



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



الرأيا  
عليكم يا صابرين

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

# نهاية الدلائل

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق العسكيري  
الشيخ محمد حسين الأشرفي

الطبعة سنة ١٣٦١ هـ

المطبعة الكائن في مدينة كربلاء

بمطبعة

المطبعة الكائن في مدينة كربلاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

كاتب:

محمد حسين غروي اصفهاني ( كمپاني )

نشرت في الطباعة:

موسسه آل البيت ( عليهم السلام ) لاحياء التراث

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١٥	نهايه الدرايه فى شرح الكفايه [آخوند خراسانى] ( طبع جديد ) المجلد ٥-٦
١٥	اشاره
١٦	الجزء الخامس
١٦	اشاره
٢٢	تتمه مباحث الأصول العمليه
٢٢	اشاره
٢٢	الاستصحاب
٢٢	تعريف الاستصحاب و مباحث عامه حول الاستصحاب
٢٢	(١) قوله قدس سره: و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم... الخ
٣٠	(٢) قوله قدس سره: بل من قبيل شرح الاسم... الخ
٣١	(٣) قوله قدس سره: إن البحث عن حجتيه مسأله اصوليه... الخ
٣٣	(٤) قوله قدس سره: و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطه... الخ
٣٣	(٥) قوله قدس سره: كيف و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب الا حكما اصوليا
٣٥	(٦) قوله قدس سره: و أما لو كان عباره عن بناء العقلاء... الخ
٣٦	(٧) قوله قدس سره: أو الظن به الناشىء عن ملاحظه ثبوته... الخ
٣٩	(٨) قوله قدس سره: الا من جهه الشك فى بقاء موضوعه... الخ
٣٩	(٩) قوله قدس سره: و أما الثانى فلان الحكم الشرعى المستكشف به الخ
٤٦	(١٠) قوله قدس سره: بنائهم على ذاك تعبدا... الخ
٤٨	(١١) قوله قدس سره: و ثانيا: سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع... الخ
٥٥	(١٢) قوله قدس سره: إن الثبوت فى السابق موجب للظن... الخ
٥٦	(١٣) قوله قدس سره: منها صحيحه زراه، قال: قلت له: الرجل... الخ
٥٩	(١٤) قوله قدس سره: لا ريب فى ظهور قوله - عليه السلام - و إلا فانه الخ
٦٤	(١٥) قوله قدس سره: فانه ينافيه ظهور التعليل فى كونه... الخ

- ٦٤ ..... (١٦) قوله قدس سره: مع أن الظاهر أنه للجنس... الخ
- ٦٦ ..... (١٧) قوله قدس سره: و سبق فانه على يقين... الخ
- ٦٦ ..... (١٨) قوله قدس سره: أن يكون من وضوئه متعلقا بالظرف... الخ
- ٦٩ ..... (١٩) قوله قدس سره: حسن اسناد النقض و هو ضد الابرام... الخ
- ٧٣ ..... (٢٠) قوله قدس سره: مع ركاكه مثل نقضت الحجر من مكانه... الخ
- ٧٣ ..... (٢١) قوله قدس سره: نعم لكنه حيث لا انتقاض لليقين... الخ
- ٨٢ ..... (٢٢) قوله قدس سره: و أما الهيئه، فلا محاله تكون المراد منها... الخ
- ٨٥ ..... (٢٣) قوله قدس سره: فلا يكاد يجدى التصرف... الخ
- ٨٥ ..... (٢٤) قوله: لا يقال لا محيص عنه فان النهى عن النقض بحسب العمل الخ
- ٩٤ ..... (٢٥) قوله قدس سره: فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل... الخ
- ٩٦ ..... (٢٦) قوله: و لا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال إلا بأن يقال... الخ
- ١٠٢ ..... (٢٧) قوله قدس سره: إن الطهاره، و إن لم تكن شرطا فعلا... الخ
- ١٠٣ ..... (٢٨) قوله قدس سره: مع كفايه كونها من قيود الشرط... الخ
- ١٠٣ ..... (٢٩) قوله قدس سره: نعم و لكن التعليل إنما هو بلحاظ حال... الخ
- ١٠٧ ..... (٣٠) قوله قدس سره: لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء... الخ
- ١١٠ ..... (٣١) قوله قدس سره: فانه لازم على كل حال... الخ
- ١١٢ ..... (٣٢) قوله قدس سره: و الاستدلال بها على الاستصحاب مبنى... الخ
- ١١٥ ..... (٣٣) قوله قدس سره: لظهوره في اختلاف زمان الوصفين... الخ
- ١١٧ ..... (٣٥) قوله قدس سره: حيث دل على أن اليقين بالشعبان... الخ
- ١١٧ ..... (٣٦) قوله قدس سره: و ربما يقال: إن مراجعه الأخبار... الخ
- ١٢٠ ..... (٣٨) قوله قدس سره: و تقريب دلاله مثل هذه الأخبار على الاستصحاب الخ
- ١٣٢ ..... (٣٩) قوله قدس سره: لظهوره في أنه متفرع على الغايه وحدها... الخ
- ١٣٤ ..... (٤٠) قوله قدس سره: هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعا... الخ
- ١٣٨ ..... (٤١) قوله قدس سره: أما النحو الأول، فهو كالسببيه و الشرطيه... الخ
- ١٤٢ ..... (٤٢) قوله قدس سره: و منه قد انتدح أيضا عدم صحه... الخ
- ١٤٢ ..... (٤٣) قوله قدس سره: كما لا بأس أن يعبر عن إنشاء... الخ

- ١٤٤ ----- (٤٤) قوله قدس سره: و أما النحو الثاني، فهو كالجزئيه و الشرطيه... الخ
- ١٤٨ ----- (٤٥) قوله قدس سره: و إن إنشاء الشارع له الجزئيه أو الشرطيه... الخ
- ١٤٨ ----- (٤٦) قوله قدس سره: و جعل الماهيه و اجزائها... الخ
- ١٤٨ ----- (٤٧) قوله قدس سره: و أما النحو الثالث، فهو كالحجيه و القضاوه... الخ
- ١٥٦ ----- (٤٨) قوله قدس سره: و لو كانت منتزعه عنها لما كاد... الخ
- ١٥٨ ----- (٤٩) قوله قدس سره: و للزم أن لا يقع ما قصد... الخ
- ١٥٨ ----- (٥٠) قوله قدس سره: في عدم صحه انتزاعها من مجرد التكليف... الخ
- ١٦٠ ----- (٥١) قوله قدس سره: إن الملك يقال بالاشتراك، و يسمى بالجده... الخ
- ١٦٣ ----- (٥٢) قوله قدس سره: إما من جهه اسناد وجوده إليه ككون العالم... الخ
- ١٦٥ ----- (٥٣) قوله قدس سره: لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل... الخ
- ١٦٦ ----- (٥٤) قوله قدس سره: و التكليف و ان كان مترتبا عليه... الخ
- ١٦٧ ----- (٥٥) قوله قدس سره: و كذا ما كان مجعولا بالتبع... الخ
- ١٦٧ ----- (٥٦) قوله قدس سره: نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه... الخ
- ١٦٧ ----- تنبيهات الاستصحاب
- ١٦٧ ----- التنبيه الأول من الاستصحاب
- ١٦٧ ----- (٥٧) قوله قدس سره: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك... الخ
- ١٦٩ ----- (٥٨) قوله قدس سره: فيحكم بصله من احدث ثم غفل... الخ
- ١٧١ ----- (٥٩) قوله قدس سره: بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل... الخ
- ١٧١ ----- (٦٠) قوله قدس سره: قلت نعم لو لا قاعده الفراغ... الخ
- ١٧٣ ----- التنبيه الثاني من الاستصحاب
- ١٧٣ ----- (٦١) قوله قدس سره: الثاني هل يكفي في صحه الاستصحاب الشك في
- ١٧٧ ----- (٦٢) قوله قدس سره: فانه على تقدير لم يثبت... الخ
- ١٧٧ ----- (٦٣) قوله قدس سره: لاجل أن التعبد و التنزيل شرعا... الخ
- ١٧٨ ----- (٦٤) قوله قدس سره: بناء على ما هو التحقيق من ان قضيه الحجيه... الخ
- ١٨٠ ----- (٦٥) قوله قدس سره: لا إنشاء أحكام فعلية ظاهريه، كما هو ظاهر الأصحاب الخ
- ١٨٠ ----- التنبيه الثالث من الاستصحاب

- ١٨٠ ..... (٦٦) قوله قدس سره: كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام... الخ
- ١٨٤ ..... (٦٧) قوله قدس سره: و ان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص... الخ
- ١٩٥ ..... (٦٨) قوله قدس سره: و اما إذا كان الشك في بقائه من جهة الشك في
- ١٩٧ ..... (٦٩) قوله قدس سره: فانه يقال: الأمر، و إن كان كذلك، إلا أن... الخ
- ١٩٩ ..... التنبيه الرابع
- ١٩٩ ..... (٧٠) قوله قدس سره: بين أن يكون من الامور القاره او التدريجيه... الخ
- ٢٠١ ..... (٧١) قوله قدس سره: إنما هو في الحركة القطعيه، و هي كون الشيء... الخ
- ٢٠٣ ..... (٧٢) قوله قدس سره: فان كان الشك في بقاء القيد... الخ
- ٢٠٤ ..... (٧٣) قوله قدس سره: فيجب فتأمل... الخ
- ٢٠٤ ..... (٧٤) قوله قدس سره: و ان كان من الجهه الأخرى، فلا مجال إلا
- ٢٠٨ ..... (٧٥) قوله قدس سره: و إلا فلا مجال الا لاستصحاب عدمه... الخ
- ٢١٠ ..... (٧٦) قوله قدس سره: الزمان لا محاله يكون من قيود الموضوع... الخ
- ٢١١ ..... (٧٧) قوله قدس سره: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل... الخ
- ٢١١ ..... (٧٨) قوله قدس سره: نعم لا يبعد أن يكون بحسبه أيضا... الخ
- ٢١١ ..... (٧٩) قوله قدس سره: لا يخفى أن الطهاره الحديثيه و الخبثيه... الخ
- ٢٢٠ ..... التنبيه الخامس
- ٢٢٠ ..... (٨٠) قوله قدس سره: لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا... الخ
- ٢٢٢ ..... (٨١) قوله قدس سره: إن قلت نعم، و لكنه لا مجال لاستصحاب المعلق
- ٢٢٤ ..... (٨٢) قوله قدس سره: قلت لا يكاد يضر استصحابه على... الخ
- ٢٢٧ ..... التنبيه السادس
- ٢٢٧ ..... (٨٣) قوله قدس سره: و ذلك لأن الحكم الثابت في الشريعه السابقه... الخ
- ٢٢٩ ..... (٨٤) قوله قدس سره: و الشريعه السابقه و ان كانت منسوخه... الخ
- ٢٣١ ..... (٨٥) قوله قدس سره: لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده... الخ
- ٢٣٣ ..... (٨٦) قوله قدس سره: ضروره ان التكليف و البعث و الزجر لا يكاد... الخ
- ٢٣٤ ..... (٨٧) قوله قدس سره: الا انه غير مجد في حق غيره من المعدومين... الخ
- ٢٣٤ ..... التنبيه السابع



- ٢٣٤ ..... (٨٨) قوله قدس سره: لا شبهه في ان قضيه خبار الباب... الخ
- ٢٣٩ ..... (٨٩) قوله قدس سره: كما لا يبعد ترتيب ما كان... الخ
- ٢٤٠ ..... (٩٠) قوله قدس سره: ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب... الخ
- ٢٤٣ ..... التنبيه الثامن
- ٢٤٣ ..... (٩١) قوله قدس سره: بين أن يكون مترتبا عليه بلا وساطه شيء أو بوساطه
- ٢٤٥ ..... (٩٢) قوله قدس سره: بين ان يكون مجعولا شرعا بنفسه... الخ
- ٢٤٧ ..... (٩٣) قوله قدس سره: بين أن يكون ثبوت الاثر و وجوده أو نفيه... الخ
- ٢٥٠ ..... التنبيه التاسع
- ٢٥٠ ..... (٩٤) قوله قدس سره: لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر... الخ
- ٢٥٠ ..... التنبيه العاشر
- ٢٥٠ ..... (٩٥) قوله قدس سره: لا بد ان يكون كذلك بقاء... الخ
- ٢٥٢ ..... (٩٦) قوله قدس سره: فانه و إن لم يكن بحكم مجعول في الأزل... الخ
- ٢٥٢ ..... التنبيه الحادى عشر
- ٢٥٢ ..... (٩٧) قوله قدس سره: لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول
- ٢٥٤ ..... (٩٨) قوله قدس سره: كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما بنحو خاص من
- ٢٥٦ ..... (٩٩) قوله قدس سره: و أخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر...
- ٢٥٩ ..... (١٠٠) قوله قدس سره: يكون مترتبا على ما اذا كان متصفا بكذا... الخ
- ٢٥٩ ..... (١٠١) قوله قدس سره: مترتبا على عدمه الذى هو مفاد ليس التامه... الخ
- ٢٦٠ ..... (١٠٢) قوله قدس سره: لاتصال زمان شكه بزمان... الخ
- ٢٦٠ ..... (١٠٣) قوله قدس سره: دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان... الخ
- ٢٦٠ ..... (١٠٤) قوله قدس سره: و انما الشك فيه باضافه زمانه... الخ
- ٢٦٢ ..... (١٠٥) قوله قدس سره: و لا بين مجهوله، و معلومه في المختلفين... الخ
- ٢٦٣ ..... (١٠٦) قوله قدس سره: لعدم احراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله... الخ
- ٢٦٤ ..... التنبيه الثانى عشر
- ٢٦٤ ..... (١٠٧) قوله قدس سره: و اما الامور الاعتقاديه التى كان المهم... الخ
- ٢٦٧ ..... (١٠٨) قوله قدس سره: لا موقع لتثبيت الكتابى باستصحاب نبوه... الخ

- ٢٧٠ ..... قوله قدس سره: إلا إذا علم بلزوم البناء... الخ - (١٠٩)
- ٢٧٠ ..... التنبيه الثالث عشر -
- ٢٧٠ ..... قوله قدس سره: و التحقيق أن يقال: إن مفاد العام تاره... الخ - (١١٠)
- ٢٧٨ ..... قوله قدس سره: نفيًا و إثباتًا في غير محله... الخ - (١١١)
- ٢٧٨ ..... اعتبار بقاء الموضوع -
- ٢٧٨ ..... قوله قدس سره: لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع... الخ - (١١٢)
- ٢٨٢ ..... قوله قدس سره: و الاستدلال عليه باستحاله انتقال العرض... الخ - (١١٣)
- ٢٨٣ ..... قوله قدس سره: في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف... الخ - (١١٤)
- ٢٩٠ ..... وجه تقديم الاماره على الاستصحاب -
- ٢٩٠ ..... قوله قدس سره: و التحقيق انه للورود فان رفع اليد... الخ - (١١٥)
- ٢٩٢ ..... قوله قدس سره: و عدم رفع اليد عنه مع الاماره... الخ - (١١٦)
- ٢٩٣ ..... قوله قدس سره: و أما حديث الحكومه، فلا أصل لها أصلاً... الخ - (١١٧)
- ٢٩٥ ..... قوله قدس سره: هذا مع لزوم اعتباره معها في صورته الموافقه... الخ - (١١٨)
- ٢٩٥ ..... تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول -
- ٢٩٥ ..... قوله قدس سره: فالنسبه بينه و بينها هي بعينها... الخ - (١١٩)
- ٢٩٨ ..... قوله قدس سره: فهو من باب تراحم الواجبين... الخ - (١٢٠)
- ٢٩٨ ..... قوله قدس سره: فان الاستصحاب في طرف المسبب... الخ - (١٢١)
- ٣٠٧ ..... قوله قدس سره: نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه... الخ - (١٢٢)
- ٣٠٩ ..... قوله قدس سره: فالظاهر جريانها فيما لم يلزم منه... الخ - (١٢٣)
- ٣١٢ ..... تعارض الاستصحاب مع القرعه -
- ٣١٢ ..... قوله قدس سره: و أما القرعه فالاستصحاب في موردتها يقدم عليها الخ - (١٢٤)
- ٣١٦ ..... فهرست المطالب -
- ٣٣١ ..... الجزء السادس -
- ٣٣١ ..... هويه الكتاب -
- ٣٣٣ ..... التعادل و الترجيح -
- ٣٣٣ ..... ١ قوله قدس سره: التعارض هو تنافي الدليلين... الخ -

- ٢ قوله قدس سره: على وجه التناقض أو التضاد... الخ ..... ٣٣٤
- ٣ قوله قدس سره: و عليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلولهما... الخ ..... ٣٣٦
- ٤ قوله قدس سره: مقدما كان أو مؤخرا... الخ ..... ٣٣٨
- ٥ قوله قدس سره: أو بنحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما... الخ ..... ٣٣٩
- ٦ قوله قدس سره: و ليس وجه تقديمها حكومتها على ادلتها... الخ ..... ٣٣٩
- ٧ قوله قدس سره: مع احتمال أن يقال: إنه ليس... الخ ..... ٣٤٣
- ٨ قوله قدس سره: إذا كان أحدهما قرينه على التصرف... الخ ..... ٣٤٤
- مقتضى القاعدة في المتعارضين على الطريقيه: ..... ٣٤٨
- ٩ قوله قدس سره: التعارض و إن كان لا يوجب إلا سقوط... الخ ..... ٣٤٨
- ١٠ قوله قدس سره: نعم يكون نفى الثالث باحدهما... الخ ..... ٣٥٢
- ١١ قوله قدس سره: و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور... الخ ..... ٣٥٤
- ١٢ قوله قدس سره: و أما لو كان المقتضى للحجيه في كل واحد... الخ ..... ٣٥٥
- ١٣ قوله قدس سره: فانه حينئذ لا يزاحم الآخر ضروره... الخ ..... ٣٥٨
- ١٤ قوله قدس سره: لو كان قضيه الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام... الخ ..... ٣٦٠
- ١٥ قوله قدس سره: أو محتملها في الجملة كما فصلناه في مسأله الضد... الخ ..... ٣٦٢
- ١٦ قوله قدس سره: اذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف... الخ ..... ٣٦٣
- ١٧ قوله قدس سره: مع أن في الجمع كذلك أيضا طرحا للأماره أو الامارتين... الخ ..... ٣٦٦
- ١٨ قوله قدس سره: و الا فربما يدعى الاجماع على عدم... الخ ..... ٣٦٨
- ١٩ قوله قدس سره: هو الاقتصار على الراجح منهما للقطع بحجيته... الخ ..... ٣٦٩
- ٢٠ قوله قدس سره: الى غير ذلك من الاطلاقات... الخ ..... ٣٧٤
- ٢١ قوله قدس سره: فالتحقيق أن يقال إن أجمع خبر... الخ ..... ٣٧٧
- ٢٢ قوله قدس سره: لا يكاد يكون إلا بالترجيح... الخ ..... ٣٨٧
- ٢٣ قوله قدس سره: و لذا أمر عليه السلام بارجاء الواقع... الخ ..... ٣٨٧
- ٢٤ قوله قدس سره: لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام... الخ ..... ٣٨٧
- ٢٥ قوله قدس سره: و لذا ما أرجع الى التخيير... الخ ..... ٣٨٧
- ٢٦ قوله قدس سره: مع ان تقييد الاطلاقات الوارده... الخ ..... ٣٨٩

- ٢٧ قوله قدس سره: و كذا الخبر الموافق لهم ضروره... الخ ..... ٣٨٩
- ٢٨ قوله قدس سره: للزم التقييد ايضا فى اخبار المرجحات... الخ ..... ٣٨٩
- ٢٩ قوله قدس سره: دعوى الاجماع مع مصير مثل الكلينى... الخ ..... ٣٩١
- ٣٠ قوله قدس سره: و فيه انه انما يجب الترجيح لو كانت المزيه... الخ ..... ٣٩٢
- ٣١ قوله قدس سره: مضافا الى ما فى الاضراب من الحكم بالقبح... الخ ..... ٣٩٣
- ٣٢ قوله قدس سره: لكفايه أراهه المختار عله... الخ ..... ٣٩٤
- ٣٣ قوله قدس سره: و لا وجه للافتاء به فى المسأله الفرعيه... الخ ..... ٣٩٥
- ٣٤ قوله قدس سره: قضيه الاستصحاب لو لم نقل... الخ ..... ٣٩٥
- ٣٥ قوله قدس سره: و لا تحير له بعد الاختيار... الخ ..... ٣٩٧
- ٣٦ قوله قدس سره: أما الأول فلان جعل خصوص... الخ ..... ٣٩٨
- ٣٧ قوله قدس سره: ما لا يحتمل الترجيح فيها الآ تعبدا... الخ ..... ٣٩٨
- ٣٨ قوله قدس سره: و أما الثانى فلتوقفه على عدم كون... الخ ..... ٣٩٩
- ٣٩ قوله قدس سره: و أما الثالث فلاحتمال أن يكون الرشده... الخ ..... ٣٩٩
- ٤٠ قوله قدس سره: و منه انقدح حال ما اذا كان... الخ ..... ٤٠٢
- ٤١ قوله قدس سره: اذا كان موجبهما مما لا يوجب... الخ ..... ٤٠٢
- ٤٢ قوله قدس سره: فان الظن بالكذب لا يضر... الخ ..... ٤٠٢
- ٤٣ قوله قدس سره: لوجب الاقتصار على ما يوجب... الخ ..... ٤٠٢
- ٤٤ قوله قدس سره: و قصارى ما يقال فى وجهه... الخ ..... ٤٠٤
- ٤٥ قوله قدس سره: او للتحتر فى الحكم واقعا... الخ ..... ٤١١
- ٤٦ قوله قدس سره: فيما يكون صدورهما قرينه عليه، فتأمل... الخ ..... ٤١١
- ٤٧ قوله قدس سره: و فيه ان عدم البيان الذى هو جزء... الخ ..... ٤١٣
- ٤٨ قوله قدس سره: و أغلبيه التقييد مع كثره... الخ ..... ٤١٤
- ٤٩ قوله قدس سره: و منها ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ... الخ ..... ٤١٥
- ٥٠ قوله قدس سره: فعلى الوجه العقلى فى تقديم التقييد... الخ ..... ٤١٧
- ٥١ قوله قدس سره: و إن غلبه التخصيص إنما توجب... الخ ..... ٤١٨
- ٥٢ قوله قدس سره: لم يكن باس بتخصيص عموماتها بها... الخ ..... ٤١٨

- ٤١٨ ----- ٥٣ قوله قدس سره: و فيه إن النسبه إنما هي بملاحظه... الخ
- ٤٢٤ ----- ٥٤ قوله قدس سره: حتى موافقه الخبر للتقيه، فانها أيضا مما يوجب ترجيح أحد... الخ
- ٤٢٧ ----- ٥٥ قوله قدس سره: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور... الخ
- ٤٢٧ ----- ٥٦ قوله قدس سره: و أنت خبير بوضوح فساد برهانه... الخ
- ٤٢٩ ----- ٥٧ قوله قدس سره: موافقه الخبر لما يوجب الظن بمضمونه... الخ
- ٤٣٠ ----- ٥٨ قوله قدس سره: و الصدق واقعا لا يكاد يعتبر... الخ
- ٤٣٠ ----- ٥٩ قوله قدس سره: ضروره إن استعماله في ترجيح... الخ
- ٤٣٢ ----- ٦٠ قوله قدس سره: فالمعارض المخالف لأحدهما ان كانت... الخ
- ٤٣٦ ----- الاجتهاد و التقليد
- ٤٣٦ ----- ٦١ قوله قدس سره: ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم... الخ
- ٤٣٧ ----- ٦٢ قوله قدس سره: فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به... الخ
- ٤٣٩ ----- ٦٣ قوله قدس سره: و ادله جواز التقليد انما دلت على جواز... الخ
- ٤٤٠ ----- ٦٤ قوله قدس سره: و قضيه مقدمات الانسداد ليست... الخ
- ٤٤٢ ----- ٦٥ قوله قدس سره: و لو سلم ان قضيتها كون الظن المطلق... الخ
- ٤٤٣ ----- ٦٦ قوله قدس سره: نعم إلا انه عالم بموارد قيام الحججه... الخ
- ٤٤٣ ----- ٦٧ قوله قدس سره: رجوعه اليه فيها أنما هو لاجل... الخ
- ٤٤٤ ----- ٦٨ قوله قدس سره: إلا ان يدعى عدم القول بالفصل... الخ
- ٤٤٤ ----- ٦٩ قوله قدس سره: إلا ان يقال بكفايه انفتاح باب العلم... الخ
- ٤٤٥ ----- ٧٠ قوله قدس سره: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة... الخ
- ٤٤٦ ----- ٧١ قوله قدس سره: إلا ان قضيه ادله المدارك... الخ
- ٤٤٧ ----- ٧٢ قوله قدس سره: و هو ايضا محل الاشكال... الخ
- ٤٤٨ ----- ٧٣ قوله قدس سره: و اما جواز حكومته و فصل خصومته فأشكل... الخ
- ٤٤٩ ----- ٧٤ قوله قدس سره: و لا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم... الخ
- ٤٤١ ----- ٧٥ قوله قدس سره: و اما الاعمال السابقه الواقعه... الخ
- ٤٤٥ ----- ٧٦ قوله قدس سره: و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما في الفصول... الخ
- ٤٤٧ ----- ٧٧ قوله قدس سره: مجرى الاستصحاب أو البراءه الثقليه... الخ

- ٧٨ قوله قدس سره: في التقليد و هو اخذ قول الغير... الخ ..... ٤٦٩
- ٧٩ قوله قدس سره: يكون بديها جليبا فطريا... الخ ..... ٤٧١
- ٨٠ قوله قدس سره: و اما الايات فلعدم دلالة مثل... الخ ..... ٤٧٤
- ٨١ قوله قدس سره: و هذا غير وجوب اظهار الحق... الخ ..... ٤٧٦
- ٨٢ قوله قدس سره: للقطع بحجيته و الشك في حجيه غيره... الخ ..... ٤٧٦
- ٨٣ قوله قدس سره: أو جوز له الافضل بعد رجوعه اليه... الخ ..... ٤٧٧
- ٨٤ قوله قدس سره: و لا اطلاق في ادله التقليد... الخ ..... ٤٧٩
- ٨٥ قوله قدس سره: و اما الثاني فلان الترجيح مع المعارضه في مقام ..... ٤٨٢
- ٨٦ قوله قدس سره: اما الصغرى فلان فتوى غير الافضل... الخ ..... ٤٨٥
- ٨٧ قوله قدس سره: و اما الكبرى فلان ملاك حجيه قول الغير... الخ ..... ٤٨٦
- ٨٨ قوله قدس سره: للشك في جواز تقليد الميت و الاصل عدم... الخ ..... ٤٨٨
- ٨٩ قوله قدس سره: استصحاب جواز تقليده في حال حياته... الخ ..... ٤٨٩
- ٩٠ قوله قدس سره: أو ارتفع لمرض أو هرم اجماعا... الخ ..... ٤٩١
- ٩١ قوله قدس سره: كاف في جواز تقليده في حال موته... الخ ..... ٤٩١
- ٩٢ قوله قدس سره: لكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعا... الخ ..... ٤٩٣
- ٩٣ قوله قدس سره: ان الاحكام التقليديه عندهم... الخ ..... ٤٩٤
- ٩٤ قوله قدس سره: لم يجز في حال الموت بنحو اولى قطعاً... الخ ..... ٤٩٤
- ٩٥ قوله قدس سره: و منها الاطلاقات الداله... الخ ..... ٤٩٥
- فهرست المطالب للتعاقد و الترجيح ..... ٤٩٦
- تعريف مركز ..... ٥١٠

## نهایه الدرايه فی شرح الکفایه [آخوند خراسانی] ( طبع جدید ) المجلد ۵-۶

### اشاره

سرشناسه : اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۲۰ - ۱۲۵۷

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

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

مشخصات ظاهری : ج ۶

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

یادداشت : فهرست نویسی براساس جلد چهارم: ۱۳۷۳

یادداشت : جلد دوم (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 كتابشناسى ملى : م ۷۳-۳۲۱۶

ص : ۱

**الجزء الخامس**

**اشاره**





نهايه الدرايه فى شرح الكفايه [آخوند خراسانى]

تاليف محمدحسين الاصفهانى؛ تحقيق ابوالحسن القائى

ص: ٣



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٥



بسم الله الرحمن الرحيم

الاستصحاب

تعريف الاستصحاب و مباحث عامه حول الاستصحاب

(١) قوله قدس سره: و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم... الخ

(١) قوله قدس سره: و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم... الخ (١)

توضيح المقام إن إبقاء ما كان: تاره - ينسب إلى المكلف، فيراد منه الإبقاء العملي، كالتصديق العملي في باب الخبر، - و أخرى - ينسب إلى الشارع - مثلا - بأحد لحاظين: إما بجعل الحكم المماثل في الزمان الثاني بعنوان أنه الحكم الموجود - في الزمان الاول - فهو إحداث لنا و ابقاء عنوانا.

