



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

شهادة الإسلام

في شريعة الكفاية

تأليف

آية الله العظمى الخميني الشيرازي
الشيخ محمد حسين الشيرازي

الطبعة سنة ١٣٦١ هـ

الجزء الرابع

مختص

الشيخ أبو الحسن الثاني

موسسة الإمام الخميني في بيان الإسلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

کاتب:

محمد حسین غروی اصفهانی (کمپانی)

نشرت فی الطباعة:

موسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحياء التراث

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
٩	نهايه الدرايه في شرح الكفايه [آخوند خراساني] (طبع جديد) المجلد ٤
٩	اشاره
١٠	اشاره
١٥	[مقدمه]
١٧	مباحث الاصول العمليه
١٧	اشاره
١٨	[تعريف الاصول العمليه و انها داخله في علم الاصول]
٢٩	[أصالة البراءة]
٢٩	اشاره
٣٢	[الاستدلال بالكتاب على البراءة في الشبهات الحكميه]
٣٩	[الاستدلال بحديث الرفع على البراءة في الشبهات الحكميه]
٣٩	اشاره
٥١	و الكل غير صحيح:
٦٨	[الاستدلال بحديث الحجب على البراءة في الشبهات الحكميه]
٧٣	[الاستدلال بحديث:«كل شيء لك حلال»على البراءة في الشبهات الحكميه التحريميه]
٧٧	[الاستدلال بحديث السعه على البراءة في الشبهات الحكميه]
٨١	[الاستدلال بحديث كل شيء مطلق...]
٨١	اشاره
٨١	توضيحه أن الاباحه على قسمين:
٨٦	و عن شيخنا الاستاذ(قدس سره)تقريبان آخران في الجواب:
٩٢	[الاستدلال بحكم العقل على البراءة في الشبهات الحكميه]
٩٢	اشاره
١٠٢	أما الأول:فقد منع(قدس سره)من كون المفسده أو ترك استيفاء

- ١٠٣ و أما الثاني فالوجه في منع الكبرى أمران:
- ١٠٨ [الاستدلال بآية التهلكه على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه]
- ١١٠ [الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط في الشبهه الحكميه التحريميه]
- ١١٥ [في امكان الاستدلال على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه بالأخبار الظاهره فيه و عدمه]
- ١١٥ اشاره
- ١١٨ لأن ايجاب الاحتياط:
- ١٢٣ [في انحلال العلم الإجمالي بالأحكام بالأمارات و الأصول المثبتة قبل المراجعه اليها و عدمه]
- ١٢٣ اشاره
- ١٢٥ و هذا الجواب يتوقف على أمرين:
- ١٢٩ و يمكن الجواب بوجهين:
- ١٤٢ تنبيهات البراءه
- ١٤٢ اشاره
- ١٤٤ [التنبيه الأول]
- ١٤٤ اشاره
- ١٤٤ و أما أصاله عدم كونها ميته فمدفوعه:
- ١٥١ و فيه مواقع للنظر:
- ١٦٧ [التنبيه الثاني]
- ١٦٧ اشاره
- ١٨٥ فنقول: أما التفرع فهو على قسمين:
- ١٩٤ و الاشكال في التطبيق من وجهين:
- ١٩٧ تذنيب
- ٢٠٥ [التنبيه الثالث]
- ٢١٤ [التنبيه الرابع]
- ٢١٤ اشاره
- ٢١٨ [دوران الامر بين المحذورين]
- ٢١٩ في البحث عن وجوب الموافقه الالتزاميه جهتان:

- ٢٢١ و تقريب وجوب الالتزام بأحد الحكمين بنحو التخيير بوجهين:
- ٢٢٤ فكما أن فعلية التكليف منوطه بأمرين:
- ٢٣٤ أصاله الاحتياط -
- ٢٣٤ اشاره -
- ٢٣٨ العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين المتباينين -
- ٢٤٣ و تحقيق حال العلم الاجمالي من حيث التنجيز برسم أمور: -
- ٢٤٣ اشاره -
- ٢٤٤ [التنبيه الأول] -
- ٢٧١ [التنبيه الثاني] -
- ٢٨٣ [التنبيه الثالث] -
- ٢٨٨ [التنبيه الرابع] -
- ٢٩٩ [العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الأقل و الأكثر] -
- ٢٩٩ اشاره -
- ٣٣٤ [التنبيه الأول] -
- ٣٣٤ اشاره -
- ٣٣٤ تقريب الانحلال من وجوه: -
- ٣٤٣ [التنبيه الثاني] -
- ٣٤٣ اشاره -
- ٣٤٧ و اجيب عنه بوجوه: -
- ٣٥٤ [التنبيه الثالث] -
- ٣٥٤ اشاره -
- ٣٤١ أن الآتى بالزيادة لو ياتي بها بقصد الجزئيه شرعا على قسمين] -
- ٣٨٨ [التنبيه الرابع] -
- ٣٨٨ اشاره -
- ٣٩٠ يقرر الاستصحاب بوجوه أربعة: -
- ٣٩٢ و ربما يتخيل -

- و هو تخيل عجيب و توهّم غريب: ٣٩٢
- و أما فى صورته تعدّر الشرط: ٣٩٤
- و أما حديث استكشاف الوفاء بالغرض بتمامه أو بمعظمه، ففيه: ٤٠٣
- [شرط إجراء أصله الاحتياط] ٤٠٨
- [شرط إجراء البراءة العقلية] ٤١٤
- إشاره ٤١٤
- بأحد تقريبين: ٤١٤
- و فى كلا الوجهين نظر: ٤١٥
- [شرط إجراء البراءة العقلية] ٤١٩
- إشاره ٤١٩
- إلا أن الأمر فيه دائر بين أمور: ٤٢٣
- فاذا عرفت منشأ الحب فى نفسه، فنقول: ٤٣٥
- توضيح المقام: أن الأشكال هنا من وجوه: ٤٣٦
- قاعده نفي الضرر ٤٤٥
- فهرس المطالب ٤٧٢
- تعريف مركز ٤٧٥

نهایه الدرايه فی شرح الكفایه [آخوند خراسانی] (طبع جدید) المجلد ۴

اشاره

سرشناسه : اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۲۰ - ۱۲۵۷

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

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

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابك : ۹۶۴-۵۵۰۳-۴۰-۴۴X 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 ۱۳۰۰۷۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۳-۳۲۱۶

ص : ۱

اشاره

نهايه الدرايه في شرح الكفايه [آخوند خراساني]

تاليف محمد حسين الاصفهاني

تحقيق ابوالحسن القائي

ص: ٢

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله منتهى الحمد وغايته، والصلاه والتسليم على نبيه الأمين، ورسوله المصطفى على طول الأزمنه و الدهور محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى أهل بيته الأئمة المعصومين، حجج الله تبارك وتعالى على العالمين.

و بعد:

فإن مؤسستنا إذ تقوم بنشر هذا الكتاب القيم -و الذى رافقت مسأله نشره فتره تأخير قهريه مبعثها حصولنا لاحقا على نسخه المؤلف بخطه الشريف، فاضطرر المحقق بعد إتمام عمله إلى مراجعته على هذه النسخه ابتغاء الحصول على النص الأصح -فإنها تتقدم بجزيل الشكر والامتنان لمحقق الكتاب سماحه حججه الإسلام والمسلمين الشيخ أبو الحسن القائمى على ما بذله من جهود صادقه ومتواصله فى إنجاز هذا العمل وإخراج الكتاب بحلته المحققه الجديده.

و كذا فإننا ندين بالعرفان لكل الجهود المخلصه والكبيره التى بذلت من قبل بعض الإخوه الأفاضل وبأشكال مختلفه فى إتمام هذا العمل.

وفق الله تعالى جميع العاملين فى نشر وإحياء تراث العتره الطاهره، وتقبل أعمالهم، إنه سميع مجيب.

مؤسسه آل البيت عليهم سلم لاهياء 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 أنّها 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 يجرى فى إدراج الاصول العمليه الشرعيه.

إلا- أنه لا- يجرى فى دخول مباحث حجيه الامارات سندا و دلالة 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 الوساطه فى اثبات الواقع عنوانا أو اعتبارا، وإما بمعنى الوساطه فى إثبات الواقع أثرا و تنجزا.

والمبحوث عنه فى علم الاصول وساطه الخبر و نحوه بأحد الوجوه.

والمبحوث عنه فى علم الفقه قيام الواسطه على إثبات الحكم لا وساطتها.

و عليه، فالعلم المأخوذ فى حد الفقه- حيث قيل: إنه علم بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخيير- أعم من العلم الوجدانى و العلم التنزيلى، بل أعم من العلم بالحكم و قيام المنجز على الحكم.

نعم، فيما ليس له جهه الكاشفيه و المرآتيه ليس له عنوان الوساطه للاثبات، فلا- بد من تعميم الحجية إلى مطلق المنجزيه و المعذريه. فيدخل البحث عن منجزيه الاحتمال، و عن معذريه الجهل أيضا فى المسائل الاصوليه.

إلا أنه يبقى خصوص البراءه الشرعيه بمعنى رفع الحكم أو ثبوت الاباحه على حاله.

اذ لا وساطه فى الاثبات اصلا، و لا معذريه شرعا حتى يندرج تحت قيام الحججه على حكم العمل.

و لا بأس بالاستطراد فى 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) فى 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 بابواب 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 عمومها لجميع الأبواب غير لازم، و تخصيص القواعد الاصوليه بالعامه لجميع الأبواب بلا مخصص، بل بعض مسائلها لا يجرى إلا في العبادات مثلا.

و تقدم رتبته 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 عمومها 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: أو لا 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 واقعا 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 انضماماً.

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 آنفاً.

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 لتقومه 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 ازالته

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 ملاقيه 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 مسأله واحده ما محصّله: أنه لا حاجة إلى عقد مسائل متعدده بعد الاتحاد في ما هو الملاك، و ما هو العمده من الدليل على المهم إلى آخر ما أفاده (قدس سره).

و ليعلم أن المسائل عباره عن القضايا المشتركة في غرض واحد دون لأجله العلم، و تعدد القضايا بما هي بتعدد موضوعا أو محمولاً أو هما معا.

و الواسطه في الثبوت و الواسطه في الاثبات لا- دخل لهما بالقضيه، فلا- يكون وحدتهما و تعددهما موجبا لوحده القضايا و تعددها.

و غرضه (قدس سره) ليس وحده الواسطه ثبوتا و إثباتا، بل وحده الجهه التقيديه المقومه لموضوعيه الموضوع بحسب الدليل المتكفل لهذا الحكم المجعول.

بيانه: أن كل محمول ثابت لموضوع: إما يكون من الأمور الواقعيه 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 ماده كذائيه لمعنى خاص أو هيئه كذائيه لمعنى خاص، فان الموضوع هي الماده 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 في 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 في الأول، و تعدد المخبر به في الثاني لا يوجب تعدد الجهه التقيديه العنوانيه المأخوذه من الأدله، فلا يوجب تعدد المسأله.

فكذا فيما نحن فيه، فإن أدله البراءه الشرعيه و إن اختلفت من حيث رفع ما لا يعلمون تاره، و وضع المحجوب أخرى، و كون الناس في 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 الالزام المطلق، فضلا عن تعدد اسباب الجهل بالحكم، لا يوجب تعدد الجهه التقيديه العنوانيه لموضوع الحكم الشرعي المأخوذ من الشارع بحسب لسان دليله.

إلا أن عذر الشيخ الأعظم (قدس سره) في عقد مسائل متعدده أنه لم يقع نزاع في رفع الحكم مطلقاً و عدمه مطلقاً، بل النزاع وقع في خصوصيات ربما يكون المخالف في إحداها موافقا في الأخرى، كما عن الاخباريين في الشبهه

ص: ٢١

١- ١) وسائل الشيعه ٣/٢١٦: ٨، عن الكافي ٣/٣٥٢.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٣/٢١٦: ٨، عن الكافي 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 منتزعا 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): و فيه أن نفى 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 السنا 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 منّه فى رفع العذاب مع عدم الاستحقاق.

لأننا نقول: اولا: 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 القضية 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 الفاعلية بخلاف طرف النفى، فان عدم 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 أى 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 فى هذه المسألة.

ص: ٢٤

١- ١) فى 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 اليزدى (قده) فى 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 عقلائي و الآخر مجعول تكويني، 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 الأيمن 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

المفويض 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 العقلايين - 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 بوعدده، و تصديقه لتوعيده، و إذا وجد هناك مانع عن تصديقه لتوعيده 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 لتوعيده، 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 بايدنا من الكتب.

