المرجوح حتى يكون معلوم المعذريه تعبدا، كما أنه ليس مقتضاها التعبد برفع الشك عن المعذريه، حتى لا يكون غير معلوم المعذريه، فتدبر جيدا.

هذا كله فيما يقتضيه الأصل الثانوى على الطريقيه.

و أما على الموضوعيه و السببيه، فقد مرّ سابقا: إن مقتضى الأصل الأولى هو حجيه أحدهما المعين فعلا تاره، و حجيه أحدهما المخير فعلا أخرى.

فلا- موقع للاجماع على حجيه أحدهما فى الجمله، فانه قطعى لا- يكون الاجماع كاشفا عن تعبد جديد، كما لا موقع للاخبار العلاجيه بحيث تكون أدله الحجيه الفعلية شرعا؛ إذ لا- يعقل جعل حكم مماثل - تعيينا أو تخيرا - بعد ثبوته بمقتضى أدله الحجيه العامه، فلا بد من أن يحمل على سوقها لإفاده الراجح، الذى يكون بحكم العقل متعينا، و لأفاده التخير بما هو عاقل، لا بما هو شارع، إلا أن يلتزم بالسببيه فى خصوص مورد التعارض

و الطريقيه فى غيره، فان جعل حكم جديد معقول حينئذ، و قد مرّ ما ينبغى أن يقال فى صورته السببيه و لا بأس باعاده الكلام  
تتميما للفائده، فنقول فيما إذا لم يعلم اعتبار المزيه شرعا أو عقلا وجوه:

أحدها: كونه من باب الشك فى التعيين و التخيير، و فيه قول بالاشتغال و قول بالبراء.

ثانيها: كونه من باب دوران الأمر بين المتزاحمين.

و ثالثها: كونه من باب دوران الأمر بين المحذورين أحيانا.

و تحقيق المقام: إن رجوع الأمر إلى التعيين و التخيير - شرعا - فيما إذا علم بالملاك - فى المعين - و يحتمل وجوده فى الآخر.  
فربما يقال بالاشتغال، نظرا إلى أن تعلق الطلب بالمعين - المقطوع وجود الملاك فيه - معلوم، و سقوطه بموافقته الآخر  
مشكوك، للشك فى كونه ذا ملاك و فى كونه مطلوباً، و الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه.

و ربما يقال: بأن مطلوبيه الجامع معلومه، و الشك فى دخل الخصوصيه، فيرتفع بأدله البراءه الشرعيه، أو العقليه، و تمام الكلام  
فى محله.

إلاّ أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لفرض، السببيه و الموضوعيه، و مقتضاها وجود الملاك فى الطرفين، و تعلق الحكم  
التعيني الشرعى فى حد ذاته بكل منهما، و الشك فى أن ما له المزيه أقوى ملاكا، حتى يتعين شرعا، فيكون الحكم الشرعى  
على طبقه فعليا، أو ليس كذلك، حتى يبقى حكم التعيني فى حد ذاته على حاله، فيقتضى التخيير عقلا، لتمانعهما فى الفعليه.

و حيث علم أن المورد من الواجبين المتزاحمين، و أن التعيين و التخيير فيه عقلى، و ليس من موارد التعيين و التخيير الشرعيين،  
فاعلم أن فى المسأله وجوها بل أقوالا:

قول بلزوم الأخذ بمحتمل الأهميه عقلا. و قول بالتخيير عقلا. و قول بالتفصيل بين ما إذا كان منشأ احتمال الأهميه حدوث ملاك  
آخر يستتبع حكما شرعيا على طبقه، و ما إذا كان منشؤه تأكيد الملاك و قوته، كما عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) فى  
تعليقه الأنيقه (١) على الرسائل. و قد تقدم الوجه فيه مع جوابه فراجع (٢).

و أما وجه القول بتعيين محتمل الأهميه الذى ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصارى

ص: ٣٠٦

١- (١) ص ٢٦٩، ذيل قول الشيخ: «و كذا لو احتمال الأهميه فى أحدهما... الخ».

٢- (٢) التعليقه ١٥.

(قدس سره) في رساله التعادل و الترجيح (١)، حيث ألحقه بمقطوع الأهميه، فهو راجع إلى ما ذكرناه سابقا: من أن الخبرين متساويان في جميع الاحتمالات الموجهه للتمانع في الفعلية، و يختص الراجح بما ليس في المرجوح، فمحتمل الأهميه يحتمل أن يكون مانعا بالخصوص عن فعلية الحكم في غيره، و لا- يحتمل غيره أن يكون بالخصوص مانعا عن فعلية الطلب في محتمل الأهميه.

لكنك قد عرفت سابقا: (٢) إن عدم احتمال مانعيه غير محتمل الأهميه بالخصوص لا يجدي، لأن احتمال مانعيته المشتركه بينه و بين محتمل الأهميه كاف في التمانع، لأن المفروض احتمال الأهميه، فيحتمل عدمها أيضا، غايه الأمر: إنه في صورته العلم - بعدم الأهميه - يقطع بعدم الفعلية التعيينيه، و في صورته احتمال عدمها يحتمل عدم الفعلية، فلا قطع بالفعلية التعيينيه على أى حال.

و التحقيق: إن الحكم على الموضوعيه في كل من الخبرين - كما مر - تعييني بذاته، و إنما يكون تعيينيا - بالفعل - في صورته قوه الملا-ك، فان أمكن جعل حكم تعييني - فعلا- - على طبق الأهم، جرى حديث الشك في جعل حكم تعييني من الشارع حينئذ، فمقتضى أدله البراءه الشرعيه رفعه.

و إن لم يمكن جعل حكم تعييني، مع وجود الحكم الحقيقي، الذى هو فى حد ذاته تعييني، و لا يعقل تصرف من الشارع، بعد صدور حقيقه الحكم منه، باخراجه من حد إلى حد، بل معنى فعلية التعيينيه - الذاتيه - حكم العقل بامثال أحد الطرفين بالخصوص، فانه الذى يصح انتزاع البعث الفعلى منه، دون غيره، فحينئذ لا- يحتمل - فى محتمل الأهميه - جعل شرعى يقبل للرفع.

كما أنه لا- معنى لإجراء البراءه العقليه، التى مقتضاها عدم العقاب على التكليف الذى لا- حجه عليه، فانه لا يحتمل تكليف، ليكون العقاب عليه عقابا بلا- بيان للتكليف، بل حكم العقل بعدم العقاب عليه - بالخصوص - من باب حكم العقل النظرى، لا من باب حكم العقل العملى، فان العقاب على مخالفه أحدهما بالخصوص عقاب بلا موجب، لا عقاب بلا بيان.

و عليه، فلا يستتبع احتمال الأهميه احتمال حكم شرعى، و لا خصوصيه شرعيه

ص: ٣٠٧

١- (١) الرسائل: ص ٤٤٣.

٢- (٢) التعليقه ١٥.

لاحقه للحكم الثابت فى الطرفين، بل لابد من أن يستتبع خصوصيه فى نظر العقل، يوجب وقوفه عن الحكم بالتخير.

و ليس وجه حكم العقل - بالتخير فى المتراحمين - إلا- كونهما متمنعين فى الفعلية، المقتضيه للجرى على وفق أحدهما بالخصوص، وقوه أحد الملا-كين واقعا لا- يوجب التعين فى وجدان العقل؛ لاستحاله التأثير من دون حضوره فى أفق نفس الحاكم، فاحتماله ليس احتمال المانع، إذ لا مانع إلا فى وجدان العقل، و نفس احتمال قوه الملاك ليس مانعا؛ لأن التمانع بين المقتضيين فى وجدان العقل، فلا بد من أن يرجع اختصاص أحد المقتضيين بالتأثير فى وجدان العقل إلى غلبته فى وجدان العقل، فكما أن الغلبه الواقعيه لا أثر لها فى وجدان العقل، فكذا احتمالها، فانه ليس من شؤون أحد المقتضيين من حيث اقتضائه، حتى يكون به غالبا فى وجدان العقل، فنفس كل من الخطابين الواصلين مقتض متمانع فى وجدان العقل، و لا غلبه فى وجدان العقل، فلا- حاجه إلى إحراز التساوى واقعا، حتى يقال بأنه كما لم يعلم الغلبه، كذلك لم يعلم التساوى، إذ التساوى واقعا ليس مناطا للتخير العقلي، كى لا يكون معلوما، بل التساوى فى وجدان العقل، و هو محقق على الوجه المسطور.

و من جميع ما ذكرنا تبين قوه القول بالتخير فى محتمل الأهميه، سواء قلنا بإمكان جعل الحكم - شرعا - على طبق محتمل الأهميه واقعا، أو خروجه من حد إلى حد شرعا أم لا. غاية الأمر نقول بالبراءه شرعا أو عقلا على الأول، دون الثانى.

و مما ذكرنا تبين أن التخير - هنا على أى تقدير - ليس من التخير فى صوره دوران الأمر بين المحذورين، إذا كان مؤدى أحد الخبرين الوجوب، و مؤدى الآخر الحرمة، كى يتوهم أنه لا مجال للبراءه فى صوره الدوران بين الوجوب و الحرمة، فمع احتمال الأهميه يتوقف العقل عن التخير، و ذلك لأن التخير فى دوران الأمر بين المحذورين ليس لأجل لزوم الموافقه الاحتماليه، بل الموافقه الاحتماليه قهريه، و معنى حكم العقل بالتخير إذعان العقل بأنه لا حرج فى فعله و تركه، حيث أن الحكم الواقعي ايتاما كان لا يتنجز بالعلم، ليكون المقدور من امثاله موافقه احتمالا.

بخلاف ما نحن فيه، فان المفروض ثبوت المقتضى فى كلا الطرفين، فيكون عند احتمال الحكم على طبق محتمل الأهميه مجال للبراءه شرعا أو عقلا دون ما اذا لم يكن المقتضى إلا فى أحدهما، فانه مع فرض عدم قبوله للتنجز لا يجدى القطع بالأهميه، فضلا عن احتمالها.

و أما إذا لم يحتمل الحكم على طبق المحتمل، و كان التخيير عقليا محضاً، فالأمر في الفرق بين التخيير هنا، و التخيير هناك أوضح، لعدم توقفه على جريان البراءة هنا، حتى يتوهم التوقف عن الحكم بالتخيير عند عدم جريان البراءة في المثال المفروض. فتدبر في أطراف ما ذكرنا في المقام، فانه من مزال الأقدام.

هذا كله بملاحظه مقام الثبوت، و قد عرفت أن مقتضى الأصل الثانوي - على الطريقيه - هو التعيين فيما إذا كان أحدهما ذا مزيه مفقوده في الآخر. و إن مقتضى الأصل الأولي هو التخيير على السببيه، و لو في محتمل الأهميه.

و أما مقام الاثبات، فالظاهر من الأدله العامه على حجيه الخبر هي الطريقيه، و لا - مانع من حمل أدله الحجيه الفعلية - أعنى الأخبار العلاجيّه - (١) على التعيين و التخيير الطريقيين، كما عرفت إمكانه.

نعم ربما يستظهر منها السببيه، و لو في صورته التعارض فقط، نظرا إلى إعمال بعض المرجحات، التي لا توجب قوه الصدور، و القرب إلى الواقع، و التصريح بأن التخيير لمجرد التسليم لما ورد عنهم عليهم السلام.

و عليه، فيمكن القول بالتعيين - في صورته احتمال المزيه المعتبره - بدعوى أن الراجح ذا مصلحه، و أن المرجوح ليس فيه المصلحه أصلاً، و أن ثبوت المصلحه - في الطرفين - مخصوص بصوره تعادل الخبرين، فان الظاهر: إن المصلحه - المقتضيه للتخيير - مصلحه التسليم المختصه بالمتعادلين، لا أن هذه المصلحه هي المقتضيه للأخذ بالراجح بوجه أقوى.

و حينئذ، فالأصل يقتضى التعيين مطلقاً، سواء قلنا بأن مفاد الأخبار العلاجيّه جعل الحجيه على وجه الطريقيه أو على وجه الموضوعيه.

و سيأتي - إن شاء الله تعالى - تحقيق حال الأخبار العلاجيّه من حيث اقتضاء الترجيح و التخيير.

## ٢٠ قوله قدس سره: الى غير ذلك من الاطلاقات... الخ

قوله قدس سره: الى غير ذلك من الاطلاقات... الخ (٢)

مجموع ما ورد في الباب، مما يتضمن التخيير تسعه، و قد ذكرت أربعه منها في المتن.

و الخامسه - ما في العيون في خبر طويل عن الرضا عليه السلام، و في آخره: (و بأيهما

ص: ٣٠٩

١- (١) الوسائل ٧٥: ١٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٢- (٢) الكفایه ٣٩١: ٢.

شئت وسعك الاختيار من باب التسليم(١)... الخبر.

و السادس - ما فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى خبر أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمره، و الآخر ينهاه، كيف يصنع؟ قال عليه السّلام: (يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه)(٢).

و السابع - ما فى الكافى بعد الخبر المزبور: و فى روايه أخرى (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك)(٣)

و الثامن - ما فى ديباجه الكافى حيث قال: لقوله عليه السلام: (بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم)(٣)

و التاسع - مرفوعه زراره المرويه فى عوالى اللثالى، و فى آخرها: (اذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر)(٤)

و الجواب: أما عن الأولى، فبأن صدرها مقيد بالعرض على الكتاب و السنه، حيث قال: (قلت له تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه؟ فقال عليه السلام: ما جاءك عنا، فقس على كتاب الله و أحاديثنا، فان كان يشبهما، فهو منا، و إن لم يكن يشبههما، فليس منا.

قلت يجيئنا الرجلان - و كلاهما ثقه - بحديثين مختلفين، و لا نعلم أيهما الحق؟ قال عليه السلام:

فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت)(٥).

و روى شخص هذا الراوى عن موسى بن جعفر عليه السّلام أيضا: العرض على الكتاب و السنه فى الحديثين المختلفين(٦) كما روى عنه عليه السّلام: الأخذ بما يخالف العامه ٨.

و الغرض: إن التخيير ليس على الاطلاق، بل بعد الترجيح، و لو فى الجملة. فقوله (و لا- نعلم أيهما الحق) إما لموافقتهما معا للكتاب، أو عدم موافقتهما معا للكتاب.

نعم بناء على ما سيجىء - من شيخنا (قده) - من أن العرض على الكتاب ليس

ص: ٣١٠

١- (١) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٠: حديث ٤٥ و الوسائل ١٨: ٨١: حديث ٢١.

٢- (٢) الكافى ١: ٥٣: باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ٧ و الوسائل ١٨: ٧٧: حديث ٥ و ٦

٣- (٣) الكافى ١: ٧: و الوسائل ١٨: ٨٠: حديث ١٩.

٤- (٤) عوالى اللثالى ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

٥- (٥) الوسائل ١٨: ٨٧: باب ٩ من ابواب صفات القاضى: حديث ٤٠.

٦- (٦) الوسائل ١٨: ٨٩ و ٨٥: باب ٩ من ابواب صفات القاضى: حديث ٤٨ و ٣١.

من المرجحات لأحدى الحجتين على الأخرى، بل لتمييز الحجة عن اللاحجه(١)، يكون التخيير مطلقا غير مقيد بأعمال المرجحات. لكنه سيأتي - إن شاء الله تعالى - ما فيه.

و أما حمل صدره - لأطلاقه - على عدم كون الجائي بالخبر ثقة، فيخرج عن مورد الترجيح، بخلاف ذيله، لتقيده بكون الجائي بالخبرين ثقة، و في هذا المورد لم يعمل الترجيح، فبعيد؛ إذ مثله لا- يؤخذ به مع عدم الاختلاف، و ظاهره أن الاختلاف هو الموجب لتخير السائل في الأخذ به، فيعلم منه وجود المقتضى للعمل به.

إلا أنه يقرب هذا الحمل ما في بعض الروايات قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، و منهم من لا نثق به؟ قال عليه السلام: إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله، و الا فالذى جاءكم به أولى به.(٢)

و عليه، فمنشأ تخير السائل ليس كونهما حجتين بالذات، بل حيث أنه منسوب إليهم عليهم السلام، له أن يردده مطلقا أو يجب عليه رعايه الواقع بالتوقف و الاحتياط؟ فتدبر.

و أما عن الثانيه(٣) فموردها التمكن من لقاء الإمام - القائم بالأمر في كل عصر - و صورته ترقب لقائه عليه السلام، كما في أيام الحضور، لا زمان الغيبه. و الرخصه في التخيير في مده قليله لا تلازم رخصته فيه أبدا.

و أما عن الثالثه(٤) و الرابعه ٥ فبأن موردهما المستحبات المبني أمرها على التخفيف و السهوله، فلا يستلزم التخيير في الإلزاميات.

و أما عن الخامسه فمضافا إلى أن مورد التخيير فيها، الأمر غير الالزامي و النهي التنزيهي، حيث قال عليه السلام: و أما ما كان في السنه نهى إعافه و كراهه ثم كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله أو كراهه و لم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعا و بأيهما شئت و سعك الاختيار... الخ(٥).

يمكن أن يقال: إن التخيير فيه ليس من باب التخيير بين الخبرين، بل لبيان لانزم الكراهه، و هى الرخصه في فعل المكروه، لا الاباحه الخاصه، كما يظهر من صدر الروايه

ص: ٣١١

١- (١) الكفایه ٢: ٣٩٥.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٧٨. باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ١١.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٨٧. باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٤١.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٨٨ و ٨٧. باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٤٤ و ٣٩.

٥- (٥) قد تقدم مصدرها.

من أن ما جاء عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى حَرَامًا، ثُمَّ جَاءَ خِلَافُهُ، لَمْ يَسْعَ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ، وَكَذَلِكَ فِيمَا أَمَرَ بِهِ، لِأَنَّا لَا نَرُخِّصُ فِيمَا لَمْ يَرُخِّصْ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَلَا نَأْمُرُ بِخِلَافِ مَا أَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ... الخ.

وَبِالْجُمْلَةِ. فَقَدْ صَرَّحَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي خُصُوصِ هَذِهِ الرَّوَايَةِ بِالْعُرْضِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ فِي الْأَمْرِ اللَّزُومِيِّ، وَالنَّهْيِ التَّحْرِيمِيِّ، فَلَا إِطْلَاقَ لِلتَّخْيِيرِ مِنْ حَيْثُ الشُّمُولِ الْأَلْزَامِيِّ، وَمِنْ حَيْثُ عَدَمِ إِعْمَالِ الْمَرْجُوحِ.

وَأَمَّا عَنِ السَّادِسَةِ (١): فَبِأَنَّ حَالَهَا حَالُ الثَّانِيَةِ، مِنْ حَيْثُ التَّقْيِيدُ بِالتَّمَكُّنِ مِنْ لِقَاءِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، بَلْ كُلِّ مَنْ يَخْبِرُهُ بِحَكْمِ الْوَاقِعِ، كَنَوَابِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَمُومًا، أَوْ خُصُوصًا، بَلْ سَيِّئَاتِي - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - أَنَّهَا مِنْ أَدْلِهِ التَّوَقُّفِ، لَا مِنْ أَدْلِهِ التَّخْيِيرِ.

وَأَمَّا عَنِ السَّابِعَةِ وَالثَّامِنَةِ (٢)، فَبِأَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ مِنَ الْكَافِي أَنَّهُمَا غَيْرُ مَنْقُولَتَانِ بِالْمَعْنَى، وَغَيْرُ مُسْتَفَادَتَانِ مِنْ سَائِرِ الْأَخْبَارِ الْمُتَقَدِّمَةِ، بَلْ ظَاهِرٌ دِيْبَاجُهُ الْكَافِي أَنَّهُ إِشَارَةٌ إِلَى مَا وَرَدَ - فِي بَابِ التَّرَاجِيحِ - مِنَ الْأَخْبَارِ الْأَمْرَةِ بِالْأَخْذِ بِالْمَشْهُورِ. وَبِمَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ، وَبِمَا يَخَالِفُ الْقَوْمَ، لَا أَنَّ مَا ذَكَرَ فِيهَا رَوَايَاتٌ مُسْتَقْلَةٌ فِي قِبَالِ سَائِرِ الرَّوَايَاتِ الْوَارِدَةِ فِي بَابِ التَّرَاجِيحِ.

وَمِنَ الْوَاضِحِ: أَنَّ الرَّوَايَةَ السَّابِعَةَ لَيْسَتْ بِنَفْسِهَا رَوَايَةً مُسْتَقْلَةً بِلَا صَدْرٍ وَلَا ذَيْلٍ، فِيمَا هِيَ مَأْخُودَةٌ مِمَّا تَقَدَّمَ، وَقَدْ عَرَفْتَ حَالَهُ، وَإِمَّا لَهَا صَدْرٌ غَيْرٌ مَعْلُومٌ الْحَالِ، حَتَّى يُؤْخَذَ بِاطْلَاقِهَا. وَلَا يَصِحُّ أَنْ تَجْعَلَ هَذِهِ الْفَقْرَةَ بَدَلًا عَنْ تَتَمُّهِ الرَّوَايَةِ السَّادِسَةِ، وَإِلَّا لَكَانَ الْمُنَاسِبُ أَنْ يَقُولَ: بِأَيُّهُمَا أُخِذَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعِهِ، لَا بِنَحْوِ الْخَطَابِ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

وَأَمَّا عَنِ التَّاسِعَةِ (٣)، وَهِيَ الْمَرْفُوعَةُ، فَحَالُهَا فِي التَّقْيِيدِ، وَإِنْ التَّخْيِيرُ بَعْدَ إِعْمَالِ الْمَرْجُوحَاتِ أَوْضَحُّ مِنْ أَنْ يَذْكَرَ.

فَالْإِنْصَافُ عَدَمُ الْإِطْلَاقِ فِي مَا تَضْمَنَ التَّخْيِيرَ بَيْنَ الْخَبْرَيْنِ.

## ٢١ قوله قدس سره: فالتحقيق أن يقال إن أجمع خبر... الخ

قوله قدس سره: فالتحقيق أن يقال إن أجمع خبر... الخ (٤)

المرجحات المنصوص عليها في الأخبار كثيرة (٥) منها: الترجيح بالأحدث. و منها:

ص: ٣١٢

١- (١) قد تقدمت.

٢- (٢) قد تقدمتا.

٣- (٣) تقدم مصدرها.

٤- (٤) الكفاية ٢: ٣٩٢.

٥- (٥) راجع الاخبار: الوسائل ١٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي.



الترجيح بالصفات. و منها: الترجيح بالشهره. و منها: الترجيح بموافقه الكتاب. و منها:

الترجيح بمخالفه العامه.

و الأخبار العلاجيه أيضا مختلفه من حيث اجتماعها لجمله من المرجحات، و الاقتصار على بعضها.

فنقول: أما الترجيح بالأحدثيه، فظاهر بعض أخباره عدم ارتباطه بترجيح أحد الخبرين على الآخر، كما فى روايه الكنانى عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: أرأيت لو حدثتك بحديث، أو أفتيتك بفتيا (ثم جئتنى بعد ذلك فسألتنى عنه، فأخبرتكم بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفتيتك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت بأحدثهما، و أدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلا- أن يعبد سراً، و الله لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لى و لكم، أبى الله عزّ و جلّ لنا فى دينه إلا التقيه)(١) و مثله روايه أخرى(٢).

و من البين أنه لا- ربط له بترجيح أحد الخبرين على الآخر لعامه المكلفين، بل لأنّ من القى إليه الكلام الأخير حكمه الفعلى ذلك، سواء كان واقعيا أو ظاهريا من باب التقيه.

و هذا وجه تحسين الامام عليه السّلام له، لا أنّ الأخير كاشف عن ورود السابق مورد التقيه، حتى يشكل: بأنه لعل الأخير صدر تقيه، كما حكى عن شيخنا العلامة الأنصارى (قده) فى كلام بعض أجلاء تلامذته (قده)(٣).

نعم بعض أخباره الآخر يؤمى إلى كونه من المرجحات، كما فى روايه المعلى بن خنيس، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: إذا جاء حديث عن أولكم، و حديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟ فقال: خذوا به، حتى يبلغكم عن الحى، فان بلغكم عن الحى فخذوا بقوله، قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السّلام: إنا و الله لا ندخلكم إلا فى ما يسعكم(٤).

و هى أيضا بقريته امتداد الحكم إلى أن يبلغ عن الحى ظاهر فى أن الحكم الفعلى ايتا ما كان هو الثانى، إلى أن ينكشف حاله، لا أن وظيفه عامه المكلفين ذلك، و لو فى غير زمان الحضور - الذى يتفاوت حال الأئمه عليهم السّلام و شيعتهم، من حيث الاتقاء من الاعداء -.

ص: ٣١٣

١- (١) الوسائل ١٨: ٧٩. باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ١٧.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٧٧. باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٧ و هى مرسله الحسين بن المختار.

٣- (٣) هو العلامة الآشتياني. انظر الجزء الرابع من كتابه «بحر الفوائد»: ذيل الصفحه ٤٦.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٧٨. باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٨.

و أما الترجيح بالصفات، فالمتكفل له مقبوله عمر بن حنظله(١) و مرفوعه زراره(٢) و هما أيضا مختلفتان من حيث تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهره و غيرها فى الأولى، و تأخيرها عنه فى الثانية.

و العمده هى المقبوله لضعف سند المرفوعه، فلا- دليل على الترجيح بالصفات إلا- المقبوله، و من البين بالتأمل إن موردها الحكمان، دون الراويين، و الحكم و الفتوى - فى الصدر الأول - من الرواه و إن كانا بنقل الروايه، إلا أن اعتبار شىء فى الناقل - بما هو حاكم و فاصل - غير اعتباره فيه بما هو راو و محدث.

و بالجمله: المقبوله متكفله لترجيح أعدل الحكمين، لا- أعدل الراويين، كما فى روايتى داود بن الحصين(٣) و موسى بن أكيل(٤) الواردتين فى ترجيح أحد الحكمين على الآخر فى مقام نفوذ حكمه، لا فى مقام قبول روايته، و يؤيده ذكر الأفقيه فى عداد الصفات، فانه يناسب مقام الاستفاده و الحكم على طبق ما استفاده، و لذا لم يذكر هذه الصفه فى المرفوعه المتمحضه فى الترجيح من حيث الروايه.

و لعله لعدم الدليل على الترجيح بالصفات لم يتعرض له ثقه الاسلام (قده) فى ديباجه الكافى(٥)، لا- من حيث أن أخبار كتابه كلها قطعيه الصدور، فلا يحتاج إلا إلى مرجحات المضمون أو جهه الصدور، فانه على فرض صدقه ينتقض بالشهره التى عدها من المرجحات، و هى مرجحه للصدور، إذ المراد منها الشهره فى الروايه، لا- فى الفتوى و العمل. مع أنه (قده) فى مقام بيان العلاج للأخبار المتعارضه كليه، لا لأخبار كتابه بالخصوص، كى يتوهم أن قطعيه صدورها تمنع عن ذكر مرجحات الصدور.

و أما دعوى أن عدم تعرضه (قده) للترجيح بالصفات، لكونه من ارتكازيات أهل العرف - بما هم أهل العرف - لئلا ينتقض بموافقه الكتاب، حيث أنها من ارتكازيات المتشرعه بما هم متشرعه. فمدفوعه: بأن الترجيح بالمشهور و المجمع على نقله فى قبال الشاذ النادر أيضا ارتكازى للعرف، و مع ذلك فقد تعرض له.

و أما المرفوعه الداله على الترجيح بالصفات فى الراويين، فهى - كما عرفت -

ص: ٣١٤

١- (١) الوسائل ١٨: ٧٥: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ١.

٢- (٢) عوالى اللئالى ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٨٠: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٢٠.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٨٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٤٥.

٥- (٥) الكافى ١: ٧.

ضعيفه السند. و دعوى جبر ضعفها بشهره العمل على طبقها؛ لأن المشهور على تقديم المشهور روايه على الأرجح من حيث الصفات، كما هو مضمون المرفوعه، مدفوعه بأن المقبوله - بعد إرجاع الترجيح بالصفات إلى الحكمين - موافقه لعمل المشهور، فان أول المرجحات الخبريه فيها هي الشهره أيضا، فلعل استناد المشهور عملا إلى المقبوله، دون المرفوعه، كيف؟ و ما في ديباجه الكافي من الترجيح بالشهره ابتداء، ليس إلا من أجل المقبوله التي رواها في الكافي (١)، لا من أجل المرفوعه التي لا أثر لها في الكافي، و لا في غيره من جوامع الأخبار.

و مما ذكرنا تبين أنه لا مخالفه بين المقبوله و المرفوعه في كون أول المرجحات الخبريه هي الشهره.

و اما عدم التعرض للترجيح بالصفات بعد ذكر الشهره و غيرها - في المقبوله - كما تعرض له في المرفوعه، فلأجل فرض التساوي في الصفات في الحكمين اللذين هما الراويان للمتعارضين، لما مرّ من أن الحكومه و الافتاء في صدر الأول، كان بالروايه، لا استنادا إلى الروايه.

و ربما يتخيل أن المرفوعه - على فرض صحه سندها - لا تدل على الترجيح بالصفات، فان المراد من الأعدل و الأوثق هو العادل و الموثوق، لا من كانت هذه الصفه فيه أكثر و أشد، نظير «أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ» (٢) فيرجع الأمر إلى وجوب الأخذ بخبر العادل، لكونه حججه، و طرح الآخر لكونه غير حججه.

و وجه صرف (أفعل) التفضيل عن ظاهره، قوله بعد ذلك (قلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان) فيفهم منه إن المفروض سابقا في صدر الخبر مما لم يؤخذ فيه العداله و الوثوق (٣).

و أنت خبير بأن هذه عباره متداوله في بيان عدم التفاضل، و لذا عقبه في المقبوله بقوله (لا يفضل واحد منهما على الآخر).

مع أنه كيف يتحير زواره - مع جلاله قدره - في الخبرين، اللذين لم يفرض حجّيتهما الذاتيه بقوله (فبأيهما آخذ).

ص: ٣١٥

١- (١) الكافي ١: ٥٤؛ باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.

٢- (٢) الأنفال: الآية ٧٥.

٣- (٣) راجع درر الفوائد للمحقق الحائري: ٢: ٢٩٢.

و لا يقاس هذا الخبر بما تقدم، من الخبر المتضمن للسؤال عن اختلاف الحديث، الذى يرويه من يوثق به، و من لا يوثق به، فانه لا- يقاس زراره بغيره، و لا- يقاس السؤال عن مجرد الاختلاف بالسؤال بقوله (بأيهما آخذ) فانه ظاهر فى الأخذ بالخبر، لا فى رعايه الواقع بالتوقف و الاحتياط، الذى احتملناه فى السابق.

مضافا إلى أن المفروض فى صدر الخبر، إن كان مجرد تعارض الخبرين، و لو لم يكونا مستجمعى الشرائط، و كانت الشهره ملاك الحجيه، إما لكونها موجه للقطع بصدوره، أو للوثوق بصدوره، فلا محاله - إذا كانا مشهورين - كانا حجيتين بالذات، فما معنى إن كون أحد الراويين غير عادل يوجب سقوط روايته عن الحجيه الذاتيه، كما هو صريح كلام هذا المتخيل.

و لو قلنا بأن اشتهار الخبرين يوجب حجيتهما الذاتيه، و كون أحد الراويين عادلا يوجب ترجيح روايته على الأخرى، المفروضه حجيتها الذاتيه أيضا صح لنا الترجيح بالأعدليه، فان هذه الصفه الموجهه للرجحان شرعا أشد فى أحدهما، فيكون أرجح من الآخر شرعا.

مع أن الشهره لو كانت موجه للقطع بالصدور، بل موجه للقطع بمضمونه، كما فى آخر عبارته هذا المتخيل، فلا مجال لإعمال الترجيح بالعداله، التى لا تعقل إلا أن تكون من مرجحات الصدور، فتدبر جيدا.

و أما ما عن شيخنا علامه الأنصارى (قده) فى وجه تقديم المقبوله على المرفوعه - مع فرض اختلافهما من حيث تقديم الشهره على الترجيح بالصفات فى الثانيه، و تأخيرها عنه فى الأولى - بدعوى أن المقبوله بمقتضى المرفوعه الأمره بتقديم المشهور على غيره مقدمه على المرفوعه المنافيه لها؛ لأن المقبوله مشهوره، و المرفوعه شاذه (١).

فمدفوع: بأن المقبوله و ان كانت منقوله فى كتب المحمدين الثلاثه بطرق مختلفه (٢) إلا أنه لا أظن أنها مقبوله من حيث الشهره فى الروايه، بل لأدنى صفوان بن يحيى فى السند، و هو من أصحاب الاجماع، فتقبل الروايه لهذه الجبهه، و إن لم يوثق عمر بن حنظله صريحا، مع أن شمول الأخبار العلاقيه لعلاج نفسها، لا يمكن إلا بنحو القضييه الطبيعيه أو

ص: ٣١٤

١- (١) الرسائل: ٤٤٧.

٢- (٢) الكافي ١: ٥٤؛ باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ١٠. الفقيه ٣: ٥؛ باب الاتفاق على عدلين فى الحكومه: حديث ٢. التهذيب ٦: ٣٠١؛ باب الزيادات فى القضايا و الأحكام: حديث ٨٤٥.

بتنقيح المناط. مع أن تقديم المقبوله بمقتضى المرفوعه يستلزم المحال، إذ يستلزم العمل بها طرحها، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

هذا كله فى الترجيح بالصفات.

و أما الترجيح بالشهره و بموافقه الكتاب و مخالفه العامه.

فنقول: أما الترجيح بالشهره، فقد يقال، كما أشرنا إليه: إن شهره الروايه بين الأصحاب - فى الصدر الأول - توجب كون الخبر مقطوع الصدور، و لا أقل من كونه موثوقا بصدوره، فالخبر الشاذ مقطوع العدم، أو موثوق بعدمه، فلا تعمه أدله حجيه الخبر.

و أما الترجيح بموافقه الكتاب، فعن شيخنا (قده) (١): إن ظاهر قوله عليه السّلام (ما خالف قول ربنا لم أقله، و أنه زخرف و باطل) (٢) و أمثال هذه التعبيرات (٣)، إن المخالف غير حجه، و إن كان وحده، لا من حيث كونه فى قبال الموافق، ليكون من باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، بل من باب تميز الحجه عن اللاحجه.

بل بهذا الاعتبار يكون صدور الخبر المخالف للكتاب أو ظهوره موهونا، للوثوق بعدم أحدهما، فلا تعمه أدله حجيه الصدور و الظهور.

و أما الترجيح بمخالفه العامه، فبأن الاخبار - الأمره بطرح الخبر الموافق لهم (٤) أو العمل على خلاف فتوى القوم (٥) - ظاهره فى عدم صدور الموافق إلاّ - تقيه، و أن الحق فى خلافه، من دون اختصاص بورود الموافق لهم - فى قبال المخالف لهم - و بأنه حيثنذ باب تميز الحجه عن اللاحجه، لا ترجيح الحجه على الحجه، بل بملاحظه هذه الأخبار يكون المخالف موثوقا بصدوره أو ظهوره، و الموافق موثوقا بعدمه، فلا تعمه أدله حجيه الصدور و الظهور، و لا تجرى حيثنذ أصله عدم صدوره تقيه.

أقول: أما عدم المقتضى لحجيه الشاذ، و المخالف للكتاب، و الموافق للعامه - بملاحظه عدم الوثوق بالصدور و الظهور، أو الوثوق بعدمهما، و كونهما موهونين - ففيه:

أما حجيه الصدور، فبناء على أن يكون مدرّك حجيه الخبر الأخبار الأمره بالرجوع

ص: ٣١٧

١- (١) الكفايه ٢: ٣٩٣.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٧٩ و ٧٨ و ٨٩: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ١٥ و ١٢ و ١٤ و ٤٨.

٣- (٣) نحو: دعوه، و ردّوه - راجع الباب: حديث ١٠ و ٢٩.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٨٤ و ٨٥: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٢٩ و ٣٤.

٥- (٥) الوسائل ١٨: ٨٣: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٢٣ و ٢٤.

إلى الثقة (١)، فظاها كفايه وثاقه الراوى - فى قبول خبره - من دون إناطته بالوثوق الفعلى بخبره، فلا يضر عدم الوثوق الفعلى أو الظن بعدمه.

و بناء على كون المدرك بناء العقلاء، فالظاهر أن بناءهم على العمل بخبر الثقة - كالبناء على العمل بالظهور - ليس إلا من حيث كونه فى نفسه، و لو خلى و طبعه مفيدا للظن بالصدور، أو بكونه مرادا، لا أنه منوط عندهم بالظن الفعلى، أو بعدم الظن الفعلى بالخلاف.

و أما حجيه الظهور، فالأمر فيها أوضح، و قد فرغنا عن عدم إناطتها بشىء من الأمرين - فى البحث عن حجيه الظواهر - فراجع (٢)، فلا مانع من جريان أصاله الصدور و الظهور.

و عليه، فالمحتمل فى الخبر الموافق لهم:

إن كان اتقاء الامام عليه السّلام منهم، فمرجع الأمر إلى عدم إرادته الظاهر، و الظاهر حجه على الاراده الجديه إلى أن يتبين خلافه.

و إن كان القاء الحكم المنبعث عن مصلحه محدوده إلى زمان ارتفاع التقيه عن المخاطب، فالإطلاق حجه إلى أن يتبين خلافه، فان الكلام ظاهر لمكان إطلاقه فى انبعائه عن مصلحه مرسله غير محدوده بحد زمانى.

و هذه الأصول كلها لا مانع لها بمجرد قيام الخبر المعارض لها.

و أما الكلام فى اقتضاء الشهره، و موافقه الكتاب، و مخالفه القوم ما ذكر، مما يوجب خروجها عن مسأله ترجيح إحدى الحجيتين على الأخرى.

فنقول: أما الشهره فكونها موجب للقطع بصدور المشهور - لو سلم - فانما هو فى الشهره روايه و فتوى و عملا، لا الأولى فقط.

و أما الوثوق الفعلى بصدوره، فلا يمنع عن الوثوق الفعلى بصدور ما يقابله، بل لا يمنع القطع بصدوره عن القطع بصدور ما يقابله، و لذا فرض الشهره فى الخبرين، مع أن فرض القطع بالصدور، أو الوثوق به فى الطرفين يمنع عن إعمال مميزات الصدور - عن عدمه - بموافقه الكتاب، و مخالفته، و مخالفه القوم، و موافقتهم، كما فى المقبوله، أو بالترجيح بالصفات أيضا، كما فى المرفوعه.

ص: ٣١٨

١- (١) راجع الوسائل ١٨: باب ١١ من أبواب صفات القاضى: حديث ٤ و ٣٣ و ٤٠.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٣: التعليقه ٧٤.

و أما موافقه الكتاب:

فتاره يحمل على المخالفه ثبوتا لا إثباتا، كما عن شيخنا (قده) في مباحث الألفاظ(١).

و أخرى على عدم صدور المخالف، و لو كان وحده، كما أفاده هنا.

و ثالثه على حصر مواردھا في العقائد.

أما المخالفه ثبوتا بمعنى أن ما يصدر منهم - عليهم السّلام - لا يخالف الكتاب واقعا، بل يوافقه واقعا، إما لاراده المؤول من الكتاب، أو من الخبر - فهي و إن كانت محتمله من قوله عليه السّلام (لا نقول ما يخالف قول ربنا) إلا أن الأخبار الآمره بضرب المخالف على الجدار،(٢) و أنه زخرف، و أنه باطل، لا- يراد منها إلا ما هو ظاهر في المخالفه للكتاب، و هو القابل للعرض على الكتاب، دون ما يخالف واقعا لما هو المراد واقعا من الكتاب.