و إما بالالزام بالابقاء العملي، فيكون إبقاء عمليا من الشارع تسيبيا، و لا يخفى عليك أن المراد من الحكم بالبقاء إذا كان هو الالزام به - كما صرح به شيخنا العلامة (قدس سره) في تعليقه على الرسائل (٢) - و كما استظهره بعض الأجله (٣) من كلام شيخه العلامة الأنصاري قدس سرهما.

فالمناسب: التعبير بالحكم بالابقاء، فان الإبقاء و البقاء، و إن كانا متحدين بالذات إلا أن الذي هو عنوان فعل المكلف - الذي هو مورد الالزام - أو فعل توليدي منه

ص:٧

١- (١) الكفايه ج ٢: ٢٧٣.

٢- (٢) الحاشيه على كتاب فرائد الأصول للمحقق الخراساني «قده»: ص ١٧٢.

٣- (٣) الظاهر أنه المحقق الاشتياني «قده» في كتابه بحر الفوائد و يستفاد ذلك من مطاوى كلامه في تعريف الاستصحاب.

هو الإبقاء بلحاظ حيثيه صدوره من المكلف، لا البقاء الذى هو من حيثيات الحكم و شؤونه.

و سيجىء ان شاء الله تعالى بيان احتمال آخر (1) فى الحكم بالبقاء بحيث لا يناسب إلا عنوان البقاء دون الإبقاء.

ثم إن المراد من إبقاء ما كان - سواء كان ما هو منسوب إلى المكلف أو إلى غيره - فيه المحذور من وجهين:

أحدهما - عدم الجهد الجامعه للاستصحاب، بحسب المباني الثلاثة: من الاخبار، و بناء العقلاء، و حكم العقل، و ذلك لأن المراد:

إن كان إبقاء المكلف عملا - فهو و إن صح جعله موردا لالزام الشارع، أو لبناء العقلاء - فرجع البحث إلى أن الإبقاء العملى هل مما أُلزم به الشارع أو مما بنى عليه العقلاء أم لا؟

إلا أنه ليس بهذا المعنى موردا لحكم العقل، لأن الأذعان العقلى الظنى إنما هو ببقاء الحكم، لا بإبقاء الحكم عملا من المكلف، و ليس للعقل إلزام انشائي و شبهه حتى يصح إرادته مورديه الإبقاء العملى للحكم العقلى.

و إن كان المراد الإبقاء الغير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح أنه لا - جهه جامعه بين الالزام الشرعى - الذى هو مصداق الإبقاء - أو متعلق بالإبقاء، و البناء العقلانى، و الادراك العقلى.

و مع فرض الجامع بين الالزام الشرعى و الأذعان العقلى - نظرا إلى التعبير عن الأذعان العقلى بالحكم العقلى - فلا جامع بينهما و بين البناء العملى من العقلاء، إذ لا إلزام من العقلاء و لا إذعان منهم.

و تصحيحه - باراده الالزام الشرعى ابتداء أو امضاء، لما بنى عليه العقلاء - كما عليه شيخنا الاستاذ قدس سره فى تعليقه (2) - لا يجدى؛ إذ البحث فى الاستصحاب - من باب بناء العقلاء - راجع إلى البحث عن ثبوت البناء و عدمه، لا عن حجتيه - شرعا - بعد ثبوته.

فان بناء العقلاء إذا ثبت بشرائطه كان ممضى شرعا كسائر الموارد.

مضافا إلى ما ذكرنا فى غير مقام: أنه لا إلزام من العقلاء باتباع الظاهر، أو الجرى على

ص: ٨

١- (١) فى ما افاده «قده» فى هذه التعليقه عند قوله: و يمكن أن يراد من الحكم... الخ.

٢- (٢) ص ١٧١: ذيل قول الشيخ قده «و عند الاصوليين عرف بتعاريف».

وفق اليقين السابق - مثلا - حتى يكون معنى إمضائه جعل الحكم المماثل على طبقه.

بل مجرد بنائهم على مؤاخذه من يخالف الظاهر، أو لا يجرى على وفق اليقين السابق مثلا. فمعنى إمضائه أن الشارع كذلك، فيصح المؤاخذه عنده كما تصح عند العقلاء.

ثانيهما - عدم صحه توصيفه بالدليليه و الحجيه، على جميع المباني(١):

أما إذا أريد منه الابقاء العملي المنسوب إلى المكلف، فواضح؛ لأنه ليس دليلا على شيء، ولا حجه عليه.

و أما إذا أريد منه الالتزام الشرعي، فانه مدلول الدليل، لا أنه دليل على نفسه، و لا أنه حجه على نفسه، كسائر الأحكام التكليفيه.

و أما تصحيحه - باراده ثبوته و عدمه، من حجيته و عدمها، كالنزاع في حجيه المفاهيم(٢) فانه راجع إلى البحث عن ثبوتها و عدمه، لا إلى حجيتها في فرض ثبوتها - فمخدوش بأن النزاع في ثبوت كل شيء و عدمه لا يصح التعبير عنه بحجيته و عدمها.

و المفاهيم حيث أنها في فرض ثبوتها من مصاديق الحجه، صح التعبير عن ثبوت الحجه و عدمه بالحجيه و عدمها، بخلاف ثبوت الحكم التكليفى الشرعى، فانه أجنبى عن الحجيه بالمره.

بيانه: إن جعل الحكم المماثل(٣) في مورد الخبر ليس حجه على نفسه، و لا- على غيره، بل مصحح لحجيه الخبر. فان جعل الحكم المماثل لمؤدى الخبر - بعنوان أنه الواصل بالخبر - يصح انتزاع الموصليه من الخبر عنوانا، فهو - عنوانا - واسطه في إثبات الحكم الواقعي، فان المفروض أنه أوصل مؤدى الخبر بجعل الحكم المماثل الواصل بنفسه، و كذلك الأمر في الحجيه بمعنى المنجزيه.

فان الحكم الظاهرى كالحكم الواقعي، لا ينجز نفسه، و لا غيره، بل الخبر منجز لمؤداه شرعا، فلا بد هنا أيضا من فرض أمر آخر غير الالتزام الشرعى، حتى يكون هو الموصل عنوانا، أو المنجز حقيقه.

و أما الاستصحاب - من باب بناء العقلاء - فليس عمل العقلاء على وفق اليقين السابق حجه على عملهم، و لا على غيرهم، كما أن اتباعهم للظاهر ليس حجه على إبتاعهم للظاهر، و لا على اتباع غيرهم للظاهر، بل الظاهر - حيث انه مصحح

ص: ٩

١- (١) أى على جميع المباني فى الاستصحاب، و كذا فى معنى الحجيه.

٢- (٢) كما فى حاشيه الفرائد للمحقق الخراسانى «فده»: ص ١٧٢.

٣- (٣) من أراد التوضيح، فليراجع مبحث حجيه الظن: ج ٣: التعليقه ٥٦.



عندهم للمؤاخذة على مخالفه ما يكون الظاهر كاشفا نوعيا عنه - يوصف بالحجيه، فلا بد هنا من فرض صحه مؤاخذتهم على ترك العجرى على طبق الحاله السابقه:

إما لليقين السابق و اقتضاء وثاقه اليقين لعدم رفع اليد عنه عندهم.

أو للظن بالبقاء و اقتضائه عندهم للعجرى على وفقه.

فالمصحح للمؤاخذة ليس نفس إبقائهم عملا، أو إبقاء المكلف، بل أحد الأمرين المزبورين، أو غيرهما مما سيأتى الاشاره إليه إن شاء الله تعالى(١).

فعلم مما ذكرنا أن بناءهم عملا، و إن كان ابقاء عمليا منهم، و هو المناسب للاستصحاب و مشتقاته المنسوبه إلى العامل، إلا أن الوصوف بالحجيه غيره.

و معنى حجيه بنا العقلاء - شرعا - أن ما بنى العقلاء على المؤاخذة بسببه - على فعل أو ترك - يصح المؤاخذة به عند الشارع.

فلم يبق من الاستصحاب بالمباني الثلاثه، إلا- الإذعان العقلى الظنى ببقاء الحكم، فانه صالح لأن يكون منجزا للحكم، إلا أن الاستصحاب بهذا المعنى لا يناسب مشتقاته المنسوبه إلى المكلف.

و يمكن أن يراد من الحكم - فى قوله (قده)(٢) و فى كلام الشيخ الأعظم (قده) فى الرسائل: (إن الاستصحاب هو الحكم ببقاء الحكم الخ...)(٣) - ما هو المرسوم فى التعبيرات من الحكم بقيام زيد، و هو كونه الرابط، فيرجع إلى أن الاستصحاب كون الحكم باقيا فى نظر الشارع أو عند العقلاء، أو فى نظر العقل ظنا - لظنه ببقائه - و هو المستند للحكم بالبقاء من الشارع، و للبقاء العملى من العقلاء، فيندفع محذور الجامع(٤) و محذور الدليليه(٥).

و لا يأتى كلامه (قده) عن ذلك حيث قال: (اما من جهه بناء العقلاء على ذلك(٦) أى على كونه، لا على الالتزام به.

و فيه: إن كونه باقيا فى نظر الشارع ليس إلا- منتزعا من الالتزام بابقائه، فهو باق بحسب حكمه، لا بلحاظ أمر آخر، كما أن كونه باقيا - فى نظر العقلاء - ليس إلا كونه

ص: ١٠

١- (١) يأتى فى التعليقه: ٦.

٢- (٢) الكفايه ج ٢: ٢٧٣.

٣- (٣) الرسائل: ٣١٨ «فى تعريف الاستصحاب».

٤- (٤) أى عدم الجامعيه للإستصحاب بحسب المباني الثلاثه.

٥- (٥) أى عدم صحه التوصيف بالدليليه.

٦- (٦) الكفايه ج ٢: ٢٧٣.

باقيا بحسب عملهم لأبقائهم له عملا، و ليس له بقاء عندهم مع قطع النظر عن ابقائهم له عملا.

و منه يظهر أن تفسير الحكم بالبقاء - باعتبار بقاءه عملا شرعا، أو من باب بناء العقلاء، و اعتبار بقاءه ظنا من باب العقل - و إن صح جامعا بالبقاء قيد العمل فى الاولين، و قيد الظن فى الأخير (١) إلا- أن اعتبار البقاء عملا ليس إلا الابقاء العملى، و هو غير صالح للتوصيف بالدليله و الحجيه.

و التحقيق: إن الاستصحاب - كما يناسب المشتقات منه - هو الابقاء العملى.

و الموصوف بالحجيه بناء على الأخبار هو اليقين السابق:

إما بعنوان إبقاء الكاشف إن كان المراد من الحجيه الوساطه فى الاثبات، فان إبقاء الكاشف التام المتعلق بالواقع إيصال للواقع - بقاء عنوانا - بإيصال الحكم المماثل لبا.

و إما بعنوان إبقاء المنجز السابق إن كان المراد من الحجيه تنجيز الواقع، فاليقين السابق يكون منجزا للحكم حدوثا عقلا، و بقاء جعل.

و بناء على بناء العقلاء، فالموصوف بالحجيه أحد أمور ثلاثه:

إما اليقين السابق لوثاقته، و اقتضائه عدم رفع اليد عنه إلا بيقين مثله، فهو الباعث للعقلاء على إبقائهم عملا.

و إما الظن اللاحق بالبقاء.

و إما مجرد الكون السابق؛ إهتماما بالمقتضيات و تحفظا على الأغراض الواقعيه.

فالوجود السابق لهذه الخصوصيه حجه على الوجود الظاهرى فى اللاحق، لا من حيث وثاقه اليقين، و لا من حيث رعايه الظن بالبقاء، و إليه يرجع التعبد العقلانى - كما سيأتى إن شاء الله تعالى (٢).

و بناء على حكم العقل، فالموصوف بالحجيه هو الظن بالبقاء، و يندفع محذور الجامع، و محذور التوصيف بالحجيه.

أما الأول - فبأن المراد هو الابقاء العملى، و النزاع فى أن المستند للإبقاء العملى، هل هو أمر مأخوذ من الشارع؟ أو من العقلاء؟ أو من العقل؟ لا أن نفس الاستصحاب مأخوذ من أحدهم لأن لا يكون له جامع.

ص: ١١

١- (١) المراد من الأولين بقاءه عملا شرعا، أو من باب بناء العقلاء، و من الاخير بقاءه ظنا من باب العقل.

٢- (٢) باتى فى التعليقه: ٥.

و أما الثانى - فبأن حجيه اليقين السابق على الحكم فى اللاحق، حيث أنها مستكشفه من ثبوت الابقاء العملى تشريعا - حيث أن الشارع أمر بابقاء اليقين، الذى عرفت أن مرجعه إلى إبقاء الكاشف أو المنجز - فالتعبير عن حجيه المنكشف بحجيه الكاشف صحيح، معمول به عندهم.

و كذا بناء العقلاء - عملا - على الابقاء، فانه كاشف عن بنائهم على حجيه اليقين السابق، أو الظن اللاحق، أو الكون السابق.

ثم إن المراد من إبقاء ما كان: إن كان الابقاء المنسوب إلى الشارع، فلا- دلالة فى عبارته على جعل الحكم الظاهرى الاستصحابى، فانه لو أبقي الشارع حكمه الموجود سابقا فى الزمان اللاحق - بعلته المقتضيه لحكم مستمر، أو بعلة أخرى مقتضيه لاستمراره - لصدق عليه إبقاء ما كان، مع أنه حكم واقعى لا ظاهرى، و إبقاؤه لعله كونه فى السابق، و إن اقتضى كون الحكم فى الزمان الثانى ظاهريا، لأن الحكم الواقعى لا يكون وجوده فى زمان واسطه فى الثبوت لوجوده فى زمان آخر، و لا واسطه فى الاثبات، إلا أن تعلق الابقاء بما كان لا يدل على كونه (١)، بل و لا إشعار فيه (٢) أيضا؛ لأن الابقاء لابد و أن يتعلق بما كان، و ليس أخذه كأخذ الوصف لغوا، لو لم يكن لأجل إفاده فائده: من عتية، أو غيرها.

و إن كان المراد الابقاء العملى من المكلف، فهو يدل على جعل الحكم الظاهرى؛ اذ لو كان الحكم الواقعى مستمرا حقيقه لم يكن العمل به إبقاء عمليا للحكم السابق، بل عمل بالحكم الوجود حقيقه فى الزمان اللاحق، إلا أنه لا يدل على اعتبار اليقين فى موضوع الاستصحاب، كما لا يدل على كون الحكم الاستصحابى الظاهرى من الأصول العمليه؛ لعدم أخذ الشك فيه.

أما الأول: فلان اليقين بثبوت الحكم سابقا، و ان كان منجزا لحكمه، لكنه غير محقق لموضوعه، فدلالته على اعتبار اليقين - فى تنجز الحكم الاستصحابى - غير دلالة على اعتباره فى تحقق موضوعه. فمن الممكن أن ما ثبت، يجب ابقائه واقعا، غايه الأمر أنه لا ينجز هذا إلا بعد الالتفات إلى موضوعه و حكمه.

و أما الثانى: فلان لازم الابقاء العملى و إن كان عدم اليقين بالحكم فى الزمان

ص: ١٢

١- (١) «الكون» هنا تامه

٢- (٢) كما عليه الشيخ «قده» فى «الرسائل» ص ٣١٨، فانه قائل بالاشعار و تبعه المحقق العراقى «ره» فى «نهايه الافكار» ص ٣.

الثانى، إلا- أن هذا لازم أعم للحكم الظاهرى على طبق الاماره، أو على وفق الأصل، و إنما الفارق بأخذ الشك فى موضوعه و عدمه.

فعلم أن التعريف بالابقاء لا يخلو عن المحذور على أى حال.

و أما سائر تعاريف الأصحاب للاستصحاب فغير خاليه عن المحذور أيضا، فمنها ما عن الفاضل التونى (ره): من أنه التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت، أو حال على بقاءه... الخ (١).

و ظاهره جعل الثبوت فى السابق حجه، و دليلا على ثبوته فى اللاحق، لا الابقاء تعويلا على ثبوته، فلا يوافق التعريف المعروف من القوم، كما لا يناسب مشتقات الاستصحاب، كما أفاده شيخنا الاستاذ (٢) فإنه إنما يناسب ذلك إذا قيل: إنه التمسك بما ثبت، فإنه بمعنى إبقائه، و عدم الانفكاك عنه عملا، لا التمسك بثبوته، فإنه بمعنى الاعتماد على ثبوته فى ابقائه عملا.

و غايه ما يمكن أن يوجه به التعريف المزبور، إنه من باب التعريف بالعله - المسمى بمبدأ البرهان - فى قبال التحديد بالمعلول - المسمى بنتيجه البرهان - و التحديد بهما معا - المسمى بالحد التام الكامل - كتعريف الغضب باراده الانتقام على الأول، و بغليان دم القلب على الثانى، و بغليان دم القلب لاراده الانتقام على الثالث.

و منه يعلم أن تعريف الاستصحاب: (بإثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلا على ثبوته فى الزمان الأول)، من القسم الثالث، و هو الحد التام.

و تعريفه (بأبقاء ما كان) فقط من قبيل الثانى.

و تعريفه (بكون الشىء متيقن الحصول فى الزمان الأول) من قبيل الأول، لا- أنه بيان لمورد الاستصحاب، بل هو أولى - فى دخوله فى مبدأ البرهان - من تعريف الفاضل التونى (ره).

لأنه فى الحقيقه ليس تعريفا للاستصحاب بعلته - و هو ثبوته فى الزمان الأول - بل تعريف له بالاستدلال بعلته، الراجع الى معلوليه الابقاء لثبوته.

ص: ١٣

١- (١) الرسائل: ٣١٩ «عند تعريف الأستصحاب».

٢- (٢) قال «قده» فى تعليقه على الرسائل: ١٧٢: فان الاستصحاب، سواء جعل نفس الظن بالبقاء... كان به التمسك الا نفسه، و إن كان لفظه بمشتقاته إنما يناسب ذلك.

و منها ما عن العضدى كما فى الرسائل(١): إن معنى استصحاب الحال، أن الحكم الفلانى قد كان و لم يظن عدمه، و كلما كان كذلك فهو مضمون البقاء.

و لا- يخفى عليك أن الاستصحاب عنده، حيث أنه الظن ببقاء الحكم مثلا- و التفاوت بينه و بين كون الحكم مضمون البقاء اعتباريا - فالقياس المزبور إستدلال على الاستصحاب بلحاظ نتیجه البرهان، لا أن الصغرى أو الكبرى استصحاب عنده حتى يردد الأمر بينهما، فيقال (٢)- على الأول - بتوافقه مع تعريف المحقق القمى «ره»:

«بكون الشىء متيقن الحصول مشكوك البقاء»، - و على الثانى - بمطابقتها مع تعريف المشهور باراده الحكم بالبقاء ظنا من الابقاء - الذى عرف به الاستصحاب - فى كلمات المشهور من الأصحاب.

و لا- يمكن جعل الصغرى حدًا من باب «مبدأ البرهان»، و جعل الكبرى من باب «نتيجة البرهان»، لأن مبدأ البرهان هو الحد الأوسط، و هو ثبوته الخاص، لا الصغرى.

و نتيجة البرهان محمول الكبرى، و هو الأكبر، لا الكبرى.

فان الكبرى متضمنه للملازمه بين الثبوت و كونه مضمونا من حيث البقاء، لا أنها عين كونه مضمون البقاء، فلا الصغرى توافق كلام المحقق القمى «ره»، و لا الكبرى تطابق تعريف المشهور.

و أما ما عن شيخنا الاستاد «قده»(٣): من أن الكبرى هو الازعان بانه مضمون البقاء، و الاستصحاب هو نفس الظن بالبقاء - و هو غير الايراد بان الاستصحاب ليس كون الحكم مضمون البقاء، بل نفس الظن ببقاء الحكم،(٤) لكى يندفع بأن التفاوت بين الظن و المضمون اعتبارى -.

ففيه مسامحه من وجهين:

أحدهما - إن الكبرى هى الملازمه بين الثبوت و كون الحكم مضمون البقاء، لا كون الحكم مضمون البقاء، فانه الأكبر باعتبار، و نتیجه القياس باعتبار آخر.

ص: ١٤

١- (١) الرسائل: ٣١٨.

٢- (٢) القائل هو الشيخ «ره» فى رسائله فى تعريف الاستصحاب: ص ٣١٨، و ما ذكره المحقق القمى «ره» فى المجلد الثانى من القوانين فى تعريف الاستصحاب.

٣- (٣) راجع تعليقه «ره». على فرائد الاصول: ص ١٧٢.

٤- (٤) فان الاستفادة من الكبرى عند المحقق الخراسانى «ره» هو الازعان بان الحكم مضمون البقاء، و عند غيره هو كون الحكم مضمون البقاء، و إن اتفقا فى أن الاستصحاب هو نفس الظن بالبقاء.

ثانيهما - إن نتیجه البرهان، و إن كانت مما يذعن بها العقل، إلا- أن الحكم و الاذعان خارج عن مفاد القضية - موضوعا و محمولا - و عن مفاد القياس - صغرى و كبرى و نتیجه -.

ثم إن الشيخ الأعظم «قده» فى رسائله (١) رتب القياس على نحو آخر - بناء على كون الاستصحاب من الادله العقلية -، فقال «قده»: إن الحكم الشرعى الفلانى ثبت سابقا، و لم يعلم ارتفاعه، و كلما كان كذلك فهو باق، فالصغرى شرعية، و الكبرى عقلية ظنيه... الخ.

و فيه أولا - إن الأصغر شرعى، لا الصغرى.

و ثانيا - إن المهم - عند القائلين بأنه من الادله العقلية إثبات الظن ببقائه، لا إثبات بقاءه، حتى يجعل الظن جهة فى الكبرى، فيراد أنه باق ظنا.

بل لا بد من جعل الكبرى، كما جعلها العضدى: «من أنه كلما كان كذلك، فهو مظنون البقاء»، فالكبرى عقلية قطعية؛ للقطع بالملازمة بين الثبوت و الظن بالبقاء. كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

## (٢) قوله قدس سره: بل من قبيل شرح الاسم... الخ

(٢) قوله قدس سره: بل من قبيل شرح الاسم... الخ (٢) ١

تكرر منه «قده» فى الكتاب (٣) و غيره مساوقه التعريف اللفظى لشرح الاسم و مطلب (ما) الشارحه، و مقابلته مع الحد و الرسم.

و قد تقدم منا (٤) فى حاشيه مبحث مقدمه الواجب من مباحث الجزء الأول من الكتاب: إن مطلب (ما) الشارحه يقابل التعريف اللفظى، و أن الحد و الرسم، تاره إسمى، و أخرى حقيقى.

و أنه لا- فرق بين مطلب (ما) الشارحه و مطلب (ما) الحقيقيه، إلا بكون السؤال فى الثانى بعد معرفه وجود المسؤل عن ماهيته، دون الأول، و أن الحدود الاسميه بعد معرفه أعيانها تنقلب حدودا حقيقيه، و أن التعريف اللفظى شأن اللغوى، لا الحكيم، فراجع.

ص: ١٥

١- (١) الرسائل: الأمر الثانى بعد تعريف الاستصحاب: ص ٣١٩.

٢- (٢) الكفايه ٢: ص ٢٧٤.

٣- (٣) الكفايه ١: ص ١٥١ فى الواجب المشروط و ص ٣٣١ فى العام و الخاص و فى تعليقه المباركه على الرسائل: ص ١٧٢.

٤- (٤) ج ١: تعليقه ٢٤١.

### (٣) قوله قدس سره: إن البحث عن حجته مسأله اصوليه... الخ

(٣) قوله قدس سره: إن البحث عن حجته مسأله اصوليه... الخ (١)

قد تقدم الكلام - في نظائر المقام - في أوائل البحث عن حججه الخبر (٢)، و في أوّل البحث عن البراه (٣) و قلنا: إن مفاد دليل الاعتبار - سواء كان جعل الحكم المماثل أو التنجيز و الاعذار - يأبى عن دخول نتیجه البحث في مسائل علم الاصول، سواء كان فن الاصول ما يبحث فيه عن حال الأدله، أو كان ما يبحث فيه عن القواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه، أو كان ذلك مع البحث عن ما ينتهى إليه أمر الفقيه في مقام العمل، بعد الفحص و اليأس عن الدليل.

إذ على الأول يكون الحكم المماثل أو تنجيز الواقع مدلول السنه باعتبار، و سنه باعتبار آخر (٤).

و على أى حال لا بحث عن حال السنه و لواحقها، بل عن أصل ثبوتها أو ثبوت مدلولها.

و على الثانى ليس نتیجه البحث مما يقع في طريق استنباط الحكم، بل إما بنفسه حكم مستنبط (٥) أو لا بنفسه مستنبط (٦)، و لا ينتهى الى حكم مستنبط.

و على الثالث (٧) و إن كان بالاضافه إلى ما نحن فيه و سائر الاصول العمليه مجددا، حيث أن نتائجها مما ينتهى إليه أمر الفقيه، بعد الفحص و اليأس عن الدليل، إلا أنه لا يجدى في الامارات الغير العلميه - دلالة و سنداً - حيث أنها هي الحججه على حكم العمل، لا أنها المرجع بعد الفحص و اليأس عن الحججه على حكم العمل.

مع ما يرد عليه: من لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين، لثلا يكون فن الأصول علمين (٨) و ليس مثله في البين.

ص: ١٦

١- (١) الكفايه ٢: ٢٧٤.

٢- (٢) ج ٣: التعليقه ٩١.

٣- (٣) ج ٤: التعليقه ١.

٤- (٤) اى باعتبار كون الخبر سنه أو كونه هو الحاكي عنها.

٥- (٥) بناء على ان معنى الحججه جعل الحكم المماثل.

٦- (٦) بناء على ان معنى الحججه هي التنجيز و الاعذار.

٧- (٧) و هو ما ذهب اليه صاحب الكفايه «قده» الكفايه: ج ١: ٩.

٨- (٨) حيث انه «ره» جعل المناط في وحده العلم و تعدده، وحده الغرض و تعدده.

و قد بينا هناك (١) أن اختصاصها بالمجتهد (٢) ليس من حيث كونها من المقدمات المؤديه إلى استنباط الحكم، لتكون كاشفا عن كون المسأله أصوليه، بل من حيث ان خيره تطبيقها على مصاديقها و احراز تحققها - الموقوف على الفحص - مختصه بالمجتهد، و مثله موجود فى سائر القواعد الكليه الفقهيه أيضا.