و فيه: إن أريد أصل العذاب الدنيوي، فالعذاب الأخرى منفي 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 الدنيوي 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 الدنيوي 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 لا حق، 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 (قدّس 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 فعلاً، أو تركاً.

فإن كان بلحاظ المؤاخذة، فالموصوف به في الحقيقة 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، فضلاً عن الشرط بمشروطه، لأن القيام به يصح صدق الوصف المأخوذ من المبدأ الذى له القيام، لا القيام عنه، فسبب بياض الجسم مثلاً لا يوصف بالبياض، بل الأبيض عنوان ما يقوم به البياض، لا ما يصدر عنه البياض، فضلاً عما هو شرط لتحقيقه.

و إن كان بلحاظ المقهوريه في 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 مكلفاً بالفعل- الموجب لتخصيص قدرته بالفعل؛ لأنه جعل للداعى نحو الفعل، فيجب إعمال قدرته في تحصيل الفعل- غير كونه

ص: ٣٠٠

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 ثقیل، 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 ثقیله، و الظاهر من (ما لا يعلمون) حينئذ أنهم لا يعلمون الثقیل لا أنهم لا يعلمون ثقله.

و بالجمله: المحمول على المكلف هو الثقیل عليه، و الفعل هو المحمول، و التكليف تحميله عليه، فالفعل هو الثقیل، و التكليف تثقیله، و جعله ثقیلا، فالإيجاب تثقیل، و الوجوب ثقل، و الفعل ثقیل، فما يتعلق به الرفع إذا كان هو الثقیل، 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 ثقیلا، أو ثقلا، أو موجبا للثقل، فلا- حاجه إلى اتصاف التكليف بكونه ثقیلا، 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 على 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 ثقيلًا،بنفسه معنى كما لا يخفى.

مضافا إلى كثره اتصاف الشىء بكونه ثقيلًا 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 ثبوته. 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 مجعول 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 فعليته، 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 المعتبره 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) الذي مفاده أنه لا يجب و لا يحرم جعلاً و انشاء رافع لموضوع حكم العقل بقبح 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 في 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 تشريعي، فهو عدم التكليف، بحيث يكون العدم فعلياً جعلياً، لا عدم فعلية التكليف الواقعي، 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 في 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 الواقعي المجهول غير معقول، فهو دافع لفعلية مع وجود المقتضى لجعله فعلياً بإيصاله بجعل الاحتياط.

و لا يخفى عليك أن مانع شيء عن تأثير شيء، و إن لم تكن متقومه بسبق وجود أثر ذلك الشيء، 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

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 الورود 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، و إما إرشادى، و إما 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 اثنييه 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 النفسية 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 تعلقت 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 ٥٨٣.

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 نفس 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 قضيتته 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،لان 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) كفايه الأصول ٣٤٠/.

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 ثقيل 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 حقيقه 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 (١) 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 (٢) 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 الوجود 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 المؤاخذة ليس إلا الثلاثة الأخيره، و هي الحسد، و الطيره، و الوسوسه، فانها غير محرمه، لا أنها محرمه معفو عنها.

إلا أن عدم حرمتها لا يوجب عدم تقدير المؤاخذة فيها. بل يقدر المؤاخذة في الكل بجامع عدم التكليف المصحح للمؤاخذة، مع وجود المقتضى لما يصحح المؤاخذة 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 المؤاخذة يوجب إرادته الفعل من الموصول حتى في (ما لا يعلمون). إذ لا مؤاخذة على التكليف، بل على الفعل أو الترك.

بخلاف تقدير الآثار؛ فانه لا يأبى عن إرادته التكليف من (ما لا يعلمون) حتى مع شمول الآثار للمؤاخذة.

و توجيهه: أن عنوان المؤاخذة لا- تضاف إلى التكليف، فتقديرها بعنوانها يأبى عن إرادته التكليف من الموصول، بخلاف عنوان الآثار، فانها بمعنى مقتضيات الموضوع و الحكم، و المؤاخذة من مقتضيات التكليف، و ان لم تكن على التكليف.

و حينئذ فاراده خصوص المؤاخذة 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 المؤاخذة 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 أيضا، 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 ظاهرا 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 قائلا: 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 الثابتة في الشرائع السابقة 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 للأدلة المتكفلة لآثار الخطأ و النسيان بما هما، و هذا غير عدم المعقولية.

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 الامتنان يقتضى أن الجهات الموجهة للمنه - برفع الأحكام و الآثار - هي هذه العناوين المأخوذة 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 ال- 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 القضيه، 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 القضيه 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 موضوعاً.

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 أحياناً، فلا موقع للبرهان المزبور، فلا كاشف عن أن موضوع الحكم المنفى غيره.

بل الأمر في الثلاثة الأخيره من التسعه، و هي الحسد و الطيره و الوسوسه كذلك، فان موضوع الحكم المنفى ليس إلا نفس هذه الثلاثة.

فالأولى الاقتصار على الجواب الأول باستظهار رافعيه هذه العناوين الطاريه من نفس ورود رفعها مورد الامتنان.

و أما الثلاثة الأخيره، فالمقتضى للرفع غلبه وقوعها حتى ورد أنه لا يخلو منها أحد، فغلبه وقوعها مانعه عن تأثير اقتضائها للحكم امتناناً 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 دليلاً على رفع آثار هذه العناوين بما هي، لا رفع آثار ذوات المعنونات.

و الجواب ما مرّ (٢) منا مفصلاً: أن كون إيجاب الاحتياط مثلاً 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، و لا 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 لئلا يقع في الخطأ و النسيان، فكيف يكون من آثار الفعل الصادر خطأ، أو نسياناً؟

لا- يقال: مرجع كون وجوب الاحتياط أثراً للتكليف المجهول، أو الحكم على الخطأ و النسيان إلى تحريم مخالفه التكليف المجهول بما هو. فالتكليف المجهول ليس متعلقاً 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 لئلا- 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 جيداً.

١٧-قوله(قدس سره):إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره فى وضع (١)...الخ.

لا ريب فى ظهور الحجب فى ثبوت الحكم الموحى إلى النبى صلى الله عليه وآله أو الملهم 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 فى حجب المعلوم، وإلا- فحيث لا- يعقل ثبوت العلم و كونه محجوبا عن العالم، فلا محاله يراد من ظهوره ثبوته، فان الوجود عين الظهور، و يراد من احتجابه عدمه، لكونه فى 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 دلالة حينئذ على ثبوت التكليف خارجا و حيا أو إلهاما.

لكنه مع ذلك لا يصدق فى شأنه أنه مما لم يوقف الله عباده عليه و لم يعلمهم به، فانه ظاهر فى 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 حجبه 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 الثانى، فلا: إما لأنه لا يصدق فى 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 اليه تعالى بلحاظ انتهاء سلسله الاسباب إلى رب الأرباب، فيكون كقوله عليه السلام: كل ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر (١).

مع أن المقهوريه فى الاسباب العذريه مستنده ابتداء إلى أسباب طبيعیه من نوم أو إغماء أو جنون و نحوها، بل ليس فى العالم شىء إلا و له سبب أو أسباب، و مرجع الكل الى مسبب الأسباب.

قلت: قد ذكرنا فى مبحث الطلب و الاراده (٢) أن المسببات بما هى موجودات محدوده لا تنسب إلا إلى أسباب هى كذلك، و بما هى موجودات بقصر النظر على طبيعه الوجود المطلق تنسب إلى الموجود المطلق، لأن الفاعل الذى منه الوجود منحصر فى واجب الوجود دون فاعل ما به الوجود، فانه غير منحصر فى شىء.

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 أزمته 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 في 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 ٢/٤٩٦-٤٩٧.

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 فيبع 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 الجبن 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 طَبَّقَهَا 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 استدل 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 استدل بها على البراءه في الشبهه الحكميه قال و قد استدل 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 الشبه الموضوعيه، كما في طي كلماته في المقام، وفي صريح كلامه في أول (٢) الشبه الموضوعيه التحريميه لا أثر منه في جوامع الأخبار والآثار.

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، والله 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 (قدس 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- و لو 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، و كما 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 مبنى 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 الثانى.

قلت: حيث إن إيجاب الاحتياط بعنوان التحفظ على الغرض الواقعى المنبعث عنه التكليف الواقعى، إما بايصاله عرضا بايصال الحكم المماثل، أو بايصاله بأثره بجعل الواقع منجزا به، فلا محاله ليس موضوعه إلا احتمال التكليف اللزومى المنبعث عن الغرض الواقعى، لا احتمال عدمه، و لا عدم قيام المعذر عنه.

بخلاف دليل البراءه، فانه فى مقام التوسعه مما لم يتنجز بمنجز واقعى أو جعلى، فموضوعه ما لم يقم عليه منجز

و الكلام فى 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 الخصوصية 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 في الشبهات الحكمية التحريمية أو الأعم منها و من الوجوبية]

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 في نفسه المساوق للصدور واقعا.

و أخرى: هو الورود على المكلف المساوق للوصول إليه.

و النافع في المقام هي 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- حرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي، لكونه عبدا مملوكا ينبغي أن يكون وروده و صدوره عن رأى مالكة.

ثانيتها: الاباحه الشرعيه في قبال الحرمة الشرعيه الناشئه عن المفسده الباعثه للمولى على زجره عما فيه المفسده.

و هي 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 اللأحرج، لا الاباحه الشرعيه سواء كانت واقعیه أو ظاهریه.

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 والغصب 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 أقيا إذا أريد بورود النهى تحديد 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 الآ 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 الآ 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 اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، 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 اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو الوصى عليه السلام، فيساق روايه ما حجب الله علمه عن العباد.

فيفيد أن الحرمة الواقعيه الموحى بها أو الملمم بها لا تؤخذ لها، إلا بعد صدور النهى على طبقها من النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو الوصى عليه السلام.

و هذا الاحتمال غير بعيد، إذ الظاهر من الصدور التدريجى بعد جعل الاباحه الظاهريه هو الصدور من النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو الوصى عليه السلام فى مقام تبليغ أحكامه تعالى تدريجاً.

فيكون إعطاء لقاعده كليه، حتى يقوم النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو الوصى عليه السلام فى مقام التبليغ.

قلت: مضافاً إلى بقاء المحذورين الأولين على حالهما، أن الحكم الذى لم يقم النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ 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

ص: ٧٤

بلحاظ الاشراف.

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)تقريبان آخرا في الجواب:

احدهما: ما في تعليقه (1) 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 معيَّاه بصدور النهي واقعا فلا يمكن إثباتها بالخبر فقط، بل بضم أصاله عدم صدور النهي.

إلا- أنه مع ذلك لا يجدي؛ لأن التعبد بعدم الغايه لا يقتضى إلا التعبد بالمعني، و المفروض أن المعني أجنبي عما نحن فيه. هذا ملخصه بتوضيح مني.

و ثانيهما: ما في متن الكفايه من أن الاباحه و إن كانت مجديه إلا أنها معيَّاه 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 يحدّد الموضوع، و إباحه الشئ بعنوان أنه مجهول الحكم محل الكلام.

ثم أجاب بأن المهم دفع تبعه شرب التن مثلا سواء كان بالحكم باباحته بما هو أو بما هو مجهول الحكم.

ص: ٧٧

فأورد عليه بأنه يجدى فى غير صورته العلم بصدور النهى و الاباحه، و شك فى تقدّمها 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 المغيّه 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 اللاحرج 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 قبج العقاب بلا بيان، و مثله أجنبي عن اللاّحرج المغنيا 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 مشمولا 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 التعبدين. 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 الظاهرية 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 الحقيقي، و أن الحكم الحقيقي متقوم بنحو من أنحاء الوصول، لعدم معقوليه تأثير الانشاء الواقعي في انقداح الداعي.

و حينئذ فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفه للتكليف الحقيقي فلا عقاب، فانه على مخالفه التكليف الحقيقي.

إلا أن عدم العقاب لعدم التكليف أمر، و عدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، و ما هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان هو الثاني 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) في تعليقه (٣) الأنيقه انفكاك مرتبه الفعلية البعثيه و الزجرية عن مرتبه التنجز.

ص: ٨٣

١- ١) كفايه الأصول ٣٤٣.