و أما ورودھا في غير مقام التعارض، فظاهر جملة من أخبارها(٣) و إن كان بحيث يعم ما لو كان المخالف وحده، إلا أن صريح المقبوله و المرفوعه، و روايه العيون و الراوندى، و العياشى عن الحسن بن الجهم(٤) إعمال هذا المرجح في مورد تعارض الخبرين.

و أما ورودھا في العقائد، فصريح المقبوله و ورودھا في التنازع في الدين و الميراث، بل ظاهر جملة أخرى أيضا عدم اختصاصها بالعقائد.

و التحقيق: إن مورد الترجيح المبحوث عنه ما إذا كان الخبر صدورا و ظهورا بحيث لو لم يكن في قبالة خبر معارض لكان حجه شرعا.

و مورد جملة من أخبار موافقه الكتاب، و مخالفته بحيث لو كان الخبر المخالف وحده لوجب طرحه، و مثله ليس إلا المخالف لنص الكتاب، فانه الذى يصح أن يقال في حقه «إنه زخرف، و باطل، و إنى لم اقله، و إنه لا تقبلوا علينا ما يخالف قول ربنا»(٥) و هو صريح روايه العيون، حيث قال عليه السلام (فما جاء في تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما

ص: ٣١٩

١- (١) الكفايه ١: ٣٦٧.

٢- (٢) إنظر مقدمه تفسير التبيان ٥: ١ للشيخ الطوسى قدس الله نفسه و تفسير الصافى للفيض الكاشانى ره «قال النبى صلى الله عليه و آله و سلم: إذا جاءكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله.... و ما خالفه فاضربوا به عرض الحائط».

٣- (٣) راجع الوسائل ١٨: ٨٦: حديث ٣٥ و ٣٢.

٤- (٤) العيون ٢: ٢٠: حديث ٤٥. الوسائل ١٨: ٨٤: حديث ٢٩. الوسائل ١٨: ٨٩: حديث ٤٨.

٥- (٥) بحار الأنوار ٢: باب ٢٩ من كتاب العلم: حديث ٦٢.

أحل الله أو دفع فريضه في كتاب الله، رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الأخذ به (١) الخبر.

و مورد بعضها الآخر كالمقبوله بحيث لو كان وحده لأخذ به، وإنما المانع وجود المعارض، فإن الأمر بأخذ الخبر الموافق، و ترك المخالف وقع بعد فرض كونهما مشهورين، قد رواهما الثقات. و قد فرض موافقتهما معا للكتاب في مورد الترجيح بمخالفه العامه، و لا يكون إلا الموافقه لظاهر الكتاب، و إلا لكان اللازم وجود نصين متباينين في نفس الكتاب، فتدبر.

و أما مخالفه العامه، فمجمل القول فيها:

إن أخبارها المطلقه الآمره بالأخذ بما خالف العامه، و ترك ما وافقها، كلها منقوله عن رساله القطب الراوندى (٢)، و قال الفاضل النراقى (قده): إنها غير ثابتة من القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجيه فيما نقل عنها (٣).

نعم هناك روايتان أخريان: إحداهما المقبوله المرويّه في الكافي (٤) ثانيتهما روايه سماعه المرويّه في الاحتجاج (٥)، و لضعف الثانيه لإرسالها و انحصار الدليل في الأولى، حكى عن المحقق (قده) (٦) - في رد الترجيح بها - بأنه لا يثبت مسأله علميه بروايه رويت عن الصادق عليه السلام.

فالإيراد على المحقق (قده) بأن أخبارها بالغه حد الاستفاضه، بل التواتر غفله عن حقيقه الأمر.

نعم: الظاهر من بعض الأخبار: إن الأخذ بما يخالف العامه كان أمراً مسلماً بين الشيعة - في مقام الشبهه - و إن لم يكن خبر، و لا تعارض، كما في روايه الأرجاني، حيث قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدرى لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامه؟ فقلت لا أدري، فقال عليه السلام: إن علياً - عليه السلام - لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمه إلى غيره، إرادته لأبطال أمره، و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام

ص: ٣٢٠

١- (١) العيون ٢: ١٩: ٤٥.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٨٥.

٣- (٣) راجع مناهج الأحكام و الأصول: تعارض الأدله: المقدمه الثالثه من مقدمات المرجحات بعد بيان الأخبار.

٤- (٤) الكافي ١: ٥٤: باب اختلاف الحديث، من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.

٥- (٥) الاحتجاج ٢: ٣٥٧ (احتجاجات الأمام الصادق عليه السلام).

٦- (٦) معارج الأصول: ١٥٦ (الفصل الخامس).



عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدا من عند أنفسهم ليلتبسوا على الناس... الخبر (١).

و مثله روايه على بن اسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدا من معرفته، و ليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ قال: فقال عليه السلام: إئت فقيه البلد، فاستفته من أمرك، فإذا افتاك بشيء من أمرك، فخذ بخلافه، فإن الحق فيه (٢).

و مثله أيضا روايه عبيد بن زرارہ عن الصادق عليه السلام، قال عليه السلام: ما سمعت منى يشبه قول الناس، فيه التقيه، و ما سمعت منى لا يشبه قول الناس، فلا تقيه فيه (٣).

و من البين أنه لم يفرض فى هذه الموارد خبر، فضلا عن التعارض، فيعلم منها طرح الموافق، و إن كان وحده.

و مورد الترجيح ما إذا كان الخبر بحيث لو لم يكن له معارض لكان حجه.

و التحقيق: إن روايه عبيد بن زرارہ موردها ما يكون الصادر عن الامام عليه السلام موافقا لما تفرد به العامه، و ما اتخذوه طريقه و شعارا لهم، فيكون نظير روايه نضر الخثعمي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول عليه السلام: من عرف أنا لا نقول إلا حقا، فليكتف بما يعلم منا، فإن سمع منا خلاف ما يعلم، فليعلم أن ذلك دفاع منا عنه (٤).

و من الواضح: إن مورد الاولى كالثانيه فرض فيهما تفرد العامه بشيء، و أن ما عند الخاصه غيره، و فى مثله لا ريب فى عدم حجه الخبر الموافق.

و أما روايه الأرجاني، فلا تعرض فيها لصوره التعارض و غيرها، فلا تأبى عن الحمل على ما يساوق المقبوله الظاهره فى الترجيح، بتقريب:

إن العامه و ان كانوا يشتركون مع الخاصه أحيانا، إلا أنهم غالبا على الضد منهم، فكونهم كذلك أماره غالبيه تعديده على أن ما هم عليه خلاف الواقع. ففى ما إذا كان هناك خبران متساويان فى أصل ملاك الحجيه - صدورا و ظهورا وجهه - يكون الموافق منهما مشتملا على ما يوجب ضعف الملاك، و المخالف مشتملا على ما يوجب قوته، و هذا

ص: ٣٢١

١- (١) الوسائل ١٨: ٨٣: حديث ٢٤.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٨٣: حديث ٢٣.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٨٨: حديث ٤٦.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٧٦: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٣.

بخلاف ما إذا أزال أصل الملاك من الموافق، أو كانت الأماره الغالبية التعبديه بحيث تسقطه عن الحجيه، و لو كان وحده، فانه أجنبى عن مورد الترجيح.

و قد عرفت انه لا دليل على سقوط الخبر - بمجرد الموافقه عن الحجيه فتدبر جيدا.

### ٢٢ قوله قدس سره: لا يكاد يكون إلا بالترجیح... الخ

قوله قدس سره: لا يكاد يكون إلا بالترجیح... الخ (١)

المراد به فى قبال التخيير؛ فان التخيير و إيكال الأمر إلى المترافعين، و اختيارهما، حيث أنه يوجب اختيار كل من المتنازعين ما يوافق مدعاه، فلا محاله يبقى النزاع على حاله؛ و أما التوقف فهو مساوق لإيقاف الدعوى لا لفصل الخصومه.

و عليه فلا بد فى مورد التنازع، إما من قطعه بالترجیح إن أمكن، و إما من إيقاف الدعوى بالتوقف إن لم يكن هناك ما يوجب الترجيح.

و هذا هو الوجه فى الفرق بين المقبوله و المرفوعه، حيث أنه أمر بالتوقف فى الأولى، مع عدم المرجح و بالتخيير - مع عدمه - فى الثانيه، فان مورد الأولى هى الحكومه، و فى الثانيه هى الروايه، التى لا تنافى التخيير أخيرا.

### ٢٣ قوله قدس سره: و لذا أمر عليه السلام بارجاء الواقعه... الخ

قوله قدس سره: و لذا أمر عليه السلام بارجاء الواقعه... الخ (٢)

أى لم يأمر بالتخيير أخيرا - كما فى المرفوعه - و إلا، فالتوقف يناسب إيقاف الدعوى، و يناسب مقام الفتوى أيضا، فالترجیح و التوقف كلاهما يناسب الحكومه و الفتوى، لكنه لا بد منهما فى الأولى، بخلاف التخيير فى قبالهما، فانه لا يناسب إلا للثانيه.

فتدبر.

### ٢٤ قوله قدس سره: لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام... الخ

قوله قدس سره: لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام... الخ (٣)

بشهاده تقييد التوقف المذكور فيها أخيرا بالتمكن من لقائه عليه السلام، و مورد الترجيح بعينه مورد التوقف، فان الأمور بالتوقف هو الأمور بالترجیح، فلا تكون المقبوله المشتمله على المرجحات مقيده لإطلاقات التخيير على فرض ثبوتها.

## ٢٥ قوله قدس سره: و لذا ما أرجع الى التخيير... الخ

قوله قدس سره: و لذا ما أرجع الى التخيير... الخ (٤).

إستكشاف كون المورد هي الحكومه - من عدم الارجاع إلى التخيير أخيرا -

ص: ٣٢٢

---

١- (١) الكفايه ٣٩٢:٢.

٢- (٢) الكفايه ٣٩٢:٢.

٣- (٣) الكفايه ٣٩٣:٢.

٤- (٤) الكفايه ٣٩٣:٢.

صحيح كما بيناه، إلا أن الكلام - هنا - مع قطع النظر عنه، و التنزل و تسليم كون المورد ما يعم الفتوى، و عليه، فاستكشاف كون الترجيح في زمان التمكّن من عدم الارجاع إلى التخيير، إنما يصح إذا لم يكن تقييد التخيير بصوره التمكّن من لقاءه عليه السّلام صحيحا، مع أن بعض أخباره مقيد به كما عرفت(١).

### ٢٦ قوله قدس سره: مع ان تقييد الاطلاقات الوارده... الخ

قوله قدس سره: مع ان تقييد الاطلاقات الوارده... الخ(٢)

هذا إنما يرد إذا وجب - في مقام الجمع بين المطلق و المقيد - حمل المطلق على ما لا ينافي المقيد، فان حمل المطلق - حينئذ - على صورته التساوي حمل على النادر، دون الغالب، الذي لا ينافي عدم التقييد عرفا، و حملة على صورته التمكّن من لقاء الامام - عليه السّلام - لا ينافي التخيير بقول مطلق في زمان الغيبه، و كذا حمل أخبار الترجيح على الاستحباب.

و أما لو لم يجب ذلك في الجمع بين المطلق و المقيد، بل يكون الاطلاق بعنوان ضرب القاعده، و اعطاء الحججه، و التقييد للإخراج من تحت القاعده، و الحمل من باب تقديم أقوى الحجّتين على أضعفهما - كما في العام و الخاص - فلا يرد ما في المتن - كما هو واضح - فتدبر.

### ٢٧ قوله قدس سره: و كذا الخبر الموافق لهم ضروره... الخ

قوله قدس سره: و كذا الخبر الموافق لهم ضروره... الخ(٣)

قد عرفت - سابقا(٤) - إن خروج المسأله عن باب الترجيح:

تاره لكون أخبار الباب توجب كون الموافق للقوم، أو المخالف للكتاب، بحيث لو كان وحده لم يكن بحججه.

و أخرى توجب فقد ملاك الحجّيه فيهما، من حيث عدم الوثوق بالصدور أو الظهور.

و عليه، فمقتضى العطف في كلامه (قده) بقوله (و كذا الخبر الموافق) أن يكون حاله حال المخالف للكتاب في الجبهه الأولى، مع أن مقتضى تعليقه بقوله (ره): - ضروره...

الخ - النظر إلى الجبهه الثانيه، فالعطف و التعليل متباينان، فتدبر.

### ٢٨ قوله قدس سره: للزم التقييد ايضا في اخبار المرجحات... الخ

قوله قدس سره: للزم التقييد ايضا في اخبار المرجحات... الخ(٥)

- ١- (١) التعليقه ٢٠.
- ٢- (٢) الكفايه ٣٩٣:٢.
- ٣- (٣) الكفايه ٣٩٣:٢.
- ٤- (٤) التعليقه ٢١.
- ٥- (٥) الكفايه ٣٩٥:٢.

أى فيما اقتصر فيه على خصوص الترجيح بموافقه الكتاب، أو بموافقه المشهور، أو بمخالفه العامه، مع أن التقييد بعيد، لإبء مثل قوله عليه السّلام (زخرف أو باطل) (١) بما إذا لم يكن أعدل، أو إذا لم يكن مشهورا. بخلاف ما إذا حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، فانه لا تقييد فى المستحبات، فضلا عما إذا لم يكن فى مقام الترجيح، بل فى مقام تمييز الحجه عن اللاحجه.

وفيه أولا: إن حملها على الاستحباب، وإن كان لا يقتضى التقييد، لأمكان كون المستحب ذا مراتب، إلا أن حملها على التمييز، دون الترجيح، وإن كان يوجب خروجها عن مورد البحث، إلا أنه لا بد من التقييد فى مرحله التمييز كالترجيح، لأن مقتضى الخبر - المنكفل لتمييز الحجه عن غيرها بالشهره مطلقا - إن ملاك الحجيه الفعلية فى المشهور، دون غيره، وإن كان النادر موافقا للكتاب، ومقتضى الخبر - المتكفل لتمييز الحجه عن غيرها بموافقه الكتاب مطلقا إن ملاك الحجيه الفعلية فى الموافق للكتاب، وإن كان المخالف مشهورا، فيقع التعارض فى مرحله التمييز.

و ثانيا: قد عرفت: إن ما تضمن لكون المخالف للكتاب زخرفا و باطلا فى ما إذا كان مخالفا لنص الكتاب، و لا تقييد فى مورد. و ما تضمن لمجرد الترجيح بموافقه الكتاب، كالمقبوله (٢) الخاليه عن ذلك التعبير، لا يأبى عن التقييد.

## ٢٩ قوله قدس سره: دعوى الاجماع مع مصير مثل الكليني... الخ

قوله قدس سره: دعوى الاجماع مع مصير مثل الكليني... الخ (٣)

لا يخفى عليك ان ما ذكره ثقه الاسلام الكليني (قده) فى ديباجه الكافي ليس انكارا للترجيح مطلقا، و لا إثباتا للتخيير مطلقا، بل ظاهره (قده) الترجيح بموافقه الكتاب و بمخالفه القوم و بالشهره.

و حيث أن المعلوم من هذه المرجحات لا يفي بما اختلفت فيه الروايات، فلذا قال (قده) لا نجد شيئا أحوط، و لا أوسع من رد علم ذلك إلى العالم، و قبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السّلام (بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم) انتهى (٤).

و لا يخفى أن غرضه (قده) أنه لا أحوط من رد علم ذلك إلى العالم، و لا أوسع من التخيير - بنحو اللف و النشر المرتب - لا أن التخيير أحوط و أوسع، كما يومى إليه ما نقله

ص: ٣٢٤

١- (١) الوسائل ١٨: ٧٨ و ٨٩: حديث ١٢ و ١٤ و ٤٨.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٧٥: حديث ١.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٩٥.

٤- (٤) الكافي ١: ٧: المقدمة.

بالمعنى فى المتن، و تصدى لتصحيح موافقه التخيير للاحتياط شيخنا الأعظم (قده) فى رسائله(١).

نعم مثل هذا الاتفاق - مع وجود المدارك العقليه، و النقليه المستند إليهما - لا يكشف عن رأى المعصوم؛ فتدبر.

### ٣٠ قوله قدس سره: و فيه انه انما يجب الترجيح لو كانت المزيه... الخ

قوله قدس سره: و فيه انه انما يجب الترجيح لو كانت المزيه... الخ(٢)

بيانه: أنه يمكن أن تكون المزيه بنفسها ملاكا للحجيه - أى مجرد وجودها - كالبصر و الكتابه فى القاضى، فانهما - على فرض اعتبارهما - لا يتأكد الملاك بما هو ملاك باشتدادهما بذاتهما، فلا يكون الأقوى بصرا، و الوجود خطأ أرجح فى مرحله القضاء، فيمكن أن يكون اعتبار الوثوق و العدالة كاعتبار البصر و الكتابه من حيث عدم اشتداد الملاك - بما هو - باشتدادهما بذاتهما. هذا إذا كان القوه و الاشتداد فى ذات الملاك و المقتضى.

و أما إذا كان الاشتداد فيما كان شرطا لتأثير الملاك، لا متقضيا بنفسه فالأمر أوضح؛ لان الشرط ليس مؤثرا فى الحجيه أو نفوذ الحكم، حتى يكون الاشتداد موجبا لقوه المؤثر، ليكون أحد الخبرين أقوى ملاكا و اقتضاء.

و الظاهر أن البصر و الكتابه فى القاضى من هذا القبيل؛ لأن الملاك فى نفوذ القضاء هو العلم و المعرفه، كما هو ظاهر المقبوله.

بل الظاهر: إن اعتبار الوثوق و العدالة فى المفتى أيضا من هذا القبيل فان ملاك الطريقيه - و حجيه الفتوى - علمه و معرفته، كما يشهد له حكم العقلاء برجوع الجاهل إلى العالم، و الوثوق و العدالة شرط لحجيه الفتوى، لا ملاك و مقتضى لها.

إلا- أن الظاهر أن ملاك حجيه الخبر - بناء على الطريقيه - هو الوثوق بخبره، و رجحان صدقه، فهو المقتضى للحجيه فى نظر العقلاء، فلا محاله يكون الأوثق أقوى ملاكا.

و كون الوثوق و رجحان الصدق بعض الملاك - لوجود خصوصيه أخرى موجبه للتعبده به مع احتمال مخالفته للواقع - غير مناف لما ذكرنا، إذ كون الأوثق مساويا لغيره - فى تلك الخصوصيه - لا ينافى كونه أقوى منه فى رجحان الصدق، إذ لا يجب أن يكون

ص: ٣٢٥

١- (١) الرسائل: ٤٤٩.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٩٦.

الراجح أرجح من غيره في جميع الجهات، بل هو بقول مطلق أرجح إذا كانت له مزيه لا تكون في غيره.

و مما ذكرنا تبين: أن النقص - بمثل البصر و الكتابة - غير وارد، لأنهما شرط، و هو أجنبي عن المقتضى، ليلاحظ أقرى المقتضيين، و أنه لا نقض في طرف المقتضى، و يشهد له حكم العقلاء - في مقام الرجوع إلى أهل الخبره - بتقديم قول الأعلم في مقام التعارض، لأن الملا-ك علمه و خبرته، و هو فيه أقوى. و عليه فلا-عبره بكل مزيه، بل بمزيه في نفس الملا-ك و المقتضى، و هو يختلف باختلاف المقامات، ففي الافتاء و القضاء العبره بوفور علمه و معرفته، دون غيره، و في باب الأخبار بقوه و ثقته لا بمزيد فقاوته. فتدبر.

### ٣١ قوله قدس سره: مضافا الى ما في الاضراب من الحكم بالقبح... الخ

قوله قدس سره: مضافا الى ما في الاضراب من الحكم بالقبح... الخ (١)

تحقيق المقام: إن الترجيح موضوعه الفعل الارادى، و ثبوت الاراده فيه مفروغ عنه، و إلا لكان ترجحا بلا مرجح، و هو مساوق للمعلول بلا عله، و امتناعه بديهى لا يختلف فيه أحد، ففي الموضوع الارادى، قالوا بقبحه تاره، و بامتناعه أخرى

بيانه: إن الأشاعره بنوا على خلّو أفعال الله تعالى التكويني و التشريعيه عن الغايات الذاتيه و العرضيه، و عن الحكم و المصالح الواقعيه، نظرا إلى جواز الترجيح بلا مرجح، لإمكان الإراده الجزافيه، نمسكا منهم بأمثله جزئيه مذكوره في الكتب الكلاميه (٢)، بل الأصوليه، (٣) و نفيا منهم للحسن و القبح بالكليه. فالفعل الإرادى الخالى عن الغرض معلول للإراداه المستنده الى المرید، فلا يلزم المعلول بلا-عله، و حيث لا حسن، و لا قبح، فلا يتصف مثل هذا الفعل - الخالى عن الغايه و الغرض بالذات و بالعرض - بكونه قبيحا.

و أجاب الحكماء - بعد إثبات الحسن و القبح عقلا في كليه أفعال الله تعالى و العباد - بأن الفعل الخالى عن الغايه و الغرض قبيح من كل عاقل، و بأن تجويز الإراده الجزافيه يؤل الى تجويز الترجيح بلا مرجح؛ لان الاراده من الممكنات، فتعلقها بأحد الأمرين دون تعلق إراداه أخرى بالآخر إما باراده اخرى، فيدور أو يتسلسل، و إما بلا إراداه و بلا جهه موجه لتعلقها بهذا. دون ذاك، كان معناه حدوث الاراده بلا سبب، و هو عين الترجيح بلا مرجح، و خروج الممكن عن إمكانه بلا موجب. فبالاضافه

ص: ٣٢٦

١- (١) الكفايه ٢: ٣٩٦.

٢- (٢) راجع كشف الفوائد للعلامه: ٤١ و شرح تجريد العقائد للقوشجى: ٢٨٠.

٣- (٣) راجع بحر الفوائد للمحقق الآشتياني: ٢٤٥: فى نتيجته دليل الانسداد.



إلى نفس الفعل و إن كان ترجيحاً بلا مرجح، إلا أنه بالاضافه إلى إرادته ترجح بلا مرجح فعلم مما ذكرنا: أن محل النزاع هو الفعل الارادى، الخالى عن مطلق الغايه و الغرض، لا الخالى عن الغرض العقلائى، فانه لم يقع نزاع فى إمكانه. كما علم أن القبح بأى نظر، و أن الامتناع بأى لحاظ، فانه قبيح بالنظر إلى خلوه عن الحكمه و المصلحه، و ممتنع بالنظر الى حدوث الاراده بلا موجب. غايه الأمر إن الموجب فى إرادته تعالى منحصر فى الحكمه و المصلحه، لا مطلق الغرض.

كما علم أنه لا- فرق بين التكوين و التشريع فى شىء من الامتناع و القبح، و إن كان ظاهر شيخنا العلامة الأنصارى (قده) اختصاص الامتناع بمورد التكوين، و القبح بمورد التشريع(١)، مع أن كل تكوين و تشريع بلا غايه قبيح، و كل إرادته بلا سبب محال، و لك إرجاع كلامه إلى ما ذكرناه، كما عن بعض أجله تلامذته(٢) قدس سرهما.

و أما مسأله ترجيح المرجوح على الراجح، فهى أجنبيه عن مقاصد الحكماء و الأشاعره فى تلك المسأله المتداوله، إلا أنه يمكن فرضها قبيحاً تاره، و ممتنعاً أخرى.

فبالنظر إلى خلوه الفعل عن جهه مصححه - من حكمه و مصلحه - قبيح، و بالنظر إلى حدوث الاراده - بلا سبب - ممتنع، و يزيد على الترجيح بلا مرجح بان ترك الراجح مع وجود غايه مصححه قبيح اخر، و تخلف الاراده عما يوجبها محال اخر.

و أما تطبيقها قبحاً و امتناعاً على ما نحن فيه فنقول:

بعد فرض اقوائيه احد الخبرين فيما هو ملاك الحجيه و المؤثر فيها، و فرض التعبد بهذا الملاك دون ملاك اخر لئلا يلزم الخلف، ان الداعيين المتماثلين أو المتضادين بالاضافه الى اراده شئيين - غير ممكنى الجمع - يستحيل تأثيرهما معاً، فإذا فرض ان احدهما اقوى فالتأثير للاقوى، لأستحاله عدم تأثير الاقوى و تأثير الاضعف، و حيث ان العدول عما هو اوفى بالغرض الى غيره مناف للحكمه فهو قبيح. فافهم و استقم.

### ٣٢ قوله قدس سره: لكفايه أرادته المختار عليه... الخ

قوله قدس سره: لكفايه أرادته المختار عليه... الخ(٣)

مع إنبعاثها عن موجب، و إلا كان قولاً بالاراده الجزائيه، و قد عرفت استحالتها.

ص: ٣٢٧

١- (١) راجع الرسائل: ١٤٦: مبحث الانسداد فى الرد على الفاضل الترقى.

٢- (٢) هو المحقق الآشتيانى فى بحر الفوائد: ٢٤٥.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٩٦.

### ٣٣ قوله قدس سره: و لا وجه للافتاء به فى المسأله الفرعيه... الخ

قوله قدس سره: و لا وجه للافتاء به فى المسأله الفرعيه... الخ (١)

لأن حكم الواقعه واقعا تعينى، لا تخيرى، فكيف يجوز الافتاء بالتخير بين وجوب القصر و وجوب الاتمام مثلا؟

و التحقيق ما مر مرارا، من أن أدله حجيه الخبر كلي، و أدله الحجيه الفعلية تعيينا أو تخيرا - فى مورد التعارض - مفادهما جعل أحكام مماثله لمؤدياتها، فحجيه الخبر الراجح، القائم على وجوب القصر - مثلا - إيجاب القصر تعيينا، بلسان ايجاب التصديق مثلا، و حجيه الخبرين المتعادلين تخيرا - القائمين على وجوب القصر و الاتمام - إيجاب القصر و الاتمام تخيرا، بلسان (إذن فتخير) و لا منافاه بين أن لا يكون حكم الواقعه - بعنوانها الأولى - وجوب القصر، و الاتمام تخيرا، و أن يكون حكمها - بعنوان قيام الخبرين المتعادلين - وجوبهما تخيرا.

و ليس الحكم الأصولى لبا إلا الحكم العملى الفرعى، و إنما يختلفان عنوانا.

و الحكم الأصولى - و إن كان يتوجه إلى المجتهد، فانه الذى جاءه النبأ، و جاءه الحديثان المتعارضان، أو تيقن بالحكم سابقا، و شك فى بقاءه لاحقا، فهو المأمور عنوانا بالتصديق و بالترجيح، و بالتخير و بالإبقاء.

لكنه إذا لم يكن للحكم مساس به، بل بمقلديه، فلا يعقل جعل الحكم المماثل عليه لبا، بل هو المأمور عنوانا، و مقلده مأمور لبا، حيث أنه بأدله جواز الإفتاء، و وجوب التقليد يكون المجتهد نائبا عن المقلد فيما يمسه، فهو المحكوم بتلك الأحكام عنوانا، و مقلده محكوم بها لبا.

و عليه، فلا مجال إلا للإفتاء بالحكم المجعول فى حق المقلد لبا، و هو على الفرض وجوب القصر و الاتمام تخيرا بلسان (إذن فتخير) و بعنوان (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك). فتدبره فانه حقيق به.

### ٣٤ قوله قدس سره: قضيه الاستصحاب لو لم نقل... الخ

قوله قدس سره: قضيه الاستصحاب لو لم نقل... الخ (٢)

ظاهره استصحاب التخير الثابت بقوله عليه السلام: (إذن فتخير) (٣) و بقوله

ص: ٣٢٨

١- (١) الكفايه ٢: ٣٩٦.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٩٧.

٣- (٣) عوالى اللثالى ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

عليه السلام بايهما اخذت من باب التسليم وسعك(١) و هو الحاكم - في لسان(٢) شيخنا العلامة الأنصاري (قده) - على استصحاب الحكم المختار.

لكنك بعد ما عرفت من أن مفاد أدله الحجية تعيينا، أو تخييرا جعل الحكم المماثل لنا، فليس - هناك - إلا حكم مجعول واحد - إما تعيينا أو تخييرا - فلا اثنييه حتى يتصور حاكم و محكوم، فالحكم المجعول هنا أولا ليس الا وجوب القصر و الاتمام تخييرا بلسان (إذن فتخير) و استصحابه لا- ينافي بقاء التخيير، ليحتاج دفعه إلى استصحاب حاكم عليه، فان المختار هو وجوب القصر، الذي له عدل، و هو وجوب الاتمام، فكيف يقتضى استصحابه التعين، كما أن ثبوته سابقا لم يكن موجبا لتعيينه، بل كان متقوما بعدله.

فان قلت: الثابت بأدله التخيير وجوب الالتزام بأحد الخبرين، و وجوب الالتزام بهذا أو ذاك أمر، و وجوب القصر أو الاتمام أمر آخر، و الأول حكم أصولي تخييري، و الثاني حكم فرعي عملي تعييني، كما هو مفاد الدليلين المتعارضين، فيتصور الحاكم و المحكوم.

قلت: ليس الواجب بأدله حجيه الخبر كليه أو في مرحله التعارض إلا العمل بمفاد الخبر، لا حكم جناني يعبر عنه بالالتزام، مع أن الالتزام الجدى بالحكم موقوف على حكم حقيقي، و لا- يعقل هنا حكمان فعليان تعيينا، حتى يجب الالتزام بأحدهما تخييرا، فلا بد من القول بجعل حكمين مماثلين تخييرا، ليتمكن الالتزام الجدى بهما تخييرا.

و من البين أن استصحاب مثل هذا - الحكم المختار - لا يوجب تعيينه ليتوقف دفعه على استصحاب وجوب الالتزام تخييرا.

لا يقال: و إن كان الاستصحابان متوافقين في نتيجة الأمر إلا أنه لا مجال للمحكوم، و إن كان موافقا للحاكم.

لانا نقول: على فرض وجوب الالتزام لا مجال للحكومه الاصطلاحيه لعدم ترتب الحكم المختار على وجوب الالتزام شرعا، حتى لا- يكون مجال لاستصحاب المترتب مع استصحاب المترتب عليه، بل الأمر بالعكس؛ اذ نسبه وجوب الالتزام - إلى الحكم الملتزم به - نسبه الحكم إلى موضوعه، و مع إمكان استصحاب الموضوع لا مجال

ص: ٣٢٩

١- (١) الكافي ٧:١ و الوسائل ٧٧:١٨: حديث ٦.

٢- (٢) أي في اصطلاح الشيخ.

نعم بقاء الحكم المختار على حاله - حتى بعد رفع اليد عنه بعدم الالتزام به - ملازم لعدم بقاء وجوب الالتزام تخييراً، كما أن بقاء وجوب الالتزام تخييراً ملازم لعدم بقاء الحكم المختار على حاله بعد رفع اليد عنه بعدم الالتزام به.

و قد تقدم شطر من الكلام في محذور وجوب الالتزام عند تأسيس الأصل بناء على الطريقيه و الموضوعيه، فراجع (١).

### ٣٥ قوله قدس سره: و لا تحير له بعد الاختيار... الخ

قوله قدس سره: و لا تحير له بعد الاختيار... الخ (٢).

لا- يخفى عليك أن التحير - في الحكم الواقعي - متحقق، حتى فيما إذا كان أحد الخبرين أرجح من الآخر، مع أنه لا تحيير، مضافاً إلى أنه لا يرتفع بالاختيار.

و التحير في الحكم - العقلي - في المتعادلين يرتفع بنفس العلم بالتخيير، و مثله يستحيل أن يكون عنواناً لموضوعه، كيف؟ و هو يرتفع بمجرد العلم بالحكم الفعلي، فكيف يدور الحكم الفعلي مداره؟ بل هو شرط لحدوثه، لا عنوان لموضوعه، بل الموضوع: من جاءه الحديثان المتعارضان من دون مزيه معتبره لأحدهما على الآخر، و هو محفوظ إلى الآخر، لا- ينقلب عما هو عليه بالاختيار، و لا بالعلم بالحكم الفعلي، فلا مانع من الاطلاق - اذا تمت سائر مقدماته - و لا من الإستصحاب.

و أما ما في كلام الشيخ الاعظم (قدس سره) في مقام الخدشه في الاستصحاب: من أن موضوع الحكم من لم يختر، و لم يلتزم بأحد الخبرين، فاثباته لمن اختار، و التزم بأحد الخبرين إثبات للحكم في غير موضوعه (٣).

فمندفع: بأن الموضوع ذات من لم يختر، و لم يلتزم، لا بهذا العنوان، لاستحاله طلب الاختيار و الالتزام من المعنون بعنوان عدم الاختيار و عدم الالتزام، لامتناع اجتماع النقيضين، كما هو كذلك في جميع موارد طلب فعل من شخص، فانه يستحيل أخذ الفعل أو تركه عنواناً لموضوعه، فلا حاجه الى دعوى كفايه الوحده العرفيه.

و أما ما ربما يتخيل من أن الغرض ليس ثبوت الحكم للمتخير، فان ارتفاعه قطعي، لا- أنه مشكوك، بل الغرض إن موضوع الحكم لم يعلم أنه المتخير، حتى يكون مرتفعاً أو

ص: ٣٣٠

١- (١) التعليقه ١٤.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٩٧.

٣- (٣) الرسائل: ٤٤٠: ذيل إن التخيير في المتعادلين مختص بالمجتهد أم لا؟

أعم منه، حتى يكون باقيا، و استصحاب الحكم غير جار للشك في بقاء الموضوع، لكن استصحاب بقاء الموضوع على اجماله مجد للتعبد بحكمه.

فمندفع: بأن الغرض إن كان استصحاب الشخص المعين، فهو مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع، و ما هو مقطوع البقاء، و إن كان استصحاب الشخص المردد، فهو غير معقول، لما مرّ مرارا إن المردد لا ثبوت له ماهيه و هويه.

و إن كان استصحاب الكلى، ففيه أن الأثر مترتب على أحد الخاصين على الفرض، لا على الجامع بينهما، و مع عدم الأثر للجامع لا معنى للتعبد به، فاستصحاب موضوع الحكم بالتخير للتعبد بحكمه بجميع وجوهه بلا وجه. فتدبر.

### ٣٦ قوله قدس سره: أما الأول فلان جعل خصوص... الخ

قوله قدس سره: أما الأول فلان جعل خصوص... الخ (١)

بيانه: إن المرجحيه على طبق الحجيه، فكما أن جعل خبر الثقة حجه لا يوجب التعدى الى حجيه كل ما يوجب الوثوق، لاحتمال خصوصيه للخبر، كذلك جعل خصوص أصديه المخبر و أوثقته مرجحه لا- يوجب التعدى إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع، لاحتمال خصوصيه لهذا الصنف من المرجح. خصوصا مع ملاحظه أن الحكم لم يعلق على الصدق الخبرى، بل على الصدق المخبرى، فانه لو علق الحكم على ما كان أصدق و أطبق على الواقع من غيره، لجاء احتمال التعدى إلى كل ما كان أطبق على الواقع من غيره، بل علق الحكم على ما إذا كان أحد الراويين أصدق من الآخر لمداقته بحسب اعتقاده فى نقله، فان اعتبار هذه الصفه، و ان كان أيضا للملازمه العاديه بين الصدق المخبرى و الصدق الخبرى بعد البناء على عدم الخطأ فى الحسّ المشترك بين الراويين، إلا أن المرجح هو الملزوم لهذا الوصف فى الخبر، دون لازمه، فلا يتعدى إلى ما يشترك مع هذا اللازم، و لو لملازم آخر - فافهم و تدبر - خصوصا مع ما عرفت (٢) من أن الترجيح بالصفات مورده الحكمان، لا الراويان.

### ٣٧ قوله قدس سره: ما لا يحتمل الترجيح فيها إلا تعبدا... الخ

قوله قدس سره: ما لا يحتمل الترجيح فيها إلا تعبدا... الخ (٣)

كالأعدليه و الأورعيه و الأفقيه.

و يمكن أن يقال: إن الأعدليه و الأورعيه أيضا بلحاظ شده مراقبته، و كثره مداقته فى

ص: ٣٣١

١- (١) الكفايه ٢: ٣٩٨.

٢- (٢) التعليقه ٢١.



النقل، للملازمه الغالبية بين التورع في جهه النقل، و تورعه في سائر الجهات، بخلاف الأصدقيه المحضه، فانه ربما تأبى نفسه عن الكذب، و إن كان لا- يبالى بسائر المحرمات، كما هو المشاهد في كثير من الفساق، بل الكفار، فاعتبار الأورعيه بلحاظ هذه الجهه، لا بلحاظ الجهات الأجنبيه عن مرحله النقل، كى يكون مرجحا تعبديا.

و أما إعتبار الأفتحيه، فلأن الغالب حيث يكون النقل بالمعنى، فلكثره الفقاهه و قوه النباهه دخل في بيان ما صدر من المعصوم عليه السلام، لا- لمجرد اطلاعه على ما هو أجنبي عن مرحله النقل و الروايه، كى يكون مرجحا تعبديا، و لعله (قده) أشار إليه بقوله (ره):

فافهم.

### ٣٨ قوله قدس سره: و أما الثانى فلتوقفه على عدم كون... الخ

قوله قدس سره: و أما الثانى فلتوقفه على عدم كون... الخ (١)

الباعث للشيخ الأعظم (قده) على جعل نفى الريب إضافيا - ليتعدى منه إلى كل ما كان كذلك - هو تخيل أن نفى الريب من جميع جهات الصدور و الدلاله و الجهه، فان مثله لا ريب فيه - بقول مطلق - و لا يمكن إرادته من الخبر، و إلا لا يعقل فرض الشهره فى الطرفين، مع أنه مفروض فى المقبوله و المرفوعه (٢).

لكنه إذا أريد من نفى الريب - بقول مطلق - نفيه من حيث الصدور فانه المترقب من الشهره فى الروايه، و نفى الريب من جميع الجهات مخصوص بالمشهور روايه و فتوى و عملا، و هو غير مفروض فى المقبوله و المرفوعه، و لا فى غيرهما، فبعد حصر نفى الريب - بقول مطلق - فى دائره الصدور، لا- مانع من فرض الشهره فى الطرفين، كما أنه لا- يوجب التعدى إلى ما لا ريب فيه صدورا بالاضافه إلى غيره، نعم يتعدى منه إلى كل ما لا ريب فيه - بقول مطلق - من حيث الصدور.

### ٣٩ قوله قدس سره: و أما الثالث فلاحتمال أن يكون الرشد... الخ

قوله قدس سره: و أما الثالث فلاحتمال أن يكون الرشد... الخ (٣)

توضيحه: إن كون الرشد فى خلافهم يحتمل أمرين:

أحدهما: إن مخالفتهم مطلوبه، لأن الرشد فى مخالفتهم، كما ورد فى اليهود (خالقوهم ما استطعتم) (٤) و نفس هذا العنوان مرغوب فيه، فلا دخل له بأقربيه ما خالفهم إلى الواقع

١- (١) الكفايه ٢:٣٩٨.

٢- (٢) راجع الرسائل: ٤٥٠ ذيل المقام الثالث.

٣- (٣) الكفايه ٢:٣٩٨.