و ذكرنا هناك أن التفصي عن الاشكال - بالالتزام بتعميم الاستنباط - من أحد وجهين أو منهما معا:

إما بدعوى أن إيجاب تصديق العادل، و ايجاب إبقاء اليقين إيجاب كنائى عن جعل الحكم المماثل لما أخبر بوجوبه العادل، و لما أيقن بوجوبه المكلف. و هذا المقدار من التوسيط الناشئ عن التلازم بين الكنائى و الحقيقى كاف فى مرحله الاستنباط فالبحث فى الاصول عن هذا الملزوم الكنائى، و فى الفقه عن ذلك اللازم الحقيقى.

و إما بدعوى أن الاستنباط و الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجه على حكم العمل، لا- بمعنى يؤدى إلى العلم بحكم العمل حتى يقال: لا علم بالحكم، بل مجرد ما ينجزه شرعا.

فشأن المسائل الاصوليه: البحث عن الحجيه و لو بمعنى المنجزيه.

و شأن المسائل الفقهيه: إثبات الحجه على التكاليف المتعلقة بأفعال المكلفين.

و توقف تحصيل الحجه على الفراغ عن الحجيه فى فن الأصول واضح.

و نزيدك هنا: إن تعميم الاستنباط بالتقريب الأول، و إن كان مفيدا فى مقام التوسيط، لكنه غير مفيد فى مقام إثبات الحجيه، إذ مجرد جعل الحكم المماثل لبنا، أو جعل الحكم كنائيا لا ربط له بالحجيه.

بل الحجيه إما بمعنى الوساطه فى الاثبات أو الوساطه فى التنجز.

و عليه فجعل الحكم المماثل لما أخبر بوجوبه العادل - بعنوان أنه هو الحكم الواصل بالخبر - جعل موصليه الخبر و وساطته لاثبات الواقع عنوانا.

فالواصل بالذات، و إن كان هو الحكم المماثل بنفس دليل الاعتبار، إلا أنه حيث كان بلسان أنه الواقع الواصل بالخبر، فالحكم الواقعى بالعرض يكون واصلا، و إن لم يكن عنوان كنائى أيضا.

فالمبحوث عنه فى الاصول: وساطه الخبر لإثبات الواقع عنوانا، أو لتنجزه حقيقه،

ص: ١٧

١- (١) ج ١: ذيل تعريف علم الاصول التعليقه «١٣» و ج ٤: اول البراءه: التعليقه ١.

٢- (٢) كما ذهب اليه الشيخ الاعظم «فده» فى رسائله: ص ٣٢٠: فى الأمر الثالث بعد تعريف الاستصحاب.



والمبحوث عنه في الفقه: نفس حكم العمل الذي يكون بلحاظ الواقع واصلا عنوانا، وبلحاظ اللب و الحقيقه يكون واصلا، لوصول الحكم المماثل الحقيقي، أو المبحوث عنه هو حكم العمل، من حيث كونه قامت عليه حجه منجزه له.

فالحجيه إذا كانت بمعنى الوساطه - في إثبات - صح ابقاء «الاستنباط» على ما مرّ من كونه مؤديا إلى العلم بالحكم، لأنه على هذا التقدير يؤدي إلى العلم بالحكم الواقعي عنوانا، و إلى العلم بالحكم الفعلي حقيقه.

و إذا كانت بمعنى المنجزيه لزم التعميم بالتقريب الثاني.

#### (٤) قوله قدس سره: و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطه... الخ

(٤) قوله قدس سره: و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطه... الخ (١)

هذا بناء على ما ذكرنا - من أن الحجيه: هي الوساطه في إثبات الحكم الواقعي عنوانا، أو الوساطه في إثبات تنجزه حقيقه - واضح، لأنها - على أي حال - غير وجوب الصلاه التي أخبر به العادل، أو أيقن به المكلف.

إلا أنه انما يجدي من يجعل اليقين السابق حجه على الحكم في اللاحق، إما بعنوان البقاء الكاشف التام، أو بعنوان بقاء المنجز.

و أما من (٢) يجعل الاستصحاب إلزام الشارع بالابقاء، و يرى أن النزاع - في الحجيه و عدمها - نزاع في ثبوت الالزام المزبور و عدمه - كالنزاع في حجيه المفاهيم - فلا- يمكنه دعوى عدم تعلقه بالعمل بلا- واسطه؛ لأن كليه عنوان نقض اليقين، أو إبقاء اليقين بالاضافه الى مصاديق النقض و الابقاء، و كليه الالزام المتعلق بهما - فعلا و تركا - بالاضافه الى وجوب الصلاه، و حرمة الفعل الكذائي، لا يحقق التوسيط، بل هو تطبيق محض.

فلا بد حينئذ في توجيهه من التشبث بالتوسيط الكنائى، الذي قدمناه (٣).

إلا أن الصحيح ما ذكرناه ٤ لعدم المصحح لانتزاع الحجيه، إلا ما ذكرنا من جعل ايجاب الابقاء بعنوان إبقاء الكاشف، أو إبقاء المنجز؛ ليفيد الوساطه في إثبات الحكم - عنوانا - أو الوساطه في تنجزه - حقيقه -.

#### (٥) قوله قدس سره: كيف و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب الا حكما اصوليا

(٥) قوله قدس سره: كيف و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب الا حكما اصوليا (٤)

ص: ١٨

١- (١) الكفایه ٢: ٢٧٤.

٢- (٢) كما عليه المحقق الخراساني «قده» في تعليقه على الرسائل: ١٧٢.

٣- (٤٣) تقدم في التعليقه: ٣.

٤- (٥) الكفايه ٢: ٢٧٤.

هذا لا ينافي كون الحجية حكما عمليا.

غايه الأمر ان المستصحب - فى مثل وجوب الصلاه - حكم عملى متعلق بعنوان خاص، و فى مثل الحجية حكم عملى متعلق بعنوان عام.

و الحكم المماثل المجعول فى الاول وجوب الصلاه، و فى الثانى وجوب تصديق العادل أو وجوب ابقاء اليقين عملا.

و تسميه بعض الاحكام العمليه بالحكم الاصولى، لا تخرج الحكم عن كونه حكما عمليا شرعيا، بعد وضوح ان حقيقه الحكم لا تخلو من تعلقها(١): إما بفعل الجارحه، أو بفعل الجانحه، و الأول حكم عملى فرعى، و الثانى حكم جنائى أصلى.

و يختص الثانى بباب العقائد، كاختصاص الأول بباب العمليات - سواء كان فعل الصلاه أو تصديق العادل عملا - و هو إما عنوان لفعل الصلاه، أو عنوان توليدى منه.

و إنما سمى بعض الأحكام بالأصوليه، لمجرد كون المحكوم بهذا الحكم هو المجتهد - عنوانا، لا لبا - إذ ربما لا يكون له مساس به، كما نبهنا عليه فى أول مبحث البراءه و سيأتى إن شاء الله تعالى فى مباحث الاجتهاد و التقليد(٢).

### (٦) قوله قدس سره: و أما لو كان عباره عن بناء العقلاء... الخ

(٦) قوله قدس سره: و أما لو كان عباره عن بناء العقلاء... الخ(٣) اقد عرفت سابقا(٤) أن بناء العقلاء عملا، و إن كان ابقاء عمليا منهم - و يناسب مشتقات الاستصحاب - إلا أن الموصوف بالحجيه ما هو الباعث على بنائهم،

و هو إما اليقين السابق، أو الكون السابق، أو الظن اللاحق.

فبناؤهم على المؤاخذة على ترك المتيقن - بسبب أحد الامور المزبوره - هو المصحح لانتزاع الحجيه. و إمضاء بناء العقلاء بمعنى اعتبار الحجيه شرعا لما بنى العقلاء على المؤاخذة بسببه، و أن ما هو المنجز عندهم منجز عند الشارع.

ص: ١٩

١- (١) ج ٤: التعليقه «١».

٢- (٢) ج ٦: التعليقه «٦٤». و ملخص القول فى الموردين بما يفيدنا فى المقام: ان المقلد حيث انه لا يمكنه الاستنباط من الادله - فى المسأله الاصوليه - و لا- التطبيق على مصاديقه - فى المسأله الفرعيه - فالمجتهد ينوب عنه فيما لم يكن للحكم مساس عملا- به، بل كان مختصا بالمقلد - كاحكام الحيض - فالمجتهد هو الموضوع - عنوانا - و المقلد هو الموضوع - واقعا - فمجيء الخبر الى المجتهد منزل منزله مجيئه الى المقلد.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٢٧٧.

٤- (٤) تقدم فى التعليقه: ١.

فيجری البحث في كونه من المسائل الاصوليه على أى حال؛ إذ بناء على أن علم الاصول «ما يبحث عن أحوال الأدله الأربعة» ليس الموصوف بالحجيه أحد الأدله.

و بناء على أن علم الاصول «ما يبحث فيه عن أحوال مطلق الحججه» فالبحث هنا عن ثبوتها لا عن لواحقها.

و بناء على أنه «ما يبحث فيه عن القواعد الممهده لاستنباط الحكم» ليست الحجيه - بمعنى المنجزيه - مما ينتهى إلى حكم شرعى أصلا.

فلا بد من دفع الاشكال بما ذكرناه (١) - بناء على اعتباره من باب الاخبار - فهو في الاشكال و دفعه كالسابق.

### (٧) قوله قدس سره: أو الظن به الناشئ عن ملاحظه ثبوته... الخ

(٧) قوله قدس سره: أو الظن به الناشئ عن ملاحظه ثبوته... الخ (٢)

الكلام تاره في ثبوت هذا الظن و عدمه. و أخرى في حجيته. و ثالثه فيهما معا.

و على أى حال، فجعله من المسائل الاصوليه لا يخلو عن الاشكال؛ إذ نفس هذا الظن، و ان كان مصداق الدليل العقلى، المعدود من الأدله الأربعة، إلا أن الكلام لا بد في ثبوت شئ له، لا في ثبوت نفسه.

و قد مرّ في البحث عن مقدمه الواجب (٣): أن جعل العقل من الأدله - ليكون النزاع في ثبوت الازعان له - غير صحيح؛ لأن المهم ليس ثبوت الازعان للعقل، حتى يبحث عنه، بل المهم ثبوت ما أذعن به، من غير فرق بين الحكم العقلى النظرى، أو العملى.

كما أن البحث - عن دليته و حجيته - بحث عن وصفه المقوم له، فيرجع البحث إلى إثبات الموضوع بما هو موضوع. مضافا إلى أن الحجيه إما حكم مستنبط، أو ما لا ينتهى الى حكم مستنبط.

و يمكن أن يقال - في دفع الاشكال عن الشق الثانى - بأن حجيته شرعا غير مقومه لدليلته عقلا، كما يندفع ما بعده بما مرّ من قبل، فراجع (٤).

و عن شيخنا العلامة - رفع الله مقامه - في تعليقه الأنيقه (٥)، نقل إشكال في جعل

ص: ٢٠

١- (١) تقدم في التعليقه: ١.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٢٧٧.

٣- (٣) ج ١: التعليقه: ٢٢٤.

٤- (٤) تقدم فى التعليقه: ٣.

٥- (٥) ص ١٧٣.

«الظن بالبقاء» من الأدلة العقلية.

بيانه: إن القضييه العقلية تمتاز عن القضييه الشرعيه بمحمولها، من حيث كونه امرا واقعيا غير شرعى، و إلا فالمحمول الشرعى لا يخرج «القضييه المتكفله له» عن كونها قضييه شرعيه بالظن به.

و دفعه بأن الحكم العقلى - هنا - هو الظن بالملازمه بين الحدوث و البقاء، دون الظن بالحكم بقاء، و الملازمه أمر واقعى، أدركه العقل، و إن كان طرفا هذه الملازمه شرعيتين، كالملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، فهى من الأحكام العقلية الغير المستقله - كسائر الملازمات الغير المستقله - مما لا بد فى التوصل بها إلى الحكم الشرعى من ضم خطاب شرعى.

أقول: الملازمه بين الحدوث و البقاء بذاتهما مقطوع الانتفاء؛ إذ لا تلازم إلا بعليه أحدهما للآخر، أو بمعلوليتهما لثالث. و ليس وجود الشىء فى زمان عله لوجوده فى زمان آخر، و ليس البقاء إلا استمرار الوجود الواحد لعله مقتضيه للوجود الخاص المستمر، لا أنهما موجودان معلولان لعله واحده.

بل الملازمه: إما بين الحدوث و غلبه البقاء، أو بين الغلبه و الظن بالبقاء، أو بين الحدوث و الظن بالبقاء إما بالعرض، لمكان الغلبه المفيده للظن به، أو بالذات، لترجح جانب البقاء بسبب ارتكاز الثبوت، كما سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى(١).

و من الواضح أن الملازمه بين الثبوت و غلبه البقاء - لمكان استقراء الموجودات - قطعيه، و كذا الملازمه بين الغلبه و الظن بالبقاء، فلم يبق ما يكون مظنونا، إلا نفس بقاء الحكم.

فما هو أمر واقعى - و هى الملازمه بأحد الوجوه المزبوره - قطعى و ما هو شرعى - و هو الحكم بقاء - ظنى.

فالتحقيق فى دفع الاشكال: إن القضييه العقلية هى كون الحكم مظنون البقاء، لا نفس الظن بالبقاء، و هى نتيجه القياس المزبور سابقا: من أن الحكم مما ثبت، و لم يعلم ارتفاعه، و كل ما كان كذلك، فهو مظنون البقاء.

و كون الحكم مظنون البقاء هو مورد الازعان العقلى، لا نفس البقاء، و لأجل

ص: ٢١

---

١- (١) عند التعرض للدليل العقلى للاستصحاب: يأتى فى التعليقه: ١٢.

التفاوت بينهما - بنحو من الاعتبار - عبر عن «كون الحكم مضمون البقاء» بنفس الظن بالبقاء، و عليه فالقضية عقلية قطعية.

و تسميتها بالعقلية الغير المستقل؛ لتوقف الملازمه العقلية على خطاب شرعى هنا، و فى باب مقدمه الواجب - و شبهها - مجرد إصطلاح، و إلا- فالضميمه التى يحتاج إليها فى إثبات الحكم الشرعى هى حجيه الظن لا- ثبوت الحكم سابقا، فانه محقق للموضوع، لا واسطه لاثبات الحكم.

و كون الدليل العقلى - مما يتوصل به إلى الحكم الشرعى، - أعم مما يتوقف على ضميمه أخرى، كما فيما نحن فيه، أو مما لا يتوقف على ضميمه كما فى مقدمه الواجب.

فتدبر جيدا.

### (٨) قوله قدس سره: الا من جهه الشك فى بقاء موضوعه... الخ

(٨) قوله قدس سره: الا من جهه الشك فى بقاء موضوعه... الخ(١)

فان قلت: هذا فى الحكم العقلى، و الحكم الشرعى المستند إليه صحيح، حيث أن الاغراض عناوين للموضوعات فى الأحكام العقلية، و كذا فى الأحكام الشرعية، التى كانت بعين الملاك العقلى. و أما الحكم الشرعى الغير المستند إليه فلا.

أما أولا - فلما سيجىء(٢) إن شاء الله تعالى أنه لا موجب لكون الغرض عنوانا لموضوعه.

و أما ثانيا - فلان الغرض، و إن كان عنوانا لموضوعه، إلا- أنه ربما يكون الفعل تام المصلحه، لكن البعث إليه له مانع، فعلى فرض عنوانيه المصلحه للموضوع يمكن تخلف الحكم عنه، لمانع عن توجيه البعث نحوه، فلا ملازمه بين الشك فى بقاء الحكم، و الشك فى بقاء الموضوع بحده.

قلت: موضوع المصلحه، و إن كان تاما، إلا- أن الموضوع للحكم - مع فرض المانع عن تعلق الحكم به - غير ثابت؛ إذ لا ينتزع الموضوعيه عنه إلا بملاحظه تعلق الحكم به، فالشك فى الحكم - بعد فرض عنوانيه المصلحه لموضوعه - يلازم الشك فى بقاء موضوعه بما هو موضوع له حقيقه.

و سيجىء إن شاء الله تعالى تتمه الكلام ٣.

### (٩) قوله قدس سره: و أما الثانى فلان الحكم الشرعى المستكشف به الخ

(٩) قوله قدس سره: و أما الثانى فلان الحكم الشرعى المستكشف به الخ(٣)

١- (١) الكفايه ٢: ٢٧٧.

٢- (٢ و٣) يأتي في التعليقه: ٩.

٣- (٤) الكفايه ٢: ٢٧٨.



تحقيق الحال: إن الحكم العقلي على قسمين: حكم عقلي عملي، و حكم عقلي نظري.

و قد تكرر منا: إن الحكم العقلي العملي - في قبال العقلي النظري - مأخوذ من المقدمات المحموده(1)، و القضايا المشهوره المعدوده من الصناعات الخمس في علم الميزان.

و قد أقمنا البرهان على أنه غير داخل في القضايا البرهانيه(2) في أوائل مبحث القطع(3) مجملا، و في مبحث دليل الانسداد(4) مفصلا.

و قد ذكرنا مرارا: أن العناوين المحكومه بالحسن و القبح بمعنى كون الفعل ممدوحا، أو مذموما: تاره ذاتيه، و أخرى عرضيه منتهيه إلى الذاتيه.

و المراد بالأولى: ما كان بنفسه(5)، مع قطع النظر عن اندراجه تحت عنوان آخر محكوما بالمدح، كعنوان العدل، أو بالذم كعنوان الظلم.

و المراد بالثانيه: ما كان - من حيث اندراجه تحت العنوان المحكوم بذاته - ممدوحا أو مذموما، و هي على قسمين:

تاره تكون مندرجه تحت العناوين الذاتيه، لو خليت و نفسها - كالصدق و الكذب - و إن أمكن مع انحفاظ عنوانه أن يكون محكوما بحكم آخر بعروض عنوان الظلم إذا كان الصدق مهلكا للمؤمن، أو بعروض عنوان الاحسان إذا كان الكذب منجيا له. و «أخرى» لا تكون مندرجه تحت العناوين الذاتيه لو خليت و طبعها كسائر العناوين العرضيه المحضه - من المشى إلى السوق و نحوها -.

فالمراد من الحكم العقلي هو الحكم العقلاني - بمدح فاعل بعض الأفعال، و ذم فاعل بعضها الآخر؛ لما فيه من المصلحه الموجهه لانحفاظ النظام، أو المفسده العامه الموجهه لاختلال النظام و فساد النوع، و هي الموجهه لبناء العقلاء على المدح و الذم، فانه أول

ص: ٢٣

١- (١) راجع ج ٣: التعليقه: ١٤٤.

٢- (٢) أى البديهيات الست، و هي: الأوليات و المشاهدات و التجريبات و المتواترات و الحدسيات و الفطريات.

٣- (٣) ج ٣: التعليقه: ١٠.

٤- (٤) ج ٣: التعليقه ١٤٤.

٥- (٥) ليس المراد من الذاتى - هنا - ما هو المصطلح عليه فى الكليات الخمس، لأن استحقاق المدح و الذم ليس جنسا و لا فصلا للعدل و الظلم، و كذلك ليس المراد منه ما هو المصطلح عليه فى البرهان - كالأمكان بالقياس الى الانسان. بل المراد منه هو العرض الذاتى، بمعنى ان العدل و الظلم بعنوانهما محكومان بالحسن و القبح، من دون الاندراج تحت أى عنوان.

و مبنى الملازمه: إن الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، و واهب العقل لهم، و هو منزه عن الاقتراحات الغير العقلانيه، و الاغراض النفسانيه.

فهو ايضا - بما هو عاقل - يحكم بالمدح و الذم، و مدحه ثوابه، و ذمه عقابه، كما عرفت تفصيل القول فيه فى مبحث دليل الانسداد(١).

و حيث أن المدح و الذم من صفات الأفعال الاختياريه، لاستحاله تعلقها بغير الاختيارى، فلا بد من أن يصدر العنوان الممدوح، أو المذموم - بما هو - عن قصد و عمد، لا ذات المعنون فقط.

فلو صدر منه ضرب اليتيم بالاختيار، و ترتب عليه الأمدب - من دون أن يصدر منه بعنوان التأديب - لم يصدر منه التأديب الممدوح.

و من الواضح أن صدوره بعنوانه بالاختيار ليس إلا بكون الفعل - بما له من العنوان الممدوح الملتفت إليه الذى لا وعاء له إلا وجدان فاعله - صادرا منه بالاراده المتعلقه به بعنوانه.

و منه علم أن عنوان المضر - مثلا - ليس بوجوده الواقعى محكوما بالقبح، حتى يشك فى صدقه على موضوع مفروض صدقه عليه سابقا، بل بوجوده فى وجدان العقل، و هو مقطوع الارتفاع مع عدم إحراز صدقه.

إذا عرفت ذلك فأعلم: إن تلك العناوين التى لا حسن لها، و لا قبح لها، إلا إذا صدرت بعنوانها بالاختيار: تاره - تكون عنوانا لفعل الشخص. و أخرى - تكون عنوانا لفعل الغير.

فان كانت من عناوين فعل المكلف، فكما لا معنى للشك فى نفس الحكم، كذلك لا شك فى موضوعه الكلى، و كذا فى انطباقه على الموضوع الخارجى.

و إن كانت من عناوين فعل الغير أمكن الشك فى تطبيق الموضوع الكلى، دون نفسه؛ لأن صدوره بعنوانه بالاختيار متقوم باحرازه فى وجدان فاعله، دون غيره، فاحتمال بقاء الموضوع تطبيقا - لاحتمال صدوره بعنوانه بالاختيار منه - معقول، و لا مجال لاستصحاب حكمه.

نعم استصحاب موضوعه للتعبد بأثره الشرعى - لا للتعبد بحكمه العقلى، فانه غير

قابل للتعبد. و لا للتعبد بملازمه شرعا، إذ ليس التلازم شرعيا - معقول إذا ترتب على التعبد بأثره بالاضافه إلى المستصحب أثر شرعى.

و مما ذكرنا تبين أن القول «بعدم جريان الاستصحاب للشك في بقاء موضوعه» لا يصح إلا في هذا القسم و أما القسم الأول، فالحكم و الموضوع مقطوع الارتفاع فيه، لا لأن الحاكم هو العقل، و لا يعقل الشك في حكمه؛ إذ فيه:

أولا: ما عرفت من عدم الحكم للعقل إلا التعقل و الإدراك، فلا محاله يكون ثبوت المدرك من غير ناحيه العقل - الذى فعليه حكمه فعليه التعقل - بل من ناحيه العقلاء، كما أقمنا البرهان عليه في مباحث القطع و الانسداد(١).

و ثانيا: إذا كان المناط في حكم العقل عنوانا لموضوعه، و لأجله يشك في بقاء الموضوع، فكيف يتصور القطع بعدم حكم العقل؟ مع أن العله و المعلول متلازمان - قطعاً، و ظناً، و شكاً -.

فاذا كانت العله مشكوكه، فلا- محاله يكون المعلول مشكوكا، لا مقطوع العدم سواء اريد به حكم العقل أو حكم الشرع إذ المفروض أنه لا عله له إلا ما هو العله لحكم العقل.

فهو شاهد على ما ذكرنا: أن الاضرار - بعنوانه، الملتفت إليه، الصادر بالاختيار - هو المناط، و الموضوع لحكم العقل بالذم، و هو بعينه موضوع حكم الشرع.

و مع عدم هذا العنوان - المتقوم عليته و موضوعيته بالالتفات، و القصد، و العمد إليه وجدانا - لا حكم بالذم عقلا، و لا بالعقاب شرعا، من دون اثلام قاعده التلازم بين العله و المعلول في جميع المراتب.

و مما ذكرنا اتضح أيضا: أن انتفاء الحكم العقلى - المستلزم للحكم الشرعى - ليس من باب انتفاء الكاشف و الواسطه في الاثبات فقط ليقال - كما في المتن - بأن انتفاء الكاشف لا يستدعى انتفاء المكشوف.

غايه الأمر أن العقل لا استقلال له إلا في تلك الحال، و هو لا يقتضى عدم المناط واقعا، حتى يحكم بانتفاء الحكم شرعا، و ذلك لأن المناط - و هو الاضرار - ليس بوجوده الواقعى مناطا ليعلم و يشك فيه تاره أخرى بل بوجوده فى وعاء وجدان

ص: ٢٥

---

١- (١) ج ٣: مبحث حجيه القطع: عند بيان معنى وجوب العمل بالقطع عقلا: التعليقه: ٦ و ١٠. و مبحث الانسداد: عند بيان حقيقه الاحكام العقليه المتداوله فى الكتب الكلاميه و الأصوليه، التعليقه ١٤٤...

فالمناطق مع عدم احرازه مقطوع العدم، فالواسطه فى الثبوت كالواسطه فى الاثبات، و كما لا واسطه فى الاثبات، كذلك لا واسطه فى الثبوت، فان المدح و الذم فعليته و تنجزه واحد، و ما كان كذلك يستحيل أن يكون موضوعه الشئ بوجوده الواقعى، بل بوجوده فى وجدان العقل.

هذا كله إذا اريد إبقاء الحكم الشرعى المستند إلى حكم العقل و ملاكته.

و أما الحكم العقلى النظرى، فمختصر القول فيه:

إننا قد ذكرنا فى بعض مباحث الانسداد(١): إن العقل ربما يدرك المصلحه القائمه بالفعل، فاذا أدرك عدم المفسده الغالبه فيه، و المانع عن البعث نحوه، فلا محاله يدرك معلولها، لاستحاله انفكاك المعلول عن علته التامه المحرزه على الفرض.

و هذه المصلحه المحرزه ربما تكون معلومه الحال - من حيث حدود ما يؤثر فيها - تفصيلا، فلا محاله يوجب زوال بعضها زوال العله التامه.

و ربما تكون معلومه الحال على الاجمال، فمع زوال بعض تلك الخصوصيات يشك فى بقاء العله التامه، فيشك فى بقاء معلوله.

و حكم العقل النظرى لو اتفق حصوله، فهو غالبا من النوع الثانى، فلا محاله يجرى الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستند إلى مثل هذا الحكم العقلى.

ثم إنه ربما يدعى التسويه بين الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى، و الحكم الشرعى المستند إلى الدليل النقلى(٢) نظرا إلى أنه لو كان الاعتبار بالموضوع الحقيقى الواقعى لم يجر الاستصحاب - على أى حال - و لو كان الاعتبار بالموضوع العرفى، لجرى الاستصحاب - على أى تقدير -.

و ذلك؛ لأن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفساد الواقعيه، لتزده ساحه الشارع عن الاغراض النفسانيه، و هو مبنى الملازمه بين حكمى العقل و الشرع، و هو الغرض من ابتناء الاشكال على القول بالملازمه - أى على مبناها، لا على نفسها -.

و حينئذ فكما أن حكم العقل بحسن شئ أو قبحه - لغرض التأديب أو الاضرار -

١- (١) ج ٣: التعليقه ١٤٤ ذيل استتباع حكم العقل النظرى للحكم الشرعى المولوى.

٢- (٢) كما عليه صاحب الكفايه «قده» فى الكفايه «ج ٢: ٢٧٨» و فى تعليقه المباركه على الرسائل «١٧٧» و تبعه المحقق الحائرى فى درره ج ٢: ١٥٦ و المحقق النائنى «فى فوائد الاصول: ج ٤: ١٦٥» «قدس سرهما».

راجع الى حسن التأديب بما هو تأديب، و قبح الاضرار بما هو إضرار، فكذلك إذا حكم الشارع بوجوب الصلاة لغرض الانتهاء عن الفحشاء، فهو مرید للنهای عن الفحشاء - بما هو كذلك - إذ لا يتعلق الشوق بشيء إلا باعتبار ما فيه من الغرض الملائم للطبع، و في حكم الشارع و إرادته لا غرض إلا المصلحه أو المفسده، فهو مرید للغرض بالحقيقه.