٢- ٢) قد تقدم في مبحث حجيه القطع في التعليقات ٨ و ٤١ و ٤٢ و ٤٣. و في مبحث حجيه الظن في التعليقات ٥٩ و ٦٥ و ٦٦. نهايه الدرايه و في 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 حينئذ 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 مخالفتهم عقوبه لا- يكون باعثاً فعلياً، و لا- زاجراً كذلك فى نفوس العامه، فقاعده اللطف تقتضى جعل العقاب على مخالفتهم.

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 تميما 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(قدّس 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 لا بطلان 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 في بيانيتها 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 صوره 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 للبيانیه.

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 طريقيا، لأن المنجز لا يتجزأ، فيستحيل أن يكون هذا الحكم العقلي طريقيا.

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 العقلي 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 العقلائي على مدح فاعل بعض الأفعال، و ذم فاعل بعضها الآخر كون الأول ذا مصلحة عامه موجه لانحفاظ النظام و كون الثاني ذا مفسده مخّله 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 أميا كونها داخله في سلك البناءات العقلائيه 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 إمضاء 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 عقلائيه 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 لثلا يقعوا فيها لا يقتضى إلا الوقوع فيها مع عدم الفرار.

مع ان الكلام هنا(فى) (٢)الوقوع فى العقاب باقدمه 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 (١).

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 (قدس سرّه) هنا و فيما (1) بعد، و فى تعليقه المباركه فى مبحث (2) حجه الظن، من أن الاقدام على الضرر ببعض الدواعى 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 يلازمه هو ما فى التعليقه.

الذى يترتب على الفعل، بل إذا كانت فى خصوص الفعل، أو فيما يلزمه.

فيكشف كل ذلك عن أن الاقدام 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 الاقدام 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 الاقدام على الضرر الدينوى المحتمل، كالاقدام على الضرر المقطوع كان التكليف المحتمل كاشفا عن المفسده التى

هى على الفرض ضرر دينوى، و ليس هناك فى نفسه ما يتدارك به الضرر حتى لا- يكون قبيحا بالفعل، فيجب الحكم بقبحه

عقلا.

هذا إذا كان المراد الاقدام 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

و ثانيهما- أن المشاهد من العقلاء ليس إلا الفرار عن الضرر الدنيوى لثلا يقعوا فيه، لا لثلا يقعوا 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

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 في 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 للقبیح 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 الالتقاء فى التهلكه (١)...الخ.

توضيح الجواب عن هذه الآيه أن المراد من التهلكه، إما هى التهلكه الأخرويه أو الدنيويه:

فان أريد الأولى، فالنافع للخصم كون النهى نفسياً، أو طريقياً 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: أولاً: أنه خلاف الظاهر، مع أن كل مفسده ليست تهلكه جزماً.

و ثانياً أن النهى إن كان نفسياً فهو معقول، إلا أن فعليه الحكم بفعليه 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

[الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكيمه التحريميه]

٣٣-قوله (قدس سرّه):فبما دل على وجوب التوقف عند الشبهه (١)...الخ.

توضيح الاستدلال بهذه الطائفه:أن الأمر بالتوقف إما نفسى أو طريقى أو إرشادى:لا مجال للنفسيه،و إلا 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 المشتبه،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 ٤٧٤/٧.

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 الارشاديه، 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 يأتي 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 للمنع، 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 فارجع 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 أَنْكَكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبْنِهَا، 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 اثنيه 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 البراءه 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 متنجزاً 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 تنجزاً لواقع عرضاً، و هو إنشاء بداعى جعل الداعى منبعثاً عن ذلك الغرض الواقعي الباعث على الايجاب الواقعي، و لذا يكون مقصوريا 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 التوبه 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 لتنجز 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 معنيا بالعلم بالحرام-لما عرفت آنفا- (١) إلا- أنه معارض له، لكن خبر (كل شيء لك حلال) نص في الحليّه، 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 مواردنا 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 الحكميه، 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 الاجمالى إلى علم تفصيلى (٢)...الخ.

ملا-ك 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 فعليه 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، مع الحكم المماثل الفعلى فى مورد الاماره من أول الأمر يستحيل حكم فعلى آخر واقعا على أى تقدير لاستحاله اجتماع الحكمين الفعلين، 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 الفعلين.

و الأمر الأول مما لا ريب فيه، لأن الامارات الشرعيه كاشفه عن أن الحكم فى الشريعه 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 للبيانيه 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 المعتر شرعا باعنا 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:

فإن 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: فإن 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 الواقعيه للتنجيز حتى يكون أسبق تأثيرا من العلم الاجمالي لا يجرى فى الامارات المتعلقه بالموضوعات، فان البيئه لا توجب التنجيز إلا عند قيامها، و ليست كالحججه على التكليف.

و لذا لا يجوز إجراء البراءه 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 الواقعي 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 الخصوصية المرددة 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 بالجبله و الطبع على فعل كل من المحتملين، ففي كل طرف يحتمل الحكم المنجز، لا أنه منجز.

و أما الحجة القائمه على وجوب الظهر بخصوصها، فهي منجزه للخاص بما هو خاص، فليس لها في تنجز الخاص مزاحم في تأثيرها، فلا محاله تستقل الحجة بالتأثير في تنجز الخاص بما هو خاص، سواء كان مقارنا للعلم الاجمالي أو متقدما أو متأخرا (١)، كما لا فرق بين أن تكون هذه الحجة شرعية أو عقلية، كقاعده الاشتغال.

ولا ريب في أن تنجز الخاص بما هو خاص الذى 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 الذى فرض أنه عند تعلقه به لا مانع عن تنجزه.

فيتبع ذات الخاص للخاص بما هو خاص فى التتنجز بمنجز لا مزاحم له.

و إذا دار الأمر بين منجزين: أحدهما يزاحم الآخر فى تنجزه - لو بقاء و الآخر لا يزاحمه فى تنجزه، و لو بقاء، لعدم تعلقه بالخاص حتى ينجزه، فلا محاله يكون التأثير للأول الذى لا مزاحم له بقاء.

و منه يعلم أنه لا حاجة إلى دعوى عدم تقييد الحجة شرعا بعدم كونها فى

ص: ١٢١

(١- ١) هكذا فى الأصل لكن الصحيح: كانت مقارنه للعلم الاجمالي أو متقدمه أو متأخره، لأن الضمائر راجعه الى الحجة.

طرف العلم الاجمالي، فانها لا تجدى إلا فى المنجز الشرعى الذى يتصور فيه إطلاق و تقييد.

بل الوجه ما ذكرنا فى الحجج القائمه على الحكم و الموضوع، شرعيه كانت أو عقليه، مقارنه كانت أو سابقه أو لاحق.

نعم إذا كان مؤدى الأماره كمتعلق العلم الاجمالي لا- أثر لها إلا- عند تقدمها عليه، كما إذا قامت السينه على نجاسه أحد الإناءين، فان تنجيزها على مقدار تنجيز العلم فلا تراحمه.

و عن بعض أجله العصر (١) 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 حجيه القطع، و على هذا لو قامت أماره معتبره (٢) 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 صفة خاصه و بما هو طريق قاطع للعدر، فان المتعلق لا ينقلب عما هو عليه بلحاظ بعض حيثيات ما تعلق به، فالمتعلق بلحاظ طريقيته أيضا مردد.

و ثالثا- أن الطريق القاطع للعدر على الفرض متعدد:

أحدهما- العلم من حيث طريقيته 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 التكاليف 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 صورته 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 الطريقيه، و اىصال الواقع بعنوان آخر، بحيث ينبعث هذا الحكم المماثل عن ذلك الغرض الذى انبعث عنه الحكم الواقعى، و لذا يكون مقصورا على صورته مصادفه الواقع.

فهنالك إنشاء ان بداعى جعل الداعى، أحدهما المتعلق بالواقع بعنوانه، و الآخر بعنوان تصديق العادل مثلا.

و الفعلى بالحقيقه هو الواصل بالحقيقه، و هو الإنشاء الثانى، و تنسب الفعلية إلى الواقع بالعرض، حيث إنه بعنوان إىصال الواقع بإىصال مماثله.

فربما يتوهم صرف فعلية الواقع، و تنجزه بهذه الملاحظه، لكنه صرف بالعايه لا بالحقيقه، فلو كان معلوما 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، فانه بعد إخراج هذه الجملة ليست دعوى عدم العلم الاجمالي مجازفه. هذا بعض الكلام فى ما يناسب المقام من انحلال العلم الاجمالي.

و التحقيق: أن مثل هذا العلم الاجمالي بالأحكام هو فى نفسه قاصر عن تنجيز الواقعيات، لما مرّ فى مباحث الانسداد من عدم تعلقه بأحكام فعلية بعثيه أو زجرية، بل بأحكام كليه بنحو القضايا الحقيقيه المنوطه فعليتها بفعليه موضوعاتها عند الابتلاء بها، لوضوح تدريجيّه الابتلاء.

فالمناط عندنا تدريجيّه الفعلية بتدريجيّه الابتلاء بها، لا تدريجيّه الاستنباط، كما يراه (١) شيخنا الأستاذ (قدّس سره) فراجع ما حررناه (٢) فى أوائل مقدمات الانسداد، والله أعلم بالسداد.

٤٠- قوله (قدّس سره): و فيه اولاً انه لا وجه للاستدلال (٣)... الخ.

تحقيق المقام: أن مسأله الحظر و الاباحه، و مسأله البراءه و الاحتياط مختلفتان موضوعاً و ملاكاً و أثراً، لا- محمولاً- فلا- وجه للاستدلال باحدهما على الأخرى.

أما اختلافهما موضوعاً؛ فلأن الموضوع فى الأولى هو الفعل فى حدّ ذاته مع قطع النظر عن ورود الحكم الشرعى فيه، و الموضوع فى الثانيه هو الفعل المشكوك حليته و حرمة شرعاً مع ثبوت اصل الحكم فيه.

و اما اختلافهما ملاكاً فلأن الملاك فى المسأله الثانيه قبح العقاب بلا بيان

ص: ١٢٧

١- ١) كما هو صريح كلامه قدّه فى المقدمه الرابعه من مبحث الانسداد. كفايه الأصول: ٣١٤.

٢ - ٢) حيث قال- بعد بيان مراد المصنف قدّه 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 محمولاً بالاضافه الى البراءه و الاحتياط العقلين.

و منه تبين أن دعوى (1) اختلافهما محمولاً: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 حظراً،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 جميعاً خلاف التحقيق،بل التحقيق فى الفرق ما عرفت.

و بعد افتراق المسألتين موضوعاً و ملاكاً و ثمره،فكيف يصح الاستدلال باحدهما على الأخرى؟

نعم يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال:إن الحرمة الواقعيه المحتملها هنا و إن لم تنتجز،لعدم وصولها،و العقاب على التكليف الغير الواصل قبيح عقلاً، 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 عقلاً لهذه المسأله دائماً.

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 شرعاً و مالكيه لا يلازم عدم الحرج فى الفعل المحتمل لورود المنع عنه شرعاً.

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 مراع 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 عبارته.و قد

ص: ١٣١

تقدم (١) أيضا في ذيل قاعده قبح العقاب بلا بيان، فالاستدلال به وجيه.

و جوابه ما في الكتاب، وقد قدمنا ما عندنا (٢).

و أخرى يستدل به للقول بالحظر في مسأله الحظر و الاباحه، كما نسب إلى الشيخين رحمهما الله و غيرهما على ما في رسائل (٣) شيخنا العلامة الانصارى (قدس سره)، فهو غير صحيح لأن المفسده: إن كانت بالغه مرتبه التأثير في الحرمه، ففرضها في تلك المسأله خلف؛ لأن الكلام في إباحه الشيء 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، وقد قدمنا جوابه (٤).

و مما ذكرنا تبين أنه لا وجه للترديد في المفسده بين العقوبه الأخرويه، و غيرها في 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.

تنبيهات البراءة

أشاره

ص: ١٣٣

٤٢- قوله (قدّس سره): فإصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذكر (١)... الخ.

و أما أصالة عدم كونها ميتة فمدفوعة:

إما بما في المتن من أن ما عدا المذكي، وإن لم تكن ميتة- لكونها عبارة عما مات حتف أنفه- إلا أنها مثلها حكما شرعا، فمجرد عدم كونه ميتة لا ينفي الحرمة و النجاسة، ليعارض ما يوجب الحرمة و النجاسة.

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 في مثلها.

و ظاهر بعض الأخبار المتضمنة للمقابلة بين المذكي و الميتة و إن كان ذلك.

إلا- أن ظاهر قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ إِلَى قَوْلِهِ تعالى: إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (٢) هو إرادته الميتة بموت حتف الأنف، لا- مطلق غير المذكي، و إلا لما صح أفرادها بالذكر عن سائر أفرادها.