٤- (٤) ما عثرنا عليه عاجلا (ان اليهود و النصارى لا يصبغون، فخالقوهم) صحيح مسلم ٣:١٦٦٣: كتاب اللباس و الزينه.



من ما وافقهم ليتعدى إلى كل ما هو أقرب إلى الواقع من غيره.

ثانيهما: أن يكون تطبيق العمل على ما خالفهم مطلوباً، دون مخالفتهم فقله عليه السلام (خلافهم) على الأول مصدر مبنى للفاعل، وعلى الثاني مصدر مبنى للمفعول، و وصف لمضمون الخبر، و الظاهر من جميع الأخبار الواردة في هذا المرجح هو الثاني، فان قوله عليه السلام في المقبوله (ما خالف العامه فيه الرشاد) و قولهم عليهم السلام في سائر الأخبار (خذوا بما خالفهم و ذروا ما وافقهم) (١) ظاهر فيما ذكرنا، و ما في ديباجه الكافي من قوله استنادا إلى الروايه (فان الرشد في خلافهم) إشاره إلى ما ورد في الأخبار، لا أنه بنفسه خبر بمضمونه ليؤخذ بالاحتمال الأول.

نعم في بعض الأخبار (فخالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفيه على شيء) ٢ و هو ظاهر في المعنى الأول، إلا أن وروده في باب ترجيح أحد الخبرين على الآخر غير معلوم. مع أن تعليقه عليه السلام (بأنهم ليسوا من الحنيفيه على شيء) يعطى المعنى الثاني، و هو أن مطلوبيه المخالفه لمخالفه ما هم عليه للواقع، لا أن مخالفتهم بما هي مطلوبه. فتدبر.

و بناء على المعنى الثاني، نقول: بعد البناء على كون المخالفه مرجحه - لا موجه لزوال ملاك الحجيه عن الموافق، ليخرج عن محل الكلام، كما عرفت فيه الكلام مفصلاً (٢) - إن المخالف إذا كان في قبال الموافق، لا بد من أن يتقوى به ملاك الحجيه، و يضعف المقابل بموافقته ملاكه، بحيث لو كان الموافق وحده لأخذ به لوجدان ملاك الحجيه.

و حينئذ فالاعتبار بقوه ملاك الحجيه و ضعفه، لا بالقرب إلى الواقع و بعده، فان القرب و البعد اجنبيان عن ملاك الحجيه.

و من البين أن ملاك حجيه الظهور بالنسبه إلى المراد الجدى، هو كون المتكلم - الشاعر المختار عند إلقاء الكلام على المخاطب - ليس بطبعه إلا بصدد بيان مراده الواقعي، فعدم إرادته اتقاء عن الغير، خلاف هذا الظاهر الذى عليه المدار في باب المحاورات عرفاً، فاذا صدر منه كلامان متنافيان أحدهما يوافق مقاله عدوّه الذى ينبغى الاتقاء من شره، و الآخر يخالفه، فلا محاله يتقوى جانب ذلك الظاهر المؤسس فى المخالف، و يضعف فى الموافق.

فتاره تكون تلك الأماره - الموجه للتقويه أو للضعف - أماره متبعه عرفاً، فتكون

ص: ٣٣٣

١- (٢١) الوسائل ١٨: ٨٥، حديث ٢٩ و ٣١ و ٣٢.

٢- (٣) التعليقه ٢١.

من المرجحات العرفيه، و أخرى تكون متبعه شرعا، فتكون من المرجحات التعبيديه، و ثالثه لا تكون متبعه عرفا و لا شرعا، فلا يترجح شىء منهما على الآخر.

و مخالفه العامه فى قبال موافقتهم قد اعتبرت شرعا مرجحه، دون غيرها، و إن كان بحسب الخارج أحد الخبرين أقرب إلى الواقع، لخصوصيه فيه من غيره، إذ كما أن أقربيه أماره من أماره ليست مناط الحجيه، كذلك ليست ملاك المرجحيه.

و منه علم أن ما فى المتن من تسليم التعدى إلى كل ما يوجب الوثوق الفعلى بالظهور غير وجيه بظاهره. فتدبر.

#### ٤٠ قوله قدس سره: و منه انقدح حال ما اذا كان... الخ

قوله قدس سره: و منه انقدح حال ما اذا كان... الخ (١)

اذ لا- فرق بين ما اذا كانت المخالفه اماره على الحقيه او كانت الموافقه اماره على الباطل فيما سلكه من الوثوق الفعلى بصدوره لبيان الواقع فى الأولى، و الوثوق الفعلى بصدوره لا لبيان الواقع فى الثانيه، و لا فيما سلكناه من كون المخالفه اماره تعبيديه مقويه لملاك الحجيه او كون الموافقه اماره تعبيديه موجه لضعف الملاك.

#### ٤١ قوله قدس سره: اذا كان موجهما مما لا يوجب... الخ

قوله قدس سره: اذا كان موجهما مما لا يوجب... الخ (٢)

قد عرفت: إن اعتبار الأورعيه بلحاظ الملازمه العاديه بين التورع من سائر الجهات و التورع فى النقل، و أن اعتبار الافقيه بلحاظ غلبه النقل بالمعنى. و للافقيهيه - حينئذ - دخل تام فى مرحله النقل على وجه يوافق المرام، فلا شهاده لاعتبار هاتين الصفتين من صفات الراوى على التعدى إلى كل مزيه غير موجه للظن أو الأقربيه.

#### ٤٢ قوله قدس سره: فان الظن بالكذب لا يضر... الخ

قوله قدس سره: فان الظن بالكذب لا يضر... الخ (٣)

هذا هو الحق، إلا أنه قد تقدم منه (قدس سره) - فى مسأله كون الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه من باب تمييز الحججه عن اللاحجه - بأن الموافقه، و المخالفه توجب الظن بصدر المخالف و الموافق لا لبيان الواقع، و أنه لا يعمهما أدله اعتبار السند و الظهور، فراجع (٤) و تأمل.

#### ٤٣ قوله قدس سره: لوجب الاقتصار على ما يوجب... الخ

قوله قدس سره: لوجب الاقتصار على ما يوجب... الخ (٥)

ص: ٣٣٤

١- (١) الكفايه ٢: ٤٠٠.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٠٠.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٤٠١.

٤- (٤) الكفايه ٢: ٣٩٥-٣٩٣.

٥- (٥) الكفايه ٢: ٤٠١.

الجمود على عنوان أقوى الدليلين، و إن كان يقتضى ذلك، إلا أن الدال إذا كان فانيا في المدلول، و كان أحد المدلولين أقرب إلى الواقع، فالدال عليه أقرب، و لذا يوصف الخبر المخالف للعامه بكونه أقوى، مع أنه ليس إلا من أجل كون مضمونه أقرب إلى الحق، أو أبعد عن الباطل عند من يجعل مرجحيه المخالفه من هذه الحثيه، لا لكون المخالفه أماره تعبيديه على الحجيه الفعلية. فتدبر.

#### ٤٤ قوله قدس سره: و قصارى ما يقال فى وجهه... الخ

قوله قدس سره: و قصارى ما يقال فى وجهه... الخ (١)

توضيح المقام: إن التعارض بين الحديثين - كما عرفت فى أول الباب - لا ينسب إليهما إلا بلحاظ الدلاله، لا المدلول بذاته، و لا الحديثين من حيث الدليليه و الحجيه، و لذا قلنا سابقا ان التعارض بهذا المعنى ثابت بالنسبه إلى العام و الخاص أيضا.

إلا- أن السؤال عن حكم تعارض الحديثين باعتبار الأثر المترتب عليهما، لا باعتبار مجرد التعارض بين الكاشفين، و لو لم يكن لهما حجيه و دليليه، فلا منافاه بين أن يكون التعارض باعتبار الكاشفيه و الدلاله، و أن يكون السؤال عن حكمه باعتبار الحجيه و الدليليه.

و من البين: إن السؤال بدوا باعتبار صدورهما - من حيث كونهما خبرا قابلا للصدور و عدمه - و لذا لم يقع سؤال عن الآيتين المتعارضتين، و لا عن المتواترين المتعارضين، حتى يكون مآله إلى التحير فى حال ظاهرين متعارضين، ليحمل تاره - على عدم الالتفات إلى ما يقتضيه حكم العرف بالجمع بينهما، فى مثل العام و الخاص، و أخرى - على احتمال الردع عن الطريقه العرفيه.

و إذا كانت جهه السؤال متمحضه فى التعبد بالصدور، فلا- محاله لا- مجال للتحير فى التعبد بالصدور، إلا- فى مدلولين غير متلائمين عرفا، فان المتلائمين عرفا لا مانع عن التعبد بصدورهما بأدله حجيه الخبر، المفروض شمولها فى حد ذاتها للمتعارضين، و بعد فرض تساويهما فى المرجحات من حيث الصدور - حتى بفرضهما مشهورين قد رواهما الثقات جميعا - أمر بالترجيح بموافقه الكتاب و بمخالفه العامه، فانهما أمارتان تعبدتان على أن المراد الجدى على طبق الموافق للكتاب، و المخالف للعامه، و لو مع فرض صدور المخالف للكتاب و الموافق للعامه منهم عليهم السلام.

مع أن التعارض غير مفروض فى خصوص العام و الخاص، ليحمل على احتمال

ص: ٣٣٥

الردع عن الطريقه العرفيه، بل غايه الأمر شموله له، فكيف يحمل السؤال عن المدلولين المتلائمين، و الغير المتلائمين على احتمال الردع المخصوص بالأول.

بل السؤال عن خصوص ما لا يتلائمان باحتمال جعل أماره تعبديه لترجيح أحدهما على الآخر، و انطباق عنوان عليهما يقتضى التخيير بينهما، أو التوقف، وردّ علمه إليهم عليهم السلام، و الاحتياط فى مقام العمل مثلاً.

مع أنه لم يذكر فى جميع الأخبار العلاجيه على كثرتها حمل العام على الخاص، و المطلق على المقيد، و من الواضح أن الردع عن هذه الطريقه فى خصوص الأخبار الدائر أمرها بين الترجيح و التخيير و التوقف، و أعمالها فى الكتاب المشتمل على العموم و الخصوص و نحوه بعيد فى الغايه، فليس الوجه إلا اختصاص مورد الترجيح و التخيير، بغير مورد الجمع العرفى، و حمل الأسئلة على عدم الالتفات إلى ما يقتضيه حكم العرف، و لو من غير أجله الرواه. و إن سلم: إلا- أن تقرير الامام عليه السّلام فى مقام الجواب بالارجاع كليه إلى الترجيح و التخيير، لا- محتمل له إلا الردع عن الطريقه العرفيه فى خصوص الأخبار، و قد عرفت أنه بعيد فى الغايه.

فان قلت: ظاهر جمله من الأخبار العلاجيه أن موردها يعم النص و الظاهر، و الظاهر و الأظهر.

منها ما فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: (سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى خبر أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمره و الآخر ينهاه كيف يصنع؟ قال عليه السلام يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو فى سعه حتى يلقاه)<sup>(١)</sup>.

فان الأمر ظاهر فى طلب الفعل، و نص فى الجواز، و النهى ظاهر فى التحريم، و نص فى طلب الترك، و مقتضى حمل الظاهر على النص الحكم بالكراهه و الرخصه فى الفعل، مع أنه عليه السلام حكم بالتخيير.

منها: مكاتبه الحميرى إلى الحجه عجل الله فرجه: (يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعه الثالثه، هل يجب عليه أن يكبر؟ فان بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيره، و يجزیه أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد، فكتب عليه السلام فى الجواب: فيه حديثان أما أحدهما، فانه إذا انتقل من حاله إلى أخرى، فعليه التكبير، و أما الآخر، فانه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر، ثم جلس، ثم قام، فليس عليه فى

ص: ٣٣٦

القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً(١).

فحكم عليه السلام بالتخير مع أن الثاني أخص من الأولى، فينبغي حمل العام على الخاص.

ومنها: مكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلّها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّها إلا على وجه الأرض فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك في ذلك، فوقع عليه السلام: موسع عليك بأيه عملت)(٢).

فحكم عليه السلام بالتخير مع أنهما من النص والظاهر، لظهور الثاني في حرمة الصلاة على غير وجه الأرض، ونصويته الأولى في الجواز، فيحمل الظاهر على النص، ويحكم بالجواز مع الكراهية، ولو بمعنى أنه ترك الأفضل، فيعلم من الجميع أن العلاج بالترجيح، أو التخير لا يختص بغير النص والظاهر وشبههما.

قلت: أما الرواية الأولى، فلا دلالة لها على كون المورد من قبيل النص والظاهر، بل ظاهرها أن مورد أحد الخبرين حقيقته الأمر، والآخر حقيقته النهي، وهما متباينان، لا أن مورد أحدهما صيغته (إفعل) والآخر صيغته (لا تفعل) ليكونا من النص والظاهر.

مع أن الظاهر أن قوله عليه السلام (فهو في سعه حتى يلقاه) ليس حكماً بالتخير بين الخبرين، بل هي التوسعة التي يحكم بها العقل مع عدم الحجة على شيء من الطرفين، لقوله عليه السلام (يرجئه حتى يلقى من يخبره) فقد أمر بالتوقف وعدم التعبد بأحدهما لا - معينا ولا مخيراً، فهذه الرواية موافقة للأصل، وهو التساقط مع تعارض الحجتين، فيؤكد ما عليه الطريقة العرفية من التساقط عند تعارض الحجتين.

و أما الثاني فقد أجيب عنها بوجوه:

أحدها: ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) في رساله البراءة: من أن الحديث الأول المتضمن للعموم، لعله نقل بالمعنى، و كان لفظه بحيث لا - تكون من موارد حمل العام على الخاص؛ إذ القابل للحمل ما إذا كان الفرد الخارج مشمولاً للعام بنحو العموم اللفظي، لا بنحو التصريح به و بسائر الأفراد بعينها، فانه من موارد التعارض حقيقته، لا

ص: ٣٣٧

١- (١) الاحتجاج للطبرسى ج ٢: ٤٨٣: توقيعات الناحية المقدسه، و الوسائل ١٨: ٨٧: حديث ٣٩.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٨٨: حديث ٤٤.

من باب النص و الظاهر أو الأظهر و الظاهر، فيكون الحكم التخيير ظاهراً في محله، لتساوي المتعارضين في الظهور.

و عدم بيان الحكم الواقعي - مع أنه سئل عنه، لا عن علاج المتعارضين - لأجل تعليم قاعده كليه للمتعارضين، مع عدم المصلحه لبيان الحكم الواقعي بخصوصه(١).

إلا- أنه يتوجه عليه: إن الغرض إذا كان ذلك، فلا بد من بيان المتعارضين على وجه يكون علاجه ما حكم به، لا ما يكون ظاهراً في غيره، و لا يقع النقل بالمعنى من العارف بمقامات الكلام هكذا، فضلاً عن الامام عليه السلام.

ثانيها: ما أفاده بعض الأجله (قدس سره)(٢): من أن حكمه عليه السلام بالتخيير، دون الحمل، لعلمه عليه السلام باراده العموم حقيقه، لا لفظاً و استعمالاً فقط، و مع كون العموم مراداً جداً، لا موقع للحمل.

و يتوجه عليه: إن مقتضى هذا الفرض، إما الحكم بخصوص استحباب التكبير و إما الحكم به و باستحباب (بحول الله و قوته إلى آخره) معاً، لا التخيير، لفرض إرادته التكبير واقعا في هذه الحاله.

ثالثها: ما أفاده شيخنا العلامة (قدس سره) في تعليقه المباركه(٣) على رساله البراءه:

من أن الغرض من بيان الخبرين بيان المقتضى لاستحباب كل من التكبير، و بحول الله و قوته... إلى آخره، و التخيير عقلي لتراحم المقتضيين، و إنما علم تراحمهما من نفى التكبير في الخبر الثاني، لوجود مقتضى استحباب (بحول الله الى آخره) المفهوم من الكلام بالالتزام.

و لا- ينحصر التراحم في تضاد الفعلين، ليتوهم عدم التراحم هنا، و لو كانا واجبين فضلاً عما إذا كانا مستحبين، بل من انحاء التراحم تراحم المصلحتين المقتضيتين لإيجاب الفعلين، أو لاستحبابهما، بحيث لو أتى بأحد الفعلين المحصل لإحدى المصلحتين لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحه الأخرى بالفعل الآخر.

و يشهد لما أفاده قدس سره ان الاخبار الواصله إلينا كلها خاليه عن نفى التكبير بل مثبتة لقول (بحول الله و قوته الى آخره)، فلا ينفى التكبير الا باثبات القول المنصوص، فاما

ص: ٣٣٨

١- (١) الرسائل: ٢٣٣: ذيل المسأله الثالثه «تعارض النصين»

٢- (٢) هو المحقق الهمداني: راجع هامش الرسائل: ٢٣٣: المسأله الثالثه في دوران الأمر بين الوجوب و غيره.

٣- (٣) التعليقه: ١٣٧: ذيل قول الشيخ «إلا ان جوابه بالأخذ باحد الخبرين الخ».

ان لا يكون التكبير مستحبا اصلا فى هذه الحاله، او مستحبا مزاحما بمستحب اخر، و مع ثبوت المقتضى لاستجابته كما عن الامام عليه السلام لا يكون نفيه الا بالتضاد المقتضى للتخير عقلا.

لكنه لا- يلائمه قوله عليه السلام: «بايها اخذت من باب التسليم كان صوابا» و ان ظاهره - كسائر اخبار التخير بين الخبرين - كون التخير تعديا لمصلحه التسليم، لا عقليا لتراحم المقتضيين.

و يمكن أن يقال ان فى المورد مقتضى التخير عقلا- و تعديا كلاهما محقق، فمن حيث الاستحباب واقعا لكل منهما مقتض مزاحم بالآخر، و من حيث كونهما مدلولين لخبرين فيهما مصلحه التسليم لما ورد عنهم عليهم السلام المقتضى للتخير، لتضاد الحكمين بحسب الفعلية واقعا، و انما نسب التخير الى مصلحه التسليم لان الفعلية التخييرية انما كانت بقيام الحجه المزاحمه بحسب مدلولها لحجه اخرى.

إلا أن الذى يبعد هذا الوجه، إن الخبرين المذكورين فى جوابه عليه السلام يدل أحدهما على التكبير، و الآخر على عدمه، لا على استحباب (بحول الله) فليس مفروض الجواب دوران الأمر بين مستحبين متزاحمين. فتدبر جيدا.

و أما الثالثه، فالجواب عنها: إن ظاهر السؤال حيث قال (فاعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك) هو طلب الواقع، لاعلاج التعبد بالظاهر. و حيث كان الواقع موافقا للظاهر - من حيث كون الصلاه مستحبه فى نفسها، من غير اشتراطها فى وقوعها مستحبه بايقاعها على وجه الأرض، و كان ايقاعها على وجه الأرض أفضل الأفراد - فلذا أجاب بالتوسعه. فهذه توسعه واقعيه لازم كون المستحب ذا مراتب، لا توسعه تعدييه بين الحجتين المتعارضتين، و ليس فى الجواب عنوان التسليم للخبر كى يعينه فى التخير التعبدى؛ فافهم و استقم.

و لا بأس بالتكلم فى العامين من وجه من حيث شمول الأخبار العلاجيه لهما بلحاظ مورد الاجتماع و عدمه.

فنقول: الخبران المتكفلان لحكم العامين من وجه إما أن يكون مفادهما الحكم الاقتضائى، أو الحكم الفعلى.

فان كان الأول، فتاره يراد من الحكم الاقتضائى هو الحكم الطبعى أى الحكم على ذات الشىء بلحاظ نفسه، لا- من جميع الجهات، فحينئذ لا إطلاق له من حيث العوارض، فلا شمول لمورد الاجتماع حتى يكونا متنافيين.



و أخرى يراد من الحكم الاقتضائي الانشاء بداعى بيان المقتضى و الملاك، فيكون إرشادا إلى ثبوت المقتضى فى كل منهما، فلا منافاه أيضا، و لو مع الاطلاق و النظر إلى عروض العوارض، اذ التنافى بين الحكامين الفعلين، لا بين ثبوت المقتضى لهما.

و ثالثه: يراد من الحكم الاقتضائى ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه، أى الانشاء بداعى البعث الثابت بثبوت مقتضيه، لا البعث الفعلى، و هذا أيضا غير داخل فى المتعارضين، لعدم التنافى بين الحكامين بهذا النحو من الثبوت.

نعم هذا الشق أحسن الشقوق و أولى بصدق الحكم الاقتضائى عليه؛ لأنه من سنخ الحكم، الذى هو الانشاء بداعى البعث، لا بسائر الدواعى التى هى أجنبيه عن مقوله الحكم، مع انحفاظ الاطلاق و الشمول فيه.

و قد فصلنا القول فيه فى مبحث اجتماع الأمر و النهى (1) و غيره.

و على أى حال ففى الشقين الأخيرين لا يحكم بفعليه أحدهما إلا إذا احرز أقوائه مقتضيه من الآخر، و على فرض عدم الاحراز لا دلالة على الحكم الفعلى، حتى يدخل الدليلان فى المتعارضين ليرجع فيه إلى المرجحات السنديه و غيرها.

و إن كان الثانى بأن كان كل منهما دالاً على الحكم الفعلى، أى على الانشاء بداعى البعث جدّاً، لا بداعى البعث الثابت بثبوت مقتضيه، كما هو ظاهر الانشاء الحكمى الطلبى.

فنقول: تاره - يعلم من الخارج بكذب أحدهما، و أنه لا حكم، و لا مقتضى له إلا فى أحد الطرفين، فهو داخل فى المتعارضين، من دون مجال لإحراز اقوائه المقتضى فى أحد الطرفين، و أعمال قاعده التزام، و سنين إن شاء الله تعالى ما ينبغى أن يقال فيه فى مورد الاجتماع.

و اخرى لا- علم من الخارج بكذب أحدهما، و التحقيق فيه ما حققناه فى مبحث اجتماع الأمر و النهى (2): من أن الدليلين الظاهرين فى الحكم الفعلى - على الاطلاق - يدلان بالالتزام على ثبوت العله التامه، لدلاله دليل المعلول على ثبوت علته التامه: من وجود المقتضى، و عدم المانع و المزاحم. و قيام دليل آخر على حكم مضاف له، لا يوجب إلا اثبات المزاحم له. فلا يسقط إلا الدلاله الالتزاميه على عدم المزاحم، و لا موجب بوجه

ص: ٣٤٠

١- (١) نهايه الدرايه ٢: التعليقه ٥٤.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢: التعليقه ٥٥.

أصلا لسقوط دلالاته الالتزامية على ثبوت المقتضى. فعدم المعلول و إن كان كلياً، إما بعدم المقتضى أو بعدم الشرط أو وجود المزاحم، إلا- أن الدليل على ثبوت المقتضى مفروض هنا، من دون حجة على خلافه، لا- من الخارج، و لا- من الدليل الآخر المنافى له.

و عليه فإذا أحرز أقوائه أحد المقتضيين، فقد أحرز فعليه مقتضاه، فلا- تعارض حسب الفرض، و إن لم يحرز أقوائه أحد المقتضيين من الخارج، فهما دليلان متعارضان فى مادة الاجتماع، و لا مانع من شمول الأخبار العلاجية لهما.

غايه الأمر: إن الأرجح سنداً أو دلالة يكون أقوى مقتضياً، لا لأن قوه مقام الاثبات كاشفه عن قوه مقام الثبوت، لأن قوه الكاشف أجنبيه عن قوه المنكشف، بل بلحاظ أن حجيه الخبر - على الطريقيه - كلياً، و فى مورد المعارضه ليست إلا- بلحاظ المصلحه الواقعيه، الباعثه على الحكم فى نفسه، و على جعل الحكم المماثل بعنوان كونه مما أخبر به العادل على وجه المعرفيه، لا العنوانيه المحضه.

فالتعبد بالمماثل إذا كان فى طرف الأرجح منبعثاً عن تلك المصلحه المنبعث عنها الحكم الواقعي، فلا- محاله تكون تلك المصلحه الواقعيه أقوى من المصلحه الباعثه على جعل حكم آخر فى المورد؛ إذ يستحيل تأثير الأضعف دون الأقوى، فالمعامله فى بدو الأمر معامله التعارض، و بحسب اللب معامله التراحم.

نعم إذا كانت حجيه الخبر من باب الموضوعيه، إما كلياً، أو فى خصوص مورد المعارضه، فلا استكشاف، بل معامله التعارض أولاً و آخراً بالنسبه الى الحكم الواقعي.

و ذلك لأن التعبد بالمماثل غير منبعث عن المصلحه الداعيه إلى جعل الحكم الواقعي، بل عن مصلحه أخرى قائمه بالأخذ بخبر الأعدل بما هو، و أقوائه هذه المصلحه أجنبيه عن أقوائه تلك المصلحه.

و مثله الحال فيما إذا علم من الخارج بكذب أحد الدليلين فى مورد الاجتماع، فانه يتعين الأرجح من دون استكشاف للأقوائه ثبوتاً؛ إذ لا- طرف فى الواقع، ليكون الأرجح أقوى منه، بل قوه مقام الإثبات فى أحد الطرفين مرجحه شرعاً لكون الأرجح هو المطابق للواقع.

و ليس معنى المرجحيه كونه طريقاً شرعاً إلى كذب الآخر، حتى يقتضى سقوط الآخر، حتى فى غير مورد الاجتماع. بل قوه ملاك الحجيه فى أحد الطرفين و ضعفه بالنسبه إليه فى الآخر، لا زوال ملاك الحجيه، ليتوهم أنه دليل واحد، و لا يعقل تبعض الملاك ثبوتاً و سقوطاً، بل الآخر واجد لملاك الحجيه، بحيث لو كان وحده لأخذ به.

و من الواضح: إن ضعف ملاك الحجية إنما يقتضى عدم الحجية الفعلية بالإضافة إلى مورد المعارضه الذى قام عليه ما هو أقوى ملاكا منه شرعا.

نعم إذا علم من الخارج بعدم صدور أحد العامين رأسا، فحينئذ يقتضى التعبد بالأرجح سقوط الآخر، حتى فى مورد الافتراق، بخلاف ما إذا علم بعدم إرادته العموم من أحد العامين، فانه كما قلنا: لا يسقط العام المرجوح إلا فى مورد التعارض، و هو مورد الاجتماع.

كما أنه فرق بين قسمي العامين من وجه، و هو إن ما علم من الخارج بكذب أحدهما لا يرجع إلى المرجوح منهما أصلا، و لو سقط الراجح عن الفعلية - لغفله أو لمزاحمه بالاهم - بخلاف ما إذا لم يعلم بكذب أحدهما، فانه لا مانع من فعلية المرجوح إذا سقط الراجح عن الفعلية، لفرض وجود المقتضى للحكم فيه، مع عدم المزاحم عن الفعلية.

و ذلك لما ذكرنا فى محله: إن التزامم فى الملاك فى مقام جعل الأحكام ليس مقتضاه زوال الملاك بذاته عن أحد الطرفين، بل عدم تأثيره فى الجعل لمزاحمته بالأقوى، و حيث أن جعل الحكم لاستيفاء المصلحه، فالأقوى أولى بالاستيفاء، و مقتضاه الأولويه بالاستيفاء إذا أمكن استيفائه تشريعا، و إلا كان إهمالا للمصلحه القابله للاستيفاء، من دون موجب.

و حيث أن الانشاء بداعى البعث لا- يترقب منه إلا- الباعثيه لوصوله، فمع عدم إمكان وصوله - لغفله أو لنسيان - لا يعقل جعل الداعى، حتى فى هذه الحال، فلا محاله يكون الجعل مقصورا على صورته الالتفات، و عدم النسيان.

و بقيه الكلام فى محله. فتدبر جيدا.

#### ٤٥ قوله قدس سره: او للتخيّر فى الحكم واقعا... الخ

قوله قدس سره: او للتخيّر فى الحكم واقعا... الخ (١)

إلا أن مثل هذا التخيّر لا يرتفع بالاخبار العلاجيه، حتى يقوم السائل مقام الاستعلاج، فان الأخبار العلاجيه لا تقتضى إلا التعبد بأنه مراد واقعا، لا الكشف عن كونه مرادا واقعا حقيقه. فتدبر.

#### ٤٦ قوله قدس سره: فيما يكون صدورهما قرينه عليه، فتأمل... الخ

قوله قدس سره: فيما يكون صدورهما قرينه عليه، فتأمل... الخ (٢)

لعله إشاره إلى دعوى لزوم إمضاء الطريقه العقلانيه، و عدم كفايه مجرد عدم ثبوت

١- (١) الكفايه ٢:٢٠٢.

٢- (٢) الكفايه ٢:٢٠٣.

الردع، و قد مرّ منا الكلام فيه في مبحث حجيه الخبر الواحد(١) و في باب الاستصحاب(٢) فراجع.

### ٤٧ قوله قدس سره: و فيه ان عدم البيان الذي هو جزء... الخ

قوله قدس سره: و فيه ان عدم البيان الذي هو جزء... الخ(٣)

توضيح المقام: إنا قد بينا في مبحث المطلق و المقيد(٤): إن المراد من مقام البيان، تارة مقام بيان مرامه بشخص كلامه، و أخرى الأعم من البيان حال القاء الكلام و البيان إلى حال انفاذ المرام.

فان أريد الأول، فالبيان الذي هو جزء المقتضى هو عدم البيان في شخص المقام، و في حال القاء الكلام، و بيان القيد بعده ليس عدمه جزء المقتضى، بل ينعقد الظهور الاطلاقى بمجرد عدم بيان القيد حال إلقاء الكلام، و تقديم المقيد على المطلق - حينئذ - من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، إلا أن البيان بهذا المعنى أمر اتفاقي، و الالتزام به في جميع المطلقات بلا ملزم.

و إن أريد الثانى - أى البيان بالمعنى الأعم - فان كان المقيد واردا قبل الحاجة، فلا ينعقد معه ظهور إطلاقى، فعدمه إلى وقت الحاجة مقوم للمقتضى؛ فلا- ظهور للمطلق إلا- الظهور الذاتى الوصفى فى نفس الطبيعه المهمله، و ظهوره الفعلى فى الاطلاق مراعى بعدم بيان القيد قبل وقت الحاجة.

و إن كان المقيد واردا بعد وقت الحاجة، فلا محاله ينعقد الظهور لذات المطلق فى الاطلاق، لتاميه مقدماته الموجبه لانعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، فيكون للمقيد الوارد بعد وقت الحاجة ظهور آخر معارضا للمطلق، فلا بد من ملاحظه أقوى الظهورين.

فان قلت: المقيد الوارد بعد وقت العمل، و ان لم يصلح للمانع عن انعقاد الظهور، إلا أنه يصلح للكشف عن اقتران ذات المطلق بما يمنع عن انعقاد الظهور له فى الاطلاق.

قلت: وجوده الواقعى لا يصلح للمانع عن انعقاد الظهور، بل المانع وجوده الواصل، و المفروض أنه غير واصل قبل وقت العمل، فلا يوجب ورود المقيد بعد وقت العمل، إلا احتمال عدم إرادته الاطلاق، و مثله لا يمنع عن انعقاد الظهور.

ص: ٣٤٣

١- (١) نهاية الدرايه ٣: التعليقه ١١٦.

٢- (٢) نهاية الدرايه ٥: التعليقه ١١.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٤٠٤.

٤- (٤) نهاية الدرايه ٢: التعليقه ٢٢٥.

و منه تبين أن العام إذا كان واردا قبل وقت العمل - و لو بعد إلقاء الكلام - صح أن يكون مانعا عن انعقاد الظهور للمطلق، فكون ظهور العام تنجيزيا، و ظهور المطلق تعليقا على ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) (١) و جيه في هذه الصورة.

بخلاف ما إذا كان ورود العام بعد وقت العمل، فانهما ظهوران تنجيزيان، و في مثله يصح ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره): من أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضى هو عدم البيان في مقام البيان، لا إلى الابد.

فكل من الكلامين صحيح على وجه لا مطلقا.

نعم هنا احتمال آخر تعرضنا له في مبحث العام و الخاص (٢)، و هو: إن العام و إن كان ظهوره في العموم وضعيا إلا أن حجيته عند العرف بلحاظ كشفه النوعي عن المراد الجدى، فاذا كان عادة المتكلم بيان مراده الجدى - و لو بكلامين منفصلين - قبل وقت العمل، فلا كاشفيه نوعيه للعام عن إرادته الشمول جذا، إلا إذا لم يتعقبه ما يخصصه قبل وقت العمل.

فكما أن أصل ظهور المطلق - في الاطلاق - مراعى بعدم بيان القيد قبل وقت العمل، كذلك كاشفيه العام نوعا عن إرادته العموم مراعى بعدم ورود ما يوجب قصره على بعض أفراده.

فالمطلق صالح للمنع عن تماميه الكشف النوعي عن المراد الجدى، و العام صالح للمنع عن انعقاد الظهور الاطلاقى، و لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر بنحو الكليه، بل لا بد من ملاحظه الخصوصيات الموجبه لأقوائيه أحدهما فى الظهور، أو الأخر فى الكاشفيه النوعيه. فتدبر جيدا.

### ٤٨ قوله قدس سره: و أغلبيه التقييد مع كثره... الخ

قوله قدس سره: و أغلبيه التقييد مع كثره... الخ (٣)

و فى رسائل الشيخ الأعظم (قدس سره) الاستدلال بهذا الوجه (٤) - بناء على كون التقييد مجازا - و هو أوجه مما فى المتن؛ إذ بناء على عدم المجازيه تكون إرادته الخصوص من العام مجازا، و إرادته المقيد من المطلق لا يستلزم التجوز، فلا تصل النوبه إلى ملاحظه الأغلبيه و الأكثريه.

ص: ٣٤٤

١- (١) الرسائل: ٤٥٧: فى تعارض الاطلاق و العموم.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢: التعليقه ١٨٤.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٤٠٤.

٤- (٤) الرسائل: ٤٥٧: فى تعارض العموم و الاطلاق.

نعم بناء على مسلك شيخنا (قدس سره) من أن التخصيص لا يستلزم التجوز في العام، لاستعمال العام في العموم ضرباً للقاعده و إعطاء للحجه (١)- يجدى الاستدلال بالأغلبه، إلا أن المبني محل نظر، كما مرّ في مباحث الألفاظ مراراً (٢).

ثم إن الشيخ (قدس سره) قال بعد بيان الوجه: (و فيه تأمل)، و أفاد - في الهامش المنسوب إليه - أن الكلام في التقييد بالمنفصل، و لا نسلم أنه أغلب، نعم دلالة ألفاظ العموم أقوى من دلالة المطلق، و لو قلنا: إنها بالوضع. انتهى (٣).

و ليس في ظاهر النظر وجه للأقوائيه، مع اشتراكهما في الوضع، و في كون العام و المطلق يمكن أن يكون كل منهما شمولياً، و أن يكون بدلياً، إلا أن يقال: إن الأفراد في العام مقوم الموضوع له، و مصب الدلاله الوضعيه، بخلاف الحالات في المطلق، فان الموضوع له فيه هي الطبيعه الساريه في جميع الأحوال، فالموضوع له ذات الطبيعه الساريه، و الحالات لوازمها، لا مقومها و مصب الدلاله. فتأمل.

### ٤٩ قوله قدس سره: و منها ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ... الخ

قوله قدس سره: و منها ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ... الخ (٤).

لا- يخفى عليك أن تخصيص العام بالخاص مطلقاً مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. و نسخ الحكم مشروط مطلقاً بورود النسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، لئلا يلزم كون شيء واحد في زمان واجدا للمصلحه، و فاقد لها، و لئلا يلزم جعل الداعي و رفعه معاً في زمان يترقب فيه الدعوه إلى الفعل. - كما بينا في محله - فيتمحض دوران الأمر بين الناسخيه و المخصصيه - في الصوره الأولى من الصورتين المذكورتين في المتن - حيث أن الخاص فرض تقدمه على العام، فهو صالح للمخصصيه؛ لوروده قبل وقت العمل بالعام، و العام صالح للناسخيه، حيث فرض وروده بعد حضور وقت العمل بالخاص. بخلاف الصوره الثانيه، لتقدم العام على الخاص، فالخاص إن كان وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام، فلا يصلح إلا للمخصصيه، دون الناسخيه لفقد شرطها، و إن كان وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام، فلا يصلح بنفسه للمخصصيه، لفقد شرطها.

فلا بد في تعقل الدوران في هذه الصوره من أحد أمرين:

ص: ٣٤٥

١- (١) راجع الكفايه ١: ٣٣٦.

٢- (٢) راجع نهايه الدرايه ٢: التعليقه ١٨٤.

٣- (٣) راجع حاشيه المحقق الخراساني على الرسائل: ٢٧٦: ذيل قول الشيخ: «و أما على القول بكونه مجازاً...».

٤- (٤) الكفايه ٢: ٤٠٤.

الأول - كشف الخاص عن اقتران العام بما يوجب قصره على بعض أفراده، أو ورود ما يوجب قصره عليه قبل حضور وقت العمل، فهو صالح للناسخيه بنفسه، و صالح للكاشفيه عن ورود المخصص قبل وقت العمل.

الثانى - أن يكون الخاص مخصصا للعام واقعا و موجبا لقصره على ما عدا الخاص واقعا - لا فعلا - و يكون وروده بعد وقت العمل، لأجل عدم المصلحه فى صيروره التكليف الواقعى فعليا إلا فى زمان ورود الخاص، فان قبح تأخير البيان إنما يتوجه، إذا كان الغرض فعلا متعلقا بما عدا الخاص، لا الغرض الواقعى المزاحم بمصلحه أخرى فى عدم بيان المخصص.

و الالتزام بالأول بعيد، لكثرة المخصصات و المقيدات الواردة فى الأزمنه المتأخره، و بعد خفائها جميعا، مع ثبوتها و وصولها إلى المكلفين فى الأزمنه السابقه؛ بداهه ان وجودها الواقعى قبل حضور الوقت غير صالح للمخصصيه، و وصولها - جميعا - و خفاؤها فى غايه البعد، فينحصر الأمر فى الثانى، و هو تخصيص باعتبار خروج بعض الأفراد واقعا، و نسخ باعتبار انتهاء أمد الحكم العمومى الفعلى بورود الخاص بعد وقت العمل.

ففى الحقيقه يدور الأمر بين كون الخاص موجبا لانتهاه أمد الحكم الواقعى الفعلى، أو موجبا لانتهاه أمد الحكم الفعلى، و لو لم يكن واقعيًا - أى غير منبث عن المصالح الأوليه - و إلا، فليس من حقيقه الحكم الظاهرى المصطلح، و حينئذ لا يبقى مجال لاستبعاد النسخ، الذى حقيقته انتهاء أمد الحكم الفعلى، من غير مدخله لانبعائه عن المصالح الأوليه أو الثانويه.

نعم: يشكل الوجه الثانى بما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) فى خصوص الخطابات المختصه بالمشافهين (1)، حيث أن العلم بعدم المخصص لا يلازم العلم باراده العموم واقعا، حتى يترتب على أصاله عدم المخصص إرادته العموم واقعا تعبدا؛ إذ لا يزيد الأصل على العلم.