و يندفع بما أشرنا إليه سابقاً(1) من أن موضوعه شيء للبعث - مثلاً - لا- موقع لموضوعيته له حقيقه و دقه، إلا- وقوعه في حيز البعث، و لم يقع في حيز البعث حقيقه إلا الصلاة.

مضافاً إلى أن الأغراض الشرعيه غالباً مجهوله.

و يستحيل توجيه البعث - الذى هو عين جعل الداعى، و الباعث إلى إرادته الفعل - نحو المعنون بعنوان مجهول، بحيث يجب صدوره بعنوانه بالاختيار.

و كذلك في مقام الاراده التشريعيه؛ فان إرادته المعنون بعنوان قصدى مجهول - من المكلف - يستحيل انقداحها في نفس العاقل، فتوهم الفرق بين البعث و الاراده فاسد.

و أما كفايه الموضوع العرفى - حتى في استصحاب الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى - فصحيحه في ما كان المانع (الشك في بقاء الموضوع) إذ ليس المراد من اعتبار نظر العرف أتباع نظرهم في تشخيص المفاهيم، حتى يتوهم أن نظرهم من هذه الجبهه أجنبى عن موضوع الحكم العقلى، كيف و الموضوع العرفى، في قبال الموضوع الدليلى - الذى ليس غير العرف مرجعاً لتشخيص مفهومه -.

مع أنهم لا يقولون باختصاصه بما ثبت بالأدله اللفظيه، بل يقول من يقول به: حتى في الأدله اللبيه - من إجماع و نحوه -.

بل المراد بنظر العرف نظرهم من حيث ارتكاز المناسبات بين الحكم و موضوعه؛ فان العرف مع اعترافهم بأن الكلب اسم للحيوان، لا للجسم فقط، و مع ذلك يرون النجاسه من عوارض جسمه - بما هو - لا بما هو حيوان.

و حينئذ فيمكن أن يكون المرتكز في أذهانهم أن شرب هذا المائع هو المضر، و أنه القبيح عقلاً و الحرام شرعاً.

ثم إنه لا فرق في ما ذكرنا - منعا و جوازا - بين استصحاب الوجود، و استصحاب العدم، اذا كانا مستنديين الى القضييه العقليه، التى مفادها حكم العقل العملى،

ص: ٢٧

١- (١) ذيل قول الماتن «ره»: «الا من جهه الشك في بقاء موضوعه» تقدم في التعليقه: ٨.

كاستصحاب الوجوب و الحرمة، المستندين الى حسن الفعل و قبحه، و استحباب عدم الوجوب و الحرمة، إذا استندا الى قبح تكليف غير المميز - إيجابا و تحريما - .

كما لا فرق - فى الجواز - بين استصحاب الوجود، و استصحاب العدم، إذا استندا إلى القضييه العقلية، التى مفادها حكم العقل النظرى.

فالأول: كما إذا أدرك العقل وجود المصلحه، التى هى عله تامه فى نظر الشارع لايجاب الفعل - مثلا- - فان العقل يدعن بالايجاب لمكان العليه و المعلوليه، و لا دخل له بمفاد حكم العقل العملى، فان ملاك الحسن و القبح العقلانيين هى المصالح العموميه الموجهه لانحفاظ النظام، و المفساد العموميه الموجهه لاختلال النظام، لا المصالح الخصوصيه التى تتفاوت بحسب أغراض الموالى، كما أشرنا إليه عند مباحث هذه التعليقه مرارا.

و الثانى: كما إذا أذعن العقل بعدم التكليف فى الأنزل بعدم علتة، فان استصحاب التكليف - عند الشك فى بقاء علتة - و استصحاب عدم التكليف - عند الشك فى بقاء عدم علتة - على حاله لا مانع منه، إذ ليس وجود العله، و لا عدمها عنوانا لمعلوله أو لعدم معلوله.

كيف و لا قيام لهما بهما؟ حتى يكون عنوانا لهما، و ليس نظير الحسن و القبح، الذى يقتضى الوجدان و البرهان كون الاغراض فيهما عنوانا لموضوعهما، و رجوع الحيشه التعليليه فيهما إلى الحيشه التقيديه لموضوعهما.

و منه ظهر أن ما يوهم الفرق بين الوجود و العدم، من كون الثانى على نحوين دون الأول، كما فى كلام الشيخ الاعظم (قده) فى الرسائل (١) ليس فى محله. فراجع.

### (١٠) قوله قدس سره: بنائهم على ذاك تعبدا... الخ

(١٠) قوله قدس سره: بنائهم على ذاك تعبدا... الخ (٢)

ربما يتخيل أن بناء العقلاء إنما هو من جهة القوه العاقله الموجوده فيهم، و حكم العقل من دون إدراك الشىء - و لو ظنا - بالبقاء مما لا يعقل.

و هو توهم فاسد، إذ فيه أولا: إن بناء العقلاء عملا- على الجرى على طبق الحاله السابقه، لا- دخل له بحكمهم بالبقاء بمعنى إذعانهم، فانه الذى لا يعقل إلا أن يكون قطعاً أوظنا، دون البناء العملى.

و ثانيا: إن الباعث لهم على البناء العملى لا ينحصر فى الظن بالبقاء، بل يمكن أن

١- (١) الرسائل: ٣٢٢: الامر السادس فى تقسيم الاستصحاب.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٢٨٠.

تكون الحكمة الداعية لهم التحفظ على المقتضيات الواقعية، المتعلقة بها الأغراض العقلانية.

### (١١) قوله قدس سره: و ثانيا: سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع... الخ

(١١) قوله قدس سره: و ثانيا: سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع... الخ (١).

لا يخفى عليك أن كلماته (قده) - في هذه المسألة في تعليقه المباركه، و في مبحث خبر الواحد من الكتاب، و في هامشه هناك، و في هذا المبحث من الكتاب - مختلفه.

ففي تعليقه (٢) قدم السيره على العمومات، نظرا إلى استحاله رادعيه العمومات عن السيره.

و في مبحث خبر الواحد (٣) أيضا قدم السيره مع الالتزام بالدور من الطرفين (٤) على وجه دون وجه (٥).

و في هامش المبحث المزبور (٦) التزم بحجيه الخبر، لاستصحاب حجيته الثابته قبل نزول الآيات، بعد دوران الأمر بين الردع و التخصيص.

و في هذا الموضع قدم الآيات الناهيه، و ادعى كفايتها في الرادعيه، و قد قدمنا شطرا و افا من الكلام في مبحث حجيه الخبر (٧)، و ذكرنا أن اللازم - في حجيه السيره

ص: ٢٩

١- (١) الكفايه ٢: ٢٨٠.

٢- (٢) ص ٧١: في بيان الدليل الرابع على حجيه الخبر الواحد.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٩٩.

٤- (٤) من طرف ردع الآيات عن السيره، و طرف تخصيصها بالسيره.

٥- (٥) اي على وجه كفايه عدم ثبوت الردع في حجيه السيره، دون وجه لزوم احراز عدم الردع.

٦- (٦) قال «قده» في هامش الكفايه (قولنا «فافهم و تأمل» اشاره الى كون خبر الثقه متبعا و لو قيل بسقوط كل من السيره و الاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردعها به و تقييده بها، و ذلك لاجل استصحاب حجيته الثابته قبل نزول الآيتين. فان قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها، فان دليل اعتبارها مغيبى بعدم الردع عنها و معه لا تكون صالحه لتقييد الاطلاق مع صلاحيتها للردع عنها كما لا يخفى. قلت الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها و رضاه بها المستكشف بعدم ردعها في زمان مع امكانه و هو غير مغيبى. نعم يمكن ان يكون له واقعا و في علمه تعالى أمد خاص كحكمه الابتدائي، حيث انه ربما يكون له أمد فينسخ، فالردع في الحكم الامضائي ليس إلا كالنسخ في الابتدائي، و ذلك غير كونه بحسب الدليل مغيبى كما لا يخفى. و بالجمله: ليس حال السيره مع الآيات الناهيه إلا كحال الخاص المقدم و العام المؤخر في دوران الأمر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام ففيهما يدور الأمر ايضا بين التخصيص بالسيره أو الردع بالآيات. فافهم) راجع حقائق الاصول: ج ٢: ١٣٩.





العقلانيه - مجرد عدم ثبوت الردع عنها من الشارع، و لا يجب إحراز الامضاء، و اثبات عدم الردع، حتى يجب البناء على عدم حجيتها بمجرد عدم العلم بالامضاء، أو الجهل بعدم الردع؛ لما ذكرنا هناك من أن الشارع - بما هو عاقل بل رئيس العقلاء - متحد المسلك معهم، إلا إذا أحرز اختلاف مسلكه معهم بما هو شارع.

و مجرد الردع الواقعي لا يكون كاشفا عن اختلاف المسلك، و لا يوجب رفع اليد عن اتحاد مسلكه المعلوم منه - بما هو عاقل - لكل عاقل.

و ذكرنا - أيضا - ورود الدور من الطرفين، بناء على توقف حجيه السيريه على إثبات عدم رادعيه العمومات، فان إثبات رادعيه العمومات، كما يتوقف على عدم مخصصيه السيريه، كذلك مخصصيه السيريه تتوقف على إثبات عدم رادعيه العمومات، فيتوقف رادعيه العمومات على رادعيته، و مخصصيه السيريه على مخصصيتها.

كما أنه إذا قلنا بأن نفس عدم ثبوت الردع - و لو لاستحالته لمكان الدور - كاف في حجيه السيريه، فلنا أن نقول:

إن عدم ثبوت المخصص يكفي في الأخذ بالعمومات، فكأنه سيريه، و لا رادع، و عام و لا مخصص، و ثبوت المتنافيين محال. و لعله وجه ذهابه (قده) - في الهامش من مبحث حجيه الخبر - الى استصحاب حجيه السيريه، بعد دوران الأمر بين الردع و التخصيص؛ فانه و إن لم يلزم دور - بناء على كفايه عدم ثبوت الردع في حجيه السيريه - لكنه يلزم منه ثبوت المتنافيين؛ لكفايه عدم ثبوت المخصص في العمل بالعام أيضا، و لا يتوقف على إحراز عدم المخصص.

و ذكرنا هناك أيضا: إن معارضه السيريه مع العمومات من باب معارضه غير تام الاقتضاء مع تام الاقتضاء؛ لأن العام حجه ذاتيه، و انما تسقط - بمعارضه الخاص - عن الحجيه الفعلية، دون الحجيه الذاتيه من باب تقديم أقوى الحجيتين على أضعفهما، بخلاف السيريه، فان أصل حجيتها متقومه بعدم الردع من الشارع. و إنما تقبل المعارضه مع حجه أخرى بعد الفراغ عن حجيتها بعدم الردع من الشارع.

و أجبنا هناك بوجهين:

أحدهما: إن هذه الكليه - و هو عدم قابليه غير تام الاقتضاء للمعارضه مع تام الاقتضاء - إنما تسلم إذا كان غير تام الاقتضاء في نفسه كذلك، لا بملاحظه تأثير تام الاقتضاء.

و ما نحن فيه من قبيل الثاني؛ إذ لو لا تأثير العام في الردع عن السيريه، لكان نفس عدم

ثبوت الردع كافيًا في تماميه اقتضاءها، فعدم التماميه مستند إلى تأثيره في الردع.

فالعام على هذا الفرض يتوقف حججه الفعلية على عدم المخصص توقف المشروط على شرطه.

و تتوقف حججه السيريه على عدم الردع الفعلي توقف المقتضى على مقومه، فالسيره مزيله للشرط، و العام مزيل لما يتقوم به المقتضى.

ثانيهما: إن التقريب المزبور لا- يخلو عن خلط بين المقتضى في مقام الثبوت، و المقتضى في مقام الاثبات؛ فان تماميه اقتضاء العام من حيث كشفه النوعي، من باب تماميه المقتضى ثبوتًا، و مثله موجود في طرف السيره؛ لوجود الحكمه المصححه لبنائهم على العمل بالخبر، أو الجرى على وفق الحاله السابقه، و الشارع أيضا - بما هو عاقل - متحد المسلك معهم، فالعام و السيره تام الاقتضاء ثبوتًا.

و أما تماميه اقتضاءهما إثباتًا، أو عدم التماميه: فمجمل القول فيها:

إن دليل حججه الظهور العمومي أو الظهور مطلقًا، إن كان لفظيًا - كدليل حججه السند مثلاً - أمكن القول بأن مقتضى عموميه أو إطلاقه كون الظهور حجه ذاتيه. و تقديم الخاص عليه من باب تقديم أقوى الحججين على أضعفهما، كتقديم خبر الأعدل على خبر العادل بقوله عليه السلام: [خذ بأعدلهما\(١\)](#).

و كذا لو كان للعقلاء بناء ان - عمومًا و خصوصًا - أمكن أن يقال: إن البناء على العمل بالعام يوجب التماميه، في مقام الاثبات، و البناء على الخاص يقيد البناء العمومي، أو يقال: إن الشارع أمضى البناء العمومي هنا، و لم يمض البناء الخصوصي، فيكون مقتضى العام - إثباتًا - تامًا بسبب الامضاء، دون البناء الخصوصي.

لكن المفروض أن دليل حججه الظهور ليس إلا- بناء العقلاء، و ليس من قبل الشارع إلا- الامضاء، و لا معنى للبناء العقلاني إلا العمل، و هو إما على طبق الظهور العمومي، و لو كان في قبالة خاص، و هو خلف، و خلاف الواقع.

و أما على طبق ما ليس في قبالة خاص، فحينئذ لا مقتضى إثباتًا للعام الذي في قبالة خاص، و لا موقع لامضاءه شرعًا.

فكما يقال: لم يثبت إمضاء الشارع لبناء العقلاء على اتباع الخبر، أو على الجرى على الحاله السابقه، فهو غير تام الاقتضاء.

ص: ٣١

كذلك يقال: لا بناء من العقلاء على أتباع هذا الظهور العمومي، المنافي لبنائهم عملا- على أتباع الخبر، و الجرى على الحالة السابقة، فلا موقع لامضائه شرعا، فكل من العام و ما يقابله غير تام الاقتضاء من وجه.

و أما ما ذكرنا - في باب حجيه الظاهر(١) الذي قام ظن معتبر عند العقلاء على خلافه - من أن النهي عن أتباع ذلك الظن شرعا إذا كان مطلقا كان أمرا بأتباع الظاهر الذي يقابله بالالتزام العرفي، فيكون دليل الحجية ابتداء لا إمضاء فهو غير جارها؛ لأن النهي عن الخبر - مثلا - بنفس هذا الظاهر، الذي لا بناء من العقلاء على أتباعه، و لا يعقل أن يكون هذا الظاهر أمرا بأتباع نفسه.

و عليه فحيث لا بناء من العقلاء على أتباع هذا الظاهر، و لا حكم من الشارع باتباعه، لا إمضاء و لا ابتداء، فلا رادع من بناء العقلاء على العمل بالخبر، أو بمقتضى الحالة السابقة، فيكون هذا البناء تام الاقتضاء و العام غير تام.

هذا ملخص ما ذكرناه في مبحث حجيه الخبر الواحد(٢).

و التحقيق: إن عدم بناء العقلاء على العمل بالعام - الذي في قبالة الخبر مثلا - ليس من جهة قصور فيه، بل هذا العام المتكفل للنهي عن أتباع كل ظن، كسائر العمومات، و ليس من جهة ورود خاص في قبالة من قبل المولى، الذي القى هذا الظهور العمومي إلى عبيده، حتى يدخل في تلك الكلية المستفاده من عمل العقلاء بالعام الذي ليس في قبالة خاص.

بل من حيث أن المفروض بناؤهم على العمل بالخبر، لحكمه داعيه لهم إلى أتباعه، فلا- يعقل منهم - بما هم عقلاء - البناء المنافي لهذا البناء، سواء كان المنافي لهذا البناء ظهورا عموميا أو خصوصا.

مع أن المنع عن أتباع الخبر بالخصوص ليس موردا للاشكال - هنا -، لوضوح تقديمه على البناء على العمل بالخبر، فيعلم منه أن عدم البناء على اتباعه - و لو كان بالخصوص - ليس بملاك تقديم الخاص على العام.

كما أنه لا- ينبغي الارتياح في أن العقلاء - بما هم منقادون للشارع - لا فرق في نظرهم بين الردع بالعموم أو بالخصوص، بل بملاحظه لزوم انقياد العبد لمولاه و تقبيح خروجه عن زى الرقيه، و رسم العبوديه يحكمون بوجوب أتباع ما جعله المولى حججه على عبده، و لو

ص: ٣٢

١- (١) ج ٣: التعليقه: ١١٦.

٢- (٢) ج ٣: التعليقه: ٧٤.

لم يكن حجه عندهم، و كذلك بلزوم الارتداد عن ماردع عن أتباعه، و ان كان حجه عندهم.

و عليه فالرداع العمومى كالرداع الخصوصى متبع عندهم، و لو لمولى خاص بالنسبه إلى عبد مخصوص، و لا يكون مثله عندهم من العام الذى ورد فى قبالة خاص.

فملاك العموم و الخصوص بعد الفراغ عن الحجيه - فى نفسه - من قبل من ورد عنه العام و الخاص، و هو غير ملاك الردع الذى لا يتفاوت فيه العموم و الخصوص.

و عليه فاذا كان العام مقارنا للسيره، أو مقدا عليها، فلا محاله لا تنعقد حجيتها سرعا، لوجود ما يصلح للردع، دون ما يصلح للتخصيص.

و أما إذا كان العام متأخرا و السيريه متقدمه عليه، كما هو كذلك فى جميع موارد السيريه العقلانيه؛ فانها لا تختص بزمان دون زمان، و لا بمله و نحله بالخصوص، فما هو ملاك حجيتها شرعا - و هو كونها ممضاه شرعا بعدم الردع عنها، مع إمكان الردع - موجود فى السيريه المتقدمه.

فيدور الأمر بين كونها مخصصه للعام المتأخر، بأن كان إمضاؤها و تقريرها ذا مصلحه بقول مطلق، أو كون العام المتأخر ناسخا لها لكون إمضائها ذا مصلحه ينتهى أمدها بورود العام المتأخر، و شيوع التخصيص، و ندره النسخ يقوى جانب التخصيص.

فصح - حينئذ - دعوى أن السيريه تامه الاقتضاء، دون العام، لعدم بناء العقلاء على العمل به فى قبالة الخاص - على ما هو الصحيح فى تقديم الخاص على العام - من كون الخاص أقوى ملاكا، لا من حيث أنه أقوى الحجيتين.

نعم قد ذكرنا (1) - فى مبحث حجيه الخبر - أنه يصح تقديم السيريه إذا كان الردع ممكنا، و لم يردع.

و أما عدم الردع، مع عدم إمكان الردع، فلا يكشف عن كونها ممضاه عند الشارع.

و لعل زمان نزول الآيات كان أول زمان يمكن فيه الردع عن مثل ما استقرت عليه سيره العقلاء فى كل مله و نحله، فان الردع عن مثله فى أوائل البعثه لا يخلو عن صعوبه.

و أما ما ذكرناه فى مبحث حجيه الخبر - إن السيريه متقومه بعدم الردع حدوثا و بقاء، فهى و إن كانت تامه الاقتضاء حدوثا، إلا أنها غير تامه الاقتضاء بقاء، فلا تراحم العام - فمدفوع بأن حجيه السيريه غير متقومه بعدم ورود العام بذاته، حتى لا يكون فرق بين

ص: ٣٣

الحدوث و البقاء، بل بعدم الردع من حيث كشفه عن اختلاف مسلك الشارع - بما هو شارع - عن مسلكه بما هو عاقل.

و من البين أن الردع الواقعي غير كاشف عن اختلاف مسلكه بما هو شارع، بل الكاشف هو الردع الواصل.

فالعام لا يكشف عن الردع، الكاشف عن اختلاف المسلك من الأول.

و حيث أنه لم يصل الردع حقيقه قبل ورود العام، فلا محاله يقطع باتحاد المسلك، و إلا لكان ناقضا لغرضه، فلم يبق إلا احتمال انتهاء أمد المصلحه المقتضيه لامضاء السيره بورود العام، و هو معنى ناسخيه العام المتأخر، و حيث أنه بعنوان العموم، و الخاص على الفرض حجه شرعا، فيدور الأمر بين مخصصيه السيره و ناسخيه العام المتأخر، و ليس الباب - حينئذ - باب الردع الكاشف عن اختلاف المسلك، فتدبره فانه حقيق به.

و يؤيد تقديم السيره على العمومات، و يؤكد: إن لسان النهي - عن أتباع الظن، و أنه لا يغني من الحق شيئا - ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقه العقلانيه، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف، من حيث أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه، و الركون إليه. فلا نظر إلى ما استقرت عليه سيره العقلاء - بما هم عقلاء - على اتباعه من حيث كونه خبر الثقه.

و لذا كان الرواه يسألون عن وثاقه الراوي؛ للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته، كما أن أخبار (لا تنقض اليقين) أيضا كذلك، - كما سيأتي إن شاء الله تعالى -.

فان تعليل الحكم بأمر تعبدى لا معنى له، بل الظاهر تعليله بما هو المرتكز في أذهان العقلاء من التمسك باليقين لوثاقته.

و هذا المعنى مغائر لما أفاده بعض أجله العصر (1): من أن الظاهر من النهي عن العمل بغير العلم ما هو غير علم عندهم.

فانه من باب التمسك بانطباق مفهوم العلم على الظن الخبرى بالنظر العرفى.

و ما ذكرنا من باب أن النظر في هذه النواهي إلى الظن بما هو ظن، و إيكال الأمر إلى العقل الحاكم بأن الظن - بما هو ظن - لا يغني من الحق شيئا.

ص: ٣٤

---

١- (١) هو المحقق الحائري «فده» في درره «ج ٢: ٥٨» في مبحث حجيه الخبر كما عليه الآخوند ملا على النهاوندى «فده» في كتابه «تشریح الأصول: في حجيه الخبر: ٢٦٥».

فنحن ندعى خروج ما استقرت عليه سيره العقلاء بنحو التخصص، و هو يدعى انطباق المأمور باتباعه على الظن الخبرى، الذى هو حجه قاطعه للعدر عندهم، و عدم صدق غير العلم من باب صدق نقيضه عليه بالنظر العرفى.

## (١٢) قوله قدس سره: إن الثبوت فى السابق موجب للظن... الخ

(١٢) قوله قدس سره: إن الثبوت فى السابق موجب للظن... الخ (١).

قد عرفت سابقا (٢) أن الثبوت فى السابق - تاره - بنفسه ملازم للظن بالبقاء، - و أخرى - بواسطة غلبه البقاء المستلزمه للظن به. و الأول بملا-حظه أن ارتكاز الثبوت - فى الذهن - يرجح جانب الوجود على العدم فى الزمان اللاحق، فان الخروج من حاق الوسط - بين الوجود و العدم - يكفى فى رجحانه أدنى خصوصيه مفقوده فى الطرف الآخر. و ليس رجحان البقاء - ظنا - معلولا- لنفس الثبوت؛ لعدم السنخيه بين الثبوت الخارج عن افق النفس، مع الظن الواقع فى أفق النفس، بل معلول لارتكاز الثبوت المسانخ للظن بالبقاء.

و الثانى بملاحظه تصفح الموجودات، و ملاحظه بقائها غالبا، و الغلبه توجب الظن بلحوق المشكوك بالغالبا، دون النادر.

و عن شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) (٣) تسليم الغلبه، و المنع عن إفادتها للظن بالبقاء، نظرا إلى أنه لا- جامع رابط بين الموجودات، فان بقاء كل منها ببقاء علتة الخاصه به المفقوده فى غيره.

و التحقيق: إن اعتبار الجامع الرابط - قطعيا أو ظنيا - إنما هو فى الاستقراء التام و الناقص، حيث انه الحكم على الكلى بمشاهده جزئياته، فان كانت المشاهده لجميع الجزئيات أفادت العلم باستناد الحكم الى الجامع؛ لرجوعه إلى (القياس المقسم) باصطلاح الميزانيين (٤).

فيقال مثلا: كل جسم إما جماد أو نبات أو حيوان، و كل جماد أو نبات أو حيوان متحيز، فكل جسم متحيز.

و إن كانت المشاهده لأكثر الجزئيات، مع عدم العلم أو الظن بما يناقضه فى غيرها

ص: ٣٥

١- (١) الكفايه ٢: ٢٨١.

٢- (٢) ج ٥: التعليقه: ٧.

٣- (٣) الرسائل: ٣٣٩ (ردا على صاحب القوانين «قده»).

٤- (٤) فى منطق المنظومه: ٨٤ (يعطى اليقين التام إذ قياس - مقسم المرجع و الاساس).

و إلا لقطع أو ظن بعدم الاستناد إلى الجامع، و إلا لما تخلف مع وجود الجامع - فلا محاله يفيد الظن بالجامع.

و هذا بخلاف الغلبه، فانها لا تفيد الظن، من حيث الحكم على الكلى، بل من حيث تردد أمر المشكوك بين الدخول فى الغالب، أو فى النادر، فيظن بالأول لتقويه بالغالب، لا لأن الموجوديه مقتضيه للبقاء، ليكون حالها حال الاستقراء.

و بالجمله: لا- يطلب فى الغلبه الحكم على الكلى - ظنا - حتى يحتاج إلى الجامع، بل مجرد الظن بالدخول فى جملة الأفراد الغالبه.

و لذا لا يضر القطع بوجود الأفراد النادره - على خلاف الغالب - فى الغلبه، دون الاستقراء.

### (١٣) قوله قدس سره: منها صحيحه زراره، قال: قلت له: الرجل... الخ

(١٣) قوله قدس سره: منها صحيحه زراره، قال: قلت له: الرجل... الخ (١)

قد رواه زراره عن الباقر عليه السلام - كما فى فوائد العلامه الطباطبائى (قده) (٢) و لا بأس بشرح فقرات الصحيحه.

منها: قوله (ينام و هو على وضوء) و حيث ان النوم لا يجامع الطهاره الحاصله بالوضوء، فلذا يقال بأن المراد اشرافه على النوم أو إرادته.

و ظاهر شيخنا الاستاد - فى تعليقه الأنيقه - (٣) الاكتفاء فى المقارنه بين الحال، و العامل فى ذى الحال بمجرد الاتصال زمانا إما مطلقا أو فى خصوص المقام مما كان أحدهما رافعا للآخر.

و الظاهر أن مجرد الاتصال الزمانى لا يكفى فى المقارنه المعتبره فى الحال، و إلا لصح جعل أحد الضدين حالا عن الآخر، مع أنه لا يصح: (قعد زيد قائما) و لا (تحرك زيد ساكنا) بمجرد اتصال قيامه بعوده أو حركته بسكونه.

كما أن ما ذكره النحاه - من اعتبار المقارنه الزمانيه - غير صحيح، لصحه قولنا:

اتضربنى اليوم و قد أكرمتك بالأمس، بل اللازم الاقتران بوجه، و لو - لا فى الزمان؛ بداهه صحه الحاليه فى الخارج عن أفق الزمان، فلا زمان للتلبس بالمبدأ فضلا عن المقارنه الزمانيه.

ص: ٣٦

١- (١) الكفايه ٢: ٢٨٢.

٢- (٢) الفائده ٣٣: ص ١١٠، و فى الفصول فى الدليل الرابع على الاستصحاب: ص ٣٧٠، و فى الحدائق ١: ١٤٣، و اضمره فى ٩٥: ٢، و كذا فى الوسائل ١: ١ من ابواب نواقض الوضوء: ح ١.

٣- (٣) ص ١٧٩.