ثم إن تحقيق القول في جريان أصالة عدم التذكية في نفسها يقتضى بسطا في الكلام، و مختصر القول فيها: أن المذكي و ما يقابله شرعا، إما متقابلان بتقابل التضاد، أو بتقابل العدم و الملكة، أو بتقابل السلب و الايجاب، إما بنحو العدم

ص: ١٣٥

١- ١) كفاية الأصول: ٣٤٩.

٢- ٢) المائدة: ٣.

المحمولى، أو بنحو عدم الرباط.

فان كانا متقابلين بتقابل التضاد، نظرا إلى أن التذكية زهاق الروح بوجه خاص، و مقابلها 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 التزكيه 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 التذكيه 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 التذكية؛ إذ لا علم بعدم كون ما زهق روحه في فرض ثبوته مذكى.

و لا يخفى عليك أن عدم التذكية و سلبها عما زهق روحه ليس مساوقا للعدم الناعتي في قبال الوجود الربطى، لا بمعناه المقابل للوجود النفسى، و لا بمعناه المقابل للوجود المحمولى.

بيانه: أن الوجود الربطى له إطلاقان:

أحدهما- فى مقابل الوجود النفسى، كالعرض فى قبال الجوهر، فان كليهما موجود فى نفسه، إلا أن وجود العرض لكونه سنخ وجود حلولى فى الموضوع، فوجوده فى نفسه وجوده لموضوعه، و وجود الجوهر حيث إنه وجود غير حال فى الموضوع فهو موجود فى نفسه لنفسه، أى لا لغيره.

و منه علم أن التعبير (1) عن هذا المعنى -بأن وجود العرض فى نفسه و لنفسه وجوده فى موضوعه و لموضوعه ليس على ما ينبغى، فان معنى وجوده فى نفسه فى قبال لا فى نفسه و هو الكون الربطى الموجود فى الهليات المركبه الإيجابيه.

ص: ١٣٨

١- ١) كما عن المحقق النائنى قده: قال فى مبحث العام و الخاص وجود العرض بنفسه و لنفسه عين وجوده لمحلّه و بمحلّه. فوائده الأصول: ٥٣٢/١. و فى مبحث الاستصحاب وجود العرض لنفسه و بنفسه عين وجوده لغيره و بغيره. فوائده الأصول: ٥٠٤/٤. و العبارة المنقوله فى المتن كما ترى غير موافقه لما فى التقرير فى جميع الالفاظ فلعله اخذ العبارة من بعض تلامذه المحقق النائنى قده فكانت كما فى 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 الهليه المركبه الايجابيه دون الهليه البسيطه، و السالبه المركبه.

إذ فى الهليه البسيطه 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- يذعن العقل بثبوتيه، فالقضييه موجه.

و أخرى- يذعن العقل بانتفائه، فتكون القضييه سالبه، لا أنه بحسب الواقع شىء رابط هو عين الانتفاء و الليسيه، فان العدم على أى حال لا شىء، فلا معنى

لصيورته ما به اتحاد الموضوع و المحمول، و ما به ارتباطهما، بل الاتحاد المتصور 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 الرابطى و الوجود الرابط، و بين الوجود الرابط و النسبه الحكميه. كما تبين أنه لا عدم ناعتى 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 ناعتى لمحل، و لا يعقل أن يكون وجوده أو عدمه ناعتى لعرض آخر، فان الناعته 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 الرابطى الناعى أو للعدم الرابطى الناعى فلا يجدى استصحاب العدم الازلى فانه عدم محمولى، و لا يثبت بجره إلى حال وجود الموضوع عدمه الناعى إلا بناء على الأصل المثبت.

و إن كان من قبيل الثانى فليس له إلا وجود محمولى، أو عدم محمولى فيجدى استصحاب عدمه الأزلى 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 رابطى ناعى، و عدمها- المحكوم بما يقابل حكم القرشيه- عدم ناعى، فلا يمكن إثبات هذا العدم الناعى باستصحاب عدم الانتساب الازلى الذى هو عدم محمولى.

و أما التذكيه، فهى و إن كانت بالنسبه إلى محلها و هو الحيوان أيضا ناعيا (١)، إلا أنه (٢) بالاضافه إلى الجزء الآخر و هو زهاق الروح ليس ناعيا (٣) إذ ليس عرض ناعيا لعرض 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 الناعيه و الرابطيه لزهاق الروح، فانه بلا موجب، هذا ملخص التفصيل المزبور.

و فيه مواقع للنظر:

اما أولا: فان العرض و إن كان وجوده ناعيا، لكنه يساوق الرابطى المقابل للنفسى، لا الرابط المقابل للوجود المحمولى، بل العرض و الجوهر كلاهما

ص: ١٤٢

١- (١) الصحيح: ناعيه.

٢- (٢) الصحيح: أنها.

٣- (٣) الصحيح: ليست ناعيه.

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 المفضّل، 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 مقيداً 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 مقيداً 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 يخرج عن المحموليه، و لا- يدرجه فى الرابط الذى هو مفاد كان الناقصه، مثلاً 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 ناعتياً للآخر، لكنه يمكن ملاحظتهما بنحو الرابط، بأن يقول: ما زهق روحه عن ذبح خاص مثلاً، و سيجىء إن شاء الله تعالى بقيه الكلام.

إذا عرفت ما ذكرنا فى مقام الثبوت من أنحاء ما يمكن أن يقع موضوعاً 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:وإن لم يمكن إثبات الحرمة و النجاسة باحراز موضوعهما المقابل للمذكي بأحد أنحاء التقابل،إلا أنه لا شبهه في أن الحليه و الطهاره مترتب على المذكي،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 الرابطي.

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 في 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 يجامع حياه الحيوان،مع أن الحي من الحيوان غير مرفوع الحليه و الطهاره،و لو فرض حرمة ابتلاع الحيوان حيا،فهو من غير ناحيه عدم تذكيتة.

و منها:جعل المؤثر في الحليه و الطهاره مجموع زهاق الروح و الذبح و التسميه و الاستقبال و اشباهها.و نقيضها عدم المجموع،مع أنه يجامع حياه الحيوان،و هو غير مرفوع الحليه و الطهاره عنه،كما تقدم.

و منها:جعل المؤثر في الحليه و الطهاره هو الذبح الخاص في حال زهاق الروح.و نقيضه عدم الذبح الخاص في حال زهاق الروح،و هو مرفوع الحليه و الطهاره،لكن لا- يقين إلا- بسبق نفس العدم،لا بعده في حال زهاق الروح، و استصحابه إلى حال زهاق الروح لا يثبت كون العدم في 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 في محل خاص عدمه في 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 اصحابنا 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 الآية.

فتنقسم المذكورات فى الآية 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 المبين 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

الوضعية 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 عىله فلا- مجال لقاعده الحل مع أصاله عدم التذكىه المؤثره فى الحلىه، كما لا مجال لأصاله الطهاره مع أصاله عدم التذكىه المؤثره فى الطهاره.

و أما توهم أن قبول التذكىه أمر بسىط لا تركب فىه، 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 الحلىه فتجرى قاعده الحل.

فهو مدفوع: بأن بساطه القابلىه و عدم تركبها معنى، و تعدد جهه القابلىه و تكثرها معنى آخر.

فكما ان العلم بسىط و القدره بسىطه مع أن العلم بشىء لىس علما بكل شىء، و القدره على شىء لىست قدره على كل شىء، كذلك قابلىه شىء لىست قابلىه لكل شىء.

نعم فى إجراء أصاله عدم التذكىه-بناء على ما قدمنا- إشكال من حىث إن القابلىه و إن كانت متعددة لكنها للمحاذير المتقدمه (1) لىست بنفسها مجرى الأصل.

و نفس عنوان التذكىه بناء على كونها من الاعتبارات الشرعىه القابله للتعبد بها وجودا أو عدما لا تكون مجرى الأصل هنا؛ لأن المذكى من حىث

ص: ١٥٤

١- ١) من أن الخصوصىه التى بها يكون الحىوان قابلا للحل و الطهاره أو للطهاره فقط أو غير قابل للتذكىه اصلا هل هى عباره عن المصالح و المفاسد أو خصوصىه ذاتىه فى الحىوان أو خصوصىه عرضىه قائمه بالحىوان مقتضىه للحل و الطهاره أو لأحدهما و قد عرفت الاشكال فى جريان الأصل فى القابلىه على جمىع التقادىر 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

١-١) كفايه الأصول:٣٤٩.

فرض ثبوتها لا- اختصاص لها بالجلال، كما أن حرمتها (١) من دون ذبح كذلك، و مع 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 الذي رماه، و لم يعلم أن سهمه هو الذي قتله، فليس من حيث التعبد بعدم كونه مذكي، من باب أصاله عدم التذكية.

بل صريح أخبار الباب إناطه الحليه بالعلم بأن سهمه هو الذي قتله، و أنه مع عدم العلم محكوم بالحرمة من حيث اشتراط الحليه بالعلم من دون حاجه إلى التعبد في صوره عدم العلم.

نعم حيث إن موضوع الحليه الواقعيه بحسب لسان أدلتها هو المذكي لا-المعلوم أنه مذكي فارتفاع الحليه الواقعيه-و إن كان ملازما للحرمة الواقعيه-ليس إلا بارتفاع التذكية واقعا.

ففرض عدم الذبح الخاص في حال زهاق الروح فرض نقيض الذبح الخاص في تلك الحال، و عدم الذبح الخاص في تلك الحال و إن لم يكن مجرى الاستصحاب كما مر (٣)، لكنه قابل للتعبد به عند الشك فيه، فيكون التعبد بعدمه في هذه الحال كالتعبد بالحليه في قاعده الحل في غير الحيوان.

فمفاد الأخبار على أي حال حكم تعبدى لكنه لا بعنوان الاستصحاب، بل بعنوان التعبد باحد طرفي الشك في هذه الحال، فلا ينطبق على أصاله عدم التذكية على أي حال.

ص: ١٥٧

١-١ (١) كفايه الأصول: ٣٤٩.

٢-٢ (٢) في التعليقه: ٤٢.

٣-٣ (٣) في التعليقه: ٤٢.

٤٧- قوله (قدّس سره): بدهاه 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 التوصلي. 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 فإنه 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 تتمحّض 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 الاطاعة،لا بالنسبه إلى الأمر المتعلق بنفس الاطاعة،فان مثل هذا الحسن واقع فى مرتبه العله للأمر.

بل المانع عدم قابليه المورد للحكم المولوى،لكونه محكوما عليه بالحكم المولوى كما فى موارد الاطاعة 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 تعيينه،لاحتمال الارشاديه و المولويه فهو وجيه،فتدبر.

٤٩-قوله(قدّس 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 القربة هو اتیان الشیء بداع الأمر سواء كان محققاً او محتملاً فالاحتياط بمكان من الامكان، سواء أخذ قصد القربة بهذا المعنى الأعم في متعلق الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو مأخوذاً في الغرض.

فانضح أن مبنى الاشكال في إمكان الاحتياط و امتناعه أجنبي عن إشكال قصد القربة 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 عبادیه مورد الاحتياط بالأمر الاحتياطي تحقيقاً للأمر المنوط به العباده مشتركاً مع محذور تصحيح عبادیه العبادات بأوامرها.

مع أنك قد عرفت (١) أنه على فرض دفع المحذور هناك لا يندفع هنا، و أما أن عبادیه 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- ولو 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 الجنائیه.

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 بوجوده 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 قريبا،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 (قدّس 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 (قدّس 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 نتيجتها 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 لتزيله 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 المذكور بعد التعرض للاشكال في التعليق: 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 تعين 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 التفرع 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.

فنقول: أما التشريع فهو على قسمين:

أحدهما- تفرع المعلول على علته الغائية، و معناه هنا انبعاث العمل عن الثواب البالغ المحتمل.

ص: ١٧٤

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 قيماً فى موضوع الثواب المعجول 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(قدس سره)فى المتن بعدم المنافاه بين المقيد 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 الطبيعي لمن بلغه ثواب هو ذلك الثواب البالغ، لا الثواب المجعول بهذه الأخبار على فرض جعله.

لكنك عرفت مما ذكرنا في التفرّيع بناء على السببيه أن السببيه طبيعيه عاديه لا أنها قيد جعلي أخذ في الموضوع.

و أما ما في كلمات بعض الاعلام (١): 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 المحبويه.