و قد عرفت أن عدم صدور المخصص يجمع عدم إرادته العموم واقعا، و أما إرادته العموم بحسب التكليف الفعلى للمشافهين، فلا يجدى فى حق غيرهم بأدله الاشتراك، إذ لا اشتراك إلا فى الحكم الواقعى، لا فى الحكم الفعلى الذى يختلف باختلاف حالات المكلفين - سواء سمى تكليفا ظاهريا أم لا. بخلاف ما إذا كانت الخطابات شامله

ص: ٣٤٦

١- (١) راجع الرسائل: ٤٥٧: فى دوران الامر بين النسخ و التخصيص.



لعموم المكلفين - من المشافهين و غيرهم - فان ظاهرها فعليه التكليف العمومى، سواء كان بحسب الواقع واقعا، أولا.

و أجاب (قدس سره) عن هذا المحذور المبنى على الوجه المذكور: بأن مقتضى الأصل - المؤسس فى باب المحاورات - الحكم باراده ظاهرها واقعا، إلا إذا علمنا - و لو بالخاص المتأخر - عدم إرادته واقعا مع إرادته فعلا.

و أنت خبير بأن مقتضى الأصل ليس إلا الحكم بأن الظاهر مراد جدّا حقيقه، سواء كان منبعثا عن المصلحه الأوليه أو الثانويه، و لا يختص بالأولى حتى تكون إرادته العموم فعلا على خلاف الأصل، حتى يفترق صورته الاطلاع على الخاص و عدمه.

فلا بد فى دفع المحذور عن أصله عدم المخصص، الرجعه إلى أصله الظهور، بأن يقال: إن الخطاب و إن كان مخصوصا بالمشافه، إلا - أن ظاهره أنه تكليف المخاطب بذاته، لا - بعنوان آخر، فيكون ظاهرا فى التكليف الواقعى، المنبعث عن المصالح الواقعيه الذاتيه، دون العرضيه، فيشترك غير المشافه، مع المشافه - فى هذا التكليف - بأدله الاشتراك. و الوقوف على الخاص المتأخر يكشف عن أن التكليف لم يكن مرتبا على المكلف بذاته، بل بعنوان آخر بحسب مقام الفعله، لا بحسب مرتبه الواقع. فافهم و تدبر.

#### ٥٠ قوله قدس سره: فعلى الوجه العقلى فى تقديم التقييد... الخ

قوله قدس سره: فعلى الوجه العقلى فى تقديم التقييد... الخ (١)

لا - يخفى عليك أن لكل من العام و الخاص حيثيتين: حيثيه الظهور الوضعى فى الشمول، و فى القصر على ما عدا الخاص، و حيثيه الظهور الاطلاقى فى الدوام و الاستمرار.

و التخصيص بلحاظ حيثيه الأولى، و النسخ بلحاظ حيثيه الثانيه، فالخاص بظهوره الوضعى ليس ناسخا للعام المتقدم، و كذا العام ليس بظهوره الوضعى ناسخا للخاص المتقدم حتى يجرى الوجه العقلى المتقدم.

و حيث أن ظهور الخاص و العام فى الاستمرار و الدوام بالاطلاق بلا كلام، و لم يصلح أحد المطلقين لتقييد الآخر - لتساوى النسبه من حيث توقف انعقاد الظهور، و عدم الظهور هذه الوضعى من الجهه - حتى يتعين للمانع، فكل منهما مقتضى بلا مانع، فينعقد لكل منهما ظهور. و لو فرض أقوائيه أحدهما، لكان من باب تقديم إحدى الحجتين على الأخرى، لا من باب تنجيزيه الظهور فى إحداهما و تعليقيته فى الآخر.

ص: ٣٤٧

## ٥١ قوله قدس سره: و إن غلبه التخصيص إنما توجب... الخ

قوله قدس سره: و إن غلبه التخصيص إنما توجب... الخ (١)

يمكن أن يقال: إن أثر الغلبة ليس الظن بالتخصيص دون النسخ، ليقال: بأنه لا عبره بالظن الخارجى فى باب التمسك بالظهورات ما لم يصل إلى حد يكون من القرائن الحاقه باللفظ، بل بملاحظه أن حجيه الظواهر بلحاظ كشفها النوعى عن المراد، و الكواشف النوعيه عن إرادته العموم - لكثرة ورود التخصيصات - بلغت من الضعف مبلغا لا يجوز التمسك بها قبل الفحص عن خصوص المخصصات، بخلاف الكواشف النوعيه عن استمرار الحكم، فانها لم يختل بورود النسخ لها، إلا أقل قليل، فهذا وجه اقوائيه الظهور الاطلاقى من الظهور الوضعى فى خصوص المقام، و عليه جرى (قدس سره) فى مباحث العام و الخاص من الكتاب (٢)، فتدبر.

## ٥٢ قوله قدس سره: لم يكن باس بتخصيص عموماتها بها... الخ

قوله قدس سره: لم يكن باس بتخصيص عموماتها بها... الخ (٣)

لا- يخفى عليك أن الخاص المتأخر، إن كان متكفلا- لنفى الحكم الفعلى و قصر العام بحسب حكمه الفعلى على ما عداه، فمقتضاه عدم الحكم الفعلى أيا ما كان بالنسبه إلى الخاص من الأول، فلا معنى لكونه ناسخا.

إلا- أنه غير معقول هنا؛ إذ المفروض ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام، فلا يعقل أن يكون متكفلا لنفى الفعليه - و إن كان متكفلا لنفى الحكم الواقعى فى مورد الخاص - فلا يكون إلا تخصيصا، إذ ليس بمدلوله، و لا من حيث لزوم تقديمه على العام - بما هو عام متكفلا لانتهاه أمد الحكم الفعلى، بل انتهاء أمد الحكم العمومى فعلا بلحاظ انتهاء مصلحه إخفاء الخاص بتبدله بنقيضه و هو إظهاره، فلازم وصول الخاص من المولى أنتهاء أمد الحكم العمومى فعلا.

و لذا يصح أن يقال: إن الخاص مخصص فقط، لا- ناسخ، و إن كان لازم وصوله حصول نتيجة النسخ، من حيث انتهاء أمد الحكم الفعلى قهرا.

## ٥٣ قوله قدس سره: و فيه إن النسبه إنما هى بملاحظه... الخ

قوله قدس سره: و فيه إن النسبه إنما هى بملاحظه... الخ (٤)

توضيح المقام يتوقف على تمهيد مقدمه هى:

إن الكلام، تاره فى ما يوجب ملاحظه أحد الخاصين - بخصوصه - مع العام، أو

١- (١) الكفايه ٢: ٤٠٥.

٢- (٢) راجع الكفايه: ١: ٣٧١.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٤٠٥.

٤- (٤) الكفايه ٢: ٤٠٦.

ملاحظه الخاص مع أحد العامين من وجه.

و أخرى - فى انقلاب النسبه بواسطه تقديم أحد الخاصين أو ملاحظه الخاص مع أحد العامين.

أما الكلام فى الأول، فنقول: إذا فرض هناك خاصّيان فى قبال عام، فهما من حيث عدم جهه موجب لتقديم أحدهما، يكون تقدمه فى ملاحظته مع العام و تخصيصه به أوّلا ترجحا من غير مرجح، فيكون من المعلول بلا عله.

و أما مع فرض عدم انقلاب النسبه بملاحظته أوّلا، فيكون ترجيحا بلا مرجح، حيث أنه لا فائده فى لحاظه أوّلا، إلا ترتب أثر عليه، و مع عدمه يكون لغوا، فيدخل تحت عنوان الترجيح بلا مرجح.

و ما أفاده (قدس سره) فى المتن من عدم انقلاب النسبه، فلا موجب لتقديمه على الآخر - يصلح للعنوان الثانى، و إن كان الأول أولى.

و أما إذا فرض عامان من وجه، و كان فى قبال أحدهما - بالخصوص - خاص، فهل هو كالأول من عدم الموجب أو عدم الفائده، أو لا بد من تقديمه، لما عن الشيخ الا-عظم (قدس سره) من محذور إلغاء النص، أو طرح الظاهر المنافى له رأسا، و كلاهما باطل (1).

و هو مع أنه مخصوص بما إذا قدم العام الغير المنافى للخاص على المنافى له، لا مطلقا، كما هو واضح؛ يرد عليه: أن العام حيث أنه مبتلى بالمعارض، فلا- عموم متيقن فى البين ليجب تخصيصه بالخاص، و الأخذ بالخاص - على أى حال - مع فرض عدم انقلاب النسبه غير تقديم الخاص على العام تخصيصا له؛ و طرح الظاهر رأسا أو إلغاء النص، إنما لا يجوز إذا كان بلا موجب، و أما معه فلا وجه للحكم بطلانه.

و سيأتى - إن شاء الله تعالى - حكم هذه الصوره.

و أما الكلام فى الثانى أعنى انقلاب النسبه فى الصورتين و عدمه، فتوضيح الحال فيه:

إن اللفظ بواسطه الوضع يكون قالبا بالقوه للمعنى، و وجهها له، فيكون ظهور المعنى و بروزه به. و هذا هو الظهور المحفوظ دائما، و لو مع استعمال اللفظ فى غير معناه مع القرينه.

و لا يزول هذا الظهور الذاتى الوضعى، إلا بهجر المعنى. و بواسطه الاستعمال يكون الظهور فعليا، فإما فى نفس ما هو ظاهر فيه بذاته و بالقوه، و إما فى غيره بملاحظه القرينه. و هذا الظهور الفعلى أيضا لا ينقلب عما هو عليه، فانه من شؤون ايجاد المعنى باللفظ، و الموجود

ص: ٣٤٩

لا ينقلب عما هو عليه.

إلا- أن هذين الظهورين مربوطان بنفس المعنى، لا باراده المعنى من اللفظ جدًّا، فإن الاراده الجديه غير الاراده الاستعماليه، و إصالة الظهور لا تجدى إلا لإحراز إرادته المعنى من اللفظ استعمالاً، لا إرادته منه جدًّا و الحجيه مربوطه بالثانيه.

فان مقتضى الأصل العقلائي - فى باب المحاورات المبنيه على الافاده و الاستفاده - كون الظاهر كاشفا نوعيا عن الاراده الجديه، كما أن مقتضى الوضع أو القرينه كونه مستعملا فيما هو ظاهر فيه ذاتا أو عرضا. و المعارضه و الحجيه، و تقديم إحدى الحجيتين على الأخرى من شؤون هذه الكاشفيه النوعيه عن المراد بالاراده الجديه، و الأ- فمجرد الاستعمال لا- حجيه فيه، حتى يتصور التعارض فى الدليلين و الحجيتين، أو تقديم حجه على حجه.

و منه تعرف إن عدم انقلاب الظهور، و ما يترتب عليه ليس له دخل فى انقلاب النسبه التى هى مبنى التعارض و الترجيح، إلا بالنظر إلى مآل الأمر و نتيجه. و ذلك؛ لأن إلقاء الظاهر - فى مقام الافاده و الاستفاده - كاشف طبعى نوعى عن إرادته الظاهر حقيقه و جدا، و هذه الكاشفيه النوعيه ملاك الحجيه، دون الكاشفيه الفعليه الشخصيه، فالقطع بعدم إرادته العموم، أو قيام الحجيه على عدم إرادته، ينافى كشفه الفعلى عن إرادته العموم، لا- كشفه النوعى، و مع انحفاظ كشفه - النوعى العمومى - يعامل مع الخاص الآخر هنا معامله العام مع الخاص، و لا فرق بين أن يكون المتكلم من عادته إفاده مرامه بشخصين من كلامه، أو لم يكن كذلك؛ لأن هذا البناء لا يغير الكاشفيه النوعيه، التى عليها المدار فى الدلاله على المراد الجدى، و إنما يؤثر فى عدم ترتيب الأثر على كلام من مثله، ما لم يظهر عدم القرينه المنفصله، و لا شهاده لعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص، لعدم حصول الكاشفيه النوعيه، فان عدم الظفر به لا يحدث كاشفيه لما لا كشف له، كما أن الظفر به لا يوجب اختلال كشفه، و إلا لسرى إجمال المخصص المنفصل إلى العام. فتدبر جيّدا.

نعم ربما لا- يجوز تخصيص العام به، لا من حيث اختلال فى كشفه، و صيرورته أقوى، بل لأن تخصيصه به يوجب عدم بقاء المورد، أو ما هو كعدمه، كما إذا كان من الأول خاص واحد يستوعب أكثر أفراد العام، فان حيشه العموم و الخصوص محفوظه، و مع ذلك لا يجوز التخصيص؛ للمحذور المذكور.

و منه اتضح: عدم انقلاب النسبه حتى فى الصوره الثانيه، فيما إذا خصص أحد

العامين بالخاص المقابل له، فإن الكشف النوعى بنحو العموم من وجه مع العام الآخر محفوظ، و عدم إمكان تقديم العام الآخر - للزوم إلغاء العام رأسا - لا دخل له بانقلاب النسبه و نحوه.

إذا عرفت هذه المقدمه، فاعلم إن الصوره الأولى ينبغي ملاحظه الخاصين مع العام فى مرتبه واحده، فيخصص بهما العام ما لم يلزم منه محذور عدم بقاء المورد، أو ما هو كالعدم من حيث القله، و إلا- كان العام مع مجموع الخاصين من قبيل المتباينين، فيعامل معها معاملتهما على التفصيل المذكور فى المتن.

و أما الصوره الثانيه ففيها مسلكان:

أحدهما: ما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) (1) من انقلاب النسبه أحيانا، كما إذا ورد: إكرم العلماء، و لا- تكرم فساقهم، و يستحب إكرام العدل، فانه يخصص الأول بالثاني، فيكون نسبه الأول - بعد التخصيص بالثاني - إلى الثالث نسبه الأخص إلى الأعم، فيخصص الثالث بالأول.

و قد مر عدم الموجب، لملاحظه الخاص أولا، و عدم انقلاب النسبه، كما بنى (قدس سره) عليه فى الصوره الأولى.

ثانيهما: ما سلكه شيخنا الاستاذ (قدس سره) فى الكتاب من لزوم ملاحظه الخاص أولا، و عدم انقلاب النسبه، فيعامل مع الأول و الثالث معاملة العامين من وجه - بعد التخصيص بالثاني أيضا - و استثنى منه ما إذا لم يبق بعد التخصيص إلا ماده الاجتماع؛ فانه لا يجوز تقديم العام الآخر عليه، لأنه لا يجوز تخصيصه به أيضا، بل يقدم على العام الآخر، لا من أجل القول بانقلاب النسبه، بل لأنه - بعد تخصيصه بالخاص - كالنص فيما بقى تحته، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه.

وفيه أولا: ما مر، من عدم الموجب للتخصيص، ما لم يتعين فى قبالة عموم، فان العموم، و إن كان محفوظا مع الجمع الدلالى بينه و بين العام الآخر، و أما إذا قدم عليه للترجيح السندى، فلا محاله يسقط العام فى مورد الاجتماع، فلا سند إلا لماده الافتراق، فالعموم بما هو عموم لا سند له.

و ثانيا: إن تقديم العام الآخر - على العام المخصص - ليس بملاك التخصيص، ليقال: بأنه لا يجوز التخصيص إلى حدّ لا يجوز تخصيصه، بل بملاك الترجيح السندى بين

ص: ٣٥١

و ثالثا: بعد الاعتراف بعدم انقلاب النسبه المبني عنده (قدس سره) على عدم انقلاب الظهور، لا فرق بين العامين في الظهور أو لا و آخر، فلا يتفاوت ظهور العام المخصص في شموله لمورد الاجتماع - بملاحظه التخصيص - قبله و بعده.

بل الصحيح أن يقال: بلزوم إعمال قواعد التعارض بين العامين أولا، حتى يتبين أنه هل يبقى هناك عموم ليقال بتخصيصه ام لا؟ فحينئذ، إن قدمنا العام المنافي على العام الغير المنافي للخاص - لرجحانه على الآخر - فيتحقق هناك عموم، فيخصص حينئذ بالخاص. و إن قدمنا العام الغير المنافي على العام المنافي - لرجحانه عليه - فحينئذ لا يبقى للعام إلا ماده الافتراق، الذى فى قبالة خاص، فحينئذ إن كان الخاص بعض أفراد ماده الافتراق، فيخصص العام به أيضا لانحفاظ العموم و الخصوص، و عدم انقلاب النسبه، و عدم حدوث قوه لظهور العام، و لا لكاشفيتها النوعيه عن المراد الجدى.

و إن كان الخاص مستوعبا أو كالمستوعب لماده إفتراق العام، فالعام فى مورد الافتراق - الذى هو ظاهر فيه بنحو العموم - كالمباين للخاص، الذى هو أظهر منه، فيقدم الخاص على العام، لا- من باب التخصيص، لثلا يكون له مجال، بل لأن العام و الخاص متباينان، و أحدهما ظاهر، و الآخر أظهر أو نص، و يقدم النص و الأظهر على الظاهر مطلقا، سواء كان بعنوان التخصيص، الذى معناه الجمع بين الدليلين، أو بعنوان تقديم مباين على مباين، لقوته بالنسبه إليه. إذ بناء العقلاء على العمل بالظاهر، الذى ليس فى قبالة نص أو أظهر، كما أن بناءهم على العمل بالعام فى ما عدا مورد الخاص.

فتدبر جيدا.

لا- يقال: تقديم النص و الأظهر على الظاهر، ليس كالترجيح السندى بحيث يقتضى طرحه رأسا، بل بأن يكون النص أو الأظهر قرينه على التصرف فى الظاهر، و هنا بعد إخراج مورد الاجتماع - عن تحت العام - لا يمكن ابقاء الظاهر بالتصرف فيه، بل لازم تقديم الخاص عليه فى مورد الافتراق طرحه كليه، لا التصرف فيه.

لأننا نقول: ألحق إنه لا يشترط فى تقديم أحد المتباينين على الآخر جعله قرينه على اراده خلاف ظاهره، بل ربما يقتضى طرحه كليه، كما إذا كان دليل حرمه إكرام زيد نصا - فى التحريم، و دليل وجوب إكرامه ظاهرا فيه، فانه لا شبهه فى تقديم دليل الحرمة، و طرح دليل الوجوب، لعدم إمكان حمله على خلاف ظاهره من الاستحباب أو الجواز، لمنافاه كليهما للحرمة.

غايه الأمر إنه ربما يطرح السند، فيلزمه طرح الظاهر و ربما يطرح الظاهر، فيلزمه طرح السند، فلا تغفل.

## ٥٤ قوله قدس سره: حتى موافقه الخبر للتقيه، فانها أيضا مما يوجب ترجيح أحد

السندين... الخ (١)

تنقيح المرام إن الكلام فى مقامين:

أحدهما: رجوع المرجح من حيث جهه الصدور إلى المرجح من حيث نفس الصدور

ثانيهما: تأخر رتبه جهه الصدور عن نفس الصدور، بحيث لا يكون مرجح الجهه مزاحما لمرجح الصدور.

فقول: اما المقام الأول، فظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره) رجوع جميع المرجحات، حتى مرجح الجهه إلى مرجح الصدور، نظرا إلى أن أدله الترجيح و التخيير دليل الحجية الفعلية، فيكون مفادها إما جعل الحكم فعلا معينا على طبق الراجح من الخبرين، و إما جعل الحكم مخيرا على طبق الخبرين المتعادلين.

و عليه، فمعنى الترجيح من حيث الجهه جعل الحكم على طبق ما خالف العامه دون الموافق، لا جعل الحكم على طبق الموافق ثم حملة على التقيه، فان مرجعه إلى التناقض، و هو: جعل الحكم على طبقه، و عدم جعل الحكم على طبقه، و حيث لا تعبد فى مقطوعى الصدور، فلا يلزم من حمل الموافق على التقيه ذلك المحذور.

توضيحه: إن الكلام له جهات، إحداها: من حيث أنه كلام صادر. و ثانيها: من حيث تضمنه للحكم. و ثالثها: من حيث كونه لبيان الواقع أولا؟

و القطع بصدور الخبرين راجع إلى الجهه الأولى، فيبقى مجال لحملة على كونه لا- لبيان الواقع، و ما هو قابل للتعبد هى الجهه الثانية، فانه لا معنى له الا جعل الحكم، و أما الصدور بما هو فلا معنى للتعبد به.

و من الواضح: أنه بعد فرض القطع بالصدور يبقى مجال للتعبد بعدم الحكم على طبقه، و أما مع فرض التعبد بالحكم، فلا مجال لحملة على أنه ليس لبيان الواقع، للتناقض.

ص: ٣٥٣



هذا، و أنت خبير بأن مرجع ما أفاده (قدس سره) إلى دعوى التلازم بين عدم رجوع المرجح من حيث الجبهه إلى المرجح من حيث الصدور، و تفرع الحمل على التقيه على التعبد بالصدور، المستلزم للمحذور المذكور، مع أنه لا ملازمه بينهما.

بيانه: إن جعل الحكم الحقيقي الفعلى، إذا كان متوقفا - فى موقع الشك - على جهات مختلفه من الصدور، و الظهور، و جهه الصدور، فلا بد من التعبد بجميع تلك الجهات، حتى تكون فعليته فعليه جعل الحكم الحقيقي الوحدانى.

و من الواضح: إن ملاك التعبد بالصدور غير ملاك التعبد بالظهور، و هما غير ملاك التعبد بجبهه الصدور، و الدليل على كل واحد غير الدليل على الاخر.

فان ملاك التعبد بالصدور كونه خبر ثقه مثلا، و ملاك التعبد بالظهور كونه كاشفا نوعيا، و ملاك التعبد بموافقه الظاهر للمراد الجدى - دون أمر آخر - هو أن الغرض - الطبعى العقلانى - بيان المراد الجدى بالمراد الاستعمالى.

و كما أن التلازم بين التعبد بالصدور و التعبد بالظهور لا يوجب الوحده، و لا ينافى الاثنيه - ملاكا و دليلا - مع أنه لا يعقل التعبد بصدور ما لا تعبد بظهوره، و لا يعقل التعبد بظهور ما لا تعبد بصدوره، كذلك التلازم بين التعبد بالصدور، و كونه لبيان الحكم واقعا - لا عدم كونه لبيانه - لا يوجب الاتحاد ملاكا و دليلا، و لا ينافى الاثنيه كذلك.

و إن كان مرجع جميع هذه التعبدات إلى جعل حكم حقيقى وحدانى فعلى.

فان أريد الصدور من رجوع مرجح الجبهه الى مرجح هذا المعنى فهو لا ينافى التعدد ملاكا و دليلا، و لا يوجب الاتحاد المنافى للترتيب بين المرجحات و تفرع بعضها على بعض.

و إن أريد الرجوع الحقيقى ملاكا و دليلا، فقد عرفت ما فيه.

و أما التلازم المدعى بين عدم رجوع مرجح الجبهه إلى مرجح الصدور، و كون الحمل على التقيه بعد التعبد بالصدور المستلزم للمحذور.

ففيه أولا: إنه مبنى على إرادته فعليه التعبد بالصدور - بقول مطلق - فانه المنافى للحمل على التقيه، لا التعبد من قبل الصدور.

و ثانيا: إن مقتضى الاثنيه الفعليه و كون المرجحين فى عرض واحد محذور التناقض، و أما إذا كان مرجح الجبهه فى طول مرجح الصدور فلا؛ إذ مع فرض رجحان الصدور يقدم الراجح صدورا، و لا يلتفت إلى الراجح جهه، و إنما تصل النوبه إلى

رعايه مخالفه العامه، إذا لم يكن أحدهما راجحا من حيث نفس الصدور، فلا يلزم المحذور هذا.

و أما المقام الثانى فتوضيح القول فيه: إن كون الصادر لبيان الحكم واقعا - لا لنكته أخرى - و إن كان مترتبا على فرض الصدور حقيقه أو تعبدا - ملاكا - فان الجبهه من شؤون الصادر، ففيما لا صدور له لا يتصور كونه لبيان الحكم أو لغيره، كما أن أصل المرجحيه فرع الحجيه الاقتضائيه الملاكيه - كما مر مرارا - إلا أن المجدى - فى المقام - هو التفرع و الترتب فى المرجحيه، لا ترتب المرجحيه على الحجيه.

فلا بد من إقامه برهان على أن تأثير ملاك التعبد بالجبهه مترتب على عدم تأثير ملاك التعبد بالصدور، اما لعدم وصول النوبه اليه - عقلا، أو جعلاً - أو لتساويهما فى ملاك التعبد بالصدور، حتى إذا كان الخبر الموافق للعامه أعدل، و كان خبر الغير الأعدل مخالفا لهم كان التأثير للأعدليه، دون مخالفه الآخر للعامه.

أما عدم وصول النوبه إلى تأثير ملاك التعبد بالجبهه جعلاً، فمبنى على استفاده الترتيب من المقبوله (1) فى مقام المرجحيه، و هو أجنبي عن حديث تفرع جهه الصدور على أصل الصدور، بل لو كانت المقبوله على العكس من ذلك لقلنا بمقتضاها مع عدم الترتب الطبعى.

و أما عدم وصول النوبه إليه عقلا، فلا موهم له إلا حكمه دليل المرجح من حيث الصدور على دليل المرجح من حيث جهه الصدور.

بتقريب: إن مقتضى التعبد بصدور خبر الأعدل التعبد بعدم صدور خبر غير الأعدل، فيكون رافعا لموضوع المرجح من حيث الجبهه، إذ هو فرع الصدور المنفى بدليل مرجح الصدور. بخلاف دليل المرجح لجبهه الصدور، فان مقتضاه ليس التعبد بعدم صدور الموافق للعامه، بل بعدم كونه لبيان الحكم الواقعى، فلا يكون بلسانه رافعا لموضوع التعبد بالصدور.

و يندفع بأن مقتضى دليل المرجح - من حيث الصدور - هو التعبد بصدور خبر الأعدل، لا التعبد بعدم صدور خبر غيره؛ لأن عدمه ليس من الآثار المترتبه عليه، حتى يكون من مقتضيات التعبد به.

مع أن عدم الصدور - فى ذاته - ليس قابلا للتعبد، بل لازم التعبد بصدور أحد

ص: ٣٥٥

المتنافيين عدم التعبد بصدور الآخر، و هذا غير مانع عن إعمال دليل المرجح من حيث الجبهه؛ لأن تفرعها لا يستدعى إلا كونه واجدا في نفسه لشرائط الحجية ذاتا.

و من الواضح: إن خبر غير الأعدل بحيث لو كان وحده لكان مما يؤخذ به، فلا يكون موضوع التعبد بالجبهه مرفوعا، لا بدليل المرجح للصدور، و لا بلازمه، كما أن التعبد بالجبهه ليس مقتضاه حمل الآخر على التقيه تعبدا؛ إذ ما هو قابل للتعبد سنخ الحكم، دون غيره، فليس مرجعه إلا إلى جعل الحكم المماثل على طبق المخالف للعامه دون الموافق، لا إلى التعبد بصدور الموافق تقيه، فكلا الدليلين في عدم التعبد بالآخر متساويان.

### ٥٥ قوله قدس سره: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور... الخ

قوله قدس سره: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور... الخ (١)

لا يخفى عليك ان ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) في قوله: (قلت لا معنى للتعبد إلى آخره) (٢) ليس في مقام إثبات تأخر رتبه المرجح من حيث الجبهه عن المرجح من حيث الصدور، بل في مقام دفع توهم تقدم رتبه المرجح من حيث الجبهه على المرجح من حيث الصدور المذكور في قوله (إن قلت إلى آخره) قياسا بالمرجح من حيث الدلاله.

و حاصل الدفع: إن التعبد فعلا - بالمتلائمين - بلحاظ قرينه أحدهما على الآخر - معقول، فلا تصل النوبه إلى إعمال المرجح الصدوري؛ فانه فرع التعارض - المفقود مع الملائمه بينهما - بخلاف التعبد فعلا بالخبرين، المحمول أحدهما على صدوره لا لبيان الحكم الواقعي، فانه لا يعقل التعبد به.

و منه يعلم: إن التعبد المنفي - هنا - هو التعبد الفعلي، كما أن التعبد المثبت - في مورد الترجيح من حيث الدلاله - أيضا هو التعبد الفعلي.

نعم التعبد الملحوظ - في قبال القطع بالصدور لإعمال المرجح من حيث الجبهه - هو التعبد الملاكي الاقتضائي. و كيف يعقل نسبه لزوم التعبد الفعلي بالخبرين - في مورد إعمال المرجح من حيث الجبهه - إليه (قدس سره)، مع أن صريح كلامه (قدس سره) عدم إمكانه، فلا نقض بالمتكافئين، فانه أجنبي عن مورد كلامه، بل ملاك تقديم المرجح الصدوري تقدم رتبه الصدور على الجبهه، لما مرّ في وجهه. و قد عرفت دفعه أيضا.

### ٥٦ قوله قدس سره: و أنت خبير بوضوح فساد برهانه... الخ

قوله قدس سره: و أنت خبير بوضوح فساد برهانه... الخ (٣)

١- (١) الكفايه ٢:٤١٤.

٢- (٢) الرسائل ٤٦٨: الامر الخامس.

٣- (٣) الكفايه ٢:٤١٥.

مضافا إلى أن مورد إعمال المرجحات التعبدية ما إذا كانت أماره الصدور، أو أماره جهه الصدور، فلا محاله يكون مجال لاحتمال عدم الصدور، أو احتمال الصدور(1) لبيان الحكم الواقعي، وإلا فمورد البرهان، و امتناع التعبد خارج عن مورد إعمال المرجح التعبدى، كما هو واضح.

و عن هذا المحقق - المشار إليه فى المتن - تقرب تقديم المرجح الجهتى على المرجح الصدورى بطريق الأولويه.

و محصله: إن قطعيه الصدور لا- تمنع عن حمل الموافق على التقيه، فالتعبد بالصدور أولى بعدم المنع من حمل الموافق على التقيه.

و يندفع: بما مرّ من أن قطعيه الصدور لا- تقتضى إلا- صدور الكلام، لا الحكم الفعلى، فان القطع بحكمين فعليين متنافيين غير معقول، بخلاف التعبد بالصدور، فان صدور الكلام بما هو غير قابل للتعبد، بل باعتبار اشتماله على الحكم، و لا يعقل التعبد بالحكم و حمله على التقيه، فلا مساواه فضلا عن الأولويه.

و منه علم أنه لا فرق فى هذا المحذور بين أن يكون كلا الخبرين مقطوعى الصدور، أو كان أحدهما قطعيًا و الآخر تعبديا، فان الموافق غير قابل للتعبد و حمله على التقيه، سواء كان فى قبال القطعي، أو التعبدى.

و أما إذا كان القطعى موافقا للعامه، و التعبدى مخالفا لهم، فانما يؤخذ بالمخالف، و لا ينظر إلى المرجح صدورا، لعدم مجال لإعمال المرجح صدورا، حيث أن طرفه قطعى الصدور، و لا معنى لإعمال المرجح صدورا إلا فيما إذا احتل عدم الصدور فى المرجوح، و مورد المزاحمه بين المرجح الصدورى، و المرجح الجهتى ما إذا كانا تعبديين صدورا و جهه، لا ما إذا كان كلا الطرفين أو أحدهما قطعيًا.

## ٥٧ قوله قدس سره: موافقه الخبر لما يوجب الظن بمضمونه... الخ

قوله قدس سره: موافقه الخبر لما يوجب الظن بمضمونه... الخ(٢)

الترجيح بها - كما فى المتن - لوجهين:

أحدهما - البناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه، بتقريب: إن موافقه الكتاب مثلا لا توجب إلا أقربيه مضمون الموافق للكتاب للواقع، مع أن الكتاب أماره مستقله، لا توجب قوه دلالة أحد الخبرين، و لا قوه ملاك حجيته، و بعد إلغاء خصوصيه الكتاب تكون الشهره الفتاويه المطابقه لمضمون أحد الخبرين أيضا موجه لأقربيه ما يوافقها

ص: ٣٥٧

١- (١) يحتمل سقط كلمه «لا» هنا.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤١٧.

و ثانيهما - قاعده العمل بأقوى الدليلين، و مقتضى الجمود على ظاهرها، و إن كان أقوائيه أحد الدليلين دليل بما هو و كاشف، و كثير من المرجحات حتى المنصوصه منها لا توجب قوه الكشف و الدلاله.

الا- أن التأمل الصادق يشهد بأعم من ذلك، للزوم الاقتصار في مورد القاعده حينئذ على النص و الظاهر، و الاظهر و الظاهر، فانهما مورد قوه الكشف و الدلاله، بل المراد أقوائيه أحد الخبرين بأي وجه كان، سواء كان من حيث ملاك حجيته و دليليته، كالأعدليه و الأورعيه و الاصدقيه، أو من حيث دلالتة و كاشفيته، كالأظهر مثلا، و كالمقول باللفظ في قبال المنقول بالمعنى، أو من حيث مضمونه كالموافق للكتاب، و المخالفه للعامه، و المطابقه للشهره الفتوائيه، فانه إذا لوحظ فناء الدال في مدلوله، كان الخبر موصوفاً بالأقربيه إلى الواقع، لكون مضمونه أقرب إلى الواقع.

بل يمكن أن يقال: إن الشهره الفتوائيه إذا كانت مستنده إلى أحد الخبرين - مع ظفر المشهور بمعارضه - من دون وجه للجمع الدلالي، تكون كاشفه عن وجود أحد المرجحات المنصوصه فيه، إذا كان بناؤهم على عدم التعدى، أو عن أقربيه مضمونه - عندهم - إلى الواقع، إذا كان بناؤهم على التعدى.

إلا أنه، إنما يجدى إذا كان كاشفاً قطعياً عن ذلك، و إلا فمجرد الظن بالمرجح - بالمعنى الاخص أو الاعم - يحتاج إلى دليل على لزوم اتباعه في المرجحيه.

### ٥٨ قوله قدس سره: و الصدق واقعا لا يكاد يعتبر... الخ

قوله قدس سره: و الصدق واقعا لا يكاد يعتبر... الخ (١)

حتى يكون لازم الظن - بصدق الموافق، و الظن بكذب المخالف - الظن بحجيه الأول، و الظن بعدم حجيه الآخر، إلا أنه تقدم منه (رحمه الله) في ذيل الأخبار العلاجيّه ما ينافي هذا الكلام (٢)، و إن كان الحق ما أفاده (قدس سره) هنا، كما نبهنا عليه هناك.

### ٥٩ قوله قدس سره: ضروره إن استعماله في ترجيح... الخ

قوله قدس سره: ضروره إن استعماله في ترجيح... الخ (٣)

يمكن أن يقال: إن معنى (إن دين الله لا يصاب بالعقول) (٤) هو أن مثل القياس لا يكون طريقاً شرعياً، و واسطه في إثبات حكم من الأحكام - فرعياً كان أو أصولياً -

١- (١) الكفايه ٢: ٤١٧.

٢- (٢) راجع الكفايه ٢: ٣٩٣-٣٩٥، و التعليقه ٢١ من هذا الكتاب.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٤١٨.

٤- (٤) بحار الأنوار ٢: الباب ٣٤ من كتاب العلم: ٣٠٣: حديث ٤١.

و مقتضاه إن الظن القياسى لا يثبت به شرعا وجوب، و لا حرمه، و لا حجيه، و لا مرجحيه، و هنا كذلك؛ إذ الحكم الفرعى من الوجوب و الحرمة يثبت بالخبر الموافق، و مرجحيه الظن القياسى يثبت بأدله الترجيح المتكفله أمر حجيه كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع؛ فليس القياس واسطه فى إثبات حكم دينى - فرعى أو أصولى - حتى يقال:

إن دين الله لا يصاب بالعقول.

نعم: كما إن الأدله المانع - عن العمل بالقياس - توجب خروج الظن القياسى عن تحت الدليل الدال على حجيه كل ظن، كذلك توجب خروجه عن تحت أدله الترجيح بكل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع، فكما ليس له الحجيه، كذلك ليس له المرجحيه.

و لا يجدى دعوى الفرق بأن نسبه أدله الترجيح إلى دليل المنع عن القياس بالعموم من وجه، بخلاف دليل الحجيه، فان النسبه بينها و بين دليل المنع بالعموم المطلق. و ذلك بعد التسليم، و عدم كون دليل المنع أظهر من دليل الترجيح، نقول: إن مقتضى القاعده التساقط فى ماده الاجتماع، فلا دليل على الترجيح بالظن القياسى.

**٦٠ قوله قدس سره: فالمعارض المخالف لأحدهما ان كانت... الخ**

قوله قدس سره: فالمعارض المخالف لأحدهما ان كانت... الخ (١)

توضيح المقام: إن مخالفه الخبر للكتاب، إما بالتباين أو بالعموم و الخصوص المطلق، أو بالعموم من وجه؛ فان كانت بنحو التباين فهما:

تاره متفاوتان بالنصوصيه و الظهور، فيقدم النص و الأظهر - سواء كان الكتاب نصا أو أظهر، أو كان الخبر كذلك؛ فان حمل الظاهر على النص و الاظهر بمقتضى القاعده العرفيه فى باب المحاورات لا يختص بشىء، و عليه، فالخبر المخالف الذى هو مقدم فى حد ذاته لنصوصيته أو أظهريته لا يطرح لمخالفته مع الكتاب، لو كان وحده.

إنما الكلام فى ابتلائه بمزاحم مثله فى النصوصيه و الظهور، و مقتضى القاعده الأوليه التساقط، و إن كانت النتيجة مع الموافق عملا.

و أما بمقتضى أدله الترجيح، فاللازم تقديم الخبر الموافق لظاهر الكتاب، بل لعله القدر المتيقن من مورد الترجيح. فتدبر.

و أما إذا كان الكتاب نصا، أو أظهر من المخالف، فهو مورد سقوط المخالف عن الحجيه رأسا، بحيث لو كان وحده ما صح الأخذ به، فانه القدر المتيقن من الأخبار





الداله على أنه زخرف و باطل؛ و قد مر(١) أنه من باب تمييز الحججه عن اللاحجه، لا من باب الترجيح بموافقه الكتاب.

و توهم أن مثله عديم المورد، أو قليلا جدا، فلا معنى لحمل أخبار كونه زخرفا و باطلا عليه، مدفوع: بأن قلته أو عدمه إنما هو بعد تهذيب الأخبار، و تنقيحها عن مثله، و إلا كان مثله كثيرا عند صدور هذه الأخبار.

و دعوى أن جعل ما يخالف نص الكتاب لا يكاد يصدر من عاقل، حيث لا يترتب عليه الغرض. مدفوعه بأن الغرض من جعله و دسه في الأخبار ليس الأخذ به، بل لإسناد الأباطيل إليهم - عليهم السلام - و صرف الناس عنهم - عليهم السلام -.

و أخرى: متساويان في النصوصيه و الظهور، فان كانا نصين، فهو من موارد كونه زخرفا و باطلا، و بلحاظ معارضته بالخبر الموافق من موارد تمييز الحججه عن اللاحجه كما مر.

و إن كانا ظاهرين، فان كان المخالف وحده، فهو غير داخل في مورد الترجيح موضوعا؛ لعدم المقابل له، كما أنه لا يعمه ما دل على أنه زخرف و باطل، لأن ورود ما ينافي بظاهره ظاهر القرآن غير عزيز، بل أغلب التفاسير الواردة التي لا يساعدها ظاهر الكتاب كذلك.

نعم إذا كان في قبالة خبر دخل في مورد الترجيح بموافقه الكتاب، و بابه باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى بوجود مزيه لها، و هي الموافقه لظاهر الكتاب هذا.

و إن كانت المخالفه بنحو العموم و الخصوص المطلق، فالخاص بحيث لو كان وحده يؤخذ به و يخص به عموم الكتاب، و لا يعد مخالفا للكتاب، ليندرج تحت ما دل على أنه زخرف و باطل، كما مر في روايه العيون.