و الاقتران - تاره - فى الوجود بلحاظ متن الواقع، كما فى المثال، فان الغرض أن الضرب فى اليوم، مع الاكرام فى الامس مما ينبغى أن لا يقعا معا فى دار الوجود، بلحاظ متن الواقع و مطلق الوجود.

و أخرى بلحاظ امتداد أحدهما إلى حال وجود الآخر، كما يقال (قعد زيد، و قد كان قائما منذ يوم) فان الغرض ليس هو اقتران القيام بالعود، بل اقتران امتداده بالعود.

و أما ما ذكره فى مقام تصحيح الاقتران فى مثل قوله تعالى: (ادْخُلُوها خالِدِينَ) (١) - من أن الحال مقدره لا محققه، و المراد دخولهم فى حال تقدير الخلود لهم، لا فى حال الخلود - فمردود بأن الخلود لا يكون للدخول بمعنى حدوث الكون فى الجنه.

و أما أصل الكون، فيوصف بالدوام و الاستمرار، فالمعنى: كونوا فيها دائمين مستمرين، لا- أن المعنى: ادخلوها مقدرًا لكم الخلود.

كما أن الحال المحكيه - التى زادها على (المقارنه) و (المقدره) بعض النحويين (٢) ممثلا لها بقولهم: (جاء زيد بالأمس راكبا) - ساقطه جدًّا؛ لمقارنه الركوب مع المجيء فى الزمان الماضى و فى مثل (جاء زيد اليوم و هو راكب بالأمس) حيث كان زمان الحال ماضيا لزمان العامل، فلا يراد منه مقارنه المجيء مع الحكايه عن ركوبه، لأنه خلاف الظاهر جدًّا، بل الغرض مجرد الاقتران فى مطلق الوجود.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن النوم حيث أنه له مراتب، و هو (نوم العين) و (نوم القلب و الأذن) فمرتبته الاولى تجماع كونه على طهاره، كما يمكن أن يكون الاشراف على النوم مصححا لاسناده إليه فى حال الطهاره، لا أن النوم قد استعمل فى الاشراف عليه، إلا- أن كليهما خلاف الظاهر، إذ ظاهر السؤال عدم علم السائل بأن هذه المرتبه غير ناقضه للوضوء، حتى تكون الحالیه بلحاظ اجتماع هذه المرتبه من النوم مع الطهاره، فليس ذلك مناطا لاسناد النوم مقترنا بكونه على وضوء فى نظر السائل.

كما أن قوله (ينام و هو على وضوء) لأجل السؤال عن ناقضيه النوم، لا ناقضيه الاشراف عليه، و الروايات الداله - على استحباب النوم على الطهاره - إنما تدل على استحباب حقيقه النوم على الطهاره لا الاشراف عليه.

و التحقيق: إن المقارنه الزمانيه غير مقومه للحاليه، و إنما يعلم الاجتماع - بحسب

ص: ٣٧

١- (١) الزمر: ٧٣.

٢- (٢) كما عن ابن هشام فى الباب الرابع من معنى اللبيب.

الزمان - من الخارج، و ليست حقيقه الحالیه إلا جعل أحد المضمونين قيذا للآخر بحسب فرض المتكلم. فقولك: (جاء زيد و هو راكب) أى: و المفروض أنه راكب.

و كذلك (ينام و هو على وضوء) أى: و المفروض أنه على وضوء من دون دخل للاتحاد الزمانى بين المضمونين.

فالحالیه عين الفرض و التقدير، لا أن (التقدير) بنفسه حال حتى يقال: إن معنى (ادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) ادخلوها مقدرًا لكم الخلود، ليكون قولهم (مقدرًا) حالًا عن الدخول، لا الخلود حالًا، بمعنى الفرض و التقدير، فاذا انسلخت الحالیه عن الزمانیه و الوقتیه، فلا موجب لاتحاد المضمونين زمانًا أو الالتزام بكفايه الاتصال الزمانى، و لا يضرنا - بعد وضوح الأمر - عدم مساعده كلمات أهل الأدبيه، فانها غير مبتنيه على أساس متين.

و منها: (أيوجب الخفقه و الخفقتان) ليس وجه السؤال كونهما من النواقض - مستقلا - مع القطع بعدم كونهما من النوم الناقض، و إلا لما كان لقوله (ينام) و لتفصيل الامام - عليه السلام - بين مراتب النوم وجه.

و كذا ليس الوجه صدق مفهوم النوم عليهما حقيقه، فان السؤال عنه من الامام - عليه السلام - المعد لتبليغ الأحكام بعيد جدًا.

و كذا ليس الوجه كونهما من المبادئ، المنفكه عن النوم أو الغير المنفكه عنه، فان اسناد إيجاب الوضوء إليهما - حينئذ - اسناد إلى غير ما هو له، و هو مناف لظاهر الاسناد.

بل وجه السؤال: الشك فى اندراجهما فى النوم الناقض، فالشبهه مفهوميه حكميه، من حيث سعه الموضوع الكلى للحكم و ضيقه.

و منها: قوله (فان حرك فى جنبه شىء و هو لا- يعلم) أى لا- يحس به، وجه السؤال: إن عدم الاحساس حيث أنه لازم الفتره الحاصله للحاستين - أى العين و الاذن - المنوط بنومهما وجوب الوضوء، فلذا سأل عن أنه: مع عدم الاحساس هل يتحقق نوم الحاستين ليجب الوضوء أم لا؟ فالشبهه موضوعيه.

و حيث أن عدم الاحساس لازم أعم لنوم الحاستين، حيث أنه كما يكون للفتره فيهما، كذلك لاشتغال الانسان بنفسه - كما هو كذلك غالبًا عند نومه - بل ربما يشتد الخيال، فيرى ما يراه النائم مع أنه غير نائم.

فلذا أوكل الامام - عليه السلام - أمره إلى وجدانه و يقينه، بأنه نام.

و أما دفع (١) كون الشبهه مفهوميه حكميه - كسابقها - بأنه لو كان السؤال عن إندراج هذه المرتبه تحت النوم الناقض؛ لكان المناسب أن يقول - عليه السلام - بأنه: (لا حتى يستيقن بأنه نوم)، لا: (بأنه نام).

فيمكن الجواب عنه بأنه لرعايه المطابقه بين الجواب و السؤال، فان السائل حيث أسند عدم الاحساس إلى النائم بقوله: (و هو لا يعلم به) فلذا أسنده الامام عليه السلام - في مقام الجواب - إليه بقوله عليه السلام: لا، حتى يستيقن أنه نام.

و سيأتي ان شاء الله تعالى شرح بقيه فقرات الصحيحه في الحواشي المتعلقة بكلام المصنف (قده).

### (١٤) قوله قدس سره: لا ريب في ظهور قوله - عليه السلام - و إلا فانه الخ

(١٤) قوله قدس سره: لا ريب في ظهور قوله - عليه السلام - و إلا فانه الخ (٢)

توضيح المقام: إن محتملات قوله - عليه السلام -: (و إلا فانه على يقين من وضوئه) أربعة:

أحدها - أن يكون مدخول الفاء عله للجزاء قامت مقامه.

ثانيها - أن تكون الجملة خبريه مأوله بالانشائية، و يراد منها الأمر بكونه على يقينه بالوضوء و الثبات عليه، فتكون جزاء بنفسها.

ثالثها - أن تكون الجملة توطئه و تمهيدا للجزاء و يكون الجزاء قوله عليه السلام (و لا ينقض اليقين بالشك).

رابعها - أن تكون الجملة باقيه خبريه، و تكون جزاء بنفسها.

فنقول: أما الأول، فقد استظهره شيخنا الاستاد العلامة (قده) تبعا للعلامة الأنصاري (قده) مستشهدا (٣) بكثره وقوع العله موقع الجزاء، كقوله تعالى «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (٤) «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (٥) «وَأِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ» (٦) إلى غير ذلك.

ص: ٣٩

١- (١) راجع تعليقه المحقق الخراساني (قده) ص ١٧٩.

٢- (٢) الكفاية ٢: ٢٨٢.

٣- (٣) الرسائل: ٣٢٩.

٤- (٤) آل عمران: ٩٧.

٥- (٥) النمل: ٤٠.

٦- (٦) طه: ٧.

إلا أن حمل الجملة على ذلك إنما هو بعد عدم إمكان إرادته الجزاء، مضافا إلى لزوم حمله على التأكيد؛ لأن الجزاء - و هو عدم وجوب الوضوء مع عدم اليقين بالنوم - قد استفيد سابقا من قوله عليه السلام: (لا، حتى يستيقن انه نام).

و سيجيء (١) إن شاء الله تعالى: أن سنخ هذا التركيب - بملاحظه تلك الأمثله المتقدمه - لا ظهور له فى العليه لكثيره سوق مثله فى إفاده الجزاء.

و أما الثانى فقد حكم (٢) الشيخ الأعظم (قده) بأنه تكلف، و جعله (٣) شيخنا الاستاد (قده) بعيدا إلى الغايه. مع أنه كسائر الموارد لا تكلف فيه. و ليس بعيدا إلى الغايه.

و قد ذكرنا (٤) فى محله أن إفاده البعث بالجملة الخبريه الحاكيه عن وقوع المبعوث إليه بعنوان الكنايه: إمّا اظهارا للمقتضى باظهار مقتضاه نظرا إلى أن البعث عله لوجود المبعوث إليه خارجا؛ لأنه بمعنى جعل الداعى، الذى به تنقذح الاراده فى نفس المبعوث لتحرك عضلاته نحو المبعوث إليه، فالفعل المبعوث إليه موجود مباشرى من المبعوث، و موجود تسيبى من الباعث.

و اما بلحاظ أن المولى - لشده طلبه للفعل - جعل وقوعه من العبد مفروغا عنه، فأظهر شده طلبه باظهار وجود مطلوبه فى الخارج. و بينهما فرق تعرضنا له فى موضعه.

و من الواضح أن الأخبار عن الكون على يقينه بالوضوء - فى مقام البعث إلى كونه باقيا على يقينه و ثابتا عليه - حقيقه إبقاء اليقين، و عدم رفع اليد عنه، و هو معنى معقول كسائر موارد الجملة الخبريه، المراد منها البعث إلى ما أخبر عن وقوعه.

نعم لا يتعين الحمل إلا إذا لم يمكن التحفظ على ظهوره فى الحكايه الجديه، و إلا فالحكايه الكنائيه محفوظه.

مضافا إلى أن قوله عليه السلام: (و لا ينقض اليقين بالشك) يكون حينئذ تأكيدا للأمر بالكون على يقينه، نظير كون عدم وجوب الوضوء فى الاحتمال الأول تأكيدا لما استفاد من قوله عليه السلام: (لا، حتى يستيقن انه نام). فتدبر.

و أما الثالث: فهو على قسمين:

أحدهما - أن يكون قوله عليه السلام: (فانه على يقين من وضوئه) من متمات

ص: ٤٠

١- (١) فى نفس هذه التعليقه فى الرد على الاحتمال الرابع.

٢- (٢) الرسائل: ٣٢٩.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٢٨٤.

٤- (٤) ج ١: التعليقه: ١٦١.

الشرط، و مفاده - حينئذ - إن لم يستيقن بالنوم، و أيقن بالوضوء، فلا ينقض يقينه بالشك.

ثانيهما - أن يكون من متعلقات الجزاء، و مفاده - حينئذ - إن من لم يستيقن بالنوم، فحيث أنه على يقين من وضوئه، لا ينقض اليقين... الخ. نظير قولهم: إذا جاءك زيد، فحيث أنه عالم بكرمه.

و الأول منهما مناف لتصدير المتمم للشرط ب (الفاء)، و لعطف جزائه ب (الواو).

و الثاني منهما يناسب التصدير بالفاء، كما في نظيره من المثال، لكنه ينافيه عطف الجزاء بالواو.

و أما الرابع - فقد أفاد شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في تعليقه الأنيقه (١) على الرسائل: إنه لا يصح جعله بنفسه جزاء لإبائه لفظه و معناه، أما لفظه، فلأن كلمة (فانه) ظاهره في التعليل، و أما معناه، فلأن اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقا، غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، لأنه ربما كان من قبل، و يتخلف عنه فيما بعد.

أقول: أما ظهور كلمة (فانه) في التعليل، فليس إليه سبيل، فانه إن كان من أجل الفاء، فهي ترد على الجزاء، و إنما ترد على علته أيضا لقيامها مقامه. و إن كان من أجل كلمة (إن) فهي لتحقيق مضمون الجملة، و إن كان من أجل المجموع، و ظهور هذا التركيب، فقد ورد في القرآن خلافا كثيرا كقوله تعالى: «إِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ» (٢) و «فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ» (٣) «فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ» (٤) «فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (٤).

و منه ظهر ما في دعوى ظهور - سنخ - هذا التركيب في كونه عله قائمه مقام الجزاء.

و أما حديث ترتب الجزاء على الشرط، فهو أمر توهمه جملة من النحاء خلافا للمحققين منهم و لأهل الميزان، فانهم مطبقون على أن الجزاء لا يجب أن يكون مسببا عن الشرط و مترتبا عليه في الوجود.

ص: ٤١

١- (١) ص ١٧٢.

٢- (٢) الشورى: ٤٨.

٣- (٣) المائدة: ٢٢، ٢٣.

٤- (٤) يونس: ١٠٦.

بل ربما يعكس الأمر كقولهم: إن كان النهار موجودا كانت الشمس طالعه، و إن كان هذا ضاحكا كان إنسانا.

بل قد مرّ في مبحث مفهوم الشرط (١) أنه لا- حاجه إلى اللزوم أصلا، بل يكفي الترتب بفرض العقل و اعتباره في ظرف عقد القضية، كما سنوضحه في مثل ما نحن فيه إن شاء الله تعالى.

و أما حديث التخلف، فانما يصح بما كانت قضيه كليه، متضمنه للملازمه بين عدم اليقين بالنوم و اليقين بالوضوء، فانه يمكن أن لا- يكون يقين بالوضوء اصلا، مع عدم اليقين بالنوم، أو كان اليقين موجودا سابقا، و زال لاحقا، لمكان الشك السارى، إلا أنه من الواضح أنه ليس فيما نحن فيه كذلك، بل حيث أن المفروض كونه على وضوء، و الشك في النوم، فعدم اليقين لاحقا بأحد الوجهين (٢) خلف. فالترتب و عدم التخلف بحسب الفرض ثابت.

و التحقيق: إن المفروض في صدر الصحيحه، حيث أنه النوم على الوضوء، فمترله اليقين بالنوم من اليقين بالوضوء منزله الرافع له بقاء. و ترتب الشئ - حدوثا - على عدم مانعه، و ترتب الشئ - بقاء - على عدم رافعه مصحح للشرط و الجزاء.

و المفروض صحه اسناد نقض اليقين إلى اليقين بخلافه، أو إلى الشك فيه بلحاظ تجريد متعلق اليقين و الشك عن الحدوث و البقاء. و إلا فلا يكون اليقين بعدم بقاء الشئ ناقضا لليقين بحدوثه، و لا الشك في بقائه ناقضا لليقين بحدوثه.

و عليه فمفاد قوله عليه السلام (و إلا فانه على يقين من وضوئه) هو أنه إن لم يستيقن بالنوم الناقض، فهو باق على يقينه بوضوئه، و لا موجب لانحلاله و اضمحلاله إلا الشك، و لا ينقض اليقين بالشك.

فقوله عليه السلام: (و الا فانه.. الخ) بمنزله الصغرى، و قوله عليه السلام: (و لا ينقض اليقين) بمنزله الكبرى.

و هذا أوجه الوجوه الأربعة؛ لأن ظاهر الجملة الشرطيه كون الواقع بعد الشرط جزء لا- عله له، و ظاهر الجملة الخبريه كونها بعنوان الحكايه جدّا لا بعنوان البعث و الزجر، فالتوطئه و العليه و الانشائيه خلاف الظاهر.

ص: ٤٢

١- (١) ج ٢: التعليقه (١٤٥).

٢- (٢) من عدم اليقين بالوضوء اصلا او عدمه بقاء للشك السارى.

ثم إن المعقول من الاحتمالات ثلاثه، و هي ماعدا التوطئه، و التمهيد للجزاء، و هذه الاحتمالات كلها مشتركه فى ارتباط الجمله الشرطيه بالكليه التى بعدها. إما لكون عنوان اليقين بالوضوء - المقتضى لعدم وجوب الوضوء - يندرج تحت العنوان الكلى، المحكوم بحرمة النقض أو وجوب الإبقاء(1)، و إما لكون الأمر - بالمضى على يقينه بالوضوء - يندرج تحت الحكم الكلى بالمضى على اليقين(2)، و إما لكون اليقين بالوضوء صغرى لتلك الكليه، التى هى بمنزله الكبرى(3)، و عليه فالكليه تابعه للجمله سعه و ضيقا.

فان قلنا: بخصوصيه الوضوء المقوم لصفه اليقين، فلا- محاله يكون العنوان المقتضى للحكم هو عنوان اليقين بالوضوء بالغاء الخصوصيات المفردة لافراد اليقين بالوضوء، لا لخصوصيه نفس الوضوء.

و كذا إن قلنا بأنها مقومه للأمر بالمضى على اليقين بالوضوء، فان الجامع لأفراد الأمر بالمضى على اليقين بالوضوء أيضا يتقوم بخصوصيه اليقين بالوضوء.

و كذا إن قلنا بأن الجمله جزاء بنفسها، فان حد الوسط هو اليقين بالوضوء بخصوصه، فلا بد من تكرره بالكبرى.

كما أنه لو قلنا بالغاء خصوصيه الوضوء كانت العله نفس عنوان اليقين، و كان موضوع الأمر بالمضى نفس اليقين، و كان حد الوسط نفس عنوان اليقين، فلا- محاله يتسع عنوان العله، و عنوان موضوع الأمر بالمضى، و عنوان حد الوسط. و إذا لم يمكن إثبات الخصوصيه، و لا- إلغائها، و تردد أمرها بين المورديه و المقوميه، فان قلنا بأن القدر المتيقن - فى مقام التخاطب - يمنع عن انعقاد الاطلاق، فلا- يمكن إثبات الاستغراق فى الجنس، و ان لم نقل بذلك، فمع تماميه مقدمات الحكمه يمكن إثبات الاطلاق و الاستغراق.

و مما ذكرنا تبين أن إثبات كون اللام للإشاره إلى الجنس لا معنى له مع استظهار الخصوصيه - كما هو الأصل فى ذكر القيد - لما عرفت من تبعيه الكليه للجمله الشرطيه.

كما أن كون اللام للعهد لا- يضر مع الغاء الخصوصيه، فان المعهود - حينئذ - نفس اليقين - بما هو يقين - لا بما هو يقين بالوضوء.

ص: ٤٣

١- (١) بناء على كون الجمله عله للجزاء و هو الاحتمال الاوّل.

٢- (٢) بناء على كون الجمله مأوله بالانشائه و هو الاحتمال الثانى.

٣- (٣) بناء على كون الجمله جزاء بنفسها و هو الاحتمال الرابع.

نعم بناء على الاجمال، و عدم مانعيه القدر المتيقن فى مقام التخاطب يفيد كون اللام للاشاره إلى الجنس؛ فانه حينئذ يثبت الاستغراق بضميمه الحكمه. و سيأتى (١) إن شاء الله تعالى بقيه الكلام.

### (١٥) قوله قدس سره: فانه ينافيه ظهور التعليل فى كونه... الخ

(١٥) قوله قدس سره: فانه ينافيه ظهور التعليل فى كونه... الخ (٢)

لا يخفى عليك أن معنى التعليل - هنا - إدراج المورد تحت عنوان كلى محكوم بحكم مفروغ عنه - إما شرعا أو عند العقلاء - و الموضوع حيث أنه مقتض لحكمه باعتبار ما فيه من الغايه المترتب عليه، فلذا يوصف بالعليه بالعرض، و الاقتضاء بنحو اقتضاء الغايه الداعيه، لا بنحو اقتضاء السبب الفاعلى.

و من الواضح: إنه لو لا الفراغ عن ذلك الحكم المترتب على الموضوع الكلى المندرج تحته الموضوع المأخوذ بنحو العله - لم يكن معنى للتعليل به.

و من البين هنا: أن هذه الكليه ليست مفروغا عنها شرعا، بل عند العقلاء؛ لوثاقه اليقين، المقتضيه للتمسك به فى قبال الشك، و من المعلوم عدم دخل متعلق اليقين فى وثاقه اليقين.

و أخذ الخصوصيه يوجب التمحض فى التبعديه، و يخرج المورد عن فرض اندراجه تحت عنوان مفروغ عن حكمه عند العقلاء، و المفروض عدم الحكم على هذا العنوان قبلا - شرعا - ليكون الغرض من التعليل به إدراجه تحت ذلك العنوان.

و التحقيق: إن الغرض من التعليل، إن كان مجرد إدراج المورد تحت عنوان كلى، فلا- يجب ثبوت الحكم له قبلا، أو عقلا، بل يمكن اثبات الحكم للعنوان الكلى بنفس هذا البيان، كما إذا اريد ايجاب (اكرام العالم) يفيد بقوله: (اكرم زيدا لأنه عالم).

و إن كان الغرض تقريب الحكم التبعدى بما يقربه إلى أفهام عامه الناس، فلا محاله لا يصح التعليل إلا بما ارتكز فى أذهان العقلاء من وثاقه اليقين المقتضيه للتمسك به، من دون دخاله متعلقه فى وثاقته.

### (١٦) قوله قدس سره: مع أن الظاهر أنه للجنس... الخ

(١٦) قوله قدس سره: مع أن الظاهر أنه للجنس... الخ (٣)

قد ذكرنا فى محله (٤): إن اللام لمجرد الاشاره إلى مدخوله، و الجنسيه إنما تستفاد من



٢- (٢) الكفايه ٢: ٢٨٤.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٢٨٤.

٤- (٤) ج ٢: التعليقه: ٢١٩.

وضع الألفاظ بازاء الطبائع المهمله، و إفاده الاستغراق أو المعهود - ذكرا أو ذهنا بدال آخر.

نعم حيث أن اللام للإشارة إلى مدخوله، و المفروض أن مدخوله الجنس، فيكون قابلا لافاده الاستغراق - بضميمه مقدمات الحكمه، و هى إنما تتم إذا لم يكن فى الكلام دلالة على خصوصيه فى الطبيعى، أو إذا لم يكن متيقن فى مقام المحاوره، بحيث لا يلزم من عدم بيانه بدالّ نقض الغرض، لكونه مبينا بذاته فى مقام البيان.

### (١٧) قوله قدس سره: و سبق فانه على يقين... الخ

(١٧) قوله قدس سره: و سبق فانه على يقين... الخ (١)

قد عرفت سابقا: إرتباط الكليه بالجملة الشرطيه، فمع حفظ الخصوصيه - فى الجملة الشرطيه - لا يمكن الاطلاق فى الكليه، و أما ملائمه العهد مع الجنس من حيث الاراده الاستعماليه - بنحو تعدد الدال و المدلول - فلا يجدى، لتنافى الخصوصيه مع إرادته الاطلاق فى الكليه، من حيث الاراده الجديه.

نعم لو لم يكن ارتباط بين الكليه و الجملة الشرطيه؛ لأمكن إثبات الاطلاق فى الكليه، مع حفظ الخصوصيه فى الشرطيه، لكنه ليس كذلك قطعا، لما مرّ من ارتباط إحداهما بالآخرى.

### (١٨) قوله قدس سره: أن يكون من وضوئه متعلقا بالظرف... الخ

(١٨) قوله قدس سره: أن يكون من وضوئه متعلقا بالظرف... الخ (٢)

مراده (قده) من الظرف هو الكون المقدر المعبر عنه عند اهل الادبيه بالظرف المستقر، فى قبال المذكور المعبر عنه بالظرف اللغو. و ليس الغرض (كان التامه)، لأنه إنما يقدر مثلها إذا صح السكوت عليها، كما فى قولهم: زيد فى الدار، أى كائن فيها، و لا يصح (كان من ظرف وضوئه)، بل الغرض (كان الناقصه)، لكنه لا من حيث كونها رابطه للوضوء بالشخص، فانه لا يجدى بل لا تساعده العبارة. و لا من حيث كونها رابطه لليقين بالوضوء، فانه خلاف ما هو المقصود من إطلاق اليقين، مع أنه لا حاجه إليه مع صلاحيه اليقين لتعلق الوضوء به.

بل الغرض تعلق الوضوء بالكون على اليقين، و الاستقرار عليه، فما هو متعلق حرف الاستعلاء متعلق لقوله عليه السلام (من وضوئه).

و حاصل المعنى: إنه مستقر على اليقين، من حيث وضوئه، فالاستقرار على اليقين هو

١- (١) الكفايه ٢: ٢٨٤.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٢٨٤.

متعلق حرف الابتداء، كما أنه بنفسه متعلق حرف الاستعلاء.

ولا- يجب أن يكون مدخول حرف الابتداء مبدأً و منشأً لمتعلقه، حتى يقال: إن الاستقرار على اليقين لا ينشأ من الموضوع، بل كلمه (من) - كما أشرنا إليه في أواخر البراءه (1)- لمجرد اقتطاع متعلقه عن مدخوله. و المبدأيه و المنشأيه و التبويض و أشباه ذلك يستفاد من الخارج.

و مما يشهد لعدم تعلق هذه الكلمه باليقين: إن ماده اليقين تتعدى ب (الباء) لا ب (من)، فيقال: أيقن به، و استيقن به، و متيقن به، بل سنخ هذا التركيب يتعدى ب (من) دائماً فيقال على سلامه من دينه، و على بصيره من أمره، و فى ريب مما أنزلناه، مع أن البصيره تتعدى ب (الباء)، و الريب يتعدى ب (فى)، و السلامه و إن كانت تتعدى ب (من) لكنه بالاضافه إلى ما يسلم منه من الآفات و العيوب و نحوها، لا بالاضافه إلى الموصوف بالسلامه، و الدين مما يوصف بأنه سالم لا بالسلامه منه.

فيظهر أن كلمه (من) ليست واسطه فى تعدى اليقين و البصيره و الريب و السلامه بمدخولها، بل متعلقه بالاستقرار على اليقين و البصيره و السلامه و نحوها. فيراد: كون الشخص على اليقين من حيث الموضوع، و على السلامه من حيث الدين و هكذا.

و عليه فاليقين بحسب فرض الكلام، لم يتعلق بشيء حتى يتخصص به، و إن كان فى الواقع متعلقاً به، كما هو كذلك فى جميع الصفات الاضافيه، فانها تعلقه.

و يمكن أن يقال - بناء على تعلق (من وضوئه) باليقين: - ان تغيير الاسلوب فيه، و فى أمثاله - حيث أن بعضها يتعدى ب (الباء) و بعضها ب (فى) و بعضها بغيرهما - لأجل أن لحاظ المبدأيه، و المنشأيه فى المدخول يوجب تمحض اليقين، و عدم تعلقه بشيء يخصه، فان تعلق الشيء بمبدئه غير تعلق الفعل بمفعوله، فلعل إعمال هذه النكته لتجريد اليقين عن الخصوصيه ليرتب عليه الكليه.

بل يمكن أن يقال بمبدئه الموضوع - فيما نحن فيه - لليقين حقيقه لا تنزيلاً، لأن الأمور الخارجيه القائمه - بغير المتيقن - لا يقين بها إلا بأسباب مؤديه إليه، من الابصار فى المبصرات، و الاستماع فى المسموعات، أو التواتر و غيره (2) فى جمله منها.

بخلاف الامور القائمه بشخص المتيقن، فان ما يقوم بنفسه المجرده - من الصفات

ص: ٤٦

١- (١) ج ٤: التعليقه: ١١٥ مبحث تعذر الجزء و الشرط.

٢- (٢) كالخبر المحفوف بالقرينه.