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 الذى أخبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عَنْهُ، لا أمره الاستجابى، 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 المأتى 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 المأتى 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 قربيته-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 لعبادته، 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 طهور، 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 وآله- 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 وإن 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 حكمين 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 حكمين 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 حيثيه 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 بحدّه، و القابل للثبوت بحدّه أى الاستحباب لم يبلغه.

و حيث إن البالغ هو الوجوب بحدّه 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 سيجىء- 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.

ولا- 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، فالإلغاء 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

٥٥- قوله (قدس سره): ان النهى عن شىء إذا كان بمعنى طلب تركه (١)...الخ.

تحقيق المقام و بيان ما يجرى فيه البراءه من الأقسام يستدعى بسطا فى الكلام، فنقول: إن طلب فعل شىء أو تركه يتصور على وجوه:

منها: تعلق الطلب بصرف وجود الشىء، 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 التحقيق ما بيناه فى غير مقام أن وجود كل طبيعه ليس نقيضه إلا عدمه البديل له، و ليس كل وجود إلا طاردا و ناقضا لعدم ما يضاف إليه الوجود بحدده، و لا يعقل أن يكون ناقضا للعدم الكلى و العدم المطلق.

فوجود كل طبيعه متخصصه بما أخذ فيها بديله عدم تلك الطبيعه الخاصه بحددها.

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: ١٩٦

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 الوارده 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 الخارجه 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 ينبعث 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 و افيا 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 متمانعه 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 في 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.

ففي 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 في 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 في انطباق مدخول أداء العموم على المائع المردد، و الشك في انطباق طبيعي الترك المطلق على ما يسع هذا الفرد المردد، و ليس الشك في هذا الفرد شكاً في محصل الترك المطلق، بل هذا الفرد المردد على تقدير كونه خمراً مثلاً يكون ترك شربه مقوم طبيعي ترك شرب الخمر بحده لا محصلاً له.

فشرب (1) هذا المائع بالاضافه إلى طبيعي الترك، و إن لم يكن كالفرد بالاضافه إلى الكلى، بل مطابق طبيعي الترك بحده واحد، و هو ما بالحمل الشائع ترك شرب الخمر بنهج الوحده في الكثره.

إلا أن المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان في المعنون هو الترك

ص: ٢٠١

١-١) كذا في الاصل، لكن الصحيح: فترك شرب هذا المائع، لأن الكلام في ترك الشرب لا في 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 مسبوقا 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 انبعث 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 المائع 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 احتمالته.

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 احتمالاته الاخلال بالنظام-لا يبقى عليه فعلية 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 احتمالات 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 المغيبي، مع أن كل حكم من الأحكام الخمسه أمر بسيط لا- ينحل إلى حكيمين فعلا- و تركا، مع ظهور أن الايجاب ينبعث عن مصلحه في متعلقه، و ليس في تركه مفسده حتى ينبعث منها تحريم.

كما أن التحريم ينبعث عن مفسده في متعلقه، لا أن في تركه مصلحه كي ينبعث منها ايجاب.

و كذا ليس في المراد التشريعي اللزومي في موطن النفس إلا- إرادته متعلقه بفعله لا- كراهه متعلقه بتركه، إذ لا- فرق بين الاراده التشريعيه و التكوينيّه إلا من حيث تعلق الأولى بفعل الغير و تعلق الثانيه 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 الفعلية،كما أن الالتزام به لا يجتمع مع الالتزام بما ينافيه.

لأننا نقول:لا- فعلية لطبيعى الإلزام إلا بفعلية نوعه،فاذا لم يكن نوعه فعليا لم يكن الجنس فعليا،فلا ينافى الاباحه الفعلية،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: لاثبات التخيير 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 الثانى، كما هو مقتضى كلمات شيخنا العلامة الأنصارى (قدّس سره) فى الرسائل فى هذه المسألة (٣).

و تقريب وجوب الالتزام بأحد الحكمين بنحو التخيير بوجهين:

احدهما: أنه يجب الالتزام شرعا بالحكم الواقعى بعنوانه، فاذا كان الواقع هو الوجوب فالالتزام الواجب واقعا هو الالتزام بالوجوب، و إذا كان هى الحرمة فالالتزام الواجب هو الالتزام بالحرمة.

و حيث لا يتمكن من الموافقه القطعيه للالتزام الواجب وجبت موافقته الاحتماليه، و هى بالالتزام بالوجوب أو الالتزام بالحرمة.

و الجواب: أن أصل الالتزام الجدى بالواقع بعنوانه الخاص المجهول غير معقول، حتى يجب واقعا على طبق الواقع، حتى يجب موافقته الاحتماليه، بل مقوله الالتزام الجدى بشىء سنخ مقوله لا تتعلق إلا بما علم، و هو ليس إلا نفس طبيعى الالتزام، و هذا معنى ما أفيد فى الرسائل، و هو قوله (رحمه الله عليه) و ليس

ص: ٢١٢

١- ١) نهايه الدرايه: ٣، التعليقه: ٣٧.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٥٥.

٣- ٣) فرائد الأصول المحشى: ٦٣/٢ و ٦٤ و ٦٥.

حكما شرعيا ثابتا في الواقع، حتى تجب مراعاته، و لو مع الجهل التفصيلي (١)... الخ.

و منه تبين أنه لا جامع بين التخيير هنا و التخيير بين الخبرين، حتى يقاس احدهما بالآخر:

إذ ملاك التخيير هنا مراعاة وجوب 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 الواقعي 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 الظاهري الأصولي و هي الحجيه، و رعايه الحكم الواقعي أولى.

و إما لأن الخبرين مع ما نحن فيه مشتركان في نفي الثالث. ففيما نحن فيه علما، و في 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، فإيجاب الالتزام بمؤدى الخبر منبعث عن مصلحه فى نفس الالتزام إذا كان ايجاب الالتزام حقيقيا لا كئائيا. فهناك مصلحتان مقتضيتان لا يباين 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 الالتزام.

نعم أصل الحجيه بهذا المعنى محل الاشكال، إذ الالتزام بمؤدى الخبر- من حيث إنه مؤداه- لا- معنى للزومه، حيث إنه ليس من الأحكام حتى يجب الالتزام به.

و الالتزام 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 حجيه الخبر عموما على الموضوعيه، فان عنوان التسليم حيث إنه ذو مصلحه، وكلاهما وارد، فينطبق على كليهما هذا العنوان، وحيث لا قدره على التسليم لكليهما، وجب التسليم لاحدهما مخيرا.

و ليس مثل هذا العنوان فيما نحن فيه، حتى يكون دليل التخيير هنا كدليل على التخيير هنا، فعلم ان التخيير بين الخبرين ليس لأجل ما توهم من الملاك، بل لما ذكرناه في هذا الشقوق (1).

و أما الحجيه بالمعنى الثالث، فحالتها حال جعل الحكم المماثل على الطريقيه المحضه، إذ لا غرض في هذا الانشاء على الفرض إلا إيصال الواقع بأثره لا بمماثله، فذاك الغرض هو الداعى 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 شخصا، و غلبه الاصابه نوعا، فالعلم الاجمالى بالكذب الواقعى غير مانع؛ إذ ليس الكذب الواقعى مانعا و مع وجود الملاك فى كليهما، فلا محاله يكون التخيير على القاعده، و لا يقاس به ما نحن فيه، حيث إنه ليس فيه إلا مجرد احتمال الحكمين، لا ملاكان لا اعتبار الحجيه فى كلا الخبرين.

فقد بينا فى محله أنه لا يخلو عن محذور، إذ بناء على الطريقيه المحضه لم ينبعث الانشاء بداعى جعل الحكم المماثل، أو بداعى تنجيز الواقع إلا عن نفس مصلحه الواقع، فالحكم المماثل واحد، و المنجز بالحقيقه واحد عن مقتضى واحد.

ص: ٢١٦

١-١) هكذا فى 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 كالمتراحمين.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 واقعتين، 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، تارة: 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 التوصليين:

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 تخيرها 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 التخير عملا بين الفعل و الترك،لا- موجب للتخصيص عنده،لا- من حيث التخير 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 التخير و التعيين الشرعيين مما يحتمل كون الحكم الشرعى تعيينيا أو تخيرييا.

بل لا- يعقل كون الحكم الشرعى تخيرييا 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 كالتخير بين الحكمين الواقعيين.

و أما التخير 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 حكمين تعييتيين ظاهريين،و التخير بحكم العقل لمكان عدم قدره 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-أجبنى 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): فى دوران الامر بين المتباينين (١)...الخ.

قد مرّ فى 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 حيثته الاقتضاء محفوظه، و لو مع عدم فعليّه مقتضاه، لفقّد شرطه، 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 الى 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 بحرمة المخالفه القطعيه.

مع أنك قد عرفت أن الاقتضاء محفوظ مع عدم فعليه مقتضاه.

و مبنى الثانى على أن وجوب الموافقه القطعيه من باب دفع احتمال العقاب، و هو من شئون الاحتمال.

و فيه أولاً: أنه ليس البحث من حيث مقدار الاقتضاء، و إلاً لكان من شئون المقتضى، و هو العلم.

و ثانياً: 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 الفعليه، 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:ثبوتها 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:ثبوتها 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:ثبوتها فعلا و حقيقه،و هو ما بالحمل الشائع بعث أو زجر عند العقلاء،بحيث يكون قابلا للباعثيه و الزاجريه فعلا.

رابعتها:ثبوتها 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 فعليا منجزا 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-فى نظر العقل-على حد سواء. و ليس الترخيص نقضا للغرض، لأن سد باب تنجزه لا ينافى تنجزه لو وصل من باب الاتفاق.

و الفرق بين العلم الاجمالى و العلم التفصيلى: أن الأول حيث إنه مقرون بالجهل، فمع تماميه مقام الاثبات فى الأدله المرخصه فى أطرافه يستكشف عن أن سنخ الغرض غير مناف للترخيص فى خلافه.

و حيث إن الثانى غير مقرون بالجهل، فلا تعمه الأدله المرخصه.

فلا كاشف عن أن سنخ الغرض بحدّ لا ينافى الترخيص، فلا محاله يكون الحكم فعليًا بقول مطلق.

و الجواب أولاً: أنّ سنخ الغرض من المكلف به و إن كان يختلف قوه و ضعفاً، إلا أن سنخ الغرض من التكليف الحقيقى واحد، و هو جعل الداعى إلى الفعل أو الترك.

فالترخيص و إن فرض أنه ليس نقضا للغرض من المكلف به، لكنه نقض للغرض من التكليف، لما بين جعل الداعى 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 الاتفاقى ترتب عليه حكم العقل من وجوب الاطاعه و حرمة المعصيه، فلا محاله يكون منجزاً بالعلم الاجمالى إذا لم يكن قصور فى كونه وصولاً.

و فرض قصوره شرعاً، خلف، فان العلم حينئذ أخذ على وجه الموضوعيه دون الطريقيه، فيكون له دخل فى تماميه اقتضاء المقتضى الباعث على البعث.

و مثله يتصور فى العلم التفصيلى المأخوذ على وجه الموضوعيه. فتدبر جيداً.

و ربما يتوهم أن المراد من الحكم الفعلى من جميع الجهات هو الحكم البعثى

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، غاية الأمر أن طرف متعلقه مجهول أي غير معلوم بخصوصيته، فلم يلزم تعلق صفة حقيقته بالمردد حتى يكون أصلا يبتنى عليه إمكان تعلق سائر الصفات الحقيقه، و جملة 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 الحجه، 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، فانها 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 بواسطه 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 مخالفة التكليف ما لم تقم عليه الحجة ليست خروجاً عن زى الرقيه، لتكون ظلماً حتى تكون قبيحه مذموماً عليها.

و منه تعرف أن مخالفة التكليف بما هي ليست بحيث لو خليت و نفسها لاندرجت تحت عنوان الظلم كالكذب، بل اندراجها تحته منوط بعروض عارض، و هو قيام الحجة على التكليف.

فمخالفة التكليف الواصل ظلم قبيح بذاته و بعنوانه، و تخلف الحكم عن موضوعه التام خلف محال، و مخالفة التكليف بما هي ليست بذاتها مندرجه تحت عنوان الظلم.

فوصول التكليف الذى لا- فرق فى حد ذاته بين التفصيلى و الاجمالى موجب لاندرج المخالفة تحت عنوان يستحيل تخلف القبح عنه.

فالحكم باستحقاق الذم و العقاب على مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال تنجيزى لا تعليقى.