نعم حيث كان في قبالة خبر معارض له، فلا بد من تقديم الموافق، لكونه ذا مزيه بموافقته لظاهر الكتاب، و بابه باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى.

و لا وجه لدعوى أن أدله الترجيح كالمقبوله و المرفوعه، و أدله العرض على الكتاب كلها من باب تمييز الحججه عن اللاحجه، فانهما تفرغان عن لسان واحد. و ذلك لخلو المقبوله و المرفوعه عن مثل تلك التعبيرات، بل ظاهرهما إن الخبر بحيث لو كان وحده لأخذ به، و إن لم يوافق الكتاب.

ص: ٣٦٠

و إن كانت المخالفه بنحو العموم من وجه، فالأمر من حيث القاعده، و فرض انفراد المخالف ما يقتضيه غير هذا المورد، و لا يشملله أدله العرض على الكتاب، إذ ليس في المخالف إلا- المخالفه لظاهر الكتاب عموماً، و هو غير عزيز، و من حيث الترجيح بموافقته الكتاب يؤخذ بالخبر الموافق، لمكان مزيه الموافقه لظاهر الكتاب.

و من جميع ما ذكرنا تبين مواقع النظر في ما أفاده (قدس سره) في الصور الثلاث، فتأمل جيداً.

ص: ٣٤١



٦١ قوله قدس سره: ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم... الخ

قوله قدس سره: ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم... الخ (١)

بل المناسب لمفهومه هو استنباط الحكم من دليله و هو لا يكون الا عن ملكه. فالمجتهد هو المستنبط عن ملكه. و هو موضوع الاحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالاحكام عليه، لا انه من الملكات، و استفاده الحكم من اثارها - كما فى ملكه العدالة و الشجاعه و السخاوه -.

كما انه تختلف هذه القوه مع سائر الملكات بحصول تلك الملكات - احيانا - من الافعال المسانحه لآثارها التى تكون تلك الملكات مصادرها، بخلاف القوه على الاستنباط فانها تحصل دائما بسبب معرفه العلوم التى يتوقف عليها الاستنباط، لا بنفس الاستنباط، فانه يستحيل بلا قوه عليه.

و لا- يخفى انه ليست ملكه الاستنباط الا- تلك القوه الحاصله من معرفه ما ذكر، لا قوه اخرى تسمى بالقوه القدسيه و انها نور يقذفه الله فى قلب من يشاء، فان الاجتهاد - بمعنى: استفراغ الوسع فى تحصيل الحجه على الحكم - ممكن الحصول للعدل، و الفاسق و المؤمن و المنافق، لتسببه عن اعمال القوه النظرية الحاصله من اتقان العلوم النظرية الدخيله فى تحصيل الحجه على الحكم، من دون حاجه الى قوه قدسيه الهيه أو قذف نور منه تعالى فى قلب المستنبط، و ان كان كل قوه

ص: ٣٦٣

و كمال علمى أو عملى منه تعالى.

و تفاوت ارباب العلوم النظرية فى جوده الاستنباط و سرعته من ناحيه جوده الفهم و اتقان المقدمات.

نعم تزيد هذه القوه باعمالها فى الاستنباط كما فى سائر الملكات فتدبر.

### ٦٢ قوله قدس سره: فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به... الخ

قوله قدس سره: فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به... الخ (١)

قد عرفت أننا ان الاجتهاد عمل يحصل من القوه المزبوره، لانفسها، إلا ان المطلق منه - اصطلاحا - فى قبال التجزىء ليس إلا بالمعنى المذكور، لوضوح ان المقتدر على استنباط الكل و لو لم يستنبط إلا البعض مجتهد مطلق لا متجز.

و ليعلم ان المجتهد - بعنوانه - لم يقع موضوعا للحكم فى آيه و لا- فى روايه، بل الموضوع فى الروايات هو الفقيه (٢) و الراوى (٣) و من يعرف احكامهم (٤) عليهم السلام أو شيئا منها (٥).

و اجمع روايه فى هذا الباب مقبوله عمر بن حنظله حيث قال عليه السلام:

ينظر الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما الخبر (٦).

فانه ربما امكن ان يقال انه مخصوص بالمجتهد اصطلاحا، نظرا الى قوله عليه السلام: (و نظر فى حلالنا و حرامنا) فان النظر فى الشىء هو النظر العلمى فى قبال: النظر الى الشىء، فانه بمعنى الرؤيه و الابصار، و لذا ورد فى حكايه الخليل عليه السلام ان المراد من قوله تعالى: «فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» (٧) هو النظر فى مقتضياتها و اثارها، لا النظر اليها بابصارها.

ص: ٣٦٤

١- (١) الكفايه ٢: ٤٢٣.

٢- (٢) انظر الوسائل ١٨: ٩٤ حديث ٢٠.

٣- (٣) انظر الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

٤- (٤) انظر المقبوله الآتية.

٥- (٥) انظر الوسائل ١٨: ٤: حديث ٥.

٦- (٦) الوسائل ١٨: ٩٨: باب ١١ من ابواب صفات القاضى: حديث ١.

٧- (٧) الصافات: ٨٨.

و عليه فالمراد من المقبوله - و الله تعالى اعلم - : ان القاضى يجب ان يكون ممن يستند فى قضائه اليها، بروايته عنا، و حيث ان الروايه تجامع عدم الدرايه - و لذا ورد عنهم عليهم السّلام رب حامل فقه و ليس بفقيه. أو الى من هو افقه منه (١) - فلذا قال عليه السّلام: (و نظر فى حلالنا و حرامنا) و حيث ان النظر فيهما يجامع عدم التمكن من تطبيق الكليات على مواردنا فلذا قال عليه السّلام:

(و عرف احكامنا) و لم يقل: و علم احكامنا، اذ العلم لا يتعلق الا بالكلى، و المعرفه تتعلق بالشخصى. و لو قلنا ان المعرفه اعم فالوجه بالترتب المزبور ان النظر فى مضمون الروايه ربما يجامع عدم الوقوف التام على المرام كما يقال نظرت فى كتاب كذا و تأملته و لم اتحصل معناه.

ثم اعلم ان المعتبر فى موضوع تلك الاحكام مجرد صدق الفقيه و العارف بالاحكام، و من الواضح ان العارف بها بمجرد السماع من المعصوم عليه السّلام شفاها من دون اعمال قوه نظريه فى تحصيل معرفتها - كجّل الرواه دون اجلائهم - مما لا ريب فى ترتب الاحكام المزبوره عليه و ان لم يصدق عليه عنوان المجتهد.

نعم فى زمان الغيبه لا يمكن تحصيل المعرفه باحكامهم عليهم السّلام الا بواسطه اعمال القوه النظرية، فيلازم الفقاهه و المعرفه للاجتهد بمعنى الاستنباط عن ملكه.

انما الاشكال فى صدق الفقاهه و المعرفه على علم المقلد و معرفته بعد اخذ الفتوى من المفتى، نظرا الى حجيه رأى المفتى على المستفتى كحجيه الروايه على المفتى.

فكما ان مقتضى حجيه الخبر جعل الحكم المماثل على طبق ما اخبر به الراوى، كذلك مقتضى حجيه رأى على المقلد جعل الحكم المماثل على طبق ما يفتى به.

و كما ان المجتهد يعلم الحكم الفعلى لحجيه مدركه عليه كذلك المقلد يعلم الحكم الفعلى لحجيه الفتوى عليه.

و دعوى سلب العلم و المعرفه فى مرحله التقليد - فيقال انه ليس بعالم بل

ص: ٣٤٥

اخذه تقليدا من فلان - صادقه فيما لا دليل على حجيه رأيه وقوله، كالتقليد المذموم فى الايات و الروايات.

الأ- ان يقال ان المقلد ليس بعالم بقول مطلق عند العرف، بل عالم بحكمه فى رأى مجتهدة، و لذا لا يكون رجوع الجاهل الى مثله فى سائر المقامات من باب الرجوع الى العالم و اهل الخبره بل من باب الرجوع الى الناقل لما علمه من اهله اذا كان ثقه فى نقله فتدبر جيدا.

### ٦٣ قوله قدس سره: و ادله جواز التقليد انما دلت على جواز... الخ

قوله قدس سره: و ادله جواز التقليد انما دلت على جواز... الخ(١).

يمكن ان يقال يصدق العلم و المعرفة على مجرد قيام الحجه شرعا أو عرفا أو عقلا على احكامهم عليهم السّلام، كما يشهد له اطلاق المعرفة على مجرد الاستفاده من الظواهر فى قوله عليه السّلام (يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله)(٢) و قوله عليه السلام (انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا)(٣) اذ ليس هناك بحسب المتعارف الأ- الاستفادة من ظاهر الكتاب و ظاهر كلامهم عليهم السّلام، مع وضوح ان حجيه الظاهر ببناء العرف ليس بمعنى جعل الحكم المماثل حتى يتحقق هناك العلم الحقيقى بالحكم الفعلى، بل بمعنى صحه المؤاخذة على مخالفته و تنجز الواقع به.

و هكذا الامر اذا قلنا بان الخبر حجه ببناء العقلاء، فانه ليس منهم الأ صحه الاحتجاج به لا جعل الحكم المماثل منهم.

و منه يتبين ان المعرفة فى قوله عليه السّلام (و عرف احكامنا) بعد قوله عليه السّلام (روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا) باعتبار منجزيه الخبر بسنده و دلالته للواقع. فهو عارف بالاحكام لقيام الحجه سندا و دلالة عنده على الاحكام.

بل الظاهر من قوله تعالى «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» \* (٤) هو

ص: ٣٦٦

١- (١) الكفايه ٢: ٤٢٤.

٢- (٢) الوسائل ١: ٣٢٧: باب ٣٩ من ابواب الوضوء: حديث ٥.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٨٤: باب ٩ من صفات القاضى: حديث ٢٧.

٤- (٤) الانبياء: ٧ و النحل: ٤٣.



الامر بالسؤال لكي يعلموا بالجواب، لا بأمر آخر ما وراء الجواب. و ليس صدق العلم على الجواب إلا باعتبار حججه سندا و دلاله.

فالمعلوم بالجواب هو ما سئل عنه، لا الحكم المماثل له، و لذا قلنا بان الايه دليل حجه الفتوى و الروايه.

و عليه فالمراد بالعلم بالحكم و معرفته قيام الحجه القاطعه للعدر عليه - سواء كانت حجه من قبلهم عليهم السلام أو من العرف أو من العقلاء -.

و منه تعرف انه لا- حاجه الى تكلف اراده العلم بموارد قيام الحجه على احكامهم من العلم بها، فان الظاهر من المقبوله و شبهها معرفه احكامهم عليهم السلام، لا معرفه موارد قيام الحجه عليها.

### ٦٤ قوله قدس سره: و قضيه مقدمات الانسداد ليست... الخ

قوله قدس سره: و قضيه مقدمات الانسداد ليست... الخ(١).

تحقيق المقام و تنقيح المرام ان الاحكام تختلف، فبعضها يختص بالمجتهد كجواز الافتاء و نفوذ القضاء، و بعضها الاخر و ان كان يعم المجتهد و المقلد لكنه اخذ في موضوعه ما يوجب عدم فعلية الحكم إلا بالنسبه الى المجتهد، كوجوب تصديق العادل، و وجوب الاخذ بالراجح من الخبرين، و التخيير بين المتساويين منهما، و حرمة نقض اليقين بالشك.

فان المجتهد هو الذي جاءه النبأ، و هو الذي جاءه الحديثان المتعارضان، و هو الذي يقن بالحكم الكلي و شك في بقاءه، دون المقلد الغافل عن كل ذلك.

فحينئذ ان كان للحكم المزبور مساس عملا بالمجتهد صار الحكم بفعلية عنوان موضوعه فعليا في حق المجتهد، و ان لم يكن له مساس عملا به بل بمقلده فلا معنى لفعلية الحكم بالاضافه الى المجتهد اذ ليس له تصديق عملي و لا نقض عملي.

بل المجتهد بأدله جواز الافتاء و التقليد نائب عن المقلد الذي للحكم مساس به عملا، فالنبأ الذي له مساس بالمقلد يكون وروده على المجتهد بمنزله وروده على المقلد و هكذا، و يكون فتوى من جاءه النبأ متعما لفعلية الحكم في حق المقلد، فالمجتهد و ان كان من حيث انه جاءه النبأ محكوما بالتصديق إلا انه محكوم

ص: ٣٦٧

به عنوانا و المقلد محكوم به لئيا، و هكذا يكون المجتهد مكلفا بإبقاء اليقين عنوانا و المقلد مكلفا به لئيا. هذا بناء على جعل الحكم المماثل.

و اما بناء على تنجيز الواقع فنقول: ان قيام المنجز عند المجتهد بأدله جواز التقليد بمنزله قيامه عند المقلد، فالفتوى متمم لمنجزه الخبر مثلا للواقع على المقلد.

و منه يعرف حال الحجج العقلية و الاصول العقلية التي ليس شأنها الا المنجزية أو المعذرية، فان المقلد العامي حيث انه لا خبره له بحقائقها و مجاريها و موارد تطبيقها على مصاديقها و إمكان تصرف الشارع في مواردنا نفيًا و اثباتًا فلذا انيط كل، ذلك بنظر المجتهد بأدله جواز التقليد في كل حكم كلي واقعي أو ظاهري.

و اما فرض استقلال عقل العامي بخلاف ما استقل به عقل المجتهد فهو كفرض قطع العامي بالحكم على خلاف قطع المجتهد به، فانه و ان كان المتبع عقله و قطعه، الا انه اجنبي عما نحن فيه من لزوم التقليد في ما لا طريق للمقلد اليه.

نعم يمكن الخدشه في قصور دليل التقليد - كالمقبوله (1) - عن شموله لمعرفة الحكم بالمعنى الاعم من قيام الحجج الشرعية و العقلية، نظرا الى انها غير منبعثه عن رواياتهم.

مع اقتضاء الترتيب المذكور في المقبولة كون معرفه الاحكام عقيب النظر في الحلال و الحرام منبعثه عن الروايات الواردة عنهم عليهم السلام،

و لا منافاه بين كون الظن بالحكم - سواء كان متعلقا بالواقع أو بمؤدى الطريق - حجه عقلا- على الظان أو حجه شرعا بنحو الاستكشاف من مقدمات الانسداد، و كون مثله غير مشمول للمقبوله لعدم كون هذه المعرفة بالمعنى الاعم ناشئه من الروايه، و المعرفة التي انيطت بها حججه الفتوى معرفه خاصه.

و هذا غير كون الرجوع الى مثله من باب رجوع الجاهل الى الجاهل لا الى العالم، فانه يندفع بالتوسعه في المعرفة.

الا ان التقليد منوط بمعرفه خاصه لا بمطلق المعرفة، لكنه بعد لزوم التعدى الى المعرفة الحاصله من ظواهر الكتاب و من الاجماع المحصل يعلم ان الفرض كونه

ص: ٣٤٨

عارفا باحكامهم عليهم السّلام، و أنّ ذكر روايه الحديث لكونها الغالب من طرق معرفه الاحكام، و انه فى قبال الاستناد الى القياس و الاستحسان المعمول عند العامه. و الله اعلم.

### ٦٥ قوله قدس سره: و لو سلم ان قضيتها كون الظن المطلق... الخ

قوله قدس سره: و لو سلم ان قضيتها كون الظن المطلق... الخ(١).

نظرا الى انه ظن خاص بالاضافه الى الظان لا الى غيره.

و يندفع بان الغرض ان كان مانعيه قيامه به عن شمول ادله التقليد له فاليقين و الشك فى الحكم الكلى ايضا كذلك، فكما ان يقين المجتهد و شكه بمنزله يقين المقلد و شكه بأدله جواز التقليد كذلك ظنه بالحكم الكلى المفروض كونه حجه شرعا بمنزله ظن المقلد به بأدله التقليد، و ان كان قصور المقدمات عن شمولها لحجيه الظن على غير الظان فهو مسلّم الا ان المعمم له و المتمم لحجيته بالنسبه الى المقلد ادله التقليد كما ان الاستصحاب المتقوم باليقين و الشك كذلك.

و التحقيق ان مورد التقليد عنده قدس سره ما اذا علم بالحكم ليكون التقليد من باب رجوع الجاهل الى العالم، و حيث انه فى الظن الانسدادي بناء على الحكومه لا علم بالحكم - حيث لا حكم مماثل لما ظن به من الحكم - فلا معنى للتقليد.

و اما بناء على الكشف و استكشاف حجيه الظن شرعا فمقتضاه جعل الحكم المماثل على طبق المظنون، فيتحقق مورد التقليد، و يكون الرجوع حينئذ من باب رجوع الجاهل الى العالم لا الى الجاهل، كما فى الحكومه، و لا موجب لعدم شمول ادله التقليد الا قيام الظن بالمجتهد و قصور دليل جواز التقليد عن شمول الظن الذى يختص بالظان.

و لا- يقاس بالخبر، فانه حجه على الكل، و المجتهد يكون له خصوصيه الظفر بالحجه عليه و على مقلده، فلا قصور من هذه الحيشه لإدله التقليد و شمولها لمثله.

بخلاف الظن القائم بالظان، فانه حجه على من تحقق له الظن و هو المجتهد

ص: ٣٦٩

و الجواب - بعد النقض بالاستصحاب المتقوم باليقين و الشك القائمين بالمجتهد مع انه لم يستشكل فيه - هو ان المقدمات تقتضى حجية الظن المتعلق بالحكم، فاذا تعلق الظن بحكم الغير و كان على طبقه حكم مماثل مجعول فلا مانع من شمول ادله التقليد له. و مع تماميه المقدمات بالاضافه الى مثل هذا الظن لا موجب لعدم حجتيه و الاقتصار على الظن المتعلق بحكم نفسه بملاحظه قيام الظن به، فان قيامه به لا يقتضى عدم كونه حجه على حكم الله تعالى فى حق الغير.

و لعله اشار قدس سره الى بعض ما ذكرنا بالامر بالتأمل فتدبر.

### ٦٦ قوله قدس سره: نعم الا انه عالم بموارد قيام الحججه... الخ

قوله قدس سره: نعم الا انه عالم بموارد قيام الحججه... الخ (١).

قد مر ان الظاهر من المقبوله ان يكون المرجع عارفا باحكامهم عليهم السلام، لا عارفا بموارد قيام الحججه على احكامهم عليهم السلام، فتفسير المعرفه بالحججه القاطعه للعدر اولى من التصرف المزبور. و ما هو المسلم عند العقلاء ليس الا رجوع من ليس له الحججه الى من له الحججه، لا خصوص الجاهل الى العالم.

### ٦٧ قوله قدس سره: رجوعه اليه فيها انما هو لاجل... الخ

قوله قدس سره: رجوعه اليه فيها انما هو لاجل... الخ (٢).

إلا انه يجدى بعد فرض الشك مثلا من المقلد، غايه الامر [أن] عبزه الفحص عما يوجب زوال شكه يقتضى الرجوع الى القادر. و اما مع عدم الالتفات منه فلا موضوع للاصل الجارى فى حقه حتى يكون له الرجوع الى من كان قادرا على ما يوجب استقرار شكه، بل الحق فيه ما مر (٣) فراجع.

\*\*\*

ص: ٣٧٠

١- (١) الكفايه ٢: ٤٢٥.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٢٦.

٣- (٣) من انه من باب النيبه، لا رجوع الجاهل الى العالم. التعليقه ٦٤.

## ٦٨ قوله قدس سره: الآ ان يدعى عدم القول بالفصل... الخ

قوله قدس سره: الآ ان يدعى عدم القول بالفصل... الخ (١).

و انما لم يدع ذلك فى التقليد، لأن ملاكه الرجوع الى العالم، فلا معنى لاحاق غيره به، بخلاف نفوذ الحكم فانه ليس بذلك الملاك، بل بملاك تعبدى يقبل التوسعه و التضيق، اذ ليس فى البين الآ ظهور (عرف احكامنا) فى المعرفه الحقيقيه، و بعدم القول بالفصل يعلم ان الملاك اوسع، و انه مجرد الحجه على الحكم. الآ انك قد عرفت عدم الحاجه فى التوسعه الى عدم القول بالفصل.

## ٦٩ قوله قدس سره: الآ ان يقال بكفايه افتتاح باب العلم... الخ

قوله قدس سره: الآ ان يقال بكفايه افتتاح باب العلم... الخ (٢).

هذا ايضا لما ذكرنا من ان ملاك جواز التقليد اذا كان رجوع الجاهل الى العالم فعلمه بغير مورد التقليد لا يعقل ان يكون محققا لرجوع الجاهل الى العالم فى مورد الرجوع اليه.

بخلاف علمه بجمله من الاحكام فانه يمكن ان يكون مناطا لنفوذ قضائه و ان لم يكن له علم حقيقه ببقية الاحكام.

نعم اذا كان مورد النزاع شبهه حكميه فلعلمه و معرفته دخل فى نفوذ قضائه فى موردها، و ظاهر المقبوله (٣) التى امر فيها بالرجوع الى مستند الحكمين ذلك ايضا.

فالمراد من قوله عليه السّلام اذا حكم بحكمننا - بضميمه صدرها - : انه اذا حكم بما عرفه من احكامنا، فلا يشمل ما اذا لم يكن له طريق الى حكمهم عليهم السّلام، فلا بد من الجواب بصدق المعرفه كليه على قيام الحجه على احكامهم عليهم السّلام.

مع امكان دعوى ان المراد: اذا قضى بقضائنا، اى بالموازين الثابته عندنا

ص: ٣٧١

١- (١) الكفايه ٢: ٤٢٦.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٢٦.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١.

لفصل الخصومه فى مقام الحكومه، فلا نظر له الى ان المتعلق للقضاء ما عرفه من احكامهم عليهم السلام.

و اما ما فى المتن بتوجيهه الى ان حكم مثله حكمهم عليهم السلام، حيث انه منصوب منهم، فهو يناسب اراده القضاء من مدخول الباء، لا المقضى به، و هو خلاف الظاهر.

و بالجمله فرق بين ان يقال قضائه قضائهم عليهم السلام حيث انه من قبلهم عليهم السلام، و ان يقال ما قضى به منهم، فانه لا يكون الا بما عرفه من احكامهم عليهم السلام التى وقع عليها القضاء، فتدبر.

### ٧٠ قوله قدس سره: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة... الخ

قوله قدس سره: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة... الخ (١).

لا- يخفى عليك ان محذور الطفره لا- يدور مدار كون الملكة المطلقة متفاوتة مع غيرها بالشده و الضعف، و حصول المرتبه الشديده مسبق بحصول المرتبه الضعيفه، و الا- لزم الطفره، بل لو كانت متفاوتة بالزياده و النقص - كما هو الحق - للزم المحذور المزبور، لحصول الزيادة بالتدرج عادة، فيلزم الطفره مع عدم سبق الزائد بالناقص.

و اما انهما متفاوتتان بالزياده و النقص فلا- معرفه كل علم من العلوم النظرية توجب قدره على استنباط طائفه من الاحكام المناسبه لتلك المبادئ، - كالاحكام المتوقفه على المبادئ العقلية، أو المتوقفه على المبادئ اللفظية - فالقدره الحاصله على استنباط طائفه غير القدره الحاصله على استنباط طائفه اخرى، لا ان معرفه بعض المبادئ توجب اشتداد القدره الحاصله بسبب مباد اخرى، و الاقوائيه كما تكون بالشده و الضعف كذلك بالزياده و النقص، فان التشكيك غير الاشتداد، و ما يختص بالشده و الضعف هو الاشتداد الذى هو الحركه من حد الى حد.

و عليه فليس التجزىء منافيا لبساطه الملكة، بتوهم ان البسيط لا يتجزىء

ص: ٣٧٢

و لا يتبعص، فان كل قدره بسيطه، و زيادتها توجب تعدد البسط، لا تبعص البسيط.

و يمكن ان يقال ان النفس بالاضافه الى معقولاتها كالماده بالنسبه الى الصوره. فالنفس - بحسب الفطره الالهيه - عقل هيولاني، و صيرورتها عقلا بالفعل بمعدات لذلك، فعدم التعقل بالفعل لا لعدم قابليه النفس، بل لعدم السبب أو المعدّ.

كما ان القوه البدنيه المنبثه فى العضلات قوه على كل ما يناسب تلك العضله من قبض و بسط، و معرفه الكتابه و الخياطه لا توجب شده قوه اليد و لا- زيادتها، بل معدّه لتأثير السبب و صيروره ما بالقوه فعليا، فكذا معرفه العلوم النظرية معدّه لفعليه الاستنباط و صيروره العقل الهيولاني - بالاضافه الى الاحكام الشرعيه - عقلا بالفعل، لا انها تحدث فى النفس قوه على معرفه تلك الاحكام، أو اشتداد قوتها أو زيادتها، فليس ما وراء النفس - التى هى عقل هيولاني بحسب فطرتها - ملكه اخرى ليقال انها بسيطه و ان البسيط لا يتجزئ، أو انها مسبوقة بالضعف أو النقص لثلا يلزم الطفره. و هذا طور اخر من الكلام و بالله الاعتصام.

### ٧١ قوله قدس سره: إلا ان قضيه ادله المدارك... الخ

قوله قدس سره: إلا ان قضيه ادله المدارك... الخ (١).

فانه الذى جاءه النبأ، أو تيقن فشك، أو جاءه الحديثان المتعارضان، و المفروض قدرته على الأخذ به و دفع معارضاته.

و عدم قدرته على امر اخر اجنبى عن معرفه هذه الاحكام، غير ضائر بفعليه الاستنباط فى مفروض المقام، فلا موجب لاختصاصه بالمطلق القادر على استنباط بقيه الاحكام مع فرض عدم الارتباط بينهما كما لا يخفى.

\*\*\*

ص: ٣٧٣

قوله قدس سره: و هو ايضا محل الاشكال... الخ (١).

لا يخفى ان قضيه الفطره و السيره الآتيتين (٢) لا يعقل اختلافها بعد ما هو المعلوم من ملاكها، و هو كون الشخص عالما في ما يرجع اليه، سواء علم غيره مما لا دخل له به ام لا.

و اما الادله اللفظيه فتحقيق الحال فيها: ان المأخوذ في موضوعها عنوان الفقيه و العارف بالاحكام، و لازمه اعتبار مقدار من الفقيه و المعرفه بحيث يصدق على المرجع انه فقيه و عارف بالاحكام.

فربما يكون ذا ملكه مطلقه و لا يجوز تقليده لعدم استنباط الحكم رأسا أو بمقدار غير معتد به، و ربما لا يكون ذا ملكه مطلقه لكنه قد استنبط مقدارا معتدًا به بحيث يصدق عليه انه فقيه أو عارف بالاحكام فيجوز تقليده، لصدق عنوان اخذ في موضوع دليل الرجوع اليه.

فعدم وجدان ملكه استنباط باقى الاحكام لا يخل بصدق الفقيه و العارف، كما ان وجدان ملكه الكل لا يجدى في صدق الفقيه و العارف.

و دعوى ان الملكه المطلقه لا تحصل عاده الا بعد مزاوله استنباط جمله معتد بها من الاحكام، فالملكه المطلقه ملازمه لصدق الفقيه و العارف، دون ملكه البعض.

مدفوعه بان ملكه استنباط كل حكم لا بد من حصولها قبله، و ملكه استنباط غيره لا يعقل حصولها عن استنباط الاجنبى عنه، بل عن العلوم التى هى كالمبادئ لها، فما استنبطه صاحب الملكه المطلقه ليس عن ملكه مطلقه.

فلا حصول الملكه المطلقه بمزاوله الاستنباط، و لا استنباط مثله عن ملكه مطلقه، فبعد فرض فعليه الاستنباط بمقدار معتد به يكون المطلق و المتجزئ على حد سواء، كما انه مع عدمها كذلك. فتدبر جيدا.

فان قلت اذا كان صاحب الملكه المطلقه - مع عدم الاستنباط بمقدار معتد

ص: ٣٧٤

١- (١) الكفايه ٢: ٤٢٨.

٢- (٢) السيره فى التعليقه ٧٨ و الفطره فى التعليقه ٧٩.



به - لا يصلح للمرجعيه فيجوز له التقليد في عمل نفسه ايضا؛ فانه غير مجتهد اي غير مستنبط عن ملكه بالمقدار اللازم، مع ان المعروف عدم جواز التقليد له، و تعين الاجتهاد عليه.

قلت دليل الصلوح للمرجعيه غير دليل جواز التقليد. فالمرجع يجب ان يكون فقيها و عارفا، و اما من لم يكن فقيها و لا عارفا يجب عليه التقليد ام لا؟ فهو امر اخر. و قد حققنا في محله ان من يتمكن من الاستناد الى الحجه يصح توجه الاحكام اليه، و لا يجوز له الاستناد الى من له الحجه. و لعلنا نتكلم فيه ان شاء الله تعالى في مباحث التقليد.

### ٧٣ قوله قدس سره: و اما جواز حكومته و فصل خصومته فأشكل... الخ

قوله قدس سره: و اما جواز حكومته و فصل خصومته فأشكل... الخ (١).

وجه كونه أشكل وجود مثل الفطره و السيره في مرحله التقليد، دون الحكومه.

و قد عرفت ان صدق المعرفه و الفقاهه - بمقدار معتدّ به - لازم على اي حال، و بعد صدقه فاعتبار ملكه بقيه الاحكام بلا موجب، كما لا موجب للاكتفاء بمجرد الملكه المطلقه عن مقدار معتدّ به من المعرفه، خصوصا في الحكومه التي ينحصر دليلها في التعبد. و ظاهر قوله عليه السلام (عرف احكامنا) فعليه المعرفه، لا قوه معرفتها كما هو واضح.

و لا يخفى ان مشهوره ابي خديجه (٢) ليست بأوسع دائره من المقبوله (٣) بتوهم قوله عليه السلام (يعلم شيئا من قضايانا او من قضائنا) - على اختلاف النسخ - فان المراد معرفه شيء معتدّ به لا معرفه قضاء واحد.

و توهم ان حرف الابتداء للبيان لا للتبعيض، فلا بد من معرفه جميع قضايهم لا مقدارا معتدّا به، أو معرفه طبيعي قضائهم عليهم السلام، و معرفه

ص: ٣٧٥

١- (١) الكفايه ٢: ٤٢٩.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٤: باب ١ من صفات القاضى: حديث ٥.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١.

الطبيعه بحدها لا تكون مع الجهل بمقدار معتدّ به.

مدفوع بان حرف الابتداء بناء على ان مدخوله (القضايا) ليس للبيان قطعاً، و الأ لقال عليه السلام: أشياء من قضايانا، ليوافق البيان للمبين به، بل لو كان مدخوله الطبيعه صح التبويض بمعنى اقتطاع متعلقه عن مدخوله و ان لم يصح عنوان التبويض، نظرا الى ان الفرد ليس بعض الطبيعه، بل بناء على كونه للبيان يصح صدق انه يعلم قضائهم عليهم السلام بقول مطلق اذا علم مقدارا معتدا به. فتدبر.

### ٧٤ قوله قدس سره: و لا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم... الخ

قوله قدس سره: و لا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم... الخ (١).

اعلم ان الوجوه المتصوره في المقام - كما يظهر من مجموع الكلام - ثلاثه:

احدها: ان لا يكون قبل الاجتهاد و حصول الظن حكم اصلا، بل يحدث الحكم حال حصول الظن به. و هذا هو الذي اشتهر عند الاصحاب من انه محال، لاستلزامه الدور أو الخلف.

و استلزامه للدور تاره بملا-حظه توقف الحكم على موضوعه و توقف الموضوع على حكمه و قد بينا في محله من ان الحكم بالاضافه الى موضوعه من قبيل عوارض الماهيه، لا- من قبيل عوارض الوجود فلا تعدد في الوجود بين الموضوع و حكمه، بل الحكم متقوم بموضوعه في مرتبه ثبوته، و ثبوت الموضوع بثبوت الحكم في هذه المرحله.

و اخرى بملا-حظه ان مثل العلم أو الظن بالحكم ليس كالفعل مطلوبا بطلبه حتى يكون مقوما للحكم في مرحله ثبوته لثلا يكون تعدد في الوجود، بل مقتضاه جعل الحكم في فرض العلم أو الظن بحقيقه الحكم، و لازمه ثبوت الحكم قبل ثبوت نفسه و هذا محذور الدور، و هو تقدم الشيء على نفسه، و ان لم يكن عين الدور المبني على فرض موجودين يتوقف كل منهما على الاخر.

و قد دفعناه في محله بان فرض الثبوت غير الثبوت تحقيقا، فتوقف ثبوته التحقيقي على فرض ثبوته ليس مقتضاه ثبوت الشيء قبل ثبوت نفسه، بل

ص: ٣٧٦

مقتضاه ثبوته الفرضى قبل ثبوته التحقيقى.

مع ان العلم بالحكم حقيقه او الظن به كذلك لا- يتوقف على ثبوته التحقيقى، لان ما هو حكم بالحمل الشائع لا يعقل ان يكون مقوما لصفه العلم، بل المعلوم بالذات ماهيه الشىء، لا وجوده، اذ العلم نحو من الوجود و الوجود لا يعقل ان يكون معروضا للوجود - سواء كان العارض مماثلا للمعروض أو مقابلا له -، فان المماثل لا يقبل المماثل و المقابل لا يقبل المقابل.

و منه تعرف انه لا خلف، اذ التقدم و التأخر بالطبع بين العلم و الظن و ماهيه المعلوم و المظنون، دون وجودهما، فما هو المتقدم بالطبع ماهيه الحكم، و ما هو المتأخر عن العلم و الظن وجوده الحقيقى، كيف و الحكم قائم بالحاكم و مقوم العلم قائم بالعالم.

هذا كله بالاضافه الى جعل الحكم على طبق ما يعتقد القاطع و الظان عند حصول القطع أو الظن. و اما بالاضافه الى الملتفت الى انه لا- حكم قبل العلم و الظن ففيه محذور، فان من يعتقد انه لا حكم له قبل اعتقاده به كيف يعقل منه اعتقاد الحكم، لانه من اجتماع النقيضين، و جعل الحكم المبني عليه محال لان المبني على المحال محال.

الا ان يفرض كون العلم بالمقتضى ثبوتا شرطا فى تأثيره، فبمجرد العلم تتم العله لثبوت الحكم، فيكون جعل الحكم مقارنا زمانا مع العلم به، للعلم بتماميه علته.

لكنه يصح فى العلم بالحكم المنبعث عن العلم بمقتضيه ثبوتا، لا عن العلم بمقتضيه اثباتا، فانه لا يكون الا مع جعل الحكم قبل العلم به.

و التحقيق ان نفس هذا الفرض غير خال عن المحذور، لان العلم بالمصلحه مثلا- شرط فى تأثيرها فى جعل الحكم فى طرف المولى، لا فى ناحيه العبد، بل نفس جعل الداعى كاف فى تأثيره فى الدعوه من قبل المولى - سواء علم العبد بالمصلحه أم لا - و ليس الشرط الا مصححا لفاعليته(1) أو متمما لقابليه القابل.

فتدبره جيدا.

ص: ٣٧٧

١- (١) أى الفاعل، و هو جعل الداعى.

ثانيها: ان يكون الحكم مجعولا- قبل حصول الظن مثلا، الا انه على طبق المظنون، بنحو القضايا الحقيقيه، فلا حكم من الاول فى حق من لا ظن له به اصلا.

و هذا هو مورد دعوى الاجماع و تواتر الاخبار على خلافه، و ظاهرهم عدم استلزامه لمحذور عقلى، مع ان الدور أو الخلف ان كان صحيحا لجرى فى هذه الصوره أيضا، لأن مبنى توهم الدور و الخلف تعلق الظن بوجود الحكم حقيقه، لا بماهيته و عنوانه، فيتوقف الظن بوجود الحكم المجعول على وجوده، و يتوقف وجوده المجعول على موضوعه المتقوم بالظن بوجوده، فمحذور الدور و الخلف و محذور فرض ثبوت الشىء قبل ثبوته جار هنا، فلا- يمكن عقد قضيه حقيقه متكفله لترتيب الحكم على المظنون.

و الفرق بين الصورتين انه فى الصوره الاولى لا- حكم قبل الظن، فلو توقف الحكم على الظن به لزم المحذور، و فى الصوره الثانيه لا ظن قبل الحكم فلو توقف الحكم على الظن به لزم المحذور، الا ان المحذور مندفع فى كلا الموردين بما عرفت.

نعم نظير الاشكال الاخير جار هنا، فان من يلتفت الى ترتيب الحكم على طبق ظنه به كيف يظن به، فان فرض مثل هذا الحكم مع فرض الموضوع متنافيان.

الا- ان يقال ان الموضوع هو الظن بالحكم اقتضاء، فان من يظن بالمقتضى فيظن بمقتضاه فى مرتبه ذات المقتضى، لا بوجوده الخاص فى نظام الوجود، و الظن بهذا النحو من الثبوت متمم للعله التامه لثبوت الحكم حقيقه، فلا- منافاه بين الظن بالحكم و القطع بترتيب الحكم على طبق المظنون. لكنه يؤل الى ان المصلحه بوجودها المظنون عله تامه للحكم، و هو غير معقول، لاستحاله انبعاث المعلول الآ عن عله واقعيه، لا تقديرية، فلا بد من فرض مصلحه اخرى فى الفعل المظنون كونه ذا مصلحه.

هذا مع لزوم محذور اخر - غير محذور التنافى المذكور - و هو ان الظن بالحكم معناه الظن بثبوت الحكم لذات المتعلق، فلا يكون مقصورا على طبق المظنون، و اما الظن بثبوت الحكم للمظنون بهذا الظن فغير معقول، لاستحاله الظن بثبوت الحكم

للموضوع المتقوم بالظن بثبوت الحكم له.

ثالثها: ان يكون هناك حكم واقعي يشترك فيه العالم و الجاهل، الا- ان الحكم الفعلى على طبق ما يؤدى اليه الاجتهاد، فربما يتوافق الواقعي و الفعلى، و ربما يتخالفان، فيكون التصويب فى مرحله الفعليه، لا فى مرحله الواقع.

و هذا المعنى من التصويب بلا محذور، و لا اجماع و لا دليل نقلى على خلافه، بل كما افيد هو لازم القول بموضوعيه الأمارات و سببيتها(١).

و توضيح الكلام و تنقيح المرام يستدعى زياده بسط فى الكلام.

فقول و بالله الاعتصام: مسلك شيخنا قدس سره فى هذا الموضوع من الكتاب كما فى اخر مبحث الاجزاء (٢)- طبقا لما فى تعليقه الأنيقه(٣) على الرسائل - ان الاحكام الواقعيه احكام انشائيه، و ان فعليتها منوطه بعدم المانع، و انها فى نفسها تجماع الجهل بها، و عليه فالإنشآت المنبعثه عن مصالح واقعيه محفوظه، سواء كانت هناك مصالح اخر تقتضى الحكم الفعلى على خلافها ام لا- فلا- كسر و لا- انكسار فى مرتبه الواقع، بل فى مرحله الفعليه، و لا-جله لا- يلزم التصويب، سواء كان هناك على خلاف الواقع حكم فعلى ام لا.

الا ان هذا المبنى غير صحيح عنده قدس سره كما اشار اليه فى اوائل مباحث الظن(٤)، و ان ما تؤدى اليه الأماره حكم فعلى من وجه.