و الملكات - وجوده الواقعي عين وجوده العلمي، و ما يقوم ببدنه - من قيامه و قعوده و صلاته و وضوئه - يوجب صدوره عن شعور وجود اليقين به في نفسه، فهو على يقين من وضوئه حيث أنه توضاً، لا بسبب آخر.

### (١٩) قوله قدس سره: حسن اسناد النقض و هو ضد الابرام... الخ

(١٩) قوله قدس سره: حسن اسناد النقض و هو ضد الابرام... الخ (١)

هكذا ذكره جمله من الأعلام (٢) و الظاهر أن النقض نقيض الابرام، و تقابلهما ليس بنحو التضاد، و لا بنحو السلب و الايجاب، بل بنحو العدم و الملكة، فهو عدم الابرام عما من شأنه أن يكون مبرما.

فما ليس من شأنه الابرام لا منقوض و لا مبرم، مع أن الشيء لا يخرج عن طرفي السلب و الايجاب، فيعلم منه أن تقابلهما ليس بنحو السلب و الايجاب.

كما أنه ليس هناك صفتان ثبوتيتان تتعاقبان على موضوع واحد، ليكون التقابل بينهما بنحو التضاد.

بل الابرام هيئه خاصه في الجبل أو الغزل - مثلا - كما سيجيء إن شاء الله تعالى بيانها، و ليس النقض إلا زوال تلك الهيئه.

و توهم: إن نقض الغزل بمعنى فتوره، و هو هيئه ثبوتيه. مدفوع بأن الفتور بمعنى يساوق الضعف - المقابل للقوه تقريبا - و القوه و الاتقان و الاحكام لازم الابرام، كما أن الفتور لازم زوال الابرام - أحيانا - لا أنه عينه، و ليس نقض الغزل إلا عوده على ما كان من عدم الابرام.

ثم إن النقض، و إن كان عدم الابرام في ما كان من شأنه الابرام، لكنه عدم خاص، يساوق الرفع، فهو عدم ما كان مبرما بالفعل، فالجبل، أو الغزل في نفسه لا مبرم و لا منقوض.

و حيث عرفت أن النقض ليس ضد الابرام، تعرف أنه لا يشترط فيه بقاء المادة أى الموضوع - حيث أنه لا بد في الضدين من موضوع واحد يتعاقبان عليه.

و أما في العدم و الملكة، فلا يشترط بقاء الموضوع، بل إذا كانت الصفه الوجوديه عرضيه منتزعه من خارج مقام الذات - ككون الجبل مبرما - فبقاء الموضوع شرط.

و إن كانت ذاتيه للموضوع، و منتزعه عن مقام ذاته، فلا محاله يكون زوالها بزوال

ص: ٤٧

١- (١) الكفايه ٢: ٢٨٥.

٢- (٢) كالمحقق الآشتياني «قده»، في بحر الفوائد: ج ٣: ص ٤٣، و المحقق الشيخ هادي الطهراني «قده» في محجبه العلماء: ص

٢٢٨، و المحقق الحائري «قده» في درر الأصول: ج ٢: ص ١٦١.

الموضوع - كابران اليقين و العهد و العقد و اليمين -.

و قد نص بعض أكابر فن الحكمة(١): بعدم لزوم بقاء الموضوع فيما عدا المتضادين من المتقابلين، بل بعدم لزوم الوحده الشخصيه - موضوعا - فيهما، كما في المتضايين.

و يشهد بذلك أن الذاتيات و لوازمها متقابلات مع سلوبها و نقائصها، مع أن سلوبها مساوقه لعدم الذات، و كذا العقد و الحل متقابلان بتقابل العدم و الملكه، و هما واردان على العهد و القرار المعاملى من الطرفين.

فارتباط أحد الإلتزامين بالآخر معنى العقدية، و زوال الارتباط معنى انحلال أحد العهدين و الإلتزامين عن الآخر، و إن كان زواله مساوقا لزوال الإلتزام المعاملى من الطرفين.

و مما ذكرنا تبين فساد توهم(٢) أن الناقض لابد أن يكون مجامعا مع المنقوض، حتى ينقضه و يرفع إبرامه.

وجه الفساد: أن المتقابلين - بأى نحو كانا - لا يعقل أن يكون أحدهما موضوعا للآخر؛ إذ المقابل لا يقبل المقابل، بل العقد و الحل واردان على العهدين و متبادلان فيهما، و كذا الأبرام و النقض على الحل و الغزل.

ثم إن الأبرام و النقض، هل هما بمعنى الهيئه الاتصاليه و رفعها؟ - كما عن شيخنا العلامة الأنصارى (قده)(٣) - أو بمعنى الاتقان و الاحكام و عدمه، أو بمعنى هيئه التماسك و الاستمسك و رفعها - تقريبا - و الظاهر هو الأخير، إذ لا دخل للاتصال المقابل للاتصال بالأبرام المقابل للنقض.

فان النقض هو انحلال ما للشئ من هيئه الالتئام، و لعل المراد به الاتصال المقابل للانحلال - مسامحه - كما أن الاتقان و الاحكام يصدق فيما لا يصدق فيه الأبرام، فيعلم منه ان الاتقان لازم أعم للأبرام.

و من الواضح أن هيئه التماسك لا يكون إلا فى مركب ذى أجزاء، فيكون متماسكا - تاره - و متفاسخا و منحلا - أخرى - و عليه، فلا يصدق الأبرام و النقض إلا فى المركبات الحقيقيه و الاعتباريه، حقيقه.

ص: ٤٨

١- (١) صدر المتألهين فى الأسفار: ج ٢: ص ١٢٤، ١٢٥.

٢- (٢) كما عن المحقق الشيخ هادى الطهرانى فى محجه العلماء: مبحث الاستصحاب: ٢٢٨.

٣- (٣) الرسائل، ص ٣٣٦ «عند بيان اختصاص الاخبار بالشك فى الرفع». و المعنى الثانى هو الاستفادة من المتن.

و أما فى البسائط - كاليقين و اليمين و العهد و العقد - فلا بد من تنزيلها منزله المركب، و لا محاله يكون بلحاظ بعض لوازم المركب الموصوف بالابرام، فيدور الأمر بين أن يكون إبرام اليقين بلحاظ وثاقته و اتقانه و إحكامه، و كل أمر مبرم محكم، أو بلحاظ ارتباط بعض اجزاء المبرم ببعض، و لليقين و اليمين ارتباط بمتعلقهما، و كذا العهد و العقد.

فعلى الأول يكون نسبة النقض إلى الشك فى قوله عليه السلام (و لكن ينقض الشك باليقين)<sup>(١)</sup> لمجرد الجناس اللفظي<sup>(٢)</sup>، إذ لا وثاقه له حتى ينتقض.

و على الثانى يكون نسبة النقض إليه بالحقيقه، لارتباط الشك بالمشكوك على حد ارتباط اليقين بالمتيقن، و لعله بهذه العنايه يضاف إلى العدم و يقال: إن الوجود ناقض العدم، و إن السلب و الايجاب نقيضان، فكأن الماهيه مربوطه و مقرونه بالعدم، و الا فلا وثاقه للعدم.

لا- يقال: اليقين و الشك، و الوجود و العدم، و إن كانا فى حد ذاتهما كذلك، بمعنى أن الوثاقه مما يوصف بها اليقين، دون الشك، و الوجود دون العدم، لكنه ربما يحتف بهما خصوصيه، يوصف الشك بالاتقان، و اليقين بعدمه أو يوصف العدم بالاحكام، و الوجود بعدمه.

فاليقين - مثلا - لضعف مقتضيه، و زواله بأدنى شبهه - يوصف بعدم كونه وثيقا، و الشك - لاستقراره بحيث لا يزول - بكونه محكما مبرما، و كذا الوجود - لضعفه - يوصف بأنه كالعدم غير مبرم، و العدم - لتوقف الامكان الاستعدادى فيه على معدات كثيره تقرب المعدوم إلى الوجود - يوصف بأنه مبرم محكم.

لأننا نقول: على فرض تسليمه لا- يجدى؛ إذ الوجود - مطلقا - ناقض العدم. و الشك - مطلقا - ينتقض باليقين، فيعلم منه: أن مصحح إسناد النقض إليهما ليس ما لا ثبوت له إلا أحيانا.

و لا يخفى عليك أن اليقين - حيث أنه حاله جزميه - و إن كان وثيقا محكما، و الشك

ص: ٤٩

١- (١) فى الصحيحه الثالثه لزاره «الوسائل ٥: ١٠ من ابواب الخلل: ص ٣٢١ ح ٣».

٢- (٢) الجناس بين اللفظين - و هو تشابههما فى اللفظ دون المعنى - على قسمين: تام و ناقص. و التام منه هو إن يتفقا فى انواع الحروف و اعدادها و هيئتها و ترتيبها. فان كانا من نوع واحد - كفعلين مثلا - يسمى مماثلا. و أما فيما نحن فيه فالجناس يكون بين النقض المستند الى اليقين و النقض المستند الى الشك، و هو من القسم التام المماثل، حيث انهما متحدان لفظا و مفترقان معنى، إذ الأول نقض ما فيه الوثاقه، و الثانى نقض ما لا وثاقه فيه، فلا يكون نسبة النقض اليه حقيقه.



حيث أنه عين التزلزل و التردد، فهو عين الوهن، و عدم الوثاقه، إلا أن وثاقه اليقين ليست مصححه لاسناد النقض، بل باعته على الأمر بالتمسك به فى قبال الشك.

كما أن وهن الشك، و عدم وثاقته ليس منافيا لاسناد النقض إليه، بل باعث على النهى عن التمسك به فى قبال اليقين.

و منه تعرف أن عدم كون الشك مبرما - بمعنى عدم كونه وثيقا - يمنع عن اسناد النقض المقابل للابرام بهذا المعنى، و لا يمنع عن إسناد النقض المساوق للانحلال المقابل للارتباط.

مع أنه يصدق على الشك أنه غير وثيق، و أنه موهون. و تقابل الوثاقه و الوهن - الذى معناه عدم الوثاقه - بنحو تقابل العدم و الملكه.

و لا يقتضى كون الشك - بما هو - قابلا للوثاقه، إذ التقابل بهذا النحو لا يستدعى قابليه الشىء شخصا، بل تاره شخصا و أخرى نوعا، و ثالثه جنسا كالعنى فى العقب، فان نوع العقب لا- يكون إلا- أعمى، و إنما الملكه و القابليه بلحاظ جنس الحيوان، فكذلك الشك، فانه عين الوهن و التزلزل، لكنه باعتبار نوع الادراك أو جنس الادراك القابل للوثاقه - بصيرورته نوعا أو صنفا يسمى باليقين - يوصف الشك بالعدم المقابل للملكه (١).

### (٢٠) قوله قدس سره: مع ركاكه مثل نقضت الحجر من مكانه... الخ

(٢٠) قوله قدس سره: مع ركاكه مثل نقضت الحجر من مكانه... الخ (٢)

يمكن أن يقال: إن كون الحجر فى المكان عرض قائم به - من مقوله الأين - فله وجود و عدم، و المفروض أن صدق النقيض و الناقض عليهما شائع، فجعل الحجر فى المكان ايجاد لتلك المقوله، و رفعه عنه إعدام لها، سواء لوحظ الوجود و العدم بالاضافه إلى نفس المقوله - و هما وجودها و عدمها المحمولى - أو لوحظا بالاضافه إلى ثبوتها للحجر - و هما وجودها الرابط و عدمه - فرفع الكون فى المكان نقيض وجودها المحمولى، و رفع الحجر عن المكان نقيض وجودها الرابط، فلا مانع من إطلاق (نقضت الحجر عن مكانه) بهذا الاعتبار، لا باعتبار أنه له مقتضى البقاء فتدبر.

### (٢١) قوله قدس سره: نعم لكنه حيث لا انتقاض لليقين... الخ

(٢١) قوله قدس سره: نعم لكنه حيث لا انتقاض لليقين... الخ (٣)

حاصله: إن اليقين - باعتبار إبرامه لوثاقته، أو لارتباطه - و إن كان قابلا لاسناد النقض إليه، إلا أن هذا المعنى غير محقق فى باب الاستصحاب؛ لأن اليقين متعلق فيه

١- (١) يعنى: إن اليقين و الشك صنفان من نوع الادراك أو نوعان من جنسه، و حيث أن الادراك باعتبار اليقين يصير قابلا للوثاقه، فالشك باعتبار قابليه نوعه أو جنسه يصف بالعدم المقابل للملكه.

٢- (٢) الكفايه ٢:٢٨٥.

٣- (٣) الكفايه ٢:٢٨٦.

بالحدوث، و الشك بالبقاء، و حيث لا- يقين بالبقاء، فليس رفع اليد عن البقاء نقضا لليقين، حيث لا يقين به، بل مجرد قطع (1) البقاء عن الحدوث.

بل المناسب لحل اليقين تنزيل الأخبار على أحد معان ثلاثه:

١ - إما قاعده اليقين ٢ - وإما قاعده المقتضى و المانع ٣ - وإما الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع.

بيانه: إن اليقين فى (قاعده اليقين) حيث تعلق بالحدوث. و الشك أيضا متعلق به.

فعدم ترتيب آثار الحدوث حلّ لليقين به المقتضى لترتيب الأثر عليه.

و أما قاعده (المقتضى و المانع) فتقريبها بوجهين:

أحدهما - ما عن بعض أجله العصر: و هو إن المقتضى لمكان اقتضائه لشيء نزل منزله الأمر المبرم، فتفكيكه و أخذ مقتضاه منه حلّ للمقتضى.

و هذا الوجه يناسب ما إذا نسب النقض إلى المتيقن أيضا، كما أنه يناسب إسناده إلى اليقين باعتبار أن اليقين بالمقتضى يقين بمقتضاه فى مرتبه ذات المقتضى، فعدم ترتيب مقتضاه بالشك حلّ لليقين بمقتضاه فى مرتبه اليقين بمقتضيه.

ثانيهما - ما عن بعض المدققين من أهل العصر (2): و هو أن العلم بالمقتضى، و إن كان علما به فقط، لكنه حيث كان محكوما عند العقلاء بترتيب مقتضاه عليه - عند الشك فى مانعه - فلا جرم يكون المكلف على يقين و بصيره من أمره، فمن هذه الجبهه يكون علمه بالمقتضى يقينا مبرما، يصح اسناد النقض إليه. و جعل عدم ترتيب مقتضاه عليه نقضا و حلاله، و مثل هذا اليقين يجتمع مع الشك، كما هو مقتضى نقض شيء بشيء، حيث أنه يجب اجتماع الناقض و المنقوض ليكون حلالا لبرامه.

هذا ملخص كلامه باسقاط ما ليس له كثير دخل فى مرامه.

و أما الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع، فتقريبه بوجهين:

أحدهما - ما عن شيخنا الاستاذ (قده) كما فى الكتاب (3) تلويحا و فى تعليقه المباركه (4) تصريحاً - و هو: إن المتيقن حيث أنه من شأنه البقاء، فاليقين تعلق بأصله حقيقه و ببقائه إعتبارا، نظير ثبوت المقبول بثبوت القابل؛ فان ثبوت القابل - بالذات - ثبوت للمقبول

ص: ٥١

١- (١) اى الانفصال.

٢- (٢) هو الشيخ هادى الطهرانى «قده» فى كتابه «محججه العلماء»: ٢٢٩.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٢٨٦.

٤- (٤) ص ١٩٠.

بالعرض، فاليقين بالقابل - بالذات - يقين بالمقبول بالعرض.

و عليه فذلك اليقين السابق - بالحدوث - يقين ببقائه لقابليته للبقاء، فهو باعتبار الحدوث حقيقى ذاتى، و باعتبار البقاء اعتبارى عرضى، و ليس مثله موجودا مع الشك فى المقتضى.

ثانيهما - ما عن بعض أجله العصر (ره) (1): و هو تقدير اليقين بالبقاء فى ظرف الشك، لا فى ظرف اليقين بالحدوث، كما فى الأول.

و حاصله: إن وجود المقتضى للبقاء كما يصحح تقدير البقاء و فرضه بفرض المقتضى، فكذلك اليقين بالمقتضى يصحح فرض اليقين بمقتضاه بقاء، بخلاف ما إذا لم يكن هناك مقتضى يصحح تقدير اليقين بالبقاء، حتى يكون الشك فى البقاء حلا لليقين. و التحقيق: إنه لا موجب لتنزيل الأخبار على ما ذكر:

أما على قاعده اليقين، فمثل هذه الصحيحه - المفروض فيها الشك فى الطهاره الفعلية لأجل الشك فى النوم - غير قابل للتنزيل على قاعده اليقين.

و سيجىء (2) - إن شاء الله تعالى - الكلام فى غيرها مما يتوهم دلالة عليها مع دفعه.

و أما على قاعده (المقتضى و المانع) بالتقريب الأول، ففيه:

أولاً: إن الحيثيه - التى بها يكون المقتضى بمنزله الأمر المبرم - حيثيه إقتضائه، لا ترتب مقتضاه عليه، فان مجرد ترتب شىء على سببه لا يكون إبراماً له، حتى يكون عدم ترتبه حلاً و نقضاً له.

و من البين أن وجود الراجع او المانع يكون حائلاً بين المقتضى و مقتضاه، لا بين المقتضى و اقتضائه، بل المقتضى على اقتضائه، و لو مع وجود مانعه أو رافعه، فلا زوال لإبرامه حتى يتحقق النقص.

و ثانياً - إن التفكيك بين المقتضى و مقتضاه لا يوجب صدق النقص، و لذا لا يكون إطفاء السراج نقضاً له، و لا إطفاء النار، أو إيجاد المانع عن إحراقه نقضاً للنار، و لا رفع الحجر عن مكانه نقضاً لثقله الطبيعى، المقتضى لبقائه فى مركزه، و لا إيجاد المانع عن سقوط الحجر على الأرض نقضاً لثقله الطبيعى، المقتضى لميله إلى مركزه.

نعم ربما يكون بعض المقتضيات - من حيث كونها أمورا إرتباطيه فى نفسها، أو مما يترقب معها الثبات و الاستقرار - يصدق النقص بالاضافه إليها بلحاظ تلك الحيثيه،

ص: ٥٢

٢-٢) في ذيل الصحيحه الثانيه لزاره و في ذيل روايه الخصال التعليقه: ٢٥، ٣٣.

لا بلحاظ حيثيه اقتضائه أو ترتب المقتضى عليه.

فمثل العقد، و إن كان مقتضيا للملك - مثلا - إلا- أن نقضه باعتبار حله البديل لارتباطه، و مثل اليقين، و إن فرض اقتضاؤه لشيء إلا أن نقضه باعتبار ارتباطه الذاتي بمتعلقه أو بلحاظ ثباته و وثاقته.

و مثل نقض الصلاه بالضحك و نحوه، لا باعتبار اقتضائها لمصلحتها، بل بلحاظ ما فرضه الشارع من هيئه اتصاليه استمراريه بين أجزائها.

و أما مثل نقض الوضوء، فكنايه عن نقض الطهاره المستمره - التي لا يرفعها أى شيء، بل امور خاصه - لا بلحاظ عدم ترتب أثره عليه؛ لأن الوضوء أفعال غير قاره، غير موجوده فعلا حتى ينحل بنفسه أو ينحل مقتضاه عنه، فان المعدوم لا ينحل، و لا ينحل منه شيء.

نعم لا مضايقه عن صدق النقص - فيما إذا كانت العله التامه لشيء موجوده، فتبدل عدم مانعه بالوجود، فانه بمنزله انحلال العله - بما هي عله مرتبط بها المعلول فعلا، و لذا لا نقول بصدق النقص المساوق للانحلال فيما إذا كان المانع موجودا من الاول.

و أما التقريب الثانى من قاعده (المقتضى و المانع) ففيه:

إن ظاهر هذه الصحيحه كغيرها - من فرض اليقين و الشك و صدق النقص، ليكون صغرى للكبرى العقلانيه الارتكازيه - فلا بد من انحفاظ الصغرى، مع قطع النظر عن الكبرى، و لا يعقل كون الكبرى مقومه و محققه لصغرها، فعدم نقض اليقين بالشك مما بنى عليه العقلاء، لا أن العلم بالوضوء يقين بالطهاره بملاحظه بناء العقلاء.

و بالجملة: ليس هناك قاعده أخرى مفروغ عنها، غير هذه الكليه المذكوره فى الروايه حتى يكون معنى (لا ينبغى نقض اليقين بالشك) (١) هو: أنه لا ينبغى العدول عن طريقه العقلاء.

و أما حديث لزوم اجتماع الناقض و المنقوض، فقد مرّ ما فيه. فراجع (٢).

و أما تنزيل الأخبار على الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع:

فالتقريب الأول، و إن امتاز عن الثانى بالدقه و المتانهِ؛ إذ يرد على التقريب الثانى أنه غير صحيح ثبوتا و اثباتا.

ص: ٥٣

١- (١) الصحيحه الثانيه لزراره: الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: ص ١٠٦١: الحديث ١

٢- (٢) تقدم فى التعليقه: ١٩.

اما ثبوتها: فبأن المراد من مقتضى البقاء كون الشيء من شأنه البقاء، لا أن هناك مقتضيا يترشح منه الشيء، ليكون ثبوته بالذات ثبوتاً له بالعرض حتى يكون اليقين به يقيناً بمقتضاه تقديراً و عرضاً.

فان السواد مثلاً مما إذا وجد يبقى إلى أن يزيله مزيل، لا أن هناك مقتضياً خارجياً يترشح منه السواد، ليجرى فيه التوهم المزبور، و المفروض أن ما من شأنه البقاء مشكوك الثبوت فعلاً- فليس هناك ثابت بالذات كى يكون هناك ثابت بالعرض، بخلاف تقدير الثبوت و اليقين فى ظرف اليقين بالحدوث، فان الحادث فى ظرف ثبوته كان من شأنه البقاء.

و أما إثباتها: فان الظاهر من قوله عليه السلام (و لا ينبغي لك أن تنقض اليقين) هو اليقين المذكور بقوله عليه السلام (و إلا فانه على يقين من وضوئه)(١) أو (لانك كنت على يقين من طهارتك)(٢)، لا- اليقين المقدر، فيعلم منه أن النقض باعتبار اليقين المذكور لا اليقين المقدر.

و من الواضح: إن اليقين المتعلق بالبقاء فى ظرف تعلقه بالحدوث هو اليقين المذكور، لأنه مضاف إلى الحدوث - بالذات - و إلى البقاء بالعرض.

فالتقريب الأول سالم عما يرد على التقريب الثانى إلا أنه يرد عليهما معاً: إن اعتبار النقض فى الاستصحاب غير اعتبار النقض فى قاعده اليقين - بمعنى أن اللازم فى الاستصحاب وحده المتعلق من جميع الجهات الا من حيث الزمان - حدوثاً و بقاء - دون قاعده اليقين فانه واحد حتى من هذه الجهة.

فاعتبار تعلق اليقين بالبقاء يوجب دخول النقض فى النقض المعبر فى قاعده اليقين دون الاستصحاب، فهو قول باعتباره قاعده اليقين، غايه الأمر بنحو نعم اليقين بالحقيقه أو بالاعتبار.

و حيث عرفت أنه لا- موجب لتنزيل الاخبار على ما ذكر، بل عدم صحه تنزيلها عليه، فاعلم أن الاشكال فى تنزيل الأخبار على الاستصحاب بقول مطلق من جهات:

إحداها: أن نقض اليقين عبارته عن نقض المتيقن، و ما لم يكن من شأنه البقاء لا حلّ له مجازاً، فلا يصدق النقض إلا فى مورد الشك فى الراجع.

ص: ٥٤

١- (١) الصحيحه الأولى «الوسائل، ج ١، الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء: ص ١٧٤: الحديث ١.

٢- (٢) الصحيحه الثانيه «الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: ص ١٠٦١: الحديث ١.



و تندفع بأنها إنما ترد إذا اريد من نقض اليقين نقض المتيقن بنحو التجوز فى الكلمه أو بنحو الاضمار، فان عنوان النقض يتعلق - حينئذ - بالمتيقن، و لابد من أن يكون له إبرام ليكون له نقض، و أما إذا كان نقض اليقين بنحو الكنايه عن عدم ترتيب آثار البقاء، فلا يرد المحذور، إذ المكنى عنه ليس إلا المعنى و اللب، و ليس فيه عنوان النقض المقتضى لما ذكر، و عنوان النقض فى مرحله الاسناد الكلامى، قد نسب الى ما يناسب النقض بعنوانه إما لوثاقته أو لارتباطه.

ثانيتها: إنا سلمنا أن وثاقه اليقين أو ارتباطه بمتعلقه يصح إسناد النقض إليه، إلا أن الاستصحاب متقوم باليقين بالحدوث، و الشك فى البقاء، و لا يكون الشك فى البقاء ناقضا لليقين بالحدوث، إذ ليس الشك فى شىء حلا لليقين بشىء آخر، إلا بعنايه موجوده فى مورد الشك فى الرفع دون غيره.

و لابد من تصحيح مرحله الاسناد الكلامى، حتى يعقل أن يكون كنايه عن ترتيب آثار البقاء.

و يندفع بأنه لم يؤخذ - فى مرحله الاسناد الكلامى - حدوث و بقاء، و لا سبق و لحوق زمانيان فى متعلق اليقين و الشك، حتى يمنع عن صحه الاسناد، إلا بعنايه مخصوصه بمورد الشك فى الرفع.

ثالثتها: إن نقض اليقين بالشك - بعنوان الكنايه - يقتضى أن ما يكون (1) هو المراد الجدى، و حيث لا إهمال فى الواقع، فالمراد الجدى: إما ترتب آثار المتيقن حدوثا - كما هو مفاد قاعده اليقين - أو ترتيب آثار المتيقن بقاء فيما كان من شأنه البقاء - كما هو مفاد الاستصحاب فى مورد الشك فى الرفع بخصوصه - أو ترتيب آثار البقاء مطلقا، و لو لم يكن من شأنه البقاء - كما هو مفاد الاستصحاب بقول مطلق -

فلا بد أن يراد أحد هذه اللوازم معينا، و من الواضح: أن ترتيب آثار المتيقن حدوثا لازم ابقاء اليقين بالحدوث عملا، و عدمه نقض لليقين به عملا، و ترتيب آثار البقاء فيما من شأنه البقاء لازم ابقاء اليقين بالبقاء عملا بالعنايه، و عدمه نقض عملى لليقين.

بخلاف ترتيب آثار البقاء فيما ليس من شأنه البقاء، فانه ليس لازما لإبقاء اليقين، حيث لامساس لليقين بالبقاء، و لا مسامحه، كما أن عدمه ليس نقضا لليقين حيث لا يقين حتى ينحل، فلا يمكن أن يكون نقض اليقين بالشك كنايه عنه، حيث لا ملازمه حتى

ص: ٥٥

تصح الكنايه.

و تندفع بأن إيراد المعنى الكنائى إن كان للانتقال إلى أحد الامور الثلاثه بخصوصياتها و تعيّناتها، فالإيراد وارد؛ إذ لا ملازمه، إلا بين المعنى الكنائى، و الاول و الثانى، دون الثالث.

و إن لم يكن إيراد المعنى الكنائى - الذى لم يؤخذ فيه عنوان الحدوث و البقاء - إلا للانتقال إلى ما يلزمه بذاته، لابتعناات اليقين و الشك، فلا- محاله يكون اللازم هى الجهه الجامعه، القابله لأحد التعينات المذكوره فى الممكنى عنه، فان بقاء اليقين بشىء يقتضى الجرى على وفقه، و عدمه يقتضى عدمه، فيكون كنايه عن ترتيب آثار المتيقن، من دون تعينه بالحدوث و البقاء، إما بالخصوص أو مطلقا على حد عدم تعين الملزوم بشىء.