لا يقال: لم لا تكون المخالفة 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 المصادق 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 ذمين و عقابين في صوره 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 أمره الواقعي و لا لأمره الواصل،فلا يكون احتمالاه احتمال الظلم،كما أنه ليس بنفسه ظلما.

فالمخالفه التي هي مصادق الظلم هي المخالفه في وجدان العقل للتكليف الواصل،فينحصر مصادق 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، وإذا 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.

سواء.

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 بد 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.

ص: ٢٤٢

٧٢-قوله(قدّس سره):و قد انقدح أنه لا وجه لاحتمال (١)...الخ.

توضيح المقام:ان الترخيص في ارتكاب كل منهما بدلا، إما أن يكون شرعيًا و إما أن يكون عقليًا،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)في مبحث القطع (٢)من أن احتمال ثبوت المتنافين كالقطع بثبوتهما إنما يصح مع الترخيص شرعا في أحدهما المعين،لا في كل منهما تخيرا،و إلا فالمنافاه قطعيه لا احتماليه.

كما أن مورده الترخيص الشرعي،لا الأعم منه و من العقلي،و يختص الترخيص الشرعي بهذا المحذور،و يشارك غيره في سائر المحاذير.

و إن كان الترخيص عقليا،و كان استحقاق العقاب بحكم العقل:

فان كانت مخالفه التكليف الواصل واقعا ظلما،فهو إذن في الظلم قطعاً، لأن الاذن بدلا في كل منهما موجود،مع أن أحدهما ظلم واقعا،بمعنى أن المعذوريه في كل منهما بدلا لا تجامع تنجز الواقع،و عدم المعذوريه عقلا في مخالفه الواقع.

و إن كان عدم المبالاه في وجدان العقل بالتكليف الواصل ظلما،فالاذن في 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 إجاز 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 مقارناً 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، فلأزمه 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 بتحقيق 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 الشرعي، 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 بالاجمال 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 تعيين، فالوجه في عدم منعه عن تنجيز العلم الاجمالي أن الاضطرار ليس إلى شرب النجس و لو على سبيل الاحتمال، إذ احتمال الانطباق عند فعله الارتكاب لا- عند فعله الاضطرار، فهو غير مضطر الى الحرام قطعا.

و متعلق التكليف بما هو مقدور فعلا و تركا، لا أن أحدهما المردد حرام و أحدهما المردد مضطر إليه، ليقال: بأن نسبة الاضطرار إلى الحرام و غيره على حد سواء، بل معنى الاضطرار إلى أحدهما أنه لا يقدر على تركهما معا، مع القدره على فعل كل منهما و تركه في نفسه.

و عليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعي من العلم به و القدره على متعلقه موجوده، فيؤثر العلم أثره، و إنما المكلف يعجز عن الموافقه القطعيه دون الامتثال بالكلية، فيكون معذورا عقلا فيما هو عاجز عنه، لا في غيره مع ثبوت مقتضيه.

و ما يمكن أن يقال في وجه مانعيه الاضطرار أمران:

أحدهما: ما في الكتاب عن شيخنا الاستاذ (قده) كما في فوائده (٢) أيضا، و هو منافاه الترخيص التخيري مع الحرمة التعيينيه، و مقتضى الأهميه المفروضه سقوط الحرمة التعيينيه بالمضاده.

ص: ٢٥٥

١- ١) كفايه الاصول ٣٦٠.

٢- ٢) التعليقه على 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 التعيينيه 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 شبهه 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 البراءه (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 بالقدره 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 مطلوبيه 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

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 القائمه به واحده، فليس في 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 في 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 في 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 النهي عن الشيء إنما هو (١)...الخ.

حيث إن النهي الحقيقي هو جعل الداعي إلى الترك، فما كان متروكا بعدم الابتلاء لا معنى لطلب تركه، كما عن شيخنا العلامة الانصاري (قده) (٢)، أو هو من قبيل طلب الحاصل، كما عن شيخنا الاستاذ (قده) في 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 الفعلي 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 في التكليف البعثيه و الزجره عقلا.

و إذا كان بحيث لا يمتنع عادة بل يمكن تحصيله بأسبابه، فيمكن توجه الداعي إليه، فهو محل الكلام، إذ لو اعتبر الابتلاء به فعلا كان ذلك شرطا زائدا على قدره.

و صريح كلام الشيخ الاعظم (قده) في رسائله: أن ميزان الابتلاء و عدمه تعارف مساس المكلف به في قبال اتفاق المساس به، مع عدم استحاله الابتلاء عقلا و عادة.

ص: ٢٤٢

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: ٢٦٣

(١- ١) كذا فى الأصل، لكن الصحيح: منافع.

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 لانقداح 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 التسببى عناوين مختلفه باعتبارات 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 ذبيها 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.

و لذا 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: فان 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 بالشئ في عرض علمته المفروضه، فليس لازمه 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 بالداعي، و أما إذا فرض الترك بعدم الداعي فمحذوره أمر آخر، و هو أن ابقاء العدم على حاله بالزجر و الردع بملاحظه صيرورته مانعه (٢) عن حصول الداعي إلى الفعل، و مع عدمه لا يعقل المانع و الزاجريه، فان الشئ لا يتصف بفعليه المانعيه إلا مع فعليه المقتضى.

و الجواب: عن الكل ما مرّ من أن العليه و المانعيه في النهى الحقيقى بالامكان لا بالفعليه، كى يلزم منه المحاذير المتقدمه.

٧٨- قوله (قده): كان المرجع هو البراءه (٣)... الخ.

للك في 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 التكوينيّه عن حركه العضلات، و ما لم تبلغ الاراده هذا الحدّ 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 بمرتبه 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 الفعلين 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، كالقدره 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 مبغوضيه 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 لئبى يجوز التمسك فيه بالاطلاق، ولو فى الشبهه من حيث المصداق، لما ذكرنا فى 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 في منجزه العلم الاجمالي 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: ففي غير المحصور نفس الاحتمال المحدث للخوف - لكثرة أطرافه - ضعيف لا أثر له، فلا مقتضى حتى يجدى في 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 المؤاخذة 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 ملاك 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 النائيني قدس سره أجود التقريرات ٢/٢٧٥.

و يندفع: بعد تسليم الضابط، أن المخالفة القطعية لو كانت موضوعا للحرمه شرعا لكان الأمر كما قيل: من عدم حرمه ما لا يقدر عليه.

و أما إذا لم يكن حرمه شرعيه 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 العقوبه على مخالفتها.

و ليس ضم غير الحرام إلى الحرام دخيلا- في القدره على متعلق الحرمة، و لا- دخيلا- في ترتب العقوبه على مخالفتها بعد فرض تنجزها؛ لاستجماع شرائطه، فليس ارتكاب الجميع إلا سببا للقطع بترتب استحقاق العقوبه 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 بامتناله بالجمع بين محتملاته، و ليس تحصيل العلم بالامتنال من مقتضيات التكليف، و لو بالواسطة، بل التكليف لا يقتضى إلا ايجاد 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 نسبه 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 الضررى 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 لفظى هنا،و باللبى هناك.

نعم يصح في العسر المخل بالنظام حيث إن التقييد عقلى فيه.

و مما ذكرنا يتضح حال الشك في عروض سائر الموجبات لرفع التكليف الفعلى.

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 الذى لا دخل له بمتعلق

ص: ٢٧٧

١-١) كفايه الأصول ٣٦٢.

٢-٢) فى التعليقه المتقدمه.

٣-٣) فى التعليقه ٧٩.

التكليف، بل في العلم بامثاله، فكذا هنا، فانه 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 المتنفس (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 كملاقاه فرداً من النجس حقيقه، و له حكم بنفسه و بحiale كالملاقاه، فإن وحده الدليل اجنبيه عن وحده الحكم.

و عليه: فما لم يكن الملاقى كملاقاه 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 [\(١\)](#) 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 التّمخّص في الوساطه في العروض، حتى يقال: بأنه لا شبهه في وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس المعلوم، و لو مع فقد عين النجس، فإنه له -بما هو نجس بالتبع- حكم، و له -بما هو من شئون عين النجس أيضا- حكم.

كما إذا فرض أن ولد العالم عالم أيضا، فإنه من حيث إنه عالم يجب إكرامه، و من حيث إنه ولد العالم فإكرامه إكرام أبيه العالم.

و تظهر الثمره في صوره الشك فإنه مع الشك في علمه يجرى البراءه عن وجوب إكرامه، لكنه مع الشك في أن من مع العالم هل هو ابنه أم لا فإنه 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 في الصورة الثالثه الآتية في كلامه (قدس سره) أيضا ليس هناك علم بفرد آخر من النجس، و مع ذلك أوجب الاحتياط فيها؟

بل لا يجب العلم بأصل وجود النجس في وجوب الاحتياط، و يكفي مجرد كونه من أطراف العلم، كما إذا علم بنجاسه هذا الإناء أو بغصبيه ذلك الإناء الآخر، فانه لا شبهه في منجزيه هذا العلم، فلا يجب في 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 في 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 الثاني؛ إذ المنجز لا يتنجز.

فهذا العلم الثاني لم يتعلق بتكليف لم يتنجز حتى يعقل تنجزه بالعلم الحادث ثانيا، لاحتمال أن يكون التكليف في طرف الملاقى- بالفتح-، و بعد تنجزه لا- علم بتكليف آخر لم يتنجز حتى يتنجز بالعلم الثاني، بل مجرد احتمال التكليف في 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 الملاقي 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 الملاقي-بالفتح-على تقدير ثبوته فيه واقعا يجب الاجتناب عن ملاقيه أيضا، و إن لم يكن عليه منجز عقلى، كما فى ملاقي ما قام عليه المنجز الشرعى، فإنه لا-منجز شرعى على الملاقي، و مع ذلك يجب الاجتناب عنه بتبع تنجز الحكم فى ملاقيه.

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 ملاقي 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 لانهاء 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 منتجس، فيجب الاجتناب على أى تقدير شرعا، فيتنجز بالعلم به عقلا.

و ربما يقال (1): بأن العلم حيث إنه طريقي لم يؤخذ على وجه الصفتيه، 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 بالاضافه 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 فانه يحتمل وجوبه لنفسه فقط.

و لا- يلزم من وجوب الأقل لغيره المبني على وجوب الأ-كث لنفسه مع جريان البراءه عن وجوب الأ-كث محذور،لأن البراءه عن الأ-كث 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 البراءه 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 معذور الانحلال بوجه آخر، وهو: أن فرض عدم تنجز الأمر بالأكثر بإجراء البراءة 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 في إلزام العقل بوجوب الاتيان 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 النفسية المحتمله، من دون مزيه لهذا الواجب، حتى يكون احتمالاه ملازماً لاحتمال العقاب.

و منه علم حال التجزى، فانه 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 النفسى.

بل العلم به على تقدير: إن كان لأجل العلم الاجمالى بوجوب الأقل نفسياً أو بوجوب الأكثر نفسياً 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 نفسياً 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، فإن 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، فإن اختصاص الحجه الشرعيه ببعض الأطراف يمنع عن تأثير العلم الاجمالى فى كل طرف، لما مرّ سابقاً من أن المنجز لا يتنجز، فلا بد من تعلق العلم بتكليف غير منجز حتى يتنجز بالعلم، بخلاف ما نحن فيه، فإن نسبه العلم الاجمالى و نسبه الاحتمال إلى كل من الطرفين على

و قد 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 نفسه 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 ايضاً. نهايه الدرايه ١: التعليقه ٢٢٩. و أما كونها واجبه بوجوب واحد نفسى ففى المبحث المزبور ايضاً 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 الوجود النفسى بالاضافه إلى الأكثر، فكيف تكون بعضيه الأقل فعلية.

قلت: بعضيه الأقل واقعا ملازمه لكليه الأكثر واقعا.

و احتمال بعضيه الأقل-الملازم لاحتمال كليه الأكثر واقعا-حيث إنه مقرون باحتمال كليه الأقل واقعا، فلذا يكون تعلق الوجود المعلوم أصله بذات الأقل معلوما.

و العلم بالوجود النفسى المتعلق بهذا المقدار يوجب فعليته و تنجزه بهذا المقدار.

و أما بعضيه الأقل فعلا فلا ندعياها 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

و ان كانا متقابلين، إلا أن تقابل الاعتبارات لا يقتضى تقابل ما له الاعتبار، و لذا اشتهر أن الماهية اللا بشرط شىء يجتمع مع ألف شرط.