و قد وجهناه هناك(٥) بان الانشاء بلا داع محال، و الانشاء بداع اخر - غير جعل الداعى - ليس من مقوله الحكم و لا يترقب منه الفعليه البعثيه و الزجرية، بل فعليته ذلك الانشاء فعليته ما يدعو اليه من ارشاد أو امتحان أو جعل القانون.

فلا محاله لا بد من ان يكون الانشاء المترقب منه البعث و الزجر هو الانشاء بداعى جعل الداعى، و هو الفعلى من قبل المولى.

و المراد من الفعلى من وجه فى قبال ما اذا وصل، فانه فعلى بقول مطلق،

ص: ٣٧٩

١- (١) راجع الكفايه ٢: ٤٣١.

٢- (٢) الكفايه ١: ١٣٧.

٣- (٣) ص ٣٦ ذيل قول الشيخ قدس سره: «المقصد الثانى فى الظن و الكلام...».

٤- (٤) الكفايه ١: ٥٢.

٥- (٥) نهايه الدرايه ٣: التعليقه ٦٥ و التعليقه ٣٠.

و ذلك لان الانشاء بداعى جعل الداعى قبل وصوله - بنحو من انحاء الوصول - يستحيل ان يكون فى نفسه صالحا للدعوه، و ان بلغ من القوه ما بلغ، فهو عقلا متقيد بالوصول.

و منه يعلم ان عدم فعليه الحكم الواقعى ليس لمانعيه الحكم الاخر المنبعث عن مقتضى اقوى، بل لعدم الوصول - المنوط به صيرورته باعثا و داعيا - و ان لم يكن هناك حكم على خلافه، و ان جعل الحكم على خلافه لا يدور مدار اقوائيه مقتضيه، بل و ان كان مقتضيه اضعف من مقتضى الحكم الواقعى.

و حيث عرفت ان الحكم الواقعى المجعول هو الانشاء بداعى جعل الداعى، و ان صيرورته مصداقا للبعث حقيقه منوطه عقلا بالوصول - لا شرعا - و انه لا مقتضى اخر غير المقتضى الواقعى، لبلوغه مرتبه البعث، فلو فرض هناك حكم اخر عن مقتضى اخر على خلاف المقتضى الواقعى و كان مقتضى الحكم الظاهرى غالبا على مقتضى الحكم الواقعى - و الغلبه ايه التنافى - فلا محاله يسقط الحكم الواقعى بسقوط مقتضيه عن التأثير، فيلزمه التصويب فى الواقع. فاما لا- كسر و لا- انكسار و اما يلزم التصويب. فالالتزام بالكسر و الانكسار و عدم التصويب مبنى على ذلك المبنى الذى هو غير مرضى عنده قدس سره.

و التحقيق ان فرض التزاحم بين المقتضيين - ليلزم ارتفاع الحكم الواقعى من البين - هو بنفسه غير معقول، فلا تصويب حتى على القول بموضوعيه الأمارات و الإجزاء التام.

بيانه ان المصالح المقتضيه لجعل الاحكام الواقعيه تتصور على وجوه اربعه:

احدها: ان تكون المصلحه المقتضيه للانشاء بداعى جعل الداعى متقيده بعدم الجهل بمقتضاها أو بعدم قيام اماره على خلاف مقتضاها، ففى صوره الجهل أو قيام الاماره على الخلاف لا مصلحه اصلا، فلا حكم اصلا حتى على حد ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، حيث لا ثبوت لمقتضيه، و ما بالعرض يتوقف على ما بالذات.

و هذا من اوضح افراد التصويب فان محذوره محذور تخصيص الحكم بالعالم. فان مرجع تقييد مقتضاها بالعلم تقييد المقتضى بالعلم بنفسه، و يندرج فى

هذا الفرض كلا الوجهين الاولين من الوجوه الثلاثة المتقدمه.

ثانيها: ان تكون المصلحه ثابتة حتى فى صوره الجهل بمقتضاها أو قيام الاماره المخالفه لمقتضاها، فمقتضاها ثابت - دائما - بنحو ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، لكن مصلحه الحكم الواقعى مزاحمه فى التأثير بمصلحه الحكم الظاهرى، و اذا فرض اقوائيه الثانيه من الاولى فلا محاله يسقط مقتضاها، و ان كان له ثبوت اقتضائى.

و هذا هو بعينه مورد اجماع الاصحاب و تواتر الاخبار، فان هذا النحو من الثبوت ثبوت عرضى لا ثبوت حقيقى.

الا- ان فرض المزاحمه فى التأثير غير معقول، لان تنافى المقتضيين فى التأثير تنافى بالعرض فلا بد من تنافى مقتضاها، و ليس مقتضاها الا الانشاء بداعى جعل الداعى، و لا تنافى بين الانشائين بداعيين، بل التنافى بين بعثين حقيقيين أو زجرين كذلك أو بعث و زجر كذلك. و اما تنافيهما من حيث انتهائهما الى جعل داعيين متماثلين او متضادين فغير لازم، لان جعل الداعى المعبر عنه بالحكم الظاهرى فى ظرف عدم وصول الحكم الواقعى، و هو ظرف عدم البعث الحقيقى.

فاما ان يصل الواقع و يكون بعثا حقيقيا فلا موضوع للحكم الظاهرى، و اما لا وصول له فلا بعث حقيقى كى يمنع عن بعث على خلافه - فى ظرف عدم وصوله - . فبهذا الوجه دفعنا التنافى بين الحكم الواقعى و الظاهرى فى محله. (1)

ثالثها: ان تكون المصلحه المقتضيه للحكم الواقعى و المصلحه الباعثه على الحكم الظاهرى متضادتين وجودا، لا- متزاحمتين تأثيرا، فمع فرض فعلية الحكم الظاهرى الكاشفه عن اقوائيه مقتضيه لا مصلحه للحكم الواقعى، لاستحاله وجود احد المتنافيين بعد وجود الاخر، فلا- حكم واقعى حتى بنحو الثبوت بثبوت مقتضيه، فيلزم التصويب، و ان كان يستلزم الاجزاء بمعنى عدم الاعاده بموافقه الامر الواقعى بعد كشف الخلاف، حيث لا يعقل الامر بالواقع.

الا- ان التحقيق عدم لزوم التصويب، لان جعل الحكمين مع تضاد المصلحتين انما يكون مستحيلا اذا لزم منه التسبب الى ايجاد المتضادين،

ص: ٣٨١

و لا- تسبب جدا الا- بلحاظ مرحله البعث، و حيث عرفت ان احد البعثين فى طول الاخر بحيث لا ينتهى الامر الا الى بعث فعلى واحد، فلا- محاله لا- ينتهى الامر الى التسبب الجدى الى ايجاد المتضادين. فالانشاء الواقعى بنحو القضايا الحقيقىه موجود فى الطرفين.

و اما عدم فعليه الحكم الواقعى حتى مع وصوله بعد موافقه الحكم الظاهرى فهو لا يستلزم التصويب، لان سقوط الحكم بعد ثبوته الى حال حصول ملا- كه أو الى حال امتناع ملا- كه بوجود ما يضاده اجنبى عن التصويب - بمعنى عدم الحكم المشترك بين العالم و الجاهل - و ليس جعل الحكم الواقعى حينئذ لغوا، لاحتمال وصوله قبل موافقه الحكم الظاهرى و لو بالاضافه الى بعض افراد المكلفين.

رابعها: ان تكون المصلحتان متسانختين، و تقوم مصلحه الحكم الظاهرى مقام مصلحه الحكم الواقعى، و هو يقتضى الاجزاء من دون لزوم التصويب، لانه من باب سقوط الحكم بحصول ملا- كه.

هذا كله بالاضافه الى المصالح الواقعيه و الظاهريه من حيث التصويب و الاجزاء.

و اما بالنسبه الى اجتماع المصلحه و المفسده فى فعل واحد كالجمعه المحرمه واقعا الواجبه ظاهرا، فالكلام فيها مرتبط بالتصويب فقط دون الاجزاء.

و مجمل القول فيها: ان المصلحه و المفسده و ان كانتا متبائنتين، الأ- انهما ربما تكونان متقابلتين وجودا و ربما لا تكونان كذلك.

فان كانتا متقابلتين وجودا فلا محاله تندكّ احديهما فى جنب الاخرى.

ففى الفرض تكون الجمعه بما هى - لو خليت و نفسها - ذات مفسده و بما هى مجهوله الحكم مثلا ذات مصلحه، كالكذب الذى - لو خلى و طبعه - يكون قبيحا و بعنوان انجاء المؤمن حسن، فلا بد من الحكم عليها هنا بالوجوب و هناك بالحسن، فلا مفسده فى حال الجهل ليكون الحكم الواقعى المنبعث عنها موجودا، فلا ثبوت للحكم بثبوت مقتضيه ايضا. و هذا الفرض يستلزم التصويب.

و ان كانتا متبائنتين فقط فلا تصويب الا من حيث توهم المزاحمه فى



و بعد ما عرفت من ان الامر لا ينتهى الى حكمين فعليين - كما فصلناه فى الوجه الثانى - تعرف عدم لزوم التصويب.

و سيجئ ان شاء الله تعالى ما ينافى بعض ما ذكرناه فى كلام الشيخ الاعظم قدس سره. هذا ما ينبغى ان يقال فى هذا المجال من حيث التصويب و الاجزاء.

و لشيخنا العلامة الانصارى قدس سره فى اول مبحث الظن من الرسائل (١) طور اخر من الكلام لا بأس بايراده فى المقام.

فنقول قال قدس سره - فى مسأله التعبد بالاماره على الموضوعيه و اشتغالها على مصلحه ما وراء مصلحه الواقع :- انه يتصور على وجوه:

احدها: ان الحكم مطلقا تابع لقيام الاماره بحيث لا يكون - مع قطع النظر عن قيامها - حكم فى حق الجاهل، فتكون الاحكام الواقعيه مختصه بالعالمين بها.

و ذكر ان هذا القسم تصويب باطل، و تواترت الاخبار و الاثار بوجود الحكم المشترك. و يندرج تحت هذا القسم ما تقدم من الوجهين الاولين، فان المعروف استحاله الاول و بطلان الثانى بالاجماع و الاخبار.

ثانيها: ان يكون الحكم الفعلى تابعا للاماره بمعنى ثبوت الحكم المشترك واقعا لو لا قيام الاماره على خلافه.

بتقريب ان مصلحه العمل بالاماره غالبه على مصلحه الواقع. فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه، و شأنى فى حقه: بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن بخلافه.

و قد نص هنا بعدم ثبوت الحكم الواقعى فى حق الظان بخلافه، بدعوى ان الصفه المزاحمه بصفه اخرى لا تصير منشأ الحكم، و قد افاد سابقا و لا- حقا بانه تصويب، الا انه افاد ايضا بانه ليس مجمعا على بطلانه، بل افاد فى اواخر كلامه ان الحكم الواقعى الذى يجب الالتزام بوجوده هو الحكم المنزل المتعلق بالعباد الذى امر السفراء بتبليغه، و يكفى فى نحو ثبوته انه لا يعذر فيه اذا كان عالما به أو جاهلا مقصرا الى اخر ما افاده قدس سره

اقول: فرض غلبه مصلحه الحكم الظاهري على مصلحه الحكم الواقعي كما عرفت سابقا - منحصر في تزامهما من حيث التأثير، أو تضادهما من حيث الوجود، وقد عرفت انه لو صح احد الامرين - من المزامحه في التأثير و التضاد في الوجود - للزم التصويب، غايه الامر انه على الاول للحكم ثبوت اقتضائي بثبوت مقتضيه، دون الثاني فانه ليس له ثبوت اصلا، لعدم ثبوت ملاكه في فرض وجود ضده.

الا ان الذي يسهل الخطب عدم معقوليه الفرض من التزاحم و التضاد.

و اما فرض الغلبه بفرض مصلحه في الجمعه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الظهر - كما في طي كلامه قدس سره في قوله: ان قلت ما الفرق بين هذا الوجه الى اخره - أو فرض الغلبه بفرض تدارك مفسده مخالفه الحكم الواقعي بمصلحه الحكم الظاهري - كما في اواخر كلامه قدس سره - فكلاهما غير خال عن المناقشه.

اما الاول فبان المصلحه في فعل الجمعه مع المصلحه في فعل الظهر انما تتدارك احدهما بالآخرى اذا كانتا متسانختين، فلا تزاحم و لا تضاد كي ينتفى المتدارك وجودا أو اثرا، حتى يكون الحكم بلا صفه.

و المتدارك بهذا المعنى بعد موافقه الحكم الظاهري، لا في مقام الجعل، فلا مانع من بقاء الحكم الواقعي الى حصول ملاكه أو ما يسانخه. و ليس هذا من التصويب اصلا.

و اما الثاني فله فرض صحيح تعرضنا له بعد ذكر الوجوه الخمسه (1) و هو فرض المفسده في نفس فعل الجمعه بما هي واقعا، و فرض المصلحه في فعلها من حيث قيام الاماره على وجوبها.

لا بالوجه الذي افاده قدس سره من تدارك مفسده المخالفه بمصلحه العمل على طبق الأماره، فان مفسده المخالفه ليست من المفسدات التي هي ملاكات الاحكام بل مفسده نفس فعل الجمعه ملاك تحريمها لا مفسده معصيه حكمها كما

ص: ٣٨٤

---

١- (١) عدّ الوجوه خمس، باعتبار ذكر صورته «اجتماع المصلحه و المفسده في فعل واحد» بعد الوجه الرابع من الوجوه الاربعه.

و اما فى الفرض الذى صححناه فقد عرفت ان معنى تدارك المفسده اندكاكها و اضمحلالها فى جنب المصلحه. و عليه فلا محاله ينتفى الحكم الواقعى بانتفاء ملاكه.

و كونه ذا ملاك - لو لا قيام الاماره - لا يوجب ثبوت الحكم حتى بثبوت المقتضى، اذ لا مقتضى على الفرض.

و اما ما افاده قدس سره من ثبوت الحكم الواقعى المنزل المتعلق بالعباد.

فان اريد منه الحكم المرتب على موضوعه بنحو القضيه الحقيقيه، فلا بد من ان يكون فى الموضوع - اذا لوحظ فانيا فى مطابقه، من مصلحه أو مفسده، فمع عدمها لفرض زوالها - فيما قامت الاماره على خلافه - يكون الالتزام بالحكم التزاما بالمعلول بلا عله.

و ان اريد ان عنوان الموضوع - المحكوم عليه بحكم ظاهرى - متقيد بما يقتضى وجود الحكم الواقعى، فكيف ينافيه فمندفع بانه التزام بثبوت الحكم عنوانا، لا حقيقه و لا ملاكا.

و منه يظهر انه لا- معنى لثبوت به حيث اذا علم به لا- يعذر فيه، اذ قد عرفت استحاله ثبوته مع عدم الملا-ك، و فرض العلم فرض ثبوته بالعلم، لاختصاص ملاكه الفعلى بصوره العلم أو عدم قيام الاماره، و ليس معنى ثبوت الحكم المشترك ثبوته الشأنى و لو بشأنيه ملاكه.

ثالثها: ان يكون الفعل على ما فيه من المصلحه الواقعيه و لا يوجب قيام الاماره مصلحه فيه، بل المصلحه فى الامر بتطبيق العمل على الاماره كما فى بعض عباراته قدس سره أو فى نفس تطبيق العمل كما فى جلّ عباراته قدس سره.

و عدم لزوم التصويب على الاول واضح حيث ان مصلحه الفعل على ما هى عليه، من دون حدوث صفه اخرى غالبه عليها فى نفس الفعل.

و عدمه على الثانى بملاحظه ان الاماره فى الوجه الثانى(1) توجب حدوث

المصلحة الغالبه فى نفس الفعل، فىكون الحكم المنبعث عن مثل هذه المصلحة حكما واقعا لنفس الفعل، و انكشاف الخلاف يوجب تبديل الموضوع، بخلاف الوجه الثالث فان الاماره لا تحدث مصلحة فى الفعل، بل توجب مصلحة فى تطبيق العمل على مدلول الاماره من حيث انها حاكيه عن الحكم الواقعي، فعنوانها مقتضى لثبوت الحكم الواقعي، لا مناف له.

اقول كلا الوجهين غير خال عن المحذور.

اما الاول فلاين مصلحة الجعل غير استيفائه، بل قائمه بفعل الامر، لا بفعل المأمور، فكيف يتدارك بها ما يفوت من المصلحة الواقعيه، كما رتبه قدس سره عليه، كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى.

مع ان البعث نحو تطبيق العمل اذا كان عن اراده متعلقه به، فلايد من فرض مصلحة فى المراد، فيعود المحذور من مزاحمه المصلحتين.

و اذا لم يكن منبعثا عن اراده تشريعيه - كما تفردنا به و تعرضنا لوجهه مرارا - فلايد من انبعث البعث الحقيقي عن مصلحة فى المبعوث اليه، فان البعث كما مر مرارا ايجاد تسيبي من المولى لفعل العبد، فالغرض متعلق بالوجود لا بحيثيه صدوره من المولى.

و ما اشهر من حديث مصلحة التسهيل فليس هذه المصلحة فى البعث الا باعتبار ان الرخصه فى ترك تكلف تحصيل العلم فى مقام الامتثال تسهيل تشريعا، لان الاقتصار على العمل بالامارات سهل، فايجابه تسهيل من الشارع، لا ان ايجاب العمل - مع قطع النظر عن سهوله العمل بالامارات - يقوم به مصلحة التسهيل.

فتدبر جيدا.

و اما الثانى ففيه اولا ان قيام الاماره المخالفه - على الوجه الثانى المذكور فى كلامه - ليس واسطه فى ثبوت المصلحة لنفس الفعل ليكون الحكم المنبعث عنها حكما واقعا، بل الفعل بعنوان كونه مما قامت الاماره فيه على حكم مخالف للواقع ذو مصلحة (1) فى نفسه، فالحكم مرتب عليه بهذا العنوان بنحو القضايا الحقيقيه، و لا فرق بين عنوان كونه مما قامت عليه الاماره و عنوان تطبيق العمل على الاماره،

ص: ٣٨٦

---

١- (١) فى الاصل «ذا مصلحة» و الصحيح ما اثبتناه.

كما لا فرق في التراحم و الغلبه بين العنوانين العرضيين و الطولين عنده قدس سره.

و ثانيا: ان الفرق بين الوجهين - بمجرد ان عنوان تطبيق العمل على مدلول الاماره يقتضى ثبوت الحكم الواقعي فلا تصويب - غير مفيد، لما مر من ان مقتضاه ثبوت الحكم الواقعي عنوانا، لا حقيقه و لا ملاكا، و هذا غير كاف في دفع محذور التصويب. و تقدم الكلام في بقيه ما افاده قدس سره في المقام.

و اما ما افاده في الوجه الثالث كما استفيد من كلامه قدس سره - من ترتيب الاثار في حال الجهل بمقدار الفوت - فتقريبه: ان الصلاه لها مصالح:

احداها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها في وقت الفضيله.

و ثانيها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها في الوقت و هي مصلحه الوقت.

و ثالثها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها - و لو في خارج الوقت - و هي مصلحه طبيعي الصلاه بما هي صلاه.

فحينئذ ان اتى بالصلاه في وقت الفضيله و انكشف الخلاف بعد مضيها نلتزم بادراك مصلحه وقت الفضيله فقط، و بقاء مصلحه الوقت و مصلحه الطبيعه.

و ان انكشف الخلاف بعد خروج الوقت نلتزم بادراك مصلحه الوقت ايضا و بقاء مصلحه الطبيعه. و ان لم ينكشف الخلاف اصلا نلتزم بادراك جميع مصالحها.

و السر في ذلك ان فوت المصلحه - بسبب العمل بالاماره - هو الباعث على الالتزام بالتدارك فلا محاله يتقدر بقدره، و هذا في الحقيقه برزخ بين الطريقيه المحضه و السببيه المحضه.

و يصح ان يقال بعدم الاجزاء عند انكشاف الخلاف، غايه الامر انه في الصورة الاخيره من باب السالبه بانتفاء الموضوع.

اقول اولاً: انه مبنى على تعدد المصالح لا- تعدد مراتب مصلحه الصلاه، اذ لو كانت مراتبها مختلفه لكان الاتيان بها في وقت الفضيله مشتملا على المصلحه بالمرتبه العليا و هي بنفسها لزوميه و بحدها غير لزوميه، فلا اثر لانكشاف الخلاف، لاستحاله حصول حدها دون اصلها، و كان الاتيان بها في الوقت دون وقت الفضيله مشتملا على المصلحه بالمرتبه اللازمه بحدها، و لا اثر ايضا لانكشاف الخلاف و ان كان اتيانها في خارج الوقت مشتملا على المصلحه بمرتبه لزوميه دون

تلك المرتبه.

و ثانيا: ان دليل التعبد بالاماره اذا كان متكفلا لحكم حقيقى و بعث جدى فلا محاله يكون مماثلا لمؤداها، فاذا ادت الى وجوب صلاه الجمعه كان مقتضى التعبد بها ايجاب الجمعه، و ان كان هذا الواجب فى وقت الفضيله مشتملا على مصلحه غير لزوميه و يكون الفرد المأتى به فى هذا الوقت افضل الافراد.

و لا يعقل انبعث الايجاب المماثل عن خصوص المصلحه الغير اللزوميه، كما لا معنى لجعل الاستحباب بالتعبد بالاماره الحاكيه عن وجوب الجمعه فى تمام الوقت بعنوان انه الواقع.

و ثالثا: ان مقتضى التقدير بمقدار الفوت انه لو اتى بالجمعه مثلا فى غير وقت الفضيله و انكشف الخلاف فى جزء من الوقت لكان اللازم عدم كونها مامورا بها اصلا، حيث انه لم يفت منه شىء بسبب التعبد بالاماره، و حيث ان الفعل حينئذ غير مشتمل على مصلحه اصلا يستحيل ان يكون واجبا، للزوم المعلول بلا عله.

مع انه خلاف دليل التعبد بالاماره، و لا يمكن الالتزام بكون مفاد دليل التعبد حكما حقيقيا تاره، و حكما طريقيا لتنجيز الواقع اخرى. فتدبر جيدا.

### ٧٥ قوله قدس سره: و اما الاعمال السابقه الواقعه... الخ

قوله قدس سره: و اما الاعمال السابقه الواقعه... الخ (١).

الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجزاء - المتقدمه - فى مباحث الاوامر اختصاص تلك المسأله بخصوص الواجبات و عموم هذه المسأله للتكليفات و الوضعيات و للعبادات و المعاملات و غيرها من ابواب الفقه.

و اما تحقيق حال المسأله فنقول: ان كان مؤدى الاجتهاد السابق قطعيا و كان مؤدى الاجتهاد الثانى كذلك فمقتضاه عدم الحكم فى السابق، فلا تكليف سابقا و لا وضع، فلا معنى لمضيه و عدم نقضه.

و ان كان مؤدى الاجتهاد السابق قطعيا و مؤدى الاجتهاد اللاحق تعبديا أو كان مؤداهما تعبديا فربما يقال بالمضى و عدم النقض، لعدم انكشاف الخلاف

ص: ٣٨٨

حقيقه حتى ينتقض جدا. و لاین الحججه اللاحقه كالسابقه أو اضعف. و لاین حججه اللاحقه لا اطلاق لها بالاضافه الى الاعمال السابقه، بل هي حججه من حين قيامها، فهي حججه بالاضافه الى الاعمال المستقبليه دون الماضيه.

و الكل ضعيف لاین المفروض قيام الحججه الشرعيه على خلاف السابق و الآ لم يكن لها اثر فى اللاحق ايضا، فمقتضى حجيتها فعلا ترتيب الاثر على مقتضاها شرعا - حالا و قبلا - و ان لم ينكشف الخلاف حقيقه،

و الحججه اللاحقه و ان كانت مماثله للحججه السابقه، الآ ان المفروض اضمحلال الحججه السابقه، لفرض لزوم العمل على طبق الحججه اللاحقه، و المفروض زوال القطع بالحكم قبلا و ان لم يقطع بعده ايضا.

و اما عدم اطلاقها الآ للوقائع المتجدده فتاره لقصور مضمونها و اخرى لقصور حجيتها.

و الاول خلف، اذ المفروض قيام الحججه مثلا على جزئيه السوره للصلاه، من دون اختصاصها بزمان دون زمان.

و الثانى بلا موجب الآ توهم استحاله منجزيه امر متأخر لحكم متقدم، و هو غير لازم هنا، اذ لا نقول بان جزئيه السوره منجزه قبل قيام الحججه - بسبب قيامها فيما بعد - بل اثر تنجز جزئيه السوره فعلا تدارك ما وقع قبلا، فان كلفه جزئيه السوره مطلقا اتيانها حالا، و تدارك الخالى عنها قبلا، و كلاهما اثر فعلى فلم يتقدم التنجز على المنجز.

و اما توضيح الحال بعد انكشاف الخلاف حكما و تعبدا من حيث نقض الاعمال السابقه فنقول: اذا كان مؤدى الاجتهاد السابق ما قامت عليه اماره شرعيه كالخبر مثلا فإما ان نقول بحجيتها من باب الطريقيه أو الموضوعيه.

فان قلنا بالطريقيه فعلى اى حال يجب نقض الاثار، فان حجيتها - على هذا الوجه - إما ان لا تتضمن انشاء طليا اصلا كما اذا اعتبر لها عنوان الحجيه و المنجزيه للواقع، و إما ان تتضمن انشاء طليا: فهو إما ان يكون بداعى تنجز الواقع فكالاول لا شأن لها الآ تنجز الواقع عند المصادفه، و إما ان يكون بداعى جعل الداعى - بعنوان ايصال الواقع - فلا محاله يكون مقصورا على صورته مصادفه

فعلى اى تقدير لا حكم حقيقى فى صورته المخالفه حتى يكون موافقته موافقه تكليف فعلى ظاهرى.

و ان قلنا بالموضوعيه فمقتضاها اشتمال الفعل المأتى به - بعنوان ثانوى - على المصلحه المغايره لمصلحه الواقع، الا ان تلك المصلحه المغايره لمصلحه الواقع تاره تكون مسانحه لها بحيث تقوم مقامها، و اخرى لا تكون كذلك.

و حيث ان تلك المصلحه لم يفرض مقابلتها لمصلحه الواقع فلا وجه لدعوى الغلبه الموجهه لسقوط مصلحه الواقع عن التأثير حتى يتوهم التصويب على الموضوعيه كما مر قريبا.

فان كان جعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الاماره منبعثا عن مصلحه بدليه، فلا محاله يقتضى الاجزاء و لا مجال للنقض بالاعاده و القضاء.

و ان كان الحكم المماثل منبعثا عن مصلحه اخرى غير مصلحه الواقع فقط، فهو و ان كان مقتضيا لجعل الحكم حقيقه فى ظرف عدم وصول الواقع، الا ان المصلحه حيث انها ليست بدليه فلا موجب لسقوط الحكم الواقعى باحراز ملاكه.

و منه تبين ان القول بالموضوعيه لا- يقتضى الاجزاء و عدم النقض ثبوتا و كذلك اثباتا، فان غايه ما يقتضيه ظهور الامر فى الانشاء بداعى جعل الداعى - لا بداعى تنجيز الواقع، و ظهوره فى عنوانيه موضوعه، و انه بما هو مطلوب لا بما هو معرف للواقع - هو انبعث هذا الحكم الحقيقى عن مصلحه غير مصلحه الواقع، و اما بدليتها عن مصلحه الواقع فلا موجب لها.

و دعوى لزوم كون المصلحه بدليه لثلاث نفوت مصلحه الواقع من دون تدارك.

مدفوعه - مضافا الى انه مشترك الورد على الطريقيه و الموضوعيه - بما تقرر فى مقره: من عدم لزوم كون المؤدى ذا مصلحه فضلا عن كونها بدليه، اذ ربما يكون ايكال العبد الى طرقة العلميه موجبا لفوات الواقعيات اكثر من العمل بالامارات، و موجبا لوقوعه فى مفسده اعظم من فوات مصلحه الواقع احيانا.



مع ان تفويت مصلحه بايصال مصلحه اخرى مساويه لها أو اقوى لا قبح فيه، بل لا بد منه و ان لم تكن مسانخه للفائته.

فان قلت: اذا كانت المصلحتان مما يمكن اجتماعهما وجب الامر بتحصيلهما معا تعيينا، و الأ لزم الامر بهما تخييرا.

و الاول خلاف الاجماع، لعدم لزوم اتیانهما معا، لعدم تعيين تحصيل المصلحه الواقعيه بتكليف تحصيل الطرق العلميه أو الاحتياط، بل له الاقتصار على تحصيل مصلحه المؤدى.

و الثانى خلاف ظاهر الامر الطريقي فانه ظاهر فى التعينى - كالامر الواقعى - و خلاف ما هو المفروض من تحصيل المصلحه الواقعيه بعد انكشاف الخلاف، بخلاف ما اذا كانتا متسانختين و كانت احدهما بدلا عن الاخرى فانه يندفع المحذوران كما هو واضح.

قلت: المصلحتان و ان كانتا قابلتين للاجتماع إلا ان عدم تعيين تحصيل المصلحه الواقعيه لعدم كون الغرض بحد يوجب تكلف تحصيله بالطرق العلميه - مثلا - بل بحيث لو وصل عاده كان فعليا، فمع عدم الوصول العادى و قيام الاماره لا يكون الفعلى إلا تحصيل الغرض من المؤدى، كما انه مع الوصول عاده لا موقع للتعبد بالمؤدى، فالمصلحتان تعيينتان فى ذاتهما.

و لا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الواقع: و المؤدى متبائنين - كالظهر و الجمعه - أو اقل و اكثر، لان فعليه الامر فى الثانى بمقدار ما علم تعلقه به لا- توجب الاجزاء، فانه لا يكشف - على الموضوعيه - إلا عن مصلحه ملزمه فى الاقل بعنوان قيام الخبر عليه، لا عن المصلحه الواقعيه بنفسها أو بما يسانخها.

كما انه لو فرض عدم تعدد الفرض - فمع فعليه الامر بالظهر لا امر اخر بالجمعه - لا اختصاص له به بل يجرى فى الاقل و الاكثر.

و من جميع ما ذكرنا تعرف ان الاجزاء و عدم النقض لا يدور مدار الموضوعيه، كما ان عدم الاجزاء و لزوم النقض لا يدور مدار الطريقيه، لإمكان عدم بدليه المصلحه مع الالتزام باصلها، و لامكان قيام الدليل من الخارج على عدم تعدد الفريضه فيكشف عن المصلحه البدليه، و ان كان مقتضى دليل الاماره

هى الطريقيه التى لا تقتضى مصلحه اصلا فى صورته المخالفه للواقع.

نعم - بناء على الموضوعيه - فرق بين الواجبات و العقود و الايقاعات، فان مصالح الواجبات استيفائيه، فيمكن بقاء مصلحه الواقع على حالها، فلا بد من استيفائها بعد كشف الخلاف.

بخلاف مصالح اعتبار الملكيه و الزوجيه بالعقود و الاسباب، او مصالح اعتبار سائر الاعتبارات فى الايقاعات، فانها غير استيفائيه، فمع الموضوعيه و سببيه العقد الفارسى للملكيه - لما فى اعتبارها به من المصلحه - تحققت الملكيه الاعتباريه بالعقد الفارسى حقيقه، و ليس له كشف الخلاف، بل ينتهى امد سببيه العقد الفارسى، لكونها فى ظرف عدم وصول الواقع، و ان السبب بذاته و بعنوانه الاولى هو العقد العربى.

الا انه على الطريقيه المحضه لا فرق بين التكاليف و الاسباب.

و حيث ان الحق فى باب التعبد بالخبر الذى هو العمده فى باب الامارات هى الطريقيه فالحق لزوم النقض مطلقا فى ما قام الدليل فيه على عدمه.

### ٧٦ قوله قدس سره: و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما فى الفصول... الخ

قوله قدس سره: و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما فى الفصول... الخ (١).

الظاهر منه قدس سره انه استظهر من الفصول (٢) التفصيل بين الاحكام و متعلقاتها، كما عن بعض الاجله قدس سره استظهار التفصيل بين الواجبات العباديه و العقود و الايقاعات و بين الاحكام التى هى القسم الرابع من ابواب الفقه.

و بالجمله كلام صاحب الفصول رحمه الله - بحسب العنوان - هو التفصيل بين ما يتعين فى وقوعه شرعا اخذه بمقتضى الفتوى، و ما لا يتعين فى وقوعه شرعا اخذه بمقتضى الفتوى. و ذكر فى القسم الاول ان الواقع الواحد لا تتحمل اجتهادين و لو فى زمانين، و فى الثانى انه رجوع عن حكم الموضوع.

ص: ٣٩٢

١- (١) الكفايه ٢: ٤٣٣.

٢- (٢) راجع الفصول: ٤٠٩: رجوع المجتهد عن الفتوى.

و مثل قدس سره للاول بما اذا بنى على عدم جزئيه شىء أو عدم شرطيته للعباده ثم رجع، أو اذا بنى على صحه الصلاه فى شعر الارانب و الثعالب ثم رجع، أو اذا بنى على طهاره شىء ثم صلى فى ملاقيه ثم رجع، أو اذا تطهر بما يراه طاهرا أو طهورا ثم رجع، أو اذا عقد أو وقع بصيغه يرى صحتها ثم رجع.

و مثل قدس سره للثانى بما اذا بنى على حليه حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه و غيره، أو بنى على طهاره العرق من الجنب بالحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته و نجاسه ملاقيه قبل الرجوع و بعده، أو بنى على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته ذلك ثم رجع بنى على تحريمها.

و من الامثله و العنوان يظهر فساد كلا الاستظهارين. فان العنوان و ان كان موهما للتفصيل بين الاحكام و متعلقاتها الا ان الامثله لا تساعده، و الامثله و ان كانت توهم التفصيل الثانى الا ان العنوان لا يساعده.

و قد بلغ الاجمال فى كلام صاحب الفصول قدس سره الى حد، بحيث قال بعض الاجله (1) رحمه الله حاكيا عن استاده العلامة الانصارى قدس سره انه ارسل الفصول الى صاحبه قدس سره بواسطه بعض الاعلام من تلامذته قدس سره لتحصيل المراد من العنوان الواقع فى كلامه رحمه الله فلم يحصل من بيانه ما يرفع الاجمال عن كلامه زيد فى علو مقامه. و هو عجيب.

و الظاهر فى نظرى القاصر ان المراد مما افاد فى العنوان هو ان الوقائع التى هى محط الفتوى و مصب الراى على قسمين.

احدهما: ما ينقضى بانقضاء الزمان و ليس للزمان عليه مروان كالصلاه بلا سوره، أو الواقعه فى شعر الارانب و الثعالب، أو الواقعه فيما بنى على طهارته، و كذا العقد الفارسى و الايقاع كذلك مثلا - فحيث لابقاء لها بل لها ثبوت واحد، و هى على الفرض وقعت صحيحه، فلا دليل على انقلابها فاسده بعد فرض وقوعها صحيحه، كما هو مبنى القول بموضوعيه الامارات. و هذا معنى ان الواقعه الواحده لا تتحمل اجتهادين.

و ثانيهما: ما لا ينقضى بانقضاء الزمان بل له بقاء و ان تغير حكمه

ص: ٣٩٣

كالحیوان الذی بنى على حلیته فذكاه، فانه باق، و المفروض ان حکم هذا الموضوع الباقى هى الحرمة، و اما التذکيه فهى مبنیه على حلیته، و هو على الفرض - فعلا- - محرم، و كعرق الجنب من الحرام و ملاقیه فانهما موضوعان مر علیهما الزمان مرتین، و حکمهما فعلا النجاسة، فكيف يعامل معهما معاملة الطاهر. نعم لو كان قد صلى فى ملاقى عرق الجنب كانت صلاته صحیحه، و كالمراه المرتضعه بعشر رضعات فانها باقیه، و حکمها فعلا انها محرمه.

و الفرق بین العقد الفارسى و العقد على المرتضعه بعشر رضعات ان محط الفتوى هو العقد فى الاول و قد مضى صحیحا فلا ینقلب فاسدا، و محط الفتوى فى الثانى هى المراه المرتضعه - اذ النقص فیها لا فى العقد - و مصب الرأى باق فعلا، و المفروض تغیر حکمها، فلا انقلاب، بل انتهاء امد حکمها الاول، فهى بالاضافه الى الرأى الثانى موضوع اخر.

و المراد مما وقع فى العنوان - من تعین الوقوع شرعا بأخذه بمقتضى الفتوى، و عدم تعینه بأخذه بها - ان الواقعه التى لا بقاء لها لا تقع صحیحه الا بمقتضى الفتوى، فهذا الوجود الوجدانى لا يقع شرعا الا صحیحا على الفرض، فلا ینقلب، بخلاف ما له بقاء فانه لا يتعین، لإمكان الانقلاب فيه بتجدد الرأى.

و لیس المراد ان وقوعه شرعا لا يكون منوطا بالفتوى لیحمل على اراده الموضوعات الواقعيه، بل عدم تعین وقوعها و تمحضها فى الصحه، بل لها تعین اخر بتجدد الرأى، و الا فلو فرض عدم تبدل الرأى فیها وقعت صحیحه نافذه. هذا ما یقتضيه التأمل فى كلامه لتحصیل مرامه و الله العالم.

## ٧٧ قوله قدس سره: مجرى الاستصحاب أو البراءة النقليه... الخ

قوله قدس سره: مجرى الاستصحاب أو البراءة النقليه... الخ(١).

لا يخفى عليك ان الاستصحاب بناء على كون مفاد دلیله منجزیه اليقین السابق أو معذريته، فى اللاحق - كما هو ظاهره - حاله حال الاماره على الطريقيه المحضه التى لا تتكفل انشاء طلبيا اصلا.

و بناء على كون مفاده جعل الحكم المماثل بعنوان ایصال الحكم فى

ص: ٣٩٤

اللاحق كما فى السابق، فحاله حال جعل الحكم المماثل فى الاماره على هذا الوجه المقصور على صورته مصادفه الواقع.

و بناء على جعل الحكم المماثل على اى تقدير فحاله حال الاماره على الموضوعيه.

و قد مر ان مجرد انبعاث الحكم عن مصلحه غير مصلحه الواقع لا يقتضى البدليه و المسانخه و لا اجزاء الأ على هذا الوجه، دون مجرد المصلحه.

و منه تعرف حال البراءه النقليه، فانا و ان قلنا بان مقتضاها نفي الحكم حقيقه فعلا، و جعل عدم الوجوب و عدم الجزئيه مثلا - دون جعل المعذريه - الأ ان فعليه الامر بما عداه لا تقتضى الأ كون الامر بالباقى منبعثا عن مصلحه، اذ لا يعقل الامر حقيقه الأ كذلك، لكنه لا تتعين تلك المصلحه ان تكون بدليه، حتى يتعين الاجزاء.

فان قلت ان عدم الجزئيه تاره بعدم جعل منشأ انتزاعها، و مقتضاه تعلق الامر بما عداه، فلا يكشف عن مصلحه بدليه فيه.

و اخرى بجعل منشأ انتزاع عدم الجزئيه، حتى يكون عدم الجزئيه مجعولا بالتبع، فمقتضاه حينئذ جعل عدم وجوب المركب من المشكوك، لا- مجرد المعذريه كما هو مبنى الطريقيه دون الموضوعيه، فيكشف عن عدم المصلحه الملزمه فى المركب من المشكوك، و حيث ان تعلق الامر الفعلى بما عدا المشكوك محقق، و لا امر به الأ بعنوان نفسه، فلا محاله يكشف عن الغرض المرتب على الصلاه بما هى صلاه.