و حيث أن المراد الجدى لا- يعقل إلا متعينا - بنحو من أنحاء التعين - فلا محاله يقيد الجهه الجامعه بالنهى عن نقض اليقين، و تعينها بدالّ آخر، كالفرائض الكلاميه النافيه لقاعده اليقين، و كاطلاق متعلق اليقين و الشك - من حيث كونه من شأنه البقاء - النافى لاراده الاستصحاب فى خصوص الشك فى الراجع.

و مما ذكرنا أخيرا يظهر أن ما هو لازم المعنى الكنائى متساوى النسبه إلى ما فيه مقتضى البقاء، و ما ليس فيه، و ما يتفاوت فيه الأمر ليس بما هو لازما للمعنى الكنائى، حتى يقال: (١) (إن بعض اللوازم أنسب من بعض و أقرب) ليجاب (٢) (بأن الأقربيه إعتباريه؛ لابتنائها على اعتبار تعلق اليقين بالبقاء).

نعم ما ذكر من الأقربيه إنما تتحقق إذا أريد من اليقين المتيقن، - و حينئذ - يصح أن يقال: إن المتيقن تاره من شأنه البقاء، فكأنه له إبرام. و أخرى ليس من شأنه البقاء، فلا إبرام له حقيقه و لا اعتبارا، فنقض المتيقن يناسب الأول، دون الثانى. و حينئذ يصح أن يجاب عنه: بأن أقربيه ما من شأنه البقاء إعتباريه، لا عرفيه، فتدبر جيّدا.

### (٢٢) قوله قدس سره: و أما الهيئه، فلا محاله تكون المراد منها... الخ

(٢٢) قوله قدس سره: و أما الهيئه، فلا محاله تكون المراد منها... الخ (٣)

بيانه أن اليقين بالحدوث فى الاستصحاب باق، فطلب إبقائه - بعنوان النهى عن نقضه حقيقه - طلب الحاصل، و طلب ايجاد اليقين بالبقاء ليس طلبا لابقاء اليقين،

ص: ٥٦

١- (١) القائل هو الشيخ «قده» فى الرسائل: ٣٣٦.

٢- (٢) هو المحقق الخراسانى «قده» فى الكفايه: ٢: ٢٨٦.

٣- (٣) الكفايه: ٢: ٢٨٦.

حتى يكون تركه نقضا منها عنه.

و أما فى قاعده اليقين فطلب إبقاء اليقين - حقيقه - طلب إعاده المعدوم، و طلب ايجاد اليقين بالحدوث - بعد زواله - ليس من طلب الابقاء، و لا تركه نقضا.

و أما نقض المتيقن، فلاحكام الشرعيه، و جمله من الموضوعات الخارجيه، خارجه عن تحت الاختيار، فطلب إبقائها - حقيقه - طلب أمر غير مقدور.

و أما بعض الموضوعات الداخلة تحت الاختيار - كابقاء الطهاره و الحدث - فحيث أن الفرض كونها مشكوكه، فهى واقعا إما باقيه أو زائله، فطلبها على الأول طلب الحاصل، و على الثانى طلب إعاده المعدوم. و طلب ايجادها ابتداء على الأول طلب المثليين، و على الثانى طلب الجمع بين النقيضين، مع أنه - على أى تقدير - ليس من طلب الابقاء الذى تركه نقض.

فلا بد من صرف النهى عن نقض اليقين، أو المتيقن - الظاهر فى النقض الحقيقى - إلى النقض العملى، الذى سيأتى - إن شاء الله تعالى - توضيحه.

و مما ذكرنا تبين أن عدم إمكان إرادته النقض الحقيقى ليس فى جميع الصور بملاك واحد، و هو عدم كونه اختياريا، كما هو ظاهر العبارة (١).

ثم إن النهى عن نقض اليقين بالشك؛ حيث أنه - كما سيجىء إن شاء الله تعالى - يرجع الى التعبد بالمتيقن أو بآثاره، فهل هو بعنوان الكنايه؟ أو بالتجاوز فى كلمه اليقين باراده المتيقن؟ أو بالاضمار: بأن يراد باليقين ما كان منه على يقين؟ أو بالتجاوز فى الاسناد، (٢) لأن النقض المنهى عنه، حقه أن يسند إلى المتيقن، فاسند إلى اليقين به لتعلقه به؟

و الظاهر أن إرجاع نقض اليقين (٣) الى التعبد بالمتيقن أو بآثاره بنحو الكنايه - دون غيره من الوجوه - أوجه، لوجوه:

منها أن الكنايه - كما هو المعروف - أبلغ من سائر أنحاء التجوز.

و منها حفظ المقابله بين الناقض و المنقوض أى صفه اليقين و الشك فى التصرف الكنائى، بخلاف إرادته المتيقن، فانه لا مقابله بين المتيقن و الشك، و لا معنى لناقصيه

ص: ٥٧

١- (١) و كذلك ظاهر عبارته الشيخ «قده»، الرسائل: ٣٣٦.

٢- (٢) كما ذهب اليه المحقق الآشتيانى «قده» فى كتابه «بحر الفوائد» ص ٤٤ من الاستصحاب.

٣- (٣) أى ارجاع النهى عن نقض اليقين.

المشكوك، لأن المشكوك في الاستصحاب هو البقاء، ولا يعقل ناقضه بقاء الشيء للشيء.

و ليس مفاد الاخبار قاعده المقتضى و المانع، حتى يكون النوم المشكوك ناقضا للوضوء المتيقن، لتكون المقابله بين المتيقن و المشكوك محفوظه، بل الشك فى النوم منشأ الشك فى بقاء الطهاره المتيقنه، بناء على تنزيل الأخبار على الاستصحاب، و ليس هذا الشك بنفسه ركنا من ركنى الاستصحاب ليكون ناقضا.

و منها أن ظاهر الصحيحه و غيرها - من حيث التعليل بوجود اليقين، و من حيث التعبير ب (لا- ينبغي) - أن وثاقه اليقين هي المقتضيه للتمسك به، فى قبال الشك الذى هو عين الوهن و التزلزل.

و منها - ظهور الاسناد - فى الاسناد إلى ما هو له - فانه محفوظ فى التصرف الكنائى، بل لابد من إسناد النقض فى المعنى الكنائى اليه، كما سيظهر - إن شاء الله تعالى - وجهه (١).

و منها (٢)- إن التصرف الكنائى ليس فيه إلا مخالفه الظاهر من وجه واحد، فان الظاهر - من الكلام - مطابقه الاراده الاستعماليه للاراده الجديه. و الكنايه تقتضى مخالفه الاراده الاستعماليه للاراده الجديه.

بخلاف التصرف بسائر الوجوه، فانه مضافا إلى مخالفه الظاهر فيها - بالتجاوز فى الكلمه، أو بالاضمار أو فى الاسناد - لا بد فيها من مخالفه أخرى للظاهر، فان الظاهر من نقض المتيقن نقضه حقيقه، فصرفه إلى نقضه عملا تصرف آخر، و لا حاجه إلى هذا التصرف الآخر فى التصرف الكنائى؛ لأن المفروض أن النهى عن نقض اليقين غير مراد جدًا، بل استعمالا فقط، فليس فيه إرادته جديه، حتى يقال: إرادته المعنى الحقيقى محال، بل لمجرد التوطئه، للانتقال من المعنى الحقيقى - المراد بالاراده الاستعماليه - الى مراد جدى ليس فيه عنوان النقض.

و الانتقال من المحال إلى الممكن، بل إلى الواجب غير محال، كما فى قوله تعالى:

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (٣) - فان استواءه على العرش محال، و استيلاؤه واجب لاحاطته الوجوديه بكل موجود - بناء على كونه كنايه عن الاستيلاء.

ص: ٥٨

١- (١) او اخر التعليقه: ٢٤.

٢- (٢) فى النسخه زياده «و هنا».

٣- (٣) طه: الآيه ٥.

و السر فيما ذكرنا: أن الملازمه المعتره بين المعنيين - المصححه للانتقال - هي الملازمه بين المعنيين بذاتهما، لا الملازمه الخارجيه بحسب المورد، حتى يتوهم استحالتها.

### (٢٣) قوله قدس سره: فلا يكاد يجدى التصرف... الخ

(٢٣) قوله قدس سره: فلا يكاد يجدى التصرف... الخ (١).

فيه تعريض على الشيخ الاعظم (قده) فى الرسائل (٢) كما صرح (قده) به فى تعليقه المباركه (٣) إلا أن كلامه (قده) فى الرسائل مسوق لمطلب آخر، لا فى مقام تخصيص استحاله النقض الحقيقى باليقين.

توضيحه: إن الشيخ (قده) - بعد ما ذكر أن النقض بالاضافه إلى ما من شأنه البقاء أقرب إلى معناه الحقيقى من إرادته رفع اليد عن الشىء مطلقا - ذكر توهم لزوم إرادته المتيقن من اليقين على المعنى الأول دون الثانى، لأن المتيقن يختلف من حيث كونه من شأنه البقاء تاره، و عدم كونه كذلك أخرى بخلاف اليقين، فانه لا اختصاص له بشىء.

فدفعه بأن التصرف فى اليقين باراده المتيقن لازم على أى تقدير؛ لاستحاله التكليف بابقائه، لعدم كونه اختياريا.

و غرضه (قده) إن صرف اليقين عن ظاهره غير مستند إلى تعلقه بما من شأنه البقاء، حتى يكون صرف ظهور اليقين مانعا عن إرادته النقض بالمعنى الأول، لا أن استحاله التكليف بالابقاء الغير الاختيارى، و ترك النقض الغير الاختيارى مختصه بما إذا تعلق النقض باليقين. فتدبر.

### (٢٤) قوله: لا يقال لا محيص عنه فان النهى عن النقض بحسب العمل الخ

(٢٤) قوله: لا يقال لا محيص عنه فان النهى عن النقض بحسب العمل الخ (٤).

توضيحه: إن مرجع النهى عن النقض إلى التعبد و جعل الحكم، و التعبد بنفس صفه اليقين لا معنى له، و التعبد - بحكمه و جعل الحكم المماثل لحكمه - غير مراد؛ فانه و إن فرض ترتب حكم عليه شرعا، كما فيما إذا كان اليقين موضوعيا، إلا- أن مورد الأخبار التعبد بالطهاره المتيقنه، و حيث أن مفاد حرمه نقض اليقين التعبد بالمتيقن أو بحكمه (٥)، فلا بد من صرف اليقين عن ظاهره باراده المتيقن منه.

ص: ٥٩

١- (١) الكفايه ٢: ٢٨٧.

٢- (٢) الرسائل: ٣٣٦. عند بيان حقيقه النقض.

٣- (٣) ص ١٨٨.

٤- (٤) الكفايه ٢: ٢٨٧.

٥- (٥) كما في الاستصحاب الموضوعي.

و أجاب (قده) - فى الكتاب - كما عن غير واحد من الأجله (١) تبعاً لبعض الأساطين (قدست اسرارهم) بما محصله:

إن اليقين لم يلاحظ بنحو الموضوعيه و بالاستقلال، بل بنحو الطريقيه و المرآتيه، و الآليه؛ لسرايه الآليه، و المرآتيه من اليقين الخارجى إلى المفهوم الكلى الفانى فيه.

فلا محاله إذا رتب عليه - بما هو طريق و مرآه - حكم، فقد رتب على ذى الطريق، و المرئى بالذات، فلا حاجه إلى التصرف فى اليقين باراده المتيقن منه بنحو من أنحاء التجوز.

أقول: تحقيق المقام يقتضى التكلم فى اليقين مفهوماً و مصداقاً، فنقول: مفهوم اليقين كسائر المفاهيم: تاره - يلاحظ بما هو مفهوم من المفاهيم، فيرتب عليه ما يناسبه فى مرحله المفهوميه. و أخرى - يلاحظ فانياً فى مطابقه - و هو اليقين بالحمل الشايع - فيرتب عليه ما يناسبه، من كونه كيفيه نفسانيه و أشباهها.

ففى مرحله الحكم عليه: تاره ملحوظ بالاستقلال، كما فى الأول و أخرى ملحوظ بالتبع، و بنحو المرآتيه لمطابقه، كما فى الثانى. و ليس مفهوم اليقين من وجوه متعلق صفه اليقين - كعنوان المتيقن - حتى يمكن لحاظه فانياً فى متعلقه. بخلاف مفهوم المتيقن، فانه: تاره يلاحظ بما هو مفهوم عنوانى، و أخرى بما هو فان فى معنونه.

و أما المصدر المبنى للفاعل، أو المبنى للمفعول، فلا دخل له بصدق المصدر على ما يصدق عليه عنوان الفاعل منه، و المفعول منه، بل المراد الضرب بمعنى الضاربييه، أو المضروبييه، و إطلاق اليقين و إرادته المتيقنيه لا إرادته المتيقن.

و أما اتحاد المبدأ و المشتق، و صدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر، فمورده ما إذا كان العنوان الاشتقاقى منتزعا من مرتبه ذات شىء، فانه لا يعقل إلا إذا كان المبدأ فى مرتبه الذات، فلا محاله يصدق المبدأ على ما يصدق عليه المشتق، كصدق مفهوم الوجود و الموجود على حقيقه الوجود، و كصدق مفهوم البياض و الأبيض على حقيقه البياض، و كصدق العلم و المعلوم على جميع الموجودات الامكانيه؛ لحضورها بارتباطه الوجودى الذاتى للمبدأ، فهى معلومات له تعالى بالعلم الفعلى الوجودى، دون الذاتى. و هى أيضاً من مراتب علمه الفعلى لحضورها بنفس ذواتها و هوياتها له تعالى - إلى غير ذلك من الموارد.

ص: ٦٠

---

١- (١) منهم المحقق الحائرى «قده» فى درره «ج ٢: ١٦٢» قال: هذا «أى القول بالطريقيه» مما افاده سيدنا الاستاد «طاب ثراه» - أى المحقق الفشاركى الاصفهانى - نقلاً عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازى «قده».

و من هذا القبيل إطلاق الصنع على المصنوع، و الخلق على المخلوق و اليجاد و الوجود على الموجود لاتحاد الكل - ذاتا - و اختلافها - اعتبارا - و من الواضح أن اليقين بالطهاره ليس فى مرتبه ذات الطهاره، حتى يتصور اتحاد اليقين و المتين. هذا كله حال مفهوم اليقين.

و أما مصداقه - الذى هو يقين بالحمل الشايح - فالكلام فيه تاره فى كونه ملحوظا بالاستقلال و ملحوظا بالتبع، و أخرى فى كونه بنفسه آله و طريقا و مرآه، و ثالثه فى سرايه الحكم المرتب عليه بما هو آله و طريق إلى متعلقه.

أما الأول - فحيث أن حقيقه اليقين عين حضور الشىء للنفس، بحضور خاص، فهو حاضر بذاته للنفس، لا بحضور آخر يزيد على نفس ذاته، فهو خارج عن مقسم اللحاظ الآلى و الاستقلالى.

و أما الثانى - فحيث أن حقيقه اليقين عين حضور الشىء، لا ما به حضوره، و عين وصوله، لا ما به وصوله، و عين رؤيه الشىء لا ما به يرى، فلا معنى لكونه بحقيقته طريقا إلى متعلقه و مرآه له و آله لحضوره.

و هذا مع كونه معلوما بالوجدان مما يساعده البرهان أيضا؛ لأن كونه آله لا يخلو من أن يكون آله: إما لذات متعلقه أو لوجوده الذهنى أو لوجوده الخارجى.

و لا- معنى لكون القطع آله للطبيعه المهمله، و الماهيه من حيث هى، لأن الماهيه واجده بوجدان ما هوى لذاتها و ذاتياتها، و لا يعقل آليه قطع لوجود متعلقه ذهنا، فانه عين وجوده الذهنى فكيف يكون الشىء آله لنفسه؟ و لا- يعقل أن يكون آله لوجود متعلقه خارجا بأن تكون حيشه تعلقه بمتعلقه حيشه آليته لوجوده الخارجى، بل وجود كل شىء - خارجا - له أسباب تناسبه هى مبادئ وجوده، و علل حصوله و لا- ينافى أن يكون علوم بعض المبادئ العالیه عله للموجودات السافله، لأنها علوم فعلیه، لا انفعالیه، و الكلام فى الثانیه.

و أما الثالث - فسلمنا كون القطع بوجوده الخارجى آله و طريقا و مرآه لمتعلقه، إلا أنه لو فرض ترتب حكم عليه فى تلك الحال لترتب على متعلقه؛ إذ ما هو كالمعنى الحرفى لا يعقل أن يحكم به و عليه، إذ لا يعقل أن يكون طرفا، و أما فى غير تلك الحال، فلا بد أن يلاحظ بالاستقلال، و فناء مفهومه فيه يوجب ترتب الحكم على المبنى فيه، و هى حقيقه اليقين، و لا يعقل أن تكون فى تلك الحال حقيقه اليقين فانيه فى متعلقه، حتى يترتب الحكم على متعلقه؛ إذ المبنى فيه - فى حال فناء شىء فيه - لا يعقل أن يكون فانيا أيضا



فى شىء آخر، حتى يترتب الحكم على ذلك الآخر.

نعم هنا يصح إرادته الآليه و الاستقلالیه بمعنى آخر، و هو كون قضیه حرمة نقض اليقين كناية عن التعبد بالمتيقن، و القضیه الكنائیه قطره إلى المكنى عنه، و توطئه للانتقال منها إليه، فى قبال القضیه الحقيقیه المراده بالاصاله و المقصوده بالاستقلال.

و عبارته الكتاب - كعبارته التعليقه - قابله للانطباق عليه، إلا أن تعليقه - بسرايه الآليه من اليقين الخارجى إلى اليقين المفهومى - يوهم ما ذكرناه أولاً؛ إذ لا يتوقف كونه كنائياً على سرايه الآليه من مطابق اليقين إلى مفهوم؛ فانه يناسب ترتب حكم اليقين على المتيقن، لا- للانتقال من الحكم المرتب على اليقين إلى الحكم المرتب على المتيقن؛ إذ اليقين الذى له حكم بنفسه، و اليقين الذى لا- حكم له - بل لمتعلقه - يكون فى القضیه المتكفله للتعبد باليقين ملحوظا بالاستقلال، من دون فئائه فى متعلقه تاره و عدم فئائه فيه أخرى بل القضیه على الأول حقيقیه، و على الثانى كنائیه.

و تحقيق حال كون قضیه (لا تنقض اليقين) كناية عن التعبد بالمتيقن أو بحكمه يتم بالبحث عن أمور مهمه:

منها - إن أخبار الاستصحاب بناء على افادتها للحجيه إما تفيد منجزيه اليقين السابق - شرعا - للحكم فى اللاحق، فيكون اليقين واسطه فى تنجز الواقع حقيقه.

و إما تفيد جعل الحكم المماثل للمتيقن أو لحكمه بعنوان إبقاء الكاشف، فيكون اليقين واسطه لاثبات الحكم فى اللاحق عنوانا، و مفادها كنائى على أى تقدير، لكن النقض و الابقاء حقيقى عنوانا على الأول و عملى حقيقه على الثانى.

توضيحه: إنه بناء على جعل المنجزيه، لا- تكليف عملى من الشارع، ليراد النقض العملى و الابقاء العملى، بل هناك النهى عن النقض الحقيقى بحسب العنوان، و جعل اليقين منجزا إثباتا بحسب اللب، أى يظهر منجزيه اليقين السابق بعنوان الأمر بابقاء المنجز حقيقه؛ للتلازم بين بقاء ذات المنجز و منجزيته.

و بناء على جعل الحكم المماثل يراد منه حكم عملى، بحيث يكون العمل ملزوما لابقاء اليقين أو المتيقن عملا، فيأمر بابقاء اليقين عملا، للانتقال الى الأمر - حقيقه - بالعمل الملزوم لهذا العنوان.

لكنه بعنوان إبقاء الكاشف، لافاده واسطه اليقين السابق لاثبات الحكم الواقعى عنوانا، حيث لا حكم حقيقى، الا الحكم المماثل و الواسطه فى اثباته نفس هذه

الأخبار، و اليقين السابق ليست واسطه إلا لإثبات متعلقه عنوانا.

و منها - إن التلازم المحقق لكنائيه حرمه نقض اليقين، هل هو بين فعل صلاه الجمعه - مثلا - و ابقاء وجوبها المتيقن عملا؟ أو بين الفعل المزبور و ابقاء اليقين بوجوبها عملا؟

و ربما أمكن توهم أن جعل الوجوب بلسان بقاء الوجوب أنسب من جعل الوجوب بلسان بقاء اليقين بالوجوب، فان الثانى يكون التلازم فيه بواسطه أن بقاء الكاشف يلازم بقاء المنكشف، دون الأول.

و يندفع بأن الملازمه ليست بين جعل الحكم المماثل، و بقاء مماثله، بل بين فعل صلاه الجمعه، و عنوان ابقاء اليقين بالذات، و بين الأمر الحقيقى و الأمر التمهيدي العنوانى بالتبع.

و من الواضح أن الوجوب المتيقن، له من الاقتضاء لفعل صلاه الجمعه مثلا [نحو]، و لنفس اليقين به نحو آخر من الاقتضاء، فان اقتضاء الإيجاب للفعل اقتضاء تشريعى، و اقتضاء اليقين بالوجوب - لما تعلق به - اقتضاء خارجى، فالأول باعث تشريعى، و الثانى باعث تكوينى.

و عليه ففعل الصلاه - بعد زوال اليقين السابق - إظهار لبقاء الوجوب، حيث لا مقتضى تشريعى له سواه، كما أنه إظهار لبقاء اليقين به، حيث لا مقتضى خارجا غيره.

و منه يتضح أن الفعل قابل لأن يكون إبقاء عمليا لليقين بالوجوب، و لأن يكون إبقاء عمليا للوجوب المتيقن، و بعد قبوله لكلا الأمرين، لا موجب لصرف نقض اليقين عملا إلى نقض المتيقن عملا. مع أنه هناك شواهد على اراده الانتقال من حرمه نقض اليقين عملا - لا - من حرمه نقض المتيقن عملا - فمن الشواهد - ما قدمناه أنفا - من أن الأخبار إذا كانت متكفله للحجيه - فلا محاله - إما يراد منها الوساطه فى التنجز، و ليس هو إلا - اليقين السابق، دون الكون السابق. و إما يراد منها الوساطه فى الاثبات عنوانا، و ليس إلا اليقين السابق.

إذ الكون السابق ليس بقاؤه عنوانا واسطه فى اثبات بقاءه، و ليس مفاد الأخبار إلا حرمه النقض، فلا يناسب وساطه الكون السابق عنوانا لبقائه.

و بعبارة أخرى يصح التعبد بالحكم المماثل بلسان ابقاء الوساطه فى إثباته عنوانا، و هو اليقين السابق.

و أما الكون السابق؛ فلم يكن واسطه فى اثبات نفسه حتى يصح التعبد بمماثله بلسان ابقاء الوساطه فى اثباته.

و يشهد له أيضا ما قدمناه من المقابلة بين الناقض و المنقوض، و نقض اليقين عملا تتحفظ به المقابلة، دون نقض المتيقن عملا.

و يشهد له أيضا ما قد مناه من أن وثاقه اليقين هي المقتضيه للتمسك به كناية عن العمل، دون نفس المتيقن، كما قربناه سابقا.

و يشهد له أيضا إن جعل الحكم المماثل، و ان كان في ظرف الشك، إلا أنه بلسان الابقاء و ترك النقص.

و من الواضح: إن استمرار اليقين إلى حصول اليقين بخلافه، أو إلى حصول الشك في نفسه أمر معقول. فصح التعبد بالحكم بلسان ابقاء اليقين و عدم حلّه بالشك، بخلاف الواقع، فانه - حدوثا و بقاء - لا يعقل أن يكون منوطا باليقين و الشك، حتى يؤمر بابقاء الواقع، و عدم نقضه بالشك. فتدبر جيدا.

و منها: إن الفعل الذى جعل له حكم مماثل، هل هو مصداق ابقاء اليقين، و تركه نقض له ؟ و كذا بالاضافه الى المتيقن ؟ أو ملزوم للابقاء و النقص، بحيث إذا كان مصداقا لعنوان الابقاء صح الأمر بالفعل حقيقه بهذا العنوان ؟

و مثله الكلام فى تصديق العادل، هل هو عنوان للفعل أو لازمه ؟ فعلى المصداقيه، فالعنوان و الفعل عنوان و معنون، و على التلازم لازم و ملزوم، و الكنايه إنما تكون على الثانى، دون الأول.

توضيحه: إن الابقاء العملى ليس إلا- إظهار بقاء الوجوب أو اليقين به بالعمل، و كذلك التصديق العملى إظهار صدق العادل بالعمل.

فان قلنا باتحاد الفعل التولىدى مع المتولد منه - كالأحراق مع الالتقاء فى النار - صح دعوى أن عنوان إظهار الصدق و إظهار البقاء صادق على العمل. و إن قلنا بعدمه لما صح ذلك.

و قد أشرنا إلى وجهه مرارا، لأن الایجاد و الوجود متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، فالإظهار و الظهور متحدان بالذات، مع أن ظهور البقاء و ظهور الصدق غير متحد مع الفعل، بل موجودان متباينان، و يلزمه عدم اتحاد الإظهار مع الفعل، بل الفعل ما به الظهور، و الإظهار، لا- عينهما - كما لا يخفى - إلا أنك عرفت سابقا أن قضيه (لا تنقض)، إذا كانت كنائيه؛ لا موجب لجعل النقص عمليا، بل يمكن جعله حقيقيا عنوانا.

بيانه: إن الایجاب - كما عرفت - له اقتضاء تشريعى للفعل، و اليقين بالوجوب له

اقتضاء تكويني للفعل، و الفعل من مقتضيات الايجاب - بمعنى - و من مقتضيات اليقين - بمعنى آخر - فله الكاشفيه عن أحد المقتضيين.

و الفرق بين الوجهين: إن الأول أمر باللازم للانتقال إلى الأمر بملزومه، و الثاني أمر بالملزوم للانتقال إلى الأمر بلازمه، فيمكن أن يجعل النهى - عن نقض اليقين - نهيا عن النقض العملي، و هو الترك الكاشف عن عدم اليقين الباعث للعمل.

و يمكن أن يجعل النهى - عن نقض اليقين - نهيا عن حلّه حقيقه في مقام النهى عن ترك مقتضاه؛ إذ مع حلّه لا مقتضى للعمل، و حيث أن النهى عن النقض كئائي، لم يتعلق به إرادته جدّيه، فليس طلب ترك نقضه الحقيقي - عنوانا و كنايه و توطئه للانتقال إلى حرمة ترك مقتضاه - طلب أمر محال جدّا. و مع هذا، فصرف النقض الظاهر في الحقيقي إلى النقض العملي بلا موجب فتدبر جيّدا.

و منها: إنه هل اليقين المأخوذ في موضوع الحكم، كاليقين الذي هو طريق إلى الحكم، أو الى موضوعه، من حيث شمول أخبار الباب له؟ أم يختص بالثاني؟

فنقول: أما إذا أريد نقض اليقين بعنوان الكنايه، فقد عرفت أن وجه التلازم اقتضاء اليقين للباعثيه للعمل، فيكون العمل من مقتضيات اليقين، فيكون ابقاء عمليا لليقين، و تركه نقضا عمليا له.

و اليقين المأخوذ في الموضوع مقوم لموضوع الحكم لا- باعثيه له للجري على وفقه خارجا، ليكون كاليقين الذي هو طريق إلى الحكم بلا واسطه او بواسطه تعلقه بموضوع الحكم.

و أما إذا أريد نقض المتيقن، فالتلازم لأجل اقتضاء المتيقن تشريعا للعمل، إما بلا واسطه كالحكم، أو بواسطه كالموضوع، فانه يقتضى الحكم لما فيه من الفائده الباعثيه على جعله.