و من المعلوم أن ذات الماهية اللا بشرط 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 اللا بشرطيه 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 لبا، 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 (١) 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 الايراد 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، و إلا فلا (1)، مع أن المفروض أنه برهان آخر، و لو 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 اخص.

و الشوق إلى فعل يستحيل أن يحرك العضلات إلا إلى المشتاق إليه في الاراده التكوينية، و يستحيل 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، و إلا 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 القضييه 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 الاعاده.

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 الاعاده 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 لا تصاف الأفعال بالتحسين و التقييح 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 نسبه 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 انبعاث الاراده التشريعيه عن غرض فى المراد، و انبعاث 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،قإذا 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،لا نفيه 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 المصلحه 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 مبنيّه 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 و جب قصده، و إلا- و جب 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 التأديب أو التعظيم- من عناوين المأتي 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 المأتي 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 المأتي 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 متقرره 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 الساري 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 الساري، فيحكم على أحدهما بأنه الآخر في الوجود الساري.

فحينئذ يصح دعوى صدق الطبيعي على فرده بمشخصاته المشهوريه التي هي في الحقيقه لوازم التشخص.

هذا كله في صدق الطبيعي على فرده بمشخصاته الحقيقيه.

و أما صدقه على فرده بمشخصاته الاعتباريه، كما في صدق طبيعي الصلاه على المشتمل على الأجزاء المستحبه، فتوضيح القول فيه أن الصلاه من المركبات الاعتباريه لاشتمالها على طبائع متعدده هي مقولات متباينه كمقوله كيف 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 في 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 المستحبي كالقنوت، فانه حصه من الطبيعه

ص: ٣١٢

(١-١) كذا في 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.

و لا- 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 التعين المصحح لكون الشيء بشرط شيء لا يمنع عن صدق اللابشرط، لا أنه مطابق اللابشرط .

فالصحيح في اعتبار المشخصيه للأجزاء المندوبه هو أن المأتى 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 مترتباً عليه و لو صدر لا عن قصد،فكيف يحتمل اعتبار اتيانه بوجه وجوبه؟فانه إنما يحتمل إذا كان للاختيارية و قصد الأمر فى نفسه دخلاً 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 مانعاً عن ايجاب الاحتياط بفعل الأكثر،لكان مانعاً عن وجوب الأقل أيضاً،لدخل قصد الوجه التفصيلى فى غرضه،مع أنه لم يعلم وجوبه النفسى تفصيلاً،كما لم يعلم وجوب الأكثر نفسياً تفصيلاً،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 عقلاً فى الاتيان بعنوان التخلص عن عقاب المخالفه.

و عليه،فبناء على الانحلال يكون الأقل مقطوع العقاب،فيجب عقلاً 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 تفصيلي 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 الاثنينيّه 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 بشوته،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 بثوبه 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 التكوينيّه

ص: ٣٢٠

للمجوعول التشريعي، لا- من لوازمه التشريعيه، لأن كل مجعول تشريعي مجعول تكويني، و لا- عكس، فإنه 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 شرعا.

و من الواضح: أن وجوب المركب من حيث انبعائه 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 للمجوعول 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 المقدمى المعلول لمصلحه مقدميه تابعه لمصلحه ذيها. 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 الفعلى المحكوم عقلا بالاحتياط، و لذا خص جريان حديث الرفع بما إذا علم إجمالا بمجرد الخطاب بالايجاب، دون ما إذا علم بالحكم الفعلى.

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، لا أنها 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 العقليه.

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 الفعليه 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 لا يزم 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 الفعليه.

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 البشراطئيه و البشراطئيه 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 الموهوم 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 المطلقة 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،كلاجزاء 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 تبنى 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 نحو 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 الخطابي على طبق التقيد الواقعي، 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 الأصول:فلا-ن مورد الانبساط ما إذا كان كل من الجزئين مستقلا فى التحصّل، لينبعث 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 (١) كفايه الأصول ٣٦٧.

١-٢ (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 يئول 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، فإن 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 فعله 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 شكك 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 تنويع المكلف إلى الملتفت المأمور بتمام الأجزاء، و الناسى المأمور بما عدا المنسى.

و مع التنويع 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 وهمي 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 العيني، 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 بقيد.

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 الناسي، 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، وإمكان 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 بيانها 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 المصلحه القائمه 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 مصلحه 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 مصلحه الفعل المركب من الأجزاء، من دون دخل للالتفات بكون الفعل ذا مصلحه، بل الالتفات إلى الجزئيه بهذا البعث دخيل فى ترتب المصلحه 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 حجيه 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؛ لأن اللابشرط المقسمى كما مر (١) مرارا هو اللابشرط من حيث تعييناته الثلاثه، و هي بشرط الشيء 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 في المركب، كما أن الركوع بالاضافه إلى السجود مثلا- كذلك؛ فانه مطلق من حيث فعله و تركه، ففعله غير دخيل في ذات الجزء شرعا، و لا مانع عن تحقق ذات الجزء، مع أن فعله بنفسه معتبر في المركب على حد اعتبار الركوع.

و لا فرق في هذا المعنى بين الجزء الوجودى و العدمى. و ربما يقال (٤):

ص: ٣٤٦

١- ١) منها ما تقدم في مبحث المطلق و المقيد. نهايه الدرايه ٢: التعليقه ٣٢١. و منها ما تقدم في مبحث البراءه التعليقه ٥٥. و منها ما تقدم في 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 الشرطائيه أى لا- غيره، عاد محذور الشرطائيه، و إن كان بنحو اللابشرطيه 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 اللابشرطيه 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 اللابشرطيه .

فالصحيح فى معنى اللابشرطيه 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 النائنى 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 للزيادة، بل قد عرفت (٣) أن مثل هذه

ص: ٣٤٩

١-١ (١) كفايه الأصول ٣٤٨.

٢-٢ (٢) فى التعليقه السابقه.

٣-٣ (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، والثانى يوجب نقص الأول، فكل منهما حيث أتى بهما بقصد الجزئيه يكون زياده، فتدبر.

١٠٨-قوله(قده):و ذلك لاندراجه 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) الصحيح: منوطه.

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

به واقعا أم لا، مع أن ظاهره (رحمه الله) الترديد 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 يشرع في الأمر بالمشتمل على الزائد، فيبني على صدور الأمر من الشارع متعلقا بما يعم الزائد، و يأتي بما بني على تعلق الأمر به إعمالا لبنائه و تميمها 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 يبنى 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 يبنى 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 يبنى على وجوب غيرى منبعث عن الأمر الواقعي بالاضافه إلى الزائد، أو يبنى 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 اتیان 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 خير 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 يشرط 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 مانعيه 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 زيادة، 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 جزءين 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، لتأبى 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 تركيب بالذات.

بل لو فرض جزئيه و وحده و تركيب 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 يفي بالغرض أو كل الملحوظ أو كل المطلوب، و كل واحد منها بعض ما يفي 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 إلاً لحاظها 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 جيداً.

١١٠- قوله (قدس سره): و يأتى تحقيقه فى مبحث الاستصحاب (١)... الخ.

حيث إنه (قدس سره) لم يف بما وعده، فرأينا من المناسب الوفاء بوعدته (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 جزافاً، بل لكون وجوده البديل له مانعاً، و المانع ما يزاحم المقتضى الآخر فى التأثير، فلا محاله يكون عدمه شرطاً فى فعليه التأثير، و إلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامه.

و تقريب مانعيته: بفرض كون كل جزء يوجب مقداراً من الاستعداد الذى يتم شيئاً فشيئاً 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 مقارناً له حدوثاً، 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.

فلاستصحاب 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 تعلقي قبل اتيان الجزء السابق، و تنجيزى بعد إتيانه، فيشك بعد عروض العارض في 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.

إحداهما: التعبد بأحد المتضايين، 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 فالالتمام 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 حكمين نفيا و إثباتا.

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- يجدى شيئا، 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 مر 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 شرطاً 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 للعدم الرابط على حد الوجود الرابط، بل العدم النقيض للوجود الرابط رفعه، وهو عدم الرابط، فيصح أن الصلاه مطلوبه، و أنها من أزل الآزال 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 عدمياً-

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.

فقول: 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 عزّ و جلّ.

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 بالخمسه، 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 حكومه (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 الصلاه لا- تعاد الصلاه منه إذا كان عن عذر، إلا نقص الخمسه.

فزيادة الركن، و إن كان من حيث عدمها المعتبر في الصلاه راجعه إلى النقص، إلا أنه داخل في نقص جزء من الصلاه لا نقص الركن، فيدل على عدم مبطله مطلق الزيادة العذريه ركنيه كانت أو غير ركنيه.

و حيثئذ: فان لو حظ (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

الخلل في خبر (إذا استيقن):

أحدها: ضعف السند.

ثانيها: أنه في نسخه الكافي (إذا استيقن أنه زاد في المكتوبه ركعه) و صاحب الكافي (قدّس 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 (قدّس سرّه) [\(١\)](#)، و من حيث اضطراب المتن و اختلاف الكافي و التهذيب بعض الأجله (قدّس 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 مبطله الزيادة السهو،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 المجعوله 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 مجعوله، 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 المعتمده عقلا في مقام فعليه التكليف أجنبيه عن هذه المرحله.

و بعد تقييد إطلاق الأمر بالمركب بإطلاق 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، لاجمال 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 واقعتان 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 في ضمن فرد بقائه لوجوده في 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 في 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 التعبد 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 التعبد بالجامع يستلزم التعبد 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 منفيه 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 السبب 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 يشكك 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- استصحاب، 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.

فاستصحاب 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 تبعيضيه أو بيانیه أو بمعنى الباء.

و لفظ (بشيء) إما أن يراد منه المركب أو العام، أو الكلى.

و كلمه (ما) فى قوله عليه السلام: (ما استطعتم) إما ان يراد منها الموصوله أو المصدريه الزمانيه.

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 اللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ (٢) وقوله تعالى: وَ لَا يَأْتُونَ الْبُأْسَ إِلَّا قَلِيلًا (٣) و من الثانى قوله تعالى: يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ (٤).

و لفظ الشيء لا يكتنى به عن المتعدد بل عن الواحد، و إنما يكتنى 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 استطاع و ما لا استطاع، فما استطاع 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 بداعي 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 العملي عنوان لترك العمل بالواجب المتيقن وجوبه مثلاً، فالنهي عنه نهى عن ترك العمل، و الأمر بالابقاء العملي 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 العملي.

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 عهدته المكلف، و هو الذى ينسب إلى نفس الميسور، لا- إلى حكمه حتى لا- يعم المستحبات، إذ لا عهد له، 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، فإن الغرض أن موضوعيته للحكم مستمره غير ساقطه، و إن كان حكمه فعلاً غير حكمه قبلاً، فإن 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 شىء منه لا يترك شىء منه، ولا معنى له، إذ المفروض عدم إدراك هذا الفرد، و ذلك الفرد إلى آخر الافراد، فكيف يعقل أن يقال: لا يترك شىء 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 کلیه-.

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 إلا 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 تعبدية 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.

و قوله (قدس سرّه) فأفهم: إما إشاره إلى أن الاخراج 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 الادراج، فإنه حيث لا يراه العرف ميسورا لا يحكم بعدم سقوطه، فلا طريق حتى يكون الادراج 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 ميسورا طريقا إلى موضوع الحكم، و أن ما لا يراه ميسورا طريقا الى عدمه.

فكما أن القاعده متكفله للحكم على الميسور الواقعى بالمطابقه، و لعدم الحكم بالالترام، كذلك فى جعل نظرهم طريقا إلى الموضوع، فمجرد عدم كونه ميسورا بنظرهم كاف فى عدم الحكم، و لا حاجه إلى حكم العرف بأنه ليس بميسور واقعا.

و إما إشاره إلى أن الادراج: إن كان بعنوان أنه ميسور واقعا كان تخطئه لنظر العرف، و إلا لكان تشريكا محضا 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، فلاشكال 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 حجته، 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 حد ذاته أكثر من الباقي، لا ما إذا كان أكثر بالاضافه إلى الباقي، بحيث يكون الباقي فى حد 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)فى مباحث القطع أنه لا لعب و لا عبث فى الاطاعه و الامتثال:

لا من حيث انبعث العمل عن داع شيطانى،لفرض دعوه الأمر المحتمل فى كل عمل.

و لا- من حيث انبعث العمل عن داعى الأمر وداع نفسانى،لفرض استقلال الأمر المحتمل فى الدعوه،و إلا لكان العمل باطلا من حيث التشريك فى الداعى،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 الداعى،بعد فرض دعوه الأمر المحتمل و استقلاله فى الدعوه،غير معقول.