و منه تعرف الفرق بين ما يدل على نفي الجزئيه و الشرطيه، و ما يدل - من الاصل و الاماره - على ثبوتهما، فان منشأ انتزاعهما ثبوتا هو الامر الفعلى بالمركب من الجزء المشكوك - مثلا- - بعنوان اخر، فلا- يكشف الأ- عن مصلحه فيه، لا عن المصلحه المرتبه على الصلاه بما هى.

قلت اما كشف جعل عدم وجوب المركب عن عدم المصلحه الملزمه فمعناه عدم كون الغرض بحد لا بد من ايصاله، لثلا يلزمه نقض الغرض من جعل

عدم الوجوب، لا عدم (١) المصلحه الملزمه رأسا، للزوم الخلف من تعلق الامر الواقعي به.

و اما كشف الامر بما عدا المشكوك فعلا- عن ترتب الغرض من الصلاه فغايتها ترتب مرتبه من الغرض، لا- بتمامه، و الأ لزم مساواه الزائد و الناقص فى محصله غرض واحد. فلا بد من دليل على مصلحه بدليته، أو عدم امكان استيفاء الباقي. فتدبر جيدا.

### ٧٨ قوله قدس سره: فى التقليد و هو اخذ قول الغير... الخ

قوله قدس سره: فى التقليد و هو اخذ قول الغير... الخ (٢)

توضيح المقام ان الكلام تاره فى مقتضى مفهوم التقليد الواقع فى قوله عليه السلام (فللعوام ان يقلدوه) (٣) و اخرى فى حقيقه ما يعبر عنه بالتقليد التى يقتضى الادله العقلية و النقلية جوازها.

اما الاول فنقول: التقليد مفهوما جعل الغير ذا قلاده و منه تقليد الهدى، و هو يناسب العمل استنادا الى رأى الغير، فانه جعل العمل كالقلاده فى رقبته.

و اما مجرد التعلم أو اخذ الرساله أو الالتزام القلبى فلا يكون جعلاً لشيء فى رقبه الغير حتى يكون جعله ذا قلاده.

و منه تعرف ان مفهومه اللغوى اوفق بالعمل من الأخذ للعمل. فما عن الشيخ الاعظم قده سره (٤): من انه بمعنى الأخذ للعمل اوفق بمفهومه اللغوى غير وجيه.

و اما ان التقليد سابق على العمل و إلا لكان العمل بلا تقليد.

ففيه ان التقليد ان كان عنوانا للعمل بتقريب ان العمل استنادا الى رأى الغير تقليد، لم يكن فيه محذور كون العمل بلا تقليد، بل نفس مثل هذا العمل عين التقليد، و لا- موجب لانبعاث العمل عن عنوان التقليد حتى يلزمه سبق، فانه بحسب الفرض اول الكلام: من انه نفس العمل أو الأخذ للعمل. و قد عرفت ان

ص: ٣٩٦

١- (١) فى النسخه «عن» بدل «عدم» و الظاهر انها تصحيف.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٣٤.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٩٤؛ الباب ١٠ من صفات القاضى: حديث ٢٠

٤- (٤) مجموعه رسائل: رساله فى الاجتهاد و التقليد: ٤٧.

الانسب بمفهومه هو الاول.

و لا- تقابل بين الاجتهاد و التقليد حتى يقتضى سبق الاول على العمل سبق الثانى عليه، فان الاجتهاد اما تحصيل الحجه على الحكم أو تحصيل الحكم عن مدركه، و ليس عدمه المقابل له تقليدا، لان من لم يحصل الحجه على الحكم او من لم يحصل الحكم عن مدركه ليس مقلدا مع عدم العمل أو عدم الاخذ للعمل، فلا تقابل بينهما بتقابل العدم و الملكه أو السلب و الايجاب. و اما التقابل بينهما بتقابل التضاد نظرا الى ان الاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه، و التقليد أخذ الحكم عن الغير، لا- عن مدركه.

ففيه ان الأخذ بمعنى الالتزام و العمل اجنبى عن حقيقه الاجتهاد اذ ليس معنى الاجتهاد التزام المجتهد بالحكم، و لا عمله به.

و الأخذ بمعنى التعلم الراجع الى تحصيل العلم بالحكم و ان كان مشتركا بين المجتهد و المقلد، و الأخذ عن مدرك و عن الغير متقابلا، إلا انه لا دليل على ان الاجتهاد و التقليد متقابلان، حتى يتعين كون التقليد بمعنى التعلم - تحقيقا للتقابل - بل التقليد فى قبال الاجتهاد بمعنى يقابل الاحتياط لهما، مع ان الاحتياط ليس الأ- عنوانا للعمل، فالتقابل حقيقه بين العمل استنادا الى المدرك أو الى رأى الغير أو بنحو يوافق الواقع. هذا كله فيما يقتضيه مفهوم التقليد.

و اما الثانى و هو ما يقتضيه الادله العقلية و النقلية.

فنقول: من الاولى: فضيه الفطره، و سيجىء (1) ان شاء الله تعالى ان مقتضاها - لو تمت - رفع الجهل بعلم العالم حقيقه، حيث انه كمال القوه العاقله، لا الالتزام بقول الغير تعبدا، أو العمل به كذلك، أو التعلم منه الذى هو اخص من رفع الجهل بعلم العالم، فان التعلم الذى هو مقدمه للعمل لا يدور مدار حصول العلم بالحكم، بل احراز الفتوى و رأى الغير فقط.

فالتقليد بالوجه الذى يقتضيه الفطره ليس بأحد المعانى المبحوث عنها هنا.

مع ما سياتى ان شاء الله تعالى فى اقتضاء الفطره.

و منها: فضيه السيره، و من البين ان ماجرت عليه سيره العقلاء فى

ص: ٣٩٧

١- (١) التعليقه الآتية (٧٩).

مقاصدهم حفظا لنظام امورهم هو العمل بقول العارف بشيء، لا عقد القلب عليه، و لا أخذه بوجوده الكتبي أو بوجوده العلمى، و ان كانا من المقدمات احيانا، فان كل ذلك اجنبى عن مقاصد العقلاء فى مرحله انتظام امورهم.

و منها: ما سيأتى ان شاء الله تعالى منا - من ان الاستناد الى من له الحججه لمن لا يتمكن من الاستناد الى الحججه لازم بحكم العقل - و مقتضاه هو الاستناد عملا و فى مرحله امثال احكامه تعالى، لا الانقياد قلبا، او الأخذ كتباً أو علما.

و من الثانيه: ايه نفر(١) و هى على فرض دلالتها على وجوب التقليد لا تدل الأ على العمل على طبق ما انذر به المنذر، فانه المراد من التحذر القابل لتعلق الوجوب به، و هو الذى يقتضيه الخوف عاده، دون الالتزام قلبا، او الأخذ علما أو كتباً.

و منها: ايه السؤال(٢) ان كانت مسوقه لوجوب القبول بعد الجواب.

فالمراد القبول عملا، لا قلبا، فضلا عن الأخذ بوجوده الكتبي، فان المطلوب فى العمليات - بعد ايجاب قبول الجواب - ليس الأ القبول العلمى.

و اما ان كانت مسوقه لتحصيل العلم فهى اجنبية عن التقليد التعبدى.

فتدبر.

و مما ذكرنا تعرف حال سائر الادله النقليه مثل ما دل على جواز الافتاء و الاستفتاء(٣) فانه يلزم القبول عملا - عرفا - لا سائر انحاء القبول، اذ المفروض فيها العمليات المطلوب فيها العمل، دون الانقياد قلبا، فضلا عن غيره. فتدبر.

## ٧٩ قوله قدس سره: يكون بديهيا جبليا فطريا... الخ

قوله قدس سره: يكون بديهيا جبليا فطريا... الخ(٤)

الكلام فى مقامين: احدهما: فى مستند العامى الحامل له على التقليد.

ثانيهما: فى مقتضى الادله و ان لم يصلح لحمل العامى على التقليد،

ص: ٣٩٨

١- (١) التوبه: ١٢٢.

٢- (٢) النحل: ٤٣ و الانبياء: ٧.

٣- (٣) الروايات الداله على ذلك كثيره متفرقه فى الابواب. راجع الوسائل ١٨: الباب ٤ و ٦ و ١١ من صفات القاضى و ايضا هذه الابواب من المستدرک.

٤- (٤) الكفايه ٢: ٤٣٥.



لتوقف استفادته على الاجتهاد - المفروض عدم القوه عليه - أو على التقليد - المفروض وقوع البحث عنه بحيث يكون حاملا للعامى -.

اما المقام الاول فصريح شيخنا قدس سره هنا انه بديهى جبلى فطرى و كفى به حاملا للعامى ان صح الامر.

و التحقيق ان الفطرى المصطلح عليه فى فنه هى القضيه التى كان قياسها معها، مثل كون الاربعه زوجا لانقسامها بمتساويين، و ما هو فطرى بهذا المعنى هو كون العلم نورا و كمالا للعاقله فى قبال الجهل، لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء، و لا نفس رفع الجهل بعلم العالم. و الفطرى - بمعنى الجبله و الطبع - شوق النفس الى كمال ذاتها أو كمال قواها، لا لزوم التقليد شرعا أو عند العقلاء.

نعم ثبوت الشوق الى رفع الجهل وجدانى - لا- جبلى و لا- فطرى - و رفع الجهل بعلم العالم جبلى. فيصح ان يقال: ان التقليد الموجب لارتفاع الجهل جبلى، لا لزومه تعبدا من الشارع أو من العقلاء.

و مجرد دعوه الجبله و الطبع الى رفع الجهل لا يجدى لكون التقليد - بمعنى الانقياد للعالم و لو من دون حصول العلم الذى هو كمال العاقله - جبليا طبعيا.

و الكلام فيه دون غيره، فلا لزوم التقليد بهذا المعنى فطرى باحد المعنيين، و لا نفس التقليد المزبور فطرى بوجه اصلا.

مضافا الى ما فى الجمع بين البداهه و الجبله و الفطره، فان ما هو فطرى اصطلاحى يناسب البداهه و لا يناسب الجبله، و ما هو فطرى عرفى يناسب الجبله و لا يناسب البداهه. و لقد خرجنا بذلك عن مرحله الادب. و الله تعالى مقيل العثرات.

و الذى يمكن ان يقال مع قطع النظر عن الادله الشرعيه: هو ان العقل - بعد ثبوت المبدأ، و ارسال الرسل، و تشريع الشريعة، و عدم كون العبد مهملا- - يذعن بان عدم التعرض لأمثال اوامره و نواهيه خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه، و هو ظلم، فيستحق به الذم و العقاب من قبل المولى.

ثم ان كيفيه امثال تكاليف المولى اما بتحصيل العلم بها كى يتمكن من

الامتثال العلمى بالسماع من المعصوم و نحوه، و اما بآتيان جميع الاحتمالات الموجب للقطع بامثالها.

و مع التنزل لعدم التمكن من تحصيل العلم بها أو بامثالها لمكان العسر و الحرج، أو عدم معرفه طريق الاحتياط يذعن، العقل بنصب طريق اخر فى فهم التكاليف و كيفيه امتثالها، لثلا- يلزم اللغويه و نقض الغرض - من بقاء التكاليف و عدم نصب الطريق اليها -.

و هو منحصر فى امرين: اما الاجتهاد و هو تحصيل الحجه على الحكم لمن يتمكن منه، أو التقليد و هو الاستناد الى من له الحجه على الحكم.

بل لو احتمل حينئذ العمل بظنه لكان المتعين عليه عقلا- هو التقليد، لاحتمال تعينه، حتى قيل بانه من ضروريات الدين أو المذهب، دون تعين الظن، فلا يقين ببراءه الذمه إلا بالتقليد. فتدبر جيدا.

و ليعلم ان الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعا، و الا- فكما لا- فرق فى نظر العقل فى مقام الامتثال بين الامتثال التفصيلى و الاجمالى - بملا- ك حصول القطع ببراءه الذمه - كذلك لا فرق فى نظره بين تحصيل العلم بالاحكام و تحصيل الحجه عليها - بملاك الاشتراك فى القاطعيه للعذر -.

نعم الاكتفاء بالتقليد مع ملكه الاجتهاد و التمكن من استنباط الحكم من مدركه محل الكلام، فعن المشهور انه غير جائز، و المنسوب الى السيد المجاهد قدس سره فى المناهل الجواز(1).

و الاقوى هو الاول، لان مقتضى الفطره تحصيل العلم، لانه كمال للعاقله، كما ان الجبله و الطبع تبعث الى رفع الجهل، لا الانقياد للعالم، و على فرضه فمقتضاها الانقياد للعالم لو لم يتمكن بنفسه من تحصيل الحجه و العلم - بمعنى القاطع للعذر - . كما ان مقتضى حكم العقل الاستناد الى من له الحجه لو لم يتمكن من الاستناد الى الحجه، لعدم اليقين ببراءه الذمه الا مع عدم التمكن.

كيف و قد مر أن المعروف عدم جواز التقليد لصاحب الملكه، و ليس الغرض استقلال العقل بتعين الاجتهاد، بل عدم استقلاله بجواز التقليد كما فى

ص: ٤٠٠

---

١- (١) نسب اليه الشيخ الاعظم «قدس سرهما» فى رساله الاجتهاد و التقليد: انظر مجموعه رسائل: ٥٣.

نظائره من تقليد الحى و تقليد الاعلم على ما سيأتى ان شاء الله تعالى.

و اما مقتضى الادله اللفظيه فنقول: ان الوجه فى اختصاص ادله الاحكام بالمجتهد تمكنه و عجز العامى عن الاخذ بها، فلا مانع من فعليتها و تنجزها فى حق صاحب الملكه، فلا- مجال لشمول ادله التقليد له، فان موردها من لا- حجه له على الحكم، و المفروض ان المتمكن يتنجز فى حقه الحكم، حيث انه بحيث لو راجعه لظفر به. و منه تعرف انه لا- وجه لدعوى اطلاق ادله التقليد بحيث يعم المتمكن.

فتدبر.

### ٨٠ قوله قدس سره: و اما الايات فلعدم دلالة مثل... الخ

قوله قدس سره: و اما الايات فلعدم دلالة مثل... الخ (١).

هذا هو المقام الثانى المتكفل لوجوب التقليد فى نفسه، و ان لم يصلح لحمل العامى عليه، كما تقدم.

و توضيحه ان ايه النفر (٢)- كما ذكرنا فى مبحث حجيه الخبر الواحد (٣)- و ان كانت ادل على حجيه الفتوى من حجيه الروايه، نظرا الى ظهور دخل الفقاهه فى الحجيه.

و اطلاق وجوب الانذار بما تفقه فيه يقتضى حجيه الانذار بدلاله الاقتضاء، و ظاهرها التحذر بما اندروا به، لا بالعلم بما اندروا به.

و لا يصدق الاخبار عن ترتب العقاب على شىء - مطابقه أو التزاما - الا اذا كان مقتضيا للخوف عاده، و لا يكون كذلك الا اذا كان حججه، و الا فمع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يكون كل اخبار انذارا.

الا انه مع ذلك كله نقول: ان التفقه ان كان موقوفا على اعمال النظر كانت الايه دليلا على حجيه الفتوى، و ان لم يكن كذلك، بل كان مجرد العلم بالحكم بالسمع من المعصوم عليه السلام تفقها، فلا دلالة لها على حجيه الفتوى، بل على حجيه خبر الفقيه. و الانذار بحكايه ما سمعوه من الامام عليه السلام - من

ص: ٤٠١

١- (١) الكفايه ٢: ٤٣٥.

٢- (٢) التوبه: ١٢٢.

٣- (٣) نهايه الدرايه ٣: التعليقه ١٠٨ و ١١٠.

بيان ترتب العقاب على شيء، فعلاً أو تركاً - مما لا ينبغي الرب فيه، بل كان في الصدر الاول الافتاء و القضاء بنقل الخبر.

و اما ايه السؤال (١) فظاهاها و ان كان ايجاب السؤال لأن يعلموا، حيث انهم لا يعلمون، و الظاهر ان يعلموا بالجواب، لا بأمر زائد على الجواب، فتدل على حججه الجواب بما هو، الا ان المسؤل بحسب سياق الايه اهل الكتاب، و بحسب التفاسير (٢) الوارده فيها الائمه عليهم السلام، فهي على اى حال اجنبية عن حججه الفتوى و الروايه معا.

الا ان يقال انه بالاضافه الى علماء اهل الكتاب جار مجرى الطريقه العقلانيه - من ارجاع الجاهل الى العالم - فتأمل جيداً.

و اما الاخبار الداله على جواز الافتاء و الاستفتاء (٣) فهي و ان كانت احسن ما فى الباب، الا ان الافتاء حيث كان فى الصدر الاول بنقل الخبر، و كان نشر الاحكام فى زمان النبى و الامام عليهما السلام بنقل الاخبار و الاثار - لا باعمال الراى و النظر - فلذا لا تدل الا على حججه الخبر. فتدبر.

و منه تعرف ما فى الاستدلال بقوله عليه السلام (فللعوام ان يقلدوه) (٤) فان قبول اخبار الغير من غير دليل على المخبر به يصدق عليه التقليد عرفاً، كما يدل عليه مورد هذا الخبر. فراجع.

بل الحق ان ماده الفتوى - حتى بلسان الشرع - غير متقومه بالرأى و النظر المخصوص بالمجتهد كما فى قوله تعالى «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ» (٥) و قوله عليه السلام (اذا افتيتك بشيء) (٦) بل لا تختص بالاحكام كما فى قوله تعالى (فَاسْتَفْتِهِمْ أَ هُمْ أَشَدُّ خَلْقًا) (٧) و قوله تعالى (وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ

ص: ٤٠٢

١- (١) النحل: ٤٣ و الانبياء: ٧.

٢- (٢) راجع تفسير نور الثقلين ٣: ٥٥: حديث ٨٧-١٠٢.

٣- (٣) الوسائل ١٨: باب ٤ و ٦ و ١١ من ابواب صفات القاضى.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٩٤: باب ١٠ من ابواب صفات القاضى: حديث ٢٠.

٥- (٥) النساء: ١٧٦.

٦- (٦) الوسائل ١٨: ٧٩: حديث ١٧، منقول بالمعنى و فى العيون ١: ٢٧٥: حديث ١٠ «فاذا افتاك بشيء...».

٧- (٧) الصافات: ١١.

أحداً) (١)، فالافتاء ليس الا اعطاء معلومه - حكما كان أو غيره - فيصح اطلاقه على الاخبار بالحكم حقيقه، لا من حيث شيوع الافتاء بنقل الخبر فى الصدر الاول، كما قيل.

### ٨١ قوله قدس سره: وهذا غير وجوب اظهار الحق... الخ

قوله قدس سره: وهذا غير وجوب اظهار الحق... الخ (٢)

لان الاظهار و الظهور - كالايجاد و الوجود - متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فلا يعقل ان يكون له اطلاق لصوره عدم العلم، لان عدم الظهور لا ينفك عن عدم الاظهار.

و منه يعلم انه لا موقع لدلاله الاقتضاء على وجوب القبول تعبدا، لان الواجب - و هو الاظهار - لا يتحقق الا مع الظهور الذى لا يبقى معه مجال للقبول تعبدا، بخلاف اظهار الفتوى فانه يلزم ظهور الفتوى المجامع مع عدم ظهور الواقع، فيبقى مجال التعبد بالقبول.

و من الواضح ان الافتاء بمفهومه لا يقتضى الا اظهار الفتوى، لا الواقع، و لم يتقيد وجوبه بغايه مخصوصه - و هى اظهار الواقع به - حتى يكون بمنزله ايجاب اظهار الواقع.

### ٨٢ قوله قدس سره: للقطع بحجتيه و الشك فى حجيه غيره... الخ

قوله قدس سره: للقطع بحجتيه و الشك فى حجيه غيره... الخ (٣)

الكلام فى الاصل تاره فيما يصح ان يكون مستندا للعامى بحسب ما يستقل به عقله، و اخرى فيما يقتضيه القاعده بعد النظر فى ادله وجوب التقليد شرعا، و هذا هو الذى بلحاظه للمفتى ان يفتى بالرجوع الى غير الاعلم. ففائده الاول ترجع الى العامى، و فائده الثانى ترجع الى المفتى.

اما الكلام فى الاول: فقد استوفيناها فى مبحث التعادل و الترجيح (٤) و قد

ص: ٤٠٣

١- (١) الكهف: ٢٢.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٣٦.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٤٣٨.

٤- (٤) نهايه الدرايه ٦: التعليقه ١٩.

ذكرنا ان المعذريه الواقعيه - كالمنجزيه - غير مجديه فى دفع عقاب الواقع و فى ترتيبه، بل الواصله منهما. و معذريه العمل على طبق فتوى الافضل واصله، دون فتوى المفضول. فراجع.

و اما الكلام فى الثانى: فبيانه ان الفتوى ان كانت فى نظر المجتهد حجه من باب الطريقيه المحضه - و لو بجعل الحكم المماثل على طبقه بعنوان ايصال الواقع - فالامر فيه كما مر فى الاول. و لعله اليه ينظر قدس سره حيث ساوى بين المقامين.

و ان كانت حجه من باب الموضوعيه و السببيه و اشتمال كل منهما على المصلحه المقتضيه لجعل الحكم على طبقه، فالمسأله و ان كانت ذات وجوه بل اقوال: من رجوعها الى الشك فى التعيين و التخيير و فيه قول بالاشتغال و قول بالبراءه، و من رجوعها الى المتزاحمين، و من رجوعها الى الدوران بين المحذورين احيانا.

الا- ان الصحيح هو الثانى، فان مورد الاول ما اذا علم بالملا-ك فى المعين و احتمال وجوده فى الا-خر، و المفروض بناء على الموضوعيه وجوده فيهما معا، و انما الشك فى اقوائته فى احدهما من الاخر. فالحكم فى كل منهما تعيينى فى حد ذاته - شرعا - و التخييره لتمانعهما عقلا فى الفعلية.

و قد اوضحنا الحال فيه فى مبحث التعادل و الترجيح (١)، و بينا هناك ان ميزان التساوى - الموجب لحكم العقل بالتخيير فى الجرى على طبق كل منهما - هو التساوى فى وجدان العقل، و مع عدم وصول قوه الملاك فى احدهما يكونان متساويين فى وعاء وجدان العقل. فراجع.

### ٨٣ قوله قدس سره: أو جوز له الافضل بعد رجوعه اليه... الخ

قوله قدس سره: أو جوز له الافضل بعد رجوعه اليه... الخ (٢)

فى رساله تقليد الاعلم (٣) لشيخنا العلامة الانصارى قدس سره حكاية المنع عنه عن بعض معاصريه.

ص: ٤٠٤

١- (١) نهايه الدرايه ٦: التعليقه ١٩.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٣٨.

٣- (٣) انظر مجموعه رسائل: رساله الاجتهاد و التقليد للشيخ الاعظم قدس سره: ٨٢.

فقال قدس سره فى طريق دفعه: ان الكلام ان كان فى جواز افتاء الاعلم بهذه الفتوى بعد اجتهاده فيها فلا وجه لمنعه، و ان كان فى صحه عمل المقلد بها فلا اشكال فى الصحه بعد جواز التقليد فيها، و بعد علم المقلد بان هذه المسأله يجوز التقليد فيها.

و استند قدس سره فى الاول الى عموم ادله جواز التقليد، و فى الثانى الى ما هو المركز فى ذهنه من رجوع الجاهل الى العالم.

و لكنه لا يخلو عن محذور، اذ ليس كل ما يقتضيه الادله و يستنبطه المجتهد تقليديا، الا ترى ان مقتضى الادله جواز التقليد مع انه ليس بتقليدى، للزوم الدور و التسلسل.

فليس كل ما يستفاده المجتهد قابلا للفتوى على طبقه، كما تبين ان عموم جواز التقليد لا ينافى عدم جواز التقليد فى مسأله جواز التقليد، فان الاستناد فى الصلاه و الصوم الى الفتوى امر، و الاستناد الى نفس الفتوى فى جعلها مستندا امر اخر، لاستلزامه للمحاذير العقليه.

و منه تبين ان علم المقلد بجواز التقليد لما ارتكز فى ذهنه، غير علمه بجواز التقليد حتى فى مسأله جواز التقليد، فان مرجعه الى ارتكاز الخلف فى ذهنه، لانه حينئذ مقلد فى جواز التقليد، لا ان مستنده فى جواز التقليد ما ارتكز فى ذهنه و استقل به عقله.

فاللازم بيان ما يتخيل فى وجه المنع و دفعه.

فنقول: كما ان التقليد فى مسأله جواز التقليد، و تقليد الاعلم فى لزوم تقليد الاعلم، و تقليد غير الاعلم فى جواز تقليد غير الاعلم، كله مستلزم للدور، و تقليد غير الاعلم فى وجوب تقليد الاعلم مستلزم للخلف و انه يستلزم من وجوده عدمه، كذلك لازم تقليد الاعلم فى جواز تقليد غير الاعلم هو الخلف و شبهه، لان المفروض وجوب تقليد الاعلم معينا و عدم جواز تقليد غيره، فاذا جاز تقليد الاعلم فى جواز تقليد غير الاعلم لزم من وجوب تقليده معينا عدم وجوب تقليده معينا و من حجيه فتواه بالخصوص عدم حجيه فتواه بالخصوص.

و بتقريب اخر كما ان اصل التقليد لا يعقل ان يكون بالتقليد بل لابد من

انتهاء التعبد الى القطع، كذلك خصوصيه المقلد، اذ مجرد استقلال العقل بوجوب التقليد مع عدم تعيين المقلد - من الجهات المعتمده عقلا في المقلد - لا يجدى في الاستناد الفعلى، فلا بد من ان لا تكون الخصوصيه تقليديه.

و يندفع هذا التخيل بانه مع عدم استقلال العقل بالتقليد لا يعقل وجوبه، و مع استقلاله به لا مجال لوجوبه، و الخصوصيه كأصله فى ذلك، فانه مع عدم استقلال العقل لا مجال للرجوع الى واجدها أو فاقدها تعبدا، و مع استقلال العقل باعتبارها لا مجال للتقليد فيها، الا ان العقل اوجب الرجوع الى الاعلم، لا من حيث استقلاله باعتبار هذه الخصوصيه فى المرجعيه، بل لعدم احراز جواز الرجوع شرعا الى فاقدها، فهو احتياط من العقل، فلم يحكم العقل بوجوبه معنا - بمعنى استقلاله بوجوبه التعيينى - حتى يلزم الخلف من تقليد غير الاعلم بفتوى الاعلم، بل معناه انه لا يستقل بجواز الرجوع الى غيره.

فحيث صح الرجوع الى الاعلم استنادا فى اصله الى حكم العقل استقلالاً و فى خصوصيته الى الاحتياط، كانت الخصوصيه قابله للتقليد، كما انها قابله للاجتهد من دون لزوم محال.

نعم ان استقل عقل العامى بتعيين الاعلم بحيث يرى التسويه بينه و بين غيره تسويه بين العالم و الجاهل، كما ربما سيأتى ان شاء الله تعالى فلا محاله لا مجال لتقليد الاعلم فى هذه المسأله. فتدبر جيدا.

#### ٨٤ قوله قدس سره: و لا اطلاق فى ادله التقليد... الخ

قوله قدس سره: و لا اطلاق فى ادله التقليد... الخ(١).

تقريب الاطلاق ان شمول قوله عليه السلام - (فانهم حجتى عليكم)(٢) و قوله عليه السلام (اعتمدا فى دينكما على كل مسن فى حينا كثير القدم فى امرنا)(٣) و قوله عليه السلام (انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا)(٤) و قوله عليه السلام (انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا

ص: ٤٠٦

١- (١) الكفايه ٢: ٤٣٩.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ١١٠: الباب ١١ من صفات القاضى: حديث ٤٥.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٤: حديث ٥.



و حرامنا و عرف احكامنا(١) و قوله عليه السّلام (و اما من كان من الفقهاء الى قوله عليه السّلام فللعوام ان يقلدوه)(٢) الى غير ذلك من الاخبار - لصوره التفاوت فى الفضيله و الاختلاف فى الفتوى مما لا وجه لإنكاره، لكثرة التفاوت فى الفضيله و شيوع الاختلاف فى الفتوى.

بل لابد من القول بشمولها لصوره الاختلاف، و الا لم يكن دليل نقلى على حجيه شىء من المتعارضين.

و اما المنع عن شمولها للمتعارضين - لاستلزامه المحذور - فمدفوع بانه على الموضوعيه لا مانع من شمولها، غايه الامر هما كالواجبين المتزاحمين، و التخيير بحكم العقل لا- ينافى ظهور الادله فى الحكم التعيينى، فان كلا من المتعارضين حجه بذاته معينا، و العقل يخير فى تطبيق العمل على كل منهما.

و اما على الطريقيه فالاصل الاولى و ان كان يقتضى التساقط، لكنه بناء على عدمه - اما للاخبار العلاجيه كما فى الخبرين المتعارضين، أو للاجماع كما فيما نحن فيه - يمكن استكشاف المنجزيه و المعذريه بنحو التخيير بالتقريب الذى قدمنا بيانه فى مبحث التعادل و الترجيح. فراجع(٣).

و ربما يقال بعدم شمولها لصوره التعارض فى مثل المقبوله، و الا لما سأل السائل عما اذا اختلف الحكماء، و لكان تعيين الامام عليه السّلام للاعدل و الافقه مخصصا لصدر الخبر.

و يندفع بان الاطلاق لصوره الاختلاف فى الفتوى امر، و لصوره حكم الحاكم على خلاف ما حكم به الاخر - لا على خلاف فتوى الاخر - امر اخر، و مورد الكلام هو الاول، و مورد النقص و المسؤل عنه فى المقبوله هو الثانى.

و من البين ان مورد الافتراق بين الاختلاف فى الفتوى، و الحكم على الخلاف هو القضاء. و لا يتصور مثله فى الفتوى. كما لا يخفى.

نعم يمكن الخدشه فى الاطلاق من وجهين.

ص: ٤٠٧

١- (١) الكافى ٧: ٤١٢ و الوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٩٥: حديث ٢٠.

٣- (٣) نهايه الدرايه ٦: التعليقه ١٨.

احدهما: ان مورد الاطلاقات هي الروايه دون الفتوى، بل قد عرفت ان ما فيه ماده الافتاء و الاستفتاء غير ظاهر فى الفتوى المصطلح عليها المتقومه باعمال الرأى و النظر، بل مادتها حتى بلسان الشرع كذلك، كما مر.

مضافا [الى] ان الافتاء فى الصدر الاول فى مقام نشر الاحكام كان بنقل الروايات، لا باظهار الرأى و النظر بجعل الروايه المحكيه مستندا لرأيه، و عليه فالاطلاقات غير متكفله لحال الفتوى حتى يتمسك باطلاقتها.

و اليه يؤل الجواب الاول فى المتن حيث قال قدس سره: بعد الغرض عن نهوضها الى اخره.

لكنه بالتقريب المزبور، لا بما افاده عند المناقشه فى دلالتها على لزوم التقليد أو جوازه.

ثانيهما: ان الاطلاقات و ان كانت شامله للفتوى - بالمعنى المصطلح عليه - و لصورتى التفاوت فى الفضل و الاختلاف فى الرأى، لكن مقتضاها الحجيه الذاتيه الطبيعیه، لا الفعلیه، لئلا يلزم منها محذور الاستحاله.

الآن ان يقال ان الاطلاقات كما انه لها الظهور فى شمول المتعارضين و فى الحجيه التعيينيه، كذلك لها الظهور فى الحجيه الفعلیه. و الانشاء بداعى بيان الملاك خلاف الظاهر.

فهنا ظهورات ثلاثه، لا ترجيح لبعضها على بعض. فتدبر.

و اما الجواب الثانى فى المتن فمرجه الى ان مفاد الادله هي الحجيه الاقتضائيه الطبيعیه، فهى متكفله للانشاء بداعى جعل الداعى مثلا. لكنه مهملا من دون نظر الى الطوارىء و العوارض، بخلاف الحجيه الذاتيه فانها ثابتة مع كل عارض، إلا انها غير فعلیه بنحو التعيينيه. و على اى حال لا بد من رفع اليد عن بعض هذه الظهورات.

\*\*\*

الحكومہ... الخ(١).

لا- يخفى عليك ان الاستدلال بمثل المقبوله تاره بدعوى الملازمه بين الحكم و الفتوى، فحينئذ يصح الجواب بابداء الفارق بينهما كما فى المتن، و اخرى بدعوى شمول الحكم للقضاء و الإفتاء فلا مساس حينئذ لإبداء الفارق.

اما الملازمه بين الحكم و الفتوى باعتبار الافضليه فى كل منهما - كما ادعاها جماعه، بل ادعى الاجماع على التلازم بين الرجوع الى الافضل و الترافع عنده - فمدفوعه بانه لا دلالة للمقبوله على لزوم الترافع عند الافضل حتى يجب اخذ الفتوى منه بالملازمه، لأن غايه دلالتها عدم نفوذ الحكم مع حكم الافضل بالخلاف، لا ان وجود الافضل و مخالفته فى الفتوى يمنع عن الترافع عند غيره، حتى يمنع عن الرجوع الى المفضول فى مرحله الاستفتاء بالملازمه.

مع ان الاجماع على التلازم غير ثابت، و نقله غير مجد، خصوصا بعد احتمال استفاده لزوم الترافع عند الافضل من المقبوله.

مع ان اعتبار الافضليه فى مقام الحكومه لا يوجب اعتبارها فى مرحله الفتوى.

مع ان اعتبارها فى مقام الحكم على الخلاف غير اعتبارها بمجرد الاختلاف.

فكما ان الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه انما هو بعد الحكم على الخلاف لا- بمجرد الاختلاف، كذلك الترجيح بالافقيه و الاعدليه. فالكل ليس من المرجحات الابتدائيه حتى يجرى فيما نحن فيه.

و الحاصل انه لا موجب للتلازم بين الحكم و الفتوى فى نفسه، و لذا يجوز نرافع المجتهدين الى ثالث، و لا يجوز تقليد المجتهد لمجتهد اخر، و يجوز الافتاء بالخلاف على ما افتى به الاخر، و لا يجوز الحكم بخلاف ما حكم به الاخر. و توضيح هذا

ص: ٤٠٩

الاجمال ان الملازمه المدعاه هنا ان كانت بين عدم جواز الترافع الى المفضول مع وجود الافضل و عدم جواز الاستفتاء من المفضول مع وجود الافضل،

ففيه ان عدم جواز الترافع غير ثابت بالمقبوله كما مر، و لا غيرها، بل ظاهر الاخبار و الاثار على خلافه، فلا موقع للملازمه.

مع لزوم تخصيصها بالشبهه الحكميه، و كون الحكم أو الفتوى من الافضل مخالفا لما يصدر من المفضول، اذ لا ينبغي الريب فى عدم لزوم الاستفتاء من الافضل مع عدم مخالفه فتواه لفتوى المفضول، مع ان من يقول بتعين الافضل للمرافعه لا يخصصه بما ذكرنا، بل لا فرق عنده بين الشبهه الحكميه و غيرها، و مخالفه الافضل و عدمها.

و ان كانت الملازمه بين عدم نفوذ حكم المفضول مع حكم الافضل بخلافه، و عدم حجيه فتوى المفضول مع فتوى الافضل بخلافه، ففيه: ان اعتبار الافضليه فى مقام الحكومه ان كان لخصوصيه الحكومه و فصل الخصومه و انها منصب الافضل، فحينئذ لا فرق بين الشبهه الموضوعيه و الحكميه، و لا بين اختلافهما فى الفتوى و عدمه، و لا بين صدور الحكم من الافضل بالخلاف و عدمه، فلا موقع للملازمه، لكون المخالفه فى الفتوى اجنبية عن اعتبار الافضليه، فلا يسرى الى الفتوى.

و ان كان اعتبار الافضليه فى مقام الحكومه لكون الشبهه حكميه، و فصل الخصومه بالفتوى المخالفه لفتوى الافضل، فالعبره بمرحله الفتوى لا- بمرحله القضاء بما هو قضاء، ففيه ان اعتبار الافضليه فى مقام الفتوى الفاصله للنزاع مع فتوى اخرى فى هذه المرحله لا يلازم اعتبارها فى الفتوى بما هو فتوى، و لذا قلنا ان فتوى مجتهد ليست حجه على مجتهد اخر لكنها نافذه عليه فى مقام فصل الخصومه، و مقتضى الاعتبار ايضا اعتبارها فى مرحله فصل الخصومه، حيث لا يرتفع نزاع المتخاصمين بالتخير بين الحكمين بل بتعين احد الحكمين.

نعم الملازمه التعبدية بين نفوذ الحكم و حجيه الفتوى باعتبار الافضليه فى كل منهما معقوله الا انه لا دليل عليها الا ما يحكى من الاجماع(١)، و عهده

ص: ٤١٠

١- (١) انظر مجموعه رسائل: رساله الاجتهاد و التقليد للشيخ الاعظم قدس سره: ٧٧.

على مدعيه. هذا كله ان كان الاستدلال بالمقبوله بعنوان الملازمه.

و اما ان كان بعنوان شمول الحكم للفتوى ايضا كما فى قوله تعالى «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ... \* الخ»<sup>(١)</sup> خصوصا بملاحظه ان المورد شبهه حكميه و لذا اختلف الحكماء مستنديين الى حديثين مختلفين، و بملاحظه ان الترجيحات المذكوره فى المقبوله مناسبه للفتوى دون القضاء.

مع ان التحرى فى مستند الحاكم غير معهود فى باب القضاء، فلا مجال لكل ذلك الا بحمل المقبوله على فصل النزاع بفتوائين متعارضين، لا بحكمين متناهيين.

و بعباره اخرى نفس الفتوى فاصله للنزاع، لا انشاء الحكم مستندا الى فتواه المستنده الى الخبر.

و به تندفع الاشكالات المتوهمه من المقبوله المنافيه لما تقرر فى باب القضاء.

ففيه ان الحكم فى لسان الشرع كذلك، الا انه فى خصوص المقبوله ليس كذلك كما فى قوله عليه السلام (و ما يحكم له فانما يأخذه سحتا و ان كان حقه ثابتا)<sup>(٢)</sup> الى غير ذلك من الشواهد.

و اما حمل مورد المقبوله على الفتوى تفصيا من الاشكالات فمدفوع بان التفصلى لا ينحصر فى ذلك بل حملها على فصل الخصومه بنقل الخبر الفاصل ايضا دافع للاشكالات، فيخرج مورد المقبوله عن القضاء و الفتوى معا.

بل قد مر ان المتعارف فى الصدر الاول هو القضاء و الافتاء بنقل الروايه.

و الامر بالترجيحات بملاحظه الروايه، لا بملاحظه الفتوى، و لا القضاء.

و لا- ينافيه الترجيح بالافقيهيه بتوهم مساسها باعمال الرأى و النظر لا بنقل الخبر، و ذلك لان الروايات حيث انها منقوله بالمعنى غالبا فللافقيهيه دخل فى مطابقه النقل لما اراده الامام عليه السلام.

و بما ذكرنا ظهر وجه اخر للجواب عن الملازمه المدعا فى التقريب

ص: ٤١١

١- (١) المائده: ٤٤ و ٤٥ و ٤٧.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٤: باب ١ من ابواب صفات القاضى: حديث ٤.

هذا كله مضافا الى ان ملاحظه المرجحات فى مرحله الفتوى الصادره فى مقام فصل الخصومه للنكته المتقدمه لا يقتضى اعتبارها فى الفتوى بما هى. فتدبر.

و منه تعرف ان عبارته الكتاب قابله لنفى الملازمه بين الحكم و الفتوى كما فى التقريب الاول، و قابله للفرق بين الفتوى الفاصله للنزاع و مطلق الفتوى، و ان كان ظاهرها الاول.

### ٨٦ قوله قدس سره: اما الصغرى فلان فتوى غير الافضل... الخ

قوله قدس سره: اما الصغرى فلان فتوى غير الافضل... الخ (١).

يمكن ان يقال ان الفتوى اذا كانت حجه شرعا أو عقلا لأجل افاده الظن بالحكم و انه اقرب الى الواقع من غيره فلا محاله ليس لأجل مطلق الظن بحكمه تعالى - و لذا لا يجوز عمل العامى بظنه - بل لأجل انه خصوص ظن حاصل من فتوى المجتهد المستند الى حجه قاطعه للعدر، فما هو الحجه عقلا أو شرعا هو الظن الخاص، دون الظن بما افتى به المجتهد و ان لم يحصل من فتوى المجتهد.

و عليه فدعوى الفرق بين الاقريبه الداخليه و الخارجيه فى نظر العقل - الحاكم بحجيه خصوص الظن الحاصل من فتوى المجتهد الذى يجب الرجوع اليه - فى كمال القوه.

و اما الظن الاقوى الحاصل من مطابقه فتوى الحى المفضول للأفضل من الاموات، فحيث انه متقوم بفتوى من لا حجه لفتواه، فهو كالظن الحاصل من سائر الامارات الغير المعبره، أو المتقوم بما هو كذلك، فلا عبره بقوته، كما لا عبره باصله لو كان كذلك حتى فى نظر العقل، لفرض الخصوصيه فى نظره.

و اما الاقوائيه الحاصله من مطابقه فتوى المفضول لغيره من الاحياء فهى غير مسلمه، اذ المطابقه لا محاله لو حده المدرك و تقارب انظارهم و افكارهم، فالكل فى قوه نظر واحد، و لا يكشف توافق آرائهم عن قوه مداركهم من مدرك الافضل و الا لزم الخلف لفرض اقوائيه نظر الافضل من غيره فى مرحله الاستنباط بجمع جهاته و شؤنه.

و منه تعرف فساد قياس المورد بالخبرين المتعارضين المحكى احدهما بطرق متعدده دون الاخر، اذ ليست الحكايات المتعدده بمنزله حكايه واحده فلا محاله يوجب كل حكايه الظن بصدور شخص هذا الكلام من الامام عليه السلام، و لا يلزم منه الخلف كما كان يلزم فيما نحن فيه.

## ٨٧ قوله قدس سره: و اما الكبرى فلان ملاك حجيه قول الغير... الخ

قوله قدس سره: و اما الكبرى فلان ملاك حجيه قول الغير... الخ (١).

ان اريد ان القرب الى الواقع لا دخل له اصلا فهو خلاف الطريقيه الملحوظه فيها الاقربيه الى الواقع فى اماره خاصه من بين سائر الامارات.

و ان اريد ان القرب الى الواقع بعض الملاك و انّ هناك خصوصيه اخرى تعبديه فهو غير ضائر بالمقصود، لان فتوى الافضل و ان كانت مساويه لفتوى غيره فى تلك الخصوصيه التعبديه، الا انها اقوى من غيرها فى حيثه القرب الذى هو بعض الملاك، فان الارجح لا يجب ان يكون اقوى من غيره من جميع الجهات، بل اذا كان ارجح من جهه فهو بقول مطلق ارجح من غيره.

هذا اذا كانت تلك الخصوصيه التعبديه مما يتقوم بها الملاك و كانت جزء المقتضى.

و اما ان كانت شرطا لتأثير القرب الى الواقع فى جعل الاماره حجه فالامر اوضح، اذ العبره فى القوه و الضعف بحال المقتضى دون الشرط. كما مر فى مبحث التعادل و الترجيح (٢).

و منه يظهر فساد القياس بمثل البصر و الكتابه - اذا اعتبرا فى القاضى - فانه لا يرجح الاقوى بصرا أو الاجود خطأ على غيره.

فكذا هنا، فانّ تمام الملاك كونه عارفا بالاحكام، فكون احد المفتيين اعرف بالاحكام من الاخر لا يوجب الترجيح لوجود ما هو الملاك بحده فى غيره، من دون زياده فى الاعرف و لا نقص فى العارف.

ص: ٤١٣

١- (١) الكفایه ٢: ٤٤٠.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٦: التعليقه ٣٠.

وجه الفساد ان المعرفة فى الافتاء هو الملاك و المقتضى للحجيه، فيؤثر قوته فى رجحانه و تقديمه، بخلاف البصر و الكتابه بل العداله فى القاضى، فانها شرائط.

و المقتضى لتعينه علمه بموازين القضاء.

مضافا الى ان المراد بالاعلم هنا ان كان اقوى معرفه - بحيث لا تزول بتشكيك المشكك، لقوه مبنى عرفانه - فالامر كما فى البصر و الكتابه، فان قوه البصر وجوده الخط لا تأثير لهما فى مرحله القضاء بل المؤثر اصلهما، و كذا أصل المعرفة بالحكم له تأثير فى ايجاب العمل على طبقها، و لا اثر لقوه المعرفة.

و اما ان كان المراد بالاعلم من كان احسن استنباطا من غيره لكونه اقوى نظرا فى تحصيل الحكم من مداركه الشرعيه و العقليه من حيث مبادئ تحصيله و كيفيه تطبيقه على مصاديقه، فحينئذ لا مجال للقياس، فان الاعلم بهذا المعنى اكثر احاطه بالجهات الموجبه للإستنباط المغفوله عن غيره لقصور نظره، و ان كان نظره القاصر حجه عليه و على مقلده ذاتا.

فمرجع امر التسويه بين الاعلم و غيره الى التسويه بين العالم و الجاهل، لقصور نظر غيره عما وصل اليه الافضل مما يوجب الفتوى بثبوت الحكم أو نفيه.

و منه ينقدح وجه لتعين الاعلم و ان لم نقل باقريبه فتواه الى الواقع و لم نقل بان الملاك كلا أو بعضا هو القرب الى الواقع، و هو انه قد تقدم منا - فى وجه لزوم التقليد عقلا (1) - انه من لم يكن له حجه يجب استناده الى من له الحجه.

و حيث ان فتوى الاعلم اوفق بمقتضيات الحجج الشرعيه و العقليه لبلوغ نظره الى ما لم يبلغ نظر غيره - لفرض الاعلميه - فيكون بالاضافه الى غيره كالعالم بالاضافه الى الجاهل، فيتعين فى مقام ابراء الذمه. لا لقصور حكم العقل، بل لإذعانه - بمقتضى فرض الاعلميه، و كون المجتهد ذا حجه على الحكم - بكون رأيه اوفق بمقتضيات الحجج، و ان التسويه بينه و بين غيره يؤل الى التسويه بين العالم و الجاهل.

\*\*\*

ص: ٤١٤

١- (١) نهايه الدرايه ٦: التعليقه ٧٩.



## ٨٨ قوله قدس سره: للشك في جواز تقليد الميت و الاصل عدم... الخ

قوله قدس سره: للشك في جواز تقليد الميت و الاصل عدم... الخ (١).

هذا بالاضافه الى الملتفت الى مقتضيات الادله الشرعيه.

و اما بالنسبه الى العامى فالحامل له على تقليد الحى بالخصوص هو الحامل له على اصل التقليد، و هو: عدم اليقين ببراء الذمه الا بتقليد الحى، كما لا يقين له به الا بالتقليد فى قبال غيره.

و لا- فرق فى هذه المرحله بين كون الميت افضل من الحى و عدمه - بتوهم ان فتوى الافضل اقرب الى الواقع من فتوى غيره، و لا يعقل التفاوت فى الأقربيه بين الموت و الحياه -.

و يندفع بان وجه حكم العقل هنا ليس اقربيه فتوى الافضل، كما انه فى الحى بالاضافه الى الميت ليس القرب الى الواقع مناطا و ملاكا فى نظر العقل اصلا، بل وجه حكم العقل و اقتصاره على الحى و على الافضل كون تقليد الحى بالنسبه الى الميت مقطوعا به من حيث كونه مبرء للذمه، و كون تقليد الافضل بالاضافه الى غيره كذلك، و لو لدعوى الاجماع فى المقامين.

و نتيجة الامرين عدم اليقين بالبراء الا بتقليد الحى الافضل من غيره، لا اليقين ببراءه الذمه بتقليد الحى فى نفسه و ببراءه الذمه بتقليد الافضل فى نفسه ليلزم التخيير، أو لأجل الاقربيه ليتعين تقليد الافضل و ان كان ميتا، اذ لا يعقل اليقين ببراءه الذمه مهملا و لا يقين بها مطلقا، فلا موجب للتخيير، و ليست الاقربيه ملاكا فلا موجب للتعين. فافهم جيدا.

نعم بناء على ما سلكناه اخيرا فى تقريب حكم العقل بتعين الاعلم يلزم القول بتعين الاعلم و ان كان ميتا، و بالتخيير بين الحى و الميت مع عدم التفاضل، اذ بناء على هذا الوجه لا تعين للحياه اصلا.

فإما ان نقول باشتراط الحياه فلا يتعين الاعلم ان كان ميتا و إما ان

ص: ٤١٥

لا- نقول باشتراطها فلا يتعين الحى ان لم يكن هناك اعلم، بل يتخير بين الحى و الميت. فالتفصيل بين ما اذا كان الميت افضل فيتعين الميت و الا فيتعين الحى بلا وجه.

### ٨٩ قوله قدس سره: استصحاب جواز تقليده فى حال حياته... الخ

قوله قدس سره: استصحاب جواز تقليده فى حال حياته... الخ(١).

ربما يتوهم ان ظنون المجتهد و ادراكاته - التى هى موضوع وجوب العمل على طبقها - مما تزول بالموت، بل عن الوحيد البهبهاني قدس سره زوالها عند النزاع، و انها تزول بالغفلة و النسيان، فكيف بالموت الذى يصير الذهن معه جمادا لا حس فيه.

و اجيب عنه و عن امثاله بان القوه العاقله من قوى النفس الناطقه، و قد برهن على تجردها و بقائها بعد خراب البدن، و ان القوه المدركه ليست من القوى الجسمانيه، فضلا من ان تكون من الاجسام كما هو ظاهر كلام الوحيد قدس سره.

و التحقيق ان الجسم - بما هو جسم - كل جزء منه يغيب عن الجزء الاخر فضلا عن غيره، فلا معنى لأن ينال شيئا و يدركه. فتوهم كونه جسما سخياف جدا.

و اما كونه جسمانيا أو لا؟ فنقول:

قد حقق فى محله ان العاقله بما هى مدركه للكليات ربما هى عقل بالفعل لا يحتاج الى ماده جسمانيه - لا فى ذاته و لا فى فعله - فالنفس فى اول حدوثها انسان بشرى طبيعى يحتاج الى ماده جسمانيه، لكنها عقل هيولانى و بالقوه. فاذا خرجت من القوه الى الفعل و من الماديه الى الصوريه و صارت عقلا بالفعل فلا محاله هى غير مرهونه بماده، فهى فى هذه المرحله خارجه عن عالم الموادّ و دار الفساد، فلذا لا خراب لها بخراب البدن.

الا ان هذا المقدار من التجرد للقوه العاقله لا يجدى فيما نحن فيه بل لا بد من الالتزام بتجرد قوتى الخيال و الوهم تجردا برزخيا مثاليا، و ذلك من وجهين:

احدهما ان القضايا المدركه للمجتهد و ان كانت فى حد ذاتها قابله

ص: ٤١٤

للتجريد التام بحيث تدخل فى الكليات المجردة القائمہ بالقوہ العاقلہ التي لا شبيهه فى تجردها عن المادہ، لكن الازهان المتعارفہ تنتقل من الاحساس بالجزئيات المحسوسه الى صورها الجزئيه فى الخيال أو الى المضاف الى جزئى فى الوهم، فهى مجردة عن المادہ فقط، لا عن الصور و الخصوصيات الحافه بالجزئيات المحسوسه.

و مجرد قابليتها للتجريد التام لا يجعلها مجردة بحيث تناسب القوہ العاقلہ حتى تكون باقيه بقاء القوہ العاقلہ، بل باقيه بقاء قوتى الخيال و الوهم فلا بد من اثبات تجرد القوتين و بقائهما حتى يجدى فى بقاء مدركاتهما.

و ثانيهما ان آراء المجتهد و ان فرضت كليه قابله للقيام بالعاقله، الا انها غالبا منبعثه عن مدارك جزئيه من ايه خاصه، أو روايه مخصوصه لا- قيام لهما الا- بغير العاقله، و تلك الاراء لا تكون حجه الا اذا كانت مستنده الى تلك المدارك بقاء، كما كانت حدودا.

فكما أن قيامها بالمجتهد مع زوال مداركها بالمره يخرجها عن الحجية حال حياتها، كذلك اذا زالت مداركها بزوال القوہ المدرکه لها بعد وفاته، لان المفروض عدم تجرد ما عدا القوہ العاقله، فلا- مناص عن الالتزام بتجرد قوتى الخيال و الوهم المدركتين للصور الجزئيه و المعانى الجزئيه تجردا برزخيا. و هو و إن كان خلاف المعروف فى فنه إلا انه مما اقتضاه البرهان كما شيد اركانه بعض الاركان(١).

ثم إنه بناء على تجرد القوہ المدرکه ينبغى التفصيل بين ما اذا كانت الحجه على المجتهد و مقلده ظنونه و ادراكاته المتعلقة بالحكم الواقعى، و ما اذا كانت الحجه قطعه بالحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى.

فانه على الثانى منتف قطعاً، لالفناء القوہ المدرکه بفناء البدن، بل لانكشاف الواقع نفياً و اثباتاً. فلا جهل بالواقع، فلا قطع بالحكم المماثل، بخلاف الاول فانه محتمل البقاء فيستصحب و ترتب عليه جواز تقليده.

و انكشاف الواقع حينئذ غير ضائر، لأن انقلاب الظن الى القطع خروج من حد الضعف الى الشده، و فى مثله الموضوع باق بذاته - لا بحدّه - فلا يمنع عن الاستصحاب.

ص: ٤١٧

و انقلاب ظنه الى القطع بالخلاف محتمل، و لا يمنع من الاستصحاب - كما عن السيد العلامة الداماد قدس سره - بل يحققة فان المراد استصحاب نفس موضوع الحكم و هو رأى المجتهد، فيتعبد حينئذ بحكمه و هو جواز التقليد.

و اما ما عن بعض الاعلام فى تقريراته لبحث شيخه العلامة الانصارى قدس سرهما(١): من ان الاعتقاد الحاصل بالكشف و الشهود من الموت لا دليل على حجيته على المقلد، فيدور الامر بين ما هو زائل أو باق غير حجه.

فمندفع بان الكشف و الشهود الذى لا دليل على حجيته لغير صاحبه هو الذى يحتمل عليه الخطاء على صاحبه كما فى الحاصل لبعض المرتاضن، لا- الحاصل بالموت. فالامر دائر بين بقاء رأيه و اعتقاده بنحو موافق للواقع جزما بحيث لا شك فيه، او زواله رأسا مع القطع ببقاء القوه المدركه.

### ٩٠ قوله قدس سره: أو ارتفع لمرض أو هرم اجماعا... الخ

قوله قدس سره: أو ارتفع لمرض أو هرم اجماعا... الخ(٢)

سيأتى(٣) ان شاء الله تعالى بيان عدم ارتفاعه بمرض أو هرم حقيقه، و الا لكان ارتفاعه بالموت قطعيا كما سيجىء منه قدس سره دعوى الاولويه، فلا يبقى مجال لأستصحاب بقاء الراى، و لا لأستصحاب جواز العمل به. فانتظر.

### ٩١ قوله قدس سره: كاف فى جواز تقليده فى حال موته... الخ

قوله قدس سره: كاف فى جواز تقليده فى حال موته... الخ(٤)

وجه الكفايه تاره استصحاب جواز العمل على طبق الراى حال حدوثه، و لا- نعنى بالموضوع الا ذلك الراى السابق الثابت له الحكم مهملا، و أما الحاجه الى احراز بقاء الراى وجدانا أو تعبدا فانما هو بعد الفراغ عن لزوم بقاءه حال العمل، و لو للاجماع المتقدم فى كلامه.

و اخرى التمسك بالاطلاقات، كما هو احد الوجهين فى اثبات جواز تقليد الميت ابتداء.

ص: ٤١٨

١- (١) راجع مطارح الانظار: رساله تقليد الميت: ٢٨٤.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٤٣.

٣- (٣) التعليقه ٩٤.

٤- (٤) الكفايه ٢: ٤٤٣.

و تقریبها: أن الايات المقتضية للرجوع الى اهل الذكر(١) أو التحذر بالانذار(٢) و الروايات المقتضية لتقليد من كان من الفقهاء... الخ(٣) و الرجوع الى رواه الاحاديث(٤) و الاعتماد على كل مسن في حبه(٥) و غير ذلك و ان كانت ظاهره بل صريحه في ان المسؤل عنه و المنذر و الفقيه و المرجع حي، إلا ان دعوى الاطلاق غير متوقفه على تجريد تلك الموضوعات عن الحياه، بل المدعى انها لا ظهور لها في توقف وجوب القبول - بعد الجواب، و وجوب التحذر بعد الانذار، و وجوب التقليد بعد الاخذ من الفقيه، و وجوب الاعتماد بعد اظهار الراى - على حياه المجيب و المنذر مثلا حال القبول و العمل، فبعدم تقيدها بذلك يستكشف اطلاقها لصورتي الحياه و الموت حال العمل. هذه غايه التقريب.

و يمكن ان يقال ان ظاهر قول القائل: «اعمل على رأى فلان و التزم به» من دون تقييد و عنايه هو العمل على طبق الراى حال العمل، و الا لكان عملا بغير الراى، نعم يقبل التقييد بان يقول اعمل على طبق الراى السابق.

و عليه فنقول ان كانت الادله المزبوره مسوقه لحجيه الروايه فالاطلاقات على حالها غير منافيه لما ادعينا - من الظهور - لان الحكايه لا زوال لها، فالحكم بعد ما صار محكيا و مخبرا به فهو على حاله الى الابد، فهو محكى عنه، مات الحاكي ام لا.

و ان كانت مسوقه لحجيه الراى - فحيث ان الراى يتطرق اليه الزوال - فمقتضى ظهورها في تعلق العمل بالراى من غير تقييد، لزوم بقاء الراى حال تعلق العمل به، فان كان باقيا - وجدانا أو برهانا - فهو، و الأ فلا بد من استصحاب بقاءه.

و منه تبين ان الاطلاقات لا تغنى عن الاستصحاب.

ص: ٤١٩

١- (١) الانبياء ٧ و النحل ٤٣.

٢- (٢) التوبه: ١٢٢.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٩٤: حديث ٢٠.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

٥- (٥) الوسائل ١٨: ١١٠: حديث ٤٥.

## ٩٢ قوله قدس سره: لكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعا... الخ

قوله قدس سره: لكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعا... الخ(١).

توضيح المقام ان مقتضى حجية الرأى و الفتوى كسائر الامارات إما جعل الحكم المماثل لما أفتى به على اى تقدير - من موافقه الواقع و عدمها - كما هو لازم موضوعيه الاماره،

و إما جعل الحكم المماثل لكنه بعنوان اوصول الواقع، فلا- محاله يكون مقصورا على صورته الموافقه، حيث لا- واقع فى غيرها ليكون اوصولا له، كما هو لازم الطريقيه، مع التحفظ على ظاهر الانشاء حيث انه - لو لا القرينه - بداعى جعل الداعى،

و إما جعل المنجزيه و المعذريه، فيدور مدار موافقه الواقع، كما هو مبنى الطريقيه، و مقتضى لسان بعض الادله كقوله عليه السلام (فانهم حجتى عليكم و انا حجه الله)(٢) و قوله عليه السلام (لا عذر لأحد من موالينا... الخبر)(٣).

فان كان الامر كما فى الاول فالاحكام المقلد فيها احكام حقيقيه فعليه متيقنه، فلا مانع من استصحابها من حيث تقومه باليقين و الشك. نعم من حيث تعلقها و تقومها برأى المجتهد امر اخر سنتكلم فيه ان شاء الله تعالى.

و ان كان الامر كما فى الثانى و الثالث فلا- يقين بالحكم لا واقعا و لا تعبدا على اى تقدير، بل مجرد احتمال ثبوته عند قيام الاماره على تقدير موافقتها، فلا بد من توسعه فى دائره الاستصحاب حتى تكون له المجال هنا و فى امثال المقام.

و قد فصلنا الكلام فيه فى ذيل ما علقناه على التنبيه الثانى من تنبيهات الاستصحاب، و بينما هو الوجه هناك. فراجع(٤) تجده و افيا بالمرام ان شاء الله تعالى.

ص: ٤٢٠

١- (١) الكفايه ٢: ٤٤٤.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ١٠٨: حديث ٤٠.

٤- (٤) نهايه الدرايه ٥: التعليقه ٦١.

## ٩٣ قوله قدس سره: ان الاحكام التقليديه عندهم... الخ

قوله قدس سره: ان الاحكام التقليديه عندهم... الخ (١).

تقريبه ان موضوع الحكم الواقعي و ان كان مثلا- هو القصر أو الاتمام، الأ- ان الوجوب الفعلي لم يتعلق به بما هو، بل بعنوان وجوب اتباع الرأى بلسان وجوب التقليد و وجوب القبول و اشباه ذلك. فهو جعل الحكم المماثل لما يراه المجتهد حكما فعليا، فموضوعه الدليلي ما يراه المجتهد واجبا.

و حيث ان العرف يرون المقلد متمسكا برأى المجتهد فلا- يرونه عالما بالحكم الفعلي بقول مطلق، بل عالما بحكمه في رأى مجتده، لا انه ليس عالما بالحكم مطلقا حتى ينافى فرض جعل الحكم المماثل. فالموضوع العرفي هنا يوافق لموضوع الدليلي.

و بهذا التقريب ايضا يمكن منع الاستصحاب على تقدير تنجيز الواقع، فان العرف يرون الحكم الواقعي منجزا بالرأى مادام الرأى، لا ان الرأى ينجزه و ان زال بعده.

و قد مر فساد قياس الرأى بالرواية. فان النقل و الحكاياه لا زوال له، بخلاف الرأى.

## ٩٤ قوله قدس سره: لم يجز في حال الموت بنحو اولي قطعاً... الخ

قوله قدس سره: لم يجز في حال الموت بنحو اولي قطعاً... الخ (٢).

تقريب الاولويه ان المرض و الهرم مع ان فيهما اختلال بعض القوى اذا كانا موجبين لزوال الرأى الموجب لعدم جواز التقليد، فالموت الذي يختل به جميع القوى يوجب زوال الرأى الموجب لعدم جواز التقليد بالاولويه القطعيه.

اقول: الملا-ك في عدم جواز التقليد في المرض و الهرم ان كان زوال الرأى فالحق فيهما و في الموت عدم زوال الرأى، فان الادراكات باقيه في محالها.

و النفس بسبب اشتغالها بتدبير البدن أو التوجه الى نشأه اخرى لا يمكنها ترتيب الاثر عليها، كما انها كذلك في حال النوم.

ص: ٤٢١

١- (١) الكفايه ٢: ٤٤٥.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٤٥.

فمجرد عدم قدره على ترتيب الاثر لا يكون دليلاً على زوال المدركات، و إلا فمن المستحيل بحسب الحكمة الالهيه و العنايه الربانيه ان تزول العلوم و المعارف - الحاصله للانسان فى مده مديده من العمر بعد اتعاب شديد و مجاهدات عظيمه فى مقام تقويه القوه النظرية و تحصيل الملكات و الاخلاق الفاضله - بمجرد المرض أو الهرم فى اخر العمر أو بسبب الموت، مع ان الدنيا مزرعه الاخره، و المعرفه بذر المشاهده.

بل الصحيح ان علاقه النفس مع البدن حجاب قوى و مانع شديد. فاذا زال المانع و ارتفع الحجاب كانت العلوم كلها حاضره عنده، مشهوده لديه.

نعم تزول الادراكات و الملكات بسبب الانهاك فى الشهوات و التوجه الى ما يضادها.

و ان كان الملاك لعدم جواز التقليد - فى المرض و الهرم - عدم التمكن من اعمال القوه النظرية، فلا يقدر بالفعل على رد الفرع الى اصله، و هو معنى زوال ملكه الاجتهاد، فمن البين بعد التأمل ان هذا الوجه مختص بالمرض و الهرم، و لا يعم الموت، لان انقطاع علاقه النفس مع البدن و ارتفاع الشواغل المانع عن قدره الفعليه يوجب كون النفس اقدر على رد الفرع الى اصله من حال حياته. و لعل امره قدس سره بالتأمل للاشاره الى بعض ما ذكرنا.

### ٩٥ قوله قدس سره: و منها الاطلاقات الداله... الخ

قوله قدس سره: و منها الاطلاقات الداله... الخ (١).

قد عرفت تقريب دلالتها و الجواب عنه. فلا حاجه الى الاعاده.

و هذا اخر ما ساعده التوفيق من التعليق على ما افاده شيخنا و استاذنا العلامة رفع الله مقامه فى دار المقامه. و الحمد لله اولاً و اخيراً و الصلاه على نبيه محمد صلى الله عليه و آله باطنا و ظاهراً. كتبه بيمنه الداثره المفتقر الى عفو ربه فى الاخره محمد حسين الاصفهانى.

\*\*\*

ص: ٤٢٢



## فهرست المطالب للتعاقد و الترجيح

حول تعريف التعارض ٢٧١

فى الفرق بين التنافى و التعارض ٢٧٢

فى أنّ التعارض من أوصاف الدالّ لا المدلول و الحجيه ٢٧٢

نظريه المحقق الأشتياني فى أول المتضادين إلى المتعارضين ٢٧٢

الإشكال على نظريه المحقق الأشتياني ٢٧٣

حول الحاكم و المحكوم ٢٧٤

ضابط الحكومه على ما أفاده العلامه الأنصارى ٢٧٤

حول الحكومه بالمعنى الشارحيه ٢٧٤

الحكومه بمعنى إثبات الموضوع أو رفعه تنزيلا ٢٧٤

فى تقديم الامارات على الأصول الشرعيه ٢٧٧

نظريه العلامه الأنصارى فى وجه تقديم الاماره على الأصول ٢٧٧

الإشكالات على نظريه العلامه الأنصارى ٢٧٨

التحقيق فى وجه تقديم الاماره على الأصل ٢٧٩

حول تقديم النص و الأظهر على الظاهر ٢٨١

تفصيل العلامه الانصارى فى وجه تقديم النص و الأظهر على الظاهر ٢٨٣

دفع الإشكالات عن العلامه الأنصارى ٢٨٣

الحق فى الإشكال على العلامه الانصارى ٢٨٤

التحقيق فى وجه تقديم النص و الأظهر على الظاهر ٢٨٤

مقتضى القاعده فى المتعارضين على الطريقيه:

محتملات صورہ المتعارضين على الطريقيه ٢٨٥

وجه حجيه أحد الخبرين لا بعينه و الإشكال عليه ٢٨٥

وجه حجيه أحدهما المعين و الإشكال عليه ٢٨٦

وجه حجيه كلا الخبرين معا و الإشكال عليه ٢٨٦

ص: ٤٢٣

فى نفى الحكم الثالث بالمتعارضين ٢٨٨

فى تبعيه اللآزم عن الملزوم ٢٨٩

القاعده الأوليه فى المعارضين بناء على السببيه ٢٩٠

فى أن السببيه تتصور على وجهين ٢٩٠

فى السببيه بمعنى تقيد مصلحه الحكم الواقعى بعدم قيام الاماره على خلاف الواقع ٢٩٠

نظريه المحقق الحائرى على التوقف فى السببيه بهذا المعنى ٢٩٠

الإشكال على المحقق الحائرى ٢٩١

محتملات معنى الاستحباب ثبوتاً ٢٩٣

تحقيق المتعارفين فيما اذا كان مودى احدهما حكماً غير الزامى ٢٩٤

فى المتعارضين إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إزامى ٢٩٤

دخول المتعارضين فى المتراحمين بناء على وجوب الالتزام بالمؤدى ٢٩٥

التحقيق فى دفع احتمال كون الحجيه بمعنى وجوب الالتزام ٢٩٥

فى المتعارضين إذا كان أحدهما محتمل الأهميه ٢٩٧

حول قاعده: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٢٩٨

اقسام المتعارضين مما يمكن فيه الجمع و ما لا يمكن ٢٩٩

حول مفاد قاعده: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٣٠١

كلام الشيخ ابن أبى جمهور فى بيان القاعده ٣٠٢

القاعده الثانويه فى الخبرين المتعارضين ٣٠٣

مقتضى الأصل الثانوى فى المتعارضين بناء على الموضوعيه ٣٠٥

الأقوال فى الواجبين المتراحمين ٣٠٦

فى المتزاحمين مع احتمال أهميه أحدهما ٣٠٦

نظريه العلامه الانصارى بالأخذ بمحتمل الاهميه ٣٠٦

الإشكال على العلامه الأنصارى ٣٠٧

الحقيق فى إثبات التخيير فى محتمل الاهميه ٣٠٧

الفرق بين التخيير فى محتمل الأهميه و التخيير فى الدوران بين المحذورين ٣٠٨

مقتضى الأصل فى مقام الإثبات هو التعيين ٣٠٩

ص: ٤٢٤

الأخبار التي استدلتّ بها على التخيير ٣٠٩

الجواب عن الروايه الأولى (الحسن بن الجهم) ٣١٠

الجواب عن الثانيه (خبر الحارث بن المغيره) ٣١١

الجواب عن الثالثه (مكاتبه عبد الله بن محمد) و الرابعه (مكاتبه الحميرى) ٣١١

الجواب عن الخامسه (روايه العيون) ٣١١

الجواب عن السادسه (موثقه سماعه) ٣١٢

الجواب عن السابعه و الثامنه (مرسله الكلينى) ٣١٢

الجواب عن التاسعه (مرفوعه زراره) ٣١٢

الأخبار الدالّه على الترجيح ٣١٢

الترجيح بالاحديثه ٣١٣

الترجيح بالصفات ٣١٤

مقبوله عمر بن حنظله ٣١٤

وجه عدم تعرض الكلينى الترجيح بالصفات ٣١٤

الجواب عن مرفوعه زراره ٣١٤

اشكال المحقق الحائرى على المرفوعه ٣١٥

الجواب عن المحقق الحائرى ٣١٥

نظريه العلامه الانصارى فى تقديم المقبوله على المرفوعه ٣١٦

الجواب عن نظريه العلامه الأنصارى ٣١٦

حول الترجيح بالشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه ٣١٧

معنى موافقه الكتاب ٣١٩

التحقيق فى الترجيح بموافقه الكتاب ٣١٩

التحقيق فى الترجيح بمخالفه العامه ٣٢٠

التحقيق فى روايه عبيد بن زراره، و روايه الارجاني ٣٢١

نظريه الآخوند فى أنّ أخبار الترجيح بموافقه الكتاب آبيه عن التقييد ٣٢٣

الإشكال على نظريه الآخوند ٣٢٤

حول دعوى الإجماع على الترجيح بأقوى الدليلين ٣٢٤

ص: ٤٢٥

ما ذكره الكليني رحمه الله في ديباجه الكتاب ليس مخالفا للإجماع ٣٢٤

حق الإشكال على الاجماع ٣٢٥

حول ترجيح الراجح على المرجوح ٣٢٥

التحقيق في موضوع الترجيح بلا مرجح ٣٢٦

تطبيق الترجيح بلا مرجح على المتعارضين ٣٢٧

في جواز الافتاء بالتخير في المسأله الفرعيه ٣٢٨

حول استصحاب التخيير ٣٢٨

حول حكمه استصحاب التخيير على استصحاب حكم المختار

اشكال علامه الانصارى على استصحاب التخيير ٣٣٠

الاشكال على علامه الانصارى ٣٣٠

في التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه ٣٣١

ردّ الوجوه التى استدلت بها على التعدى ٣٣١

استدلال علامه الانصارى بالمقبوله على التعدى و الجواب عنه ٣٣٢

على القول بالتعدى هل يتعدى إلى كلّ مزيه أم لا؟ ٣٣٤

في أنّ التخيير أو الترجيح يختص بغير موارد الجمع العرفى ٣٣٥

حول جمله من الأخباء العلاجيه التى استدلتّ بها على التعميم بموارد الجمع العرفى ٣٣٦

الإستدلال بموثقه سماعه على التعميم ٣٣٦

الإستدلال بمكاتبه الحميرى على التعميم ٣٣٦

الاستدلال بمكاتبه عبد الله بن محمد على التعميم ٣٣٧

الجواب عن الموثقه ٣٣٧

جواب العلامة الأنصارى عن مكاتبه الحميرى ٣٣٧

جواب المحقق الهمدانى عن مكاتبه الحميرى ٣٣٨

جواب المحقق الخراسانى عن مكاتبه الحميرى ٣٣٨

الجواب عن مكاتبه عبد الله بن محمد ٣٣٩

فى شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه ٣٣٩

فى تعارض العموم و الإطلاق ٣٤٣

ص: ٤٢٦



نظريه العلامه الأنصاري في تعارض العموم و الإطلاق ٣٤٤

في دوران الأمر بين النسخ و التخصيص ٣٤٥

حول انقلاب النسبه ٣٤٨

مسلك العلامه الأنصاري على انقلاب النسبه فيما إذا ورد عامان و خاص ٣٥١

نظريه المحقق الخراساني على عدم انقلاب النسبه و الإشكال عليها ٣٥١

التحقيق حول ما ورد عامان و خاص ٣٥٢

حول رجوع المرجح الجهتي إلى المرجح الصدوري و عدمه ٣٥٣

نظريه المحقق الخراساني على رجوع جميع المرجحات إلى المرجح الصدوري ٣٥٣

الإشكال على نظريه المحقق الخراساني ٣٥٤

حول ترتب جهه الصدور على الصدور ٣٥٥

الترجيح في المتكافئين ٣٥٦

حول المرجحات الخارجيه بأقسامها ٣٥٧

حول القسم الثاني من المرجحات الخارجيه: (كان معتبرا في نفسه و كان معاضدا لأحد الخبرين كالكتاب و السنه) ٣٥٩

حول معاضده أحد الخبرين بالكتاب و السنه ٣٦٠

ص: ٤٢٧

الاجتهاد و التقليد

الاجتهاد لغه و اصطلاحا ٣٦٣

الاجتهاد المطلق ٣٦٤

فى أن مقبوله عمر بن حنظله مخصوصه بالمجتهد اصطلاحا ٣٦٤

فى التقليد عن المجتهد المطلق ٣٦٥

فى تقليد الانسدادى و عدمه ٣٦٦

الانسداد كسفا و حكومه ٣٦٨

حول نفوذ حكم المجتهد بناء على الانفتاح و الانسداد ٣٧٠

حول امكان التجزى ٣٧٢

فى حجيه اجتهاد المتجزى لنفسه ٣٧٣

فى رجوع الغير إلى المتجزى ٣٧٤

فى نفوذ حكم المتجزى ٣٧٥

التخطئه و التصويب ٣٧٦

أقسام التصويب ٣٧٦

التصويب المشهور ٣٧٦

التصويب المجمع على بطلانه ٣٧٨

التصويب الذى لم يقم إجماع أو نقل على خلافه ٣٧٩

مسلك المحقق الخراسانى فى حقيقه الأحكام الواقعيه ٣٧٩

توجيه كلام المحقق الخراسانى ٣٧٩

حول أقسام المصالح المقتضيه لجعل الأحكام الواقعيه ٣٨٠

أوضح أفراد التصويب ٣٨٠

التصويب المجمع على بطلانه ٣٨١

في تضاد المصلحتين ٣٨١

في تسامح المصلحتين ٣٨٢

حول كلام العلامة الانصارى في مسأله التعبد بالاماره على الموضوعيه حول تبدل رأى المجتهد ٣٨٣

ص: ٤٢٨

فى اجزاء الأعمال السابقه المطابقه للاجتهد الأول ٣٨٨

الفرق بين الاجزاء هنا و مسأله الاجزاء فى الأوامر ٣٨٨

ما استدل به على الاجزاء ٣٨٩

التحقق حول المسأله ٣٨٩

عدم الاجزاء فيما إذا كان مؤدى السابق اماره على الطريقيه ٣٨٩

عدم الاجزاء فيما إذا كان مؤدى السابق اماره على الموضوعيه ٣٩٠

الفرق بين الواجبات و العقود و الإيقاعات على الموضوعيه ٣٩٢

تفصيل صاحب الفصول بين الحكم و متعلقه ٣٩٢

استظهار بعض الأجله من كلام الفصول التفصيل بين الواجبات العباديه و العقود و الايقاعات ٣٩٢

توضيح كلام صاحب الفصول ٣٩٣

حول الاجزاء بناء على الاستصحاب و البراءه ٣٩٤

فى التقليد لغه ٣٩٤

فى التقابل بين الاجتهاد و التقليد و عدمه ٣٩٧

معنى التقليد بمقتضى الأدله العقليه و النقليه ٣٩٧

حول أدله جواز التقليد ٣٩٨

الدليل الفطرى ٣٩٩

استدلال المحقق الخراسانى بالدليل الفطرى ٣٩٩

الإشكال على المحقق الخراسانى ٣٩٩

الدليل النقلى ٤٠١

مقتضى الأصل العملى ٤٠٣

فى تقلىء الأعلم ٤٠٤

الإشكال على العلامه الانصارى ٤٠٥

الدلىل العقلى على منع تقلىء الاعلم و دفعه ٤٠٥

حول اطلاق الأدله اللفظيه لتقلىء الأعلم ٤٠٤

الخدشه فى الاطلاق من وجهين ٤٠٨

الاستدلال بالمقبوله ٤٠٩

ص: ٤٢٩

دعوى الإجماع على التلازم بين الحكم و الفتوى فى اعتبار الأعلم ٤٠٩

دفع الإجماع ٤٠٩

حول التلازم بين الحكم و الفتوى ٤١٠

فى أن فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع ٤١٢

إشكال المحقق الخراسانى صغرويا، و رفعه ٤١٢

إشكال المحقق الخراسانى كبرويا، و رفعه ٤١٣-٤١٤

التفصيل بين التقليد البدوى و الإستمرارى ٤١٥

إستصحاب جواز التقليد فى حال الحياه ٤١٦

نظريه الوحيد البهبهانى فى زوال المدركات عند النزاع ٤١٦

التحقيق فى هذه المسأله ٤١٦

أن تقليد الميت يبتنى على مجرد قوتى الخيال و الوهم ٤١٧

التمسك بالاطلاقات على جواز تقليد الميت ٤١٩

وجه عدم جريان الاستصحاب ٤٢٠

عدم جريان الاستصحاب بناء على جعل الحكم المماثل ٤٢١

فى دفع القول بأولويه الموت من المرض و الهرم ٤٢٢

ص: ٤٣٠

بسم الله الرحمن الرحيم  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة



نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
اصبحان  
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