و لا من حيث انطباق عنوان اللعب على العمل المأتى به بداعى الأمر؛اذ مثله لا يعقل،إلا إذا كان الداعى الى جعل الأمر داعيا،أمرا شيطانيا نفسانيا، مع أن المفروض أن داعى الداعى هنا كما فى 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 فى أصل امتثاله،كذلك فى كيفية امتثاله.

و أما اللعب فى تحصيل اليقين بامتثال امر المولى الخارج عن مرحله امتثال

ص: ٣٩٩

١-١) كفايه الأصول ٣٧٤.

٢-٢) نهاية 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 تمايزان 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 التنزيلي، 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 الانصاري(قدس سرّه).

و أما الورود التنزيلي فتقريبه:أن مفاد أدله حججه الخبر جعل الوصول الظني بالخبر منزلا منزله الوصول الحقيقي،الذي 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 الحكومه.

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، فاحراز 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 تقيين:

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 الذي 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، فالاقتحام 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

الحججه للعبد على مولاه لا يسوّغ العقوبه.

بل لا بد للمولى من حجه على عبده فى مؤاخذته، و ليست الحججه 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 الإقدام 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 الاحتمال المنجز ليمنع من جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان.

كما أن الأمر الطريقي الموجب لحجيه الخبر مثلا حيث إنه بداعى اىصال 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 نيبا 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

إشارة

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 للعدر 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، وحينئذ 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 بالواسطه، و لو بأسباب طارئه نظير قوله عليه السلام: (ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر) (٢) إلا أن الحجب هنا ليس بواسطه أسباب طارئه، بل بترك الفحص من المكلف، فهو الحاجب للتكليف عن نفسه، لا هو تعالى شأنه بواسطه الأسباب الطارئه،

ص: ٤١٠

١- ١) كفايه الأصول: ٣٧٤.

٢- ٢) الكافي ٣/٤١٣ لكن فيه: فالله أولى بالعدر.

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 باعشيته و انقداح الداعى المحرك للعضلات نحو فعل شىء خارجاً مثلاً، 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 دائماً 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 منجزاً،

لثلا 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 مذكور، فكأنه اكتفى بالمذكور 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 الحججه 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 الحججه.

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 الحججه، فانه يزول بالفحص، فإنه لو كان بحيث يصل لوصل بالفحص.

و أما منجزيه الحجج الواقعيه، ليكون احتمالها المنجز، فقد عرفت (١) سابقا برهاننا: 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، ولا 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، لانحصار 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 إتيانه بقصد الوجوب قبل الوقت.

و لا- يمكن جعل القدره 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 القدره 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 (قدّس 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 انبعث الوجوب المقدمى، و الاراده الغيريه من الوجوب النفسى، و الاراده النفسيه، و المعلول يستحيل تقدمه على علته.

و التحقيق: عدم الانبعث 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 بها، 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 التكوينيّه.

و أما الاراده التشريعيّه، 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 لاراده المكلف عند انقياده لمولاه، فلا بد أن يكون محقق إرادته المقدمه متقدما على محقق إرادته ذبيها، فاراده 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 لاراده المقدمه و ايجادهما التسيبي.

فكما أن المكلف يوجد المقدمه مباشره ليتمكن من ايجاد ذبيها مباشره.

كذلك المولى يوجد ايجادهما 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 الشرطيه 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 علتة.

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 فطرى طبعى جبلى، 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 الفائده 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 الفائده 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 بالماهييه 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 (قدس 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 (قدس سره).

و إن كان ملاك الوجوب النفسى كون متعلقه حسنا بنفسه-و إن كان الغرض منه التوصل إلى غرض مطلوب بذاته، كما هو مبناه (قدس سره) و به دفع الاشكال عن الواجبات النفسيه-، فايجاب التعلم و المعرفه 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 (قدس سره) فافهم.

١٣٢-قوله (قدس 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 التعيني أو بنحو الأمر التخييري أو بنحو تعدد المطلوب أو بنحو الترتب أو بنحو الأمر بالطريق، بعد الأمر بالواقع، و الكل لا يخلو عن محذور.

أما الأمر التعيني بهما، فهو خلاف الاجماع و الضروره، لوضوح أنه لو أتى بالقصر لما كان عليه شيء أصلاً، لا تكليفاً و لا وضعاً. و أما الأمر التخييري، فلأن الاتمام: إن كان وافياً بتمام مصلحه القصر صحَّ التخيير إلا أن لازمه عدم العقاب على ترك القصر مع فعل الاتمام، كما في 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 طبعي الصلاه مشتمل على مصلحه لزوميه، و الطبعي المتخصص بخصوصيه القصر مشتمل على مصلحه لزوميه أخرى.

و لا يلزم منه اجتماع أمرين في القصر، بل ينبعث من المصلحتين فيها إرادته أكيدته، و ينبعث منها ايجاب أكيد، فالاتمام من حيث كونها فرد طبعي الصلاه المطلوبه مطلوبه.

و الجواب أن الاراده المنبعثه عن المصلحتين في القصر، و إن كانت واحده و الايجاب المنبعث عنها كذلك، إلا أن الطبعي المنطبق على الاتمام لا بد من أن يكون مأموراً به بأمر آخر.

بداهه أن وجوب الحصة المتخصصه بالقصر غير الحصة المتخصصه بالاتمام، فلا تسرى المطلوبيه و البعث منها إليها.

و من الواضح أيضاً: أن الامر بالاتمام ليس أمراً بها بما هي إتمام؛ إذ لا خصوصيه لحدّها، كحد القصر، بل الأمر بها من حيث الأمر بطبعي الصلاه،

المنطبقه على الاتمام و على القصر، فيلزم سريان الأمر إلى القصر أيضا كالاتمام.

فيلزم توجه بعثين نحو القصر، أحدهما بجامعها، والآخر بما هي خاص. ولا يعقل مع تعدد البعث حقيقه تأكده؛ إذ لا اشتداد في الاعتباريات، بل فرض إرادته أخرى-مغايره لاراده الحصه 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 (1) - 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؛ لاستحاله 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 بقية 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 (١) كفايه الأصول: ٣٧٨.

٢-٢ (٢) كفايه الأصول: ٨٣.

٣-٣ (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 (قدّس 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 فإنّ 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 مسييه، 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 واجبا.

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 فعلا 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): و اما 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 صفة 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 نسه الخديعه منهم إلى الله، و الى المؤمنين، لا منهما إليهم أيضا و قوله تعالى وَ مَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (٣) وَ يُرَاوِنَ (٤) وَ نَادَيْنَاهُ (٥) وَ نَافَقُوا (٦) وَ شَاقُّوا (٧) وَ مَسَّجِدًا ضَرَارًا (٨) وَ لَا تُمَسِّكُوهُنَّ 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، و ما لا يراد منه ذلك.

مع أنهم فرقوا بين المفاعله و التفاعل بعد الاشتراك في التقوم بفعل الاثنين، بالانتساب إليهما بالأصالة و الصراحه فى الثانى، و بالأصالة إلى أحدهما و التبعية إلى الآخر فى الأول.

مع أنه غير معقول، و الوجه فيه: أن كل هيئه لا- تكون موضوعه إلا- بازاء 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 تضارب 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 التبعية: فإن أريد الأصالة و التبعية ثبوتا، فلا بد من تعدد النسبه، حتى تكون إحداها أصيله، و الأخرى تابعه، لا النسبه الواحده متقومه باثنين، حيث لا يعقل الأصالة و التبعية ثبوتا مع وحده النسبه.

و إن أريد الأصالة و التبعية إثباتا، بأن تكون هناك دلالتان، إحداها بالأصالة، و الأخرى بالتبع، ففيه أن التبعية فى الدلاله فرع التبعية 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، فان 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 ذاتى مفادهما، بخلاف خادع و ضارب، فان هذه الحيثيه ملحوظه في مقام إفاده النسبه، فاذا فعل فعلا كان أثره خداع الغير، صدق عليه أنه خدعه، لا أنه خادعه، إلا اذا 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 (قدّس 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 الخارجي، 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 التكليفي، فليس من آثار حقيقة الفعل في 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 الخارجي ليس موضوعا للحكم التكليفي حتى يصح نفيه ادعاء، بعنوان نفي الحكم بنفي موضوعه، و بلحاظ وجوده العنواني 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 إنّ جعله و سلبه بيد الشارع، أو بمعنى نفي الموضوع تشريعاً، فالنفي حقيقى لا ادعائى.

أما نفي الحكم فواضح و أما نفي الموضوع، فإنّ 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 التمليك؛ 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 لثبوتة التكوينى، و لا محاله لا مجال له فى مثل (لا شك لكثير الشك)، فان نفيه التشريعى غير مستتبع لنفيه التكوينى، بل يتفرع على ثبوتة.

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 المجعوليه 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 وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ (٨) و هكذا، و لم نظفر بمورد واحد تعلق النفى صريحا بالحكم تكليفا أو وضعا، فيقرب إراداه نفي 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 التضمينات و التغيريمات، و أشباهها المتضمنه لتدارك المضار.

و أما ما عن شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) (٣) من أن الضرر الخارجي إنما يصح تنزيهه منزله العدم، بفعليه تداركه، لا بالحكم بتداركه، و المناسب لنفي الحقيقيه هو الأول، دون الثاني.

فمندفع بأن الضرر الناشئ من تلف العين، إذا صح تنزيهه 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 خارجا، 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 تنزيلا، فتدبره جيدا.

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 محققا 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 بعزیز (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 صيغه 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 نفي 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 نفيها 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 كالنهى، 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 نفي 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 في حكاية القضايا النبويه هو بعينه ما ورد في خبر عباده بن الصامت الأنصاري، المحكي في 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 الذي 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 الضرري بذاته،فيعارض ما دل على ثبوت الحكم لعنوان الضرر في الموضوعات الضرريه بنفسها كما مر نظيره في رفع أثر الخطأ و النسيان بما هما خطأ و نسيان.

و قد قدمنا (٢)الكلام فيه في حديث الرفع.

و ملخص ما ينبغي أن يقال في 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 لنفي الحكم،لا- للحكم المنفى، و الموضوع بعنوانه له نحو من الاقتضاء لمحموله و إذا كان الضرر بعنوانه مقتضيا لنفي الحكم،فمقتضى الثبوت غيره برهانا؛لان الشيء لا يكون مقتضيا لطرفي النقيض.

فحينئذ لا يعارض ما دل على الحكم المرتب على الموضوع الضرري

ص: ٤٥٠

١-١) كفايه الأصول:٣٨٢.

٢-٢) في 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 صح 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 نفى 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 فى 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 ذاتيه 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 الأخرويه 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، ولا 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 امتثال 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 فعليته، مدعيا أنه مقتضى التوفيق العرفي بين أدلتها.

و توضيحه: أن المراد من الحكم الاقتضائي، تاره هو الاقتضائي الثبوتي -و أعني به ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه- و يقابله ثبوتة بالفعل بثبوت مختص به في نظام الوجود. و أخرى هو الاقتضائي الاثباتي، و اعني به الحكم المرتب على الموضوع بطبعه، من دون نظر إلى عوارضه، من كونه ضروريا أو حرجيا أو غير ذلك. فمع عدم ذلك العارض يكون فعليا، و مع وجوده يكون اقتضائيا، لقيام الدليل على ثبوتة لنفس ذات الموضوع، فله اقتضاء ثبوتة، و مع عدم المانع يكون فعليا.

و قد بينا في غير مقام (1): أن الاقتضائي -بالمعنى الأول بالصدق- لا معنى له؛ إذ ليس المقتضى بمعنى السبب الفاعلي للحكم إلا الحاكم، و المصلحه عله غائيه، و ليس ذو الغايه، و ما ينبعث عنها في مرتبه ذات الغايه و مترشحا عنها، ليكون ثبوتة 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 في الخارج لها في مرتبه تقررهما الماهوى استعداد ماهوى للدعوه إلى الحكم، بحيث لو لم يكن هناك مانع لأثر وجودها العلمى في 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 في مبحث حجيه الظن نهايه الدرايه ٣: التعليقه: ١٤٥. و منها في 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 الأدله 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، لئلا 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 بشىء 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 هدرًا.

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 التغيرير،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 المثلث،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 العقليه ٤٠٥-٤٠٩

شرط إجراء البراءه النقليه ٤١٠

قاعده نفى الضرر ٤٣٦-٤٦٢

ص: ٤٦٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
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 والكتّاب 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

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 آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