فربما يتوهم: أن هذا المعنى من الاقتضاء لا- ينافي جزئيه اليقين لموضوع الحكم، فيكون المتيقن الذي يجب ابقائه أعم من أن يكون متقوما باليقين اولا. فيكون الجري على مقتضى الحكم الذي هو باقتضاء موضوعه ابقاء للحكم و لموضوعه عملا.

و يندفع بالفرق بين هذا الموضوع، و سائر الموضوعات، فان بقاءها، و بقاء حكمها مشكوك بعد تيقنهما، فيكون الجري على وفقهما ابقاء، و تركه نقضا لهما عملا بالشك، بخلاف الموضوع المتقوم باليقين، فان الموضوع التام بعد زوال اليقين و تبدله بالشك مقطوع الارتفاع، فليس رفع اليد - عن الحكم عملا - نقضا له بالشك، بل باليقين بزوال موضوعه التام.

و أما إجراء الاستصحاب - فى الجزء الآخر - بلحاظ الأثر التعليقى المرتب عليه، عند انضمام ما نزل منزله اليقين بالواقع - فعلا - إليه، ففيه كلام قد تعرضنا له فى مباحث القطع، فراجع (١).

و منها: إن حرمة نقض اليقين فى نفسها، هل تعم الشبهه الحكيمه و الموضوعيه ؟ أم يختص بالأولى ؟ أم يختص بالثانيه بلحاظ موردها؟

و لا- يخفى عليك أن نقض اليقين، و إن كان أعم مما إذا تعلق اليقين بالحكم أو بالموضوع، و الموضوع و إن كان قابلا للتنزيل كالحكم، إلا أن نقض اليقين بالحكم اسناد له إلى ما هو له، فان الفعل مما يكون ابقاء عملا لليقين بوجه، و للمتيقن بوجه آخر.

و إسناد نقض اليقين إلى الموضوع اسناد إلى غير ما هو له، لأن اليقين بالموضوع، لا- باعثيه له بنفسه، بل بلحاظ انبعث اليقين بحكمه منه، و الموضوع المتيقن لا اقتضاء تشريعى له، بل لحكمه.

و الجمع بين الاسنادين فى كلام واحد، و ان كان معقولا- - كما بيناه فى أوائل البراءه عند التعرض لحديث الرفع (٢)- لكنه مخالف للظاهر؛ إذ الظاهر من الاسناد الكلامى كونه إلى ما هو له.

و قبول الموضوع للتنزيل - بلحاظ التعبد بحكمه - لا يجدى فى دفع هذا المحذور.

كما أن دعوى - إنه من قبيل الاختلاف فى المحققات و المصاديق، مع وحده المفهوم و المعنى، نظرا إلى أن الممكنى عنه جعل الحكم المماثل، و إن كان بحسب المصداق تاره جعل الحكم المماثل للمتيقن، و أخرى جعل الحكم المماثل لحكم المتيقن - لا- تجدى أيضا فى حفظ ظهور (لا- تنقض اليقين) من حيث اسناد النقض إلى ما هو له، و الا كان لازمه جعل الحكم المماثل لخصوص المتيقن؛ لأن ملزومه نقض اليقين بالحكم عملا، فانه الموافق لظهور الاسناد إلى ما هو له.

كما أن جعل اللازم و الملزوم خصوص جعل الحكم المماثل للحكم المتيقن، مع تعميم اليقين بالحكم - من حيث انبعثه عن اليقين بالموضوع و عدمه - لا يجدى؛ إذ التنزيل فى الحكم مع الشك فى موضوعه، من دون تنزيل فى موضوعه، لا معنى له.

فالتحقيق: إن هذه المحاذير إنما ترد إذا أريد نقض اليقين، أو المتيقن عملا من المعنى

ص: ٦٦

١- (١) ج ٣: التعليقه: ٢٥: ذيل قول الماتن «قده» «و ما ذكرنا فى الحاشيه فى وجه تصحيح لحاظ واحد الخ» و التعليقه: ٢٦.

٢- (٢) ج ٤: التعليقه: ١٢ ذيل قول الماتن «قده» «فان ما لم يعلم من التكليف مط الخ».

الكنائى، فانه ينقسم إلى ما هو له و غير ما هو له.

و أما إذا أريد منه نقض اليقين حقيقه - عنوانا - لا- نقض اليقين عملا- حقيقه، فحلّ اليقين بالحكم أو بالموضوع حقيقه ملزوم لعدم الفعل.

فيصح جعل الحكم المماثل لمتعلق اليقين أو لحكمه بالنهاى عن نقض اليقين بالحكم، أو بالموضوع حقيقه - عنوانا و توطئه - من دون مخالفه للظهور بوجه؛ لأنّ النقض الحقيقى يتعلق بالحكم و بالموضوع معا، و ليس كالتنقض العملى المختص بالحكم.

فالمعنى الكنائى معنى واحد يعم الحكم و الموضوع، من دون محذور فى الاسناد - ثبوتا و إثباتا - و هو بدلاله الاقتضاء يقتضى فى كل مورد لازما يناسبه.

فحلّ اليقين بالحكم لازمه رفع اليد عنه، و حلّ اليقين بالموضوع، لازمه رفع اليد عن حكمه، و المجمعول - حقيقه - هو الحكم المماثل، إما لنفس المتيقن أو لحكمه.

### (٢٥) قوله قدس سره: فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل... الخ

(٢٥) قوله قدس سره: فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل... الخ (١)

لا- يخفى عليك: أن قوله فى السؤال (فنظرت فلم أر شيئا) (٢) إن كان مجرد عدم الرؤيه، و عدم اليقين بالنجاسه، فهو محقق للشك الذى هو أحد ركنى الاستصحاب، و ان كان كناية عن اليقين بعدم الاصابه - كما هو المتعارف فى مقام بيان عدم شىء قابل للرؤيه التعبير بعدم الرؤيه - فهو محقق لليقين الذى هو أحد ركنى قاعده (اليقين)، لكنها تتوقف على الشك الذى يصح معه التعبد الظاهرى، و هو موقوف على أن يراد من قول السائل (فرأيت فيه) رؤيه نجاسه بعد الصلاه، لا رؤيه تلك النجاسه التى ظن باصابتها و تفحص عنها.

و حيثئذ، حيث أن النجاسه - المرئيه - يحتمل أن تكون تلك النجاسه التى أيقن بعدمها، و أن تكون نجاسه أخرى أصابته بعد الصلاه، فيتحقق به الشك الذى هو أحد ركنى قاعده اليقين.

و أما إذا كان المراد من قوله (فرأيت فيه) - كما هو الظاهر - رؤيه تلك النجاسه، فلا شك حتى يكون مجال لقاعده اليقين.

و مما ذكرنا تبين أن فرض إرادته قاعده اليقين مساوق لفرض عدم الاشكال الآتى، من كون الاعاده نقضا لليقين باليقين، و فرض إرادته الاستصحاب يجمع الاشكال

ص: ٦٧

٢- (٢) الصحيحه الثانيه: الوسائل ٢: ص ١٠٦١ الباب ٤١ من ابواب النجاسات: الحديث ١.

و عدمه، لأن حمل عدم الرؤيه على ظاهره - من عدم اليقين - يكفى فى إرادته الاستصحاب.

و حينئذ، فان كان المراد من قوله (فرأيت فيه) رؤيه تلك النجاسه المفروضه و رد إشكال الاعاده.

و ان كان المراد رؤيه نجاسه ما، لم يرد الاشكال المزبور، إلا- أن الظاهر منه أيضا، حيث كان رؤيه تلك النجاسه، كان المورد متعينا فى الاستصحاب، و الاشكال مخصوصا به.

### (٢٦) قوله: و لا يكاد يمكن التفصلى عن هذا الاشكال إلا بأن يقال... الخ

(٢٦) قوله: و لا يكاد يمكن التفصلى عن هذا الاشكال إلا بأن يقال... الخ(١)

تحقيق الحال يقتضى بيان المحتملات لما هو شرط أو مانع، من الطهاره و النجاسه فى باب الصلاه:

أحدها: أن تكون الطهاره الواقعيه شرطا واقعيًا، و الطهاره التعبديه الظاهريه شرطا فعليا بمعنى أن الطهاره التى أخبرت بها البيئه، أو الطهاره المتيقنه سابقا المشكوكه لاحقا، أو الطهاره المشكوكه جعلت لها الشرطيه فعلا، كجعل الشرطيه واقعا للطهاره الواقعيه. فالصلاه المقرونه باحدى الطهارتين مقرونه بالشرط حقيقه، و عليه فلا ينكشف فقد الشرط بوقوع الصلاه فى النجاسه الواقعيه.

و فيه أولا: إنه لا ريب فى صحه صلاه من اعتقد الطهاره، و كان فى الواقع نجسا، فانه لا طهاره واقعيه و لا تعبديه.

و ثانيا: إن شرطيه الطهاره التعبديه - بقاعده الطهاره - لا باس بها، لأن مفاد (كل شىء طاهر)(٢) جعل الطهاره، و جعلها جعل أحكامها التكليفيه و الوضعيه و منها الشرطيه، فالتعبد بها تعبد بشرطيتها، بخلاف التعبد بدليل الاماره، أو بدليل الاستصحاب، فان مفاد الأول تعبد بوجود الشرط، فيفيد التعبد بآثار وجود الشرط، كجواز الدخول فى الصلاه، و بعد انكشاف النجاسه ينقطع التعبد.

و مفاد الثانى تعبد ببقاء الشرط الموجود، فيفيد التعبد ببقاء آثار الشرط الموجود، فحاله حال دليل الاماره.

و لذا لا شبهه فى إعادة الصلاه بعد انكشاف فقد سائر الشرائط، مع التعبد بوجودها، أو ببقائها قبل انكشاف فقدها.

ص: ٦٨

١- (١) الكفايه ٢: ٢٩٠.

٢- (٢) الوسائل ج ٢: الباب ٣٧ من ابواب النجاسات: ص ١٠٥٤: الحديث ٤.



و يمكن أن يقال: إن دليل الاماره - بناء على الطريقيه المحضه - كذلك، و أما بناء على الموضوعيه، فيمكن أن يكون المأتى به فى هذا الحال مشتملا على مقدار من المصلحه، لا- يبقى معه مجال لاستيفاء الباقي بالاعاده، أو القضاء، فعدم وجوبهما غير كاشف عن وجدان الشرط، و جعل الشرطيه.

و يمكن أن يكون المأتى به - من حيث تعنون ما اقترن به بعنوان أنه أخبر به العادل، أو مما أيقن به سابقا - ذا مصلحه يساوق مصلحه المقترن بالشرط الواقعي، فيستحق جعله شرطا فى هذه الحال.

و عليه فاستكشاف الشرطيه للطهاره التعبدية - من دليل الاماره أو دليل الاستصحاب بقريته عدم وجوب الاعاده، و التعليل بوجود الشرط، لا- بعدم امكان استيفاء مصلحته بالاعاده - معقول و إن لم نقل بالاجزاء، و لا بعدم(1) جعل الشرطيه فى سائر موارد الامارات و الاستصحابات.

ثانيها: أن تكون الطهاره الواقعيه شرطا واقعيًا، و احراز الطهاره التعبدية شرطا ظاهريا فعليا. و حينئذ لا إعاده، فان انكشاف خلاف الطهاره التعبدية لا يلزم انكشاف وقوع الصلاه بلا شرط، فان إحرازها ليس له انكشاف الخلاف.

و فيه أولا: ما ذكرناه من النقص بصله من اعتقد الطهاره، مع أنه لا طهاره واقعيه، و لا إحراز للطهاره التعبدية.

و ثانيا: أن كون الطهاره المشكوكه - فى موارد الاماره، و الاستصحاب، و قاعده الطهاره - تعبدية ليست إلا بمعنى الحكم عليها بما يماثل حكم الطهاره الواقعيه، و ذلك الحكم الذى به تصير الطهاره تعبدية: إما الشرطيه، و إما حكم آخر من جواز الدخول معها فى الصلاه.

فان اريد الأول، فحيث أن المفروض إن إحراز الطهاره التعبدية شرط، فالاحراز مقوم لما هو موضوع الشرطيه، و لا يعقل شرطيه إحراز الطهاره المجمعوله لها، و للاحراز الشرطيه، كما ذكرناه فى مبحث أخذ القطع بالواقع التعبدى فى موضوع ذلك الحكم التعبدى، فراجع(2).

و لا فرق بين ما إذا ثبتت شرطيه الاحراز أيضا بدليل الاستصحاب، أو بدليل آخر،

ص: ٦٩

١- (١) الظاهر زياده كلمه «عدم»

٢- (٢) ج ٣: التعليقه: ٢٧ ذيل قول الماتن «قده» «لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس الحكم الخ».

لأن المحال لا يقع بدليل أو بدليلين.

و إن اريد الثانى بمعنى أن الصلاه - المقرونه بما يجوز معه الدخول فيها - مقرونه بشرطها حقيقه. فالتعبد بجواز الدخول يحقق جزء موضوع الشرط، و إحرازه جزء الآخر.

ففيه: إن شرطيه الاحراز المتعلق بالطهاره التعبدية:

إن كانت مجعوله بدليل الاستصحاب، فمن الواضح أن قوله (عليه السلام) - (لا تنقض) هنا بحسب الانطباق على المورد - إما يفيد التعبد بجواز الدخول، أو بالشرطيه، و لا معنى لأن يتكفل لتعبدين طويلين.

و إن كانت بدليل آخر، فلا محاله ليست الشرطيه المجعوله شرطيه ظاهريه تعبدية؛ إذ ليست شرطيه إحراز الطهاره التعبدية مورد حكاية العادل، أو مورد اليقين و الشك، أو مورد قاعده أخرى؛ لتدل أدلتها على التعبد بشرطيه فعلا ظاهرا.

بل لا بد من أن يكون ذلك الدليل متكفلا لشرطيه الاحراز واقعا، - على حد شرطيه الطهاره الواقعيه واقعا -

و يرد عليه حينئذ بعد عدم الجامع بينهما: إن مقتضى شرطيه الطهاره الواقعيه، من دون تقييد باحرازها بقائها على الشرطيه عند عدم إحرازها، الذى هو موقع التعبد بها، الذى يتعلق به الاحراز المقوم لموضوع الشرطيه، - فلا محاله - تكون الصلاه المأتى بها مع إحراز الطهاره التعبدية فاقده لشرط واقعي آخر عند فقد الطهاره الواقعيه.

و المفروض أن كليهما شرط واقعي، لا أن أحدهما واقعي و الآخر فعلى ظاهري، و لا يعقل التخيير بين الطهاره الواقعيه، و احراز الطهاره التعبدية؛ لان مفروض الكلام فى هذا الاحتمال إطلاق شرطيه الطهاره الواقعيه لصورتى إحرازها و عدمه، و مع اجتماع شرطيتهما فى صورته عدم إحراز الطهاره الواقعيه، كيف يعقل التخيير بينهما فى الشرطيه!؟

ثالثها: أن يكون إحراز الطهاره الواقعيه وجدانا شرطا واقعيًا، و إحراز الطهاره الواقعيه تعبدا شرطا ظاهريا فعليا، فيندفع النقض المتقدم، لكون نفس إحرازها وجدانا شرطا واقعيًا.

لكنه يرد عليه النقض بما إذا اعتقد النجاسه، و صلى بحيث تحقق منه قصد القربه للغفله عن مانعيتها، لا عن أصلها، و كان فى الواقع طاهرا، فان صلاته لاقتراها بجميع شرائطها صحيحه، مع أنه لم يحرز الطهاره - وجدانا و لا تعبدا -

مضافا إلى أنه لا دليل على التعبد بالاحراز، ليكون الاحراز تعبديا، بل الأدله متكفله للتعبد بالطهاره، و احراز التعبد بها وجدانى لا تعبدى. فالتعبد بالاحراز إنما

يتحقق إذا كان دليل الاماره متكفلا لتنزيل الاماره منزله العلم، لا تنزيل مؤداها منزله الواقع.

و كذا تنزيل اليقين السابق - فى الاستصحاب - بنفسه منزله اليقين بالفعل، لا تنزيل المتيقن منزله الواقع، مع أنه ليس فى مورد قاعده الطهاره شىء ينزل منزله العلم، حتى يكون من باب جعل - إحراز الطهاره الواقعيه تعبدا - شرطا فعليا، بل ليس فيها إلا التعبد بالطهاره.

مضافا إلى أن شرطيه - الاحراز التعبدى - تقتضى تعبدية الاحراز، مع قطع النظر عن الشرطيه. فان كانت تعبدية بنفس الشرطيه؛ لزم أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه كما مر(١).

و إن كانت تعبدية بحكم آخر - من جواز الدخول فى الصلاه و نحوه - فان كان التعبد بالشرطيه، و الحكم الآخر بنفس دليل الاماره، أو الاستصحاب، فقد مرّ أن شيئا منهما لا يتكفل تعبدين طوليين.

و ان كان التعبد بدليل آخر، فلا- محاله ليس مفاده الشرطيه الظاهريه الفعليه، إذ ليست الشرطيه موردا لشيء من الامارات و الأصول و القواعد - كما مر - بل لابد من أن يكون شرطيه الاحراز التعبدى واقعيه - كشرطيه الاحراز الوجدانى -

و حيث أن تعبدية الاحراز غير متقيده بعدم التمكن من الاحراز الوجدانى، فعند عدم الاحراز الوجدانى يكون الاحراز التعبدى شرطا واقعا، مع بقاء الاحراز الوجدانى - المتمكن منه - على شرطيه.

و لا معنى للتخيير بين الاحرازين؛ للزوم تقيده شرطيه الاحراز التعبدى بعدم التمكن من الاحراز الوجدانى، لا بعدم الاحراز بنفسه، مع أنه خلاف ظاهر أدله الامارات و الأصول، أو الالتزام بشرطيه الاحراز الوجدانى إذا اتفق حصوله، و هو غير معقول فى شرط الواجب المفروض تحصيله، و إنما هو شأن شرط الوجوب.

فاتضح أنّ شرطيه الاحراز التعبدى بجميع وجوهه، كشرطيه إحراز الطهاره التعبدية غير صحيحه. فتدبر.

رابعها: أن تكون النجاسه المعلومه - و لو سابقا - عند الالتفات إليها مانعه عن الصلاه، فالنقوض المتقدمه(٢) كلها مندفعه؛ فانه إما لا نجاسه واقعا، أو لا علم بها، إلا أن

ص: ٧١

١- (١) فى الاشكال على الاحتمال الثانى.

٢- (٢) فى الاحتمال الاوّل و الثانى و الثالث.

مقتضاه عدم المانع بعدم العلم، فلا موقع للتعبد بعدمها بالامارات أو الأصول و القواعد؛ للقطع بعدم المانع، و إن كانت النجاسه موجوده واقعا.

و تعميم الاحراز للاحراز التعبدي، أو لاحراز النجاسه التعبديه، فيه جميع المحاذير المتقدمه فى تعميم إحراز الطهاره المجعوله شرطا فراجع (١).

خامسها: أن تكون النجاسه - التى لم تقم الحججه على عدمها - مانعه واقعا بتعميم الحججه إلى العقليه و الشرعيه، فيكون الحججه ما يكون معذرا - عقلا أو شرعا - لا بمعنى الواسطه فى إثباتها أو نفيها تعبدا، فانه يوجب خروج العلم بعدم النجاسه؛ فانه لا واسطه له فى نفيها تعبدا، مع ان التعبد بعدمها - فى موارد البينه على عدمها، أو استصحاب عدمها - مع عدم المانعيه لها واقعا لا معنى له.

و لا يعقل مانعيته واقعا، لو لا التعبد بعدم مانعيته فعلا ظاهرا، بخلاف ما إذا كانت الحججه بمعنى المعذريه - عقلا أو شرعا - فانه لو لا المعذر العقلي، أو الشرعى، لها المانعيه الواقعيه.

و مع وجود المعذر لا مانعيه لها واقعا، فالمعذر دافع للمانعيه لا رافع لها، و جعل المعذر شرعا أيضا لدفع المانعيه؛ لأن لا يقع المصلى - مثلا - فى كلفه المانع لو لا المعذر، لا لرفع مانعيته ظاهرا أو واقعا.

و الذى يوافق الاخبار، و فتاوى علمائنا الأخيار هذا الوجه الأخير. و ليست الطهاره الوارده فى الروايات و الكلمات إلا عدم النجاسه، فان النجاسه هى القذاره المنفره شرعا واقعا، كما أنها عرفا كذلك، فالطهاره ليست إلا الخلو عنها، و ليست هى - كالطهاره من الحدث - أمرا وجوديا، و حاله معنويه نورانيه، و النجاسه إذا كانت مانعه فعدمها شرط.

و لهذا - تاره - يقال: بأن النجاسه مانعه، و - أخرى - يقال: إن الطهاره شرط.

إذا عرفت ما ذكرناه - من المحتملات - تعرف ما فى ما افاده شيخنا (قدس سره) فى مقام دفع الاشكال عن التعليل (٢) بجعل الشرط إحراز الطهاره التعبديه، دون نفس الطهاره التعبديه، نظرا إلى انكشاف خلافها فى الثانى، دون الاول.

فانك قد عرفت - فى بيان الاحتمال الثانى المتقدم تفصيله - أن شرطيه إحراز الطهاره التعبديه بجميع وجوهه غير صحيحه.

ص: ٧٢

١- (١) الى الاحتمال الثالث.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٢٩٠.

مضافا إلى أن الظاهر من التعبد بالطهارة هو التعبد بأحكامها، لا التعبد بأحرازها، فيناسبه التعبد بشرطيتها بنفسها، دون التعبد بشرطيتها على تقدير إحرازها.

و بالجمله: إذا كانت الطهارة المتيقنه سابقا المشكوكه لاحقا شرطا كان التعليل حسنا، فان قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) (١) تعليل بوجود ذات الشرط.

و قوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك... الخ) ٢ بيان لجعل الشرطيه، بجعل عدم وجوب الاعاده من باب جعل الملزوم بجعل لازمه، فان لازم كون الصلاه مقترنه بشرطها عدم لزوم الاعاده، فلا مصداق لنقض اليقين بالطهارة - بعد اليقين بوقوع الصلاه فى النجاسه - إلا الاعاده، و هى نقض لليقين بوجود الشرط بالشك و اعتناء به، و عدم الاعتناء بشرطيته. بخلاف ما إذا كان إحراز الطهارة التعبدية شرطا، فانه إن اريد جعل شرطيته بنفس قوله عليه السلام: (و ليس ينبغي لك) فهو - على فرض معقوليته - خلاف الظاهر.

فان الظاهر عدم لزوم الاعاده بجعل الشرطيه لما تعبد به، و هى الطهارة الخاصه المجمعوله صغرى لتلك الكبرى، لا أمر آخر.

و إن اريد تحقيق الصغرى - لتندرج تحت كبرى مجمعوله بدليل خارج - كان حاله حال تعليل عدم لزوم الاعاده باقتضاء الأمر الظاهرى للاجزاء - فى الاشكال الذى أورده عليه -.

إلا أن ظاهره - كما يشهد له ما أفاده (قده) فيما بعد - هو الشق الأول، فلا يرد عليه ما ذكرناه على الشق الثانى، كما أورده عليه بعض أجله العصر (٢).

هذا كله بناء على شرطيه الطهارة التعبدية بالمعنى المزبور.

و أما بناء على ما اخترناه - من كون النجاسه الواقعيه لو لا المعذر عنها مانعه عن الصلاه - فالتعليل بيان للمعذر بذاته، بقوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) أى اليقين بعدم النجاسه سابقا، و لمعذريته المجمعوله بقوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك). فالصلاه - حيث أنها غير مقترنه بالمانع، لاقترانها بالمعذر الدافع لمانعيه النجاسه - صحيحه، لا إعاده لها.

ص: ٧٣

١- (٢١) الصحيحه الثانيه، الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: الحديث ١.

٢- (٣) المحقق الحائرى «قده» فى درره ٢: ١٦٣.

فهو أيضا من باب جعل الملزوم - و هي المعذريه - بجعل لازمها - و هو عدم لزوم الاعاده - و المعذريه كالمنجزيه شرعا من الاعتبارات المجعوله، و ليست المعذريه هنا من حيث العقوبه حتى يقال:

إن عدم العقوبه، لا- ينافى اقتران الصلاه بالمانع الواقعي، بل المعذريه هنا من حيث الكلفه الوضعيه، فترجع إلى أنه لا تبعه من حيث الوضع، مع وجود اليقين السابق بعدم النجاسه، و لو كانت بوجودها الواقعي مانعه، كانت تبعتها وضعا على حالها. فتدبره، فانه حقيق به.

### (٢٧) قوله قدس سره: إن الطهاره، و إن لم تكن شرطا فعلا... الخ

(٢٧) قوله قدس سره: إن الطهاره، و إن لم تكن شرطا فعلا... الخ (١)

حاصله: كفايه كونها شرطا اقتضائيا طبعيا في التعبد بها، من دون حاجه إلى جعل الشرطيه لها فعلا، كما كانت في غير هذه الحال؛ إذ المفروض كون إحراز ما هو شرط اقتضائي تعبدا، شرطا فعليا.

و التحقيق: إن مقتضى التعبد الاستصحابي لثبأ جعل الحكم المماثل - إما تكليفا أو وضعا - و عليه فالحكم الاقتضائي: إما أن يراد منه الحكم الثابت بثبوت مقتضيه، أو يراد منه الحكم المجعول لذات الموضوع، مع قطع النظر عن عروض عارض.

فان اريد الأول، فلا حكم واقعي في هذه الحال، بل مجرد وجود المقتضى له، فلا معنى للتعبد بمماثله، كما أن مقتضيه واقعي، لا جعلي، حتى يتعبد بمماثله.

و إن أريد الثاني، فذات الموضوع، و ان كان لها حكم إنشائي مجعول، لكن المفروض عدم شموله لصوره عروض هذا العارض، فلا حكم واقعي في هذه الصوره للطهاره الواقعيه، حتى يتعبد بمماثله فيها.

و مع قطع النظر عن الحكم لا- يعقل التعبد الاستصحابي، و لا- غيره مما يكون لثبأ جعل الحكم المماثل، فأيه فائده في كون الطهاره محكوم به بحكم اقتضائي؟!

و لا يمكن الالتزام بشرطيه الطهاره الواقعيه واقعا، و عدم فعليتها في هذه الصوره، بل الفعلي غيرها، و هو إحراز الطهاره التعبديه، فان الجهل بها، و إن كان مانعا عن فعليتها، إلا أنه بعد ارتفاع الجهل بتصير الشرطيه فعليته، و إن كان المصلي واجدا لشرط آخر في هذه الحال.

و حديث الاجزاء - و تدارك المصلحه الواقعيه باقتران الصلاه بشرطها الفعلي -

ص: ٧٤

لا- يتوقف على جعل إحراز الطهارة التبعديه شرطا، بل لو كانت بنفسها أيضا شرطا؛ لكفى في التدارك، كما مر في الحاشيه المتقدمه.

بل لا بد لمن يسلك هذا المسلك من تقييد شرطيه الطهارة الواقعيه بغير صورته الجهل، و الإلتزام بأن الصلاه واجده لما هو شرطها، لا فاقده له و متداركه بشيء.

### (٢٨) قوله قدس سره: مع كفايه كونها من قيود الشرط... الخ

(٢٨) قوله قدس سره: مع كفايه كونها من قيود الشرط... الخ (١)

حاصله كفايه التعبد بجزء الموضوع، مع وجود الجزء الآخر قهرا، و مرجعه إلى جعل الشرطيه - فعلا - للطهارة المتيقنه سابقا المشكوكه لاحقا، لا من باب التعبد بتمام الموضوع، ليكون خلفا، بل من باب التعبد بجزئه، لوجود جزئه الآخر، بقربنه تعليل عدم الاعاده به.

و قد مر الجواب عنه في الحاشيه المتقدمه (٢):

فان إحراز الطهارة المتعبد بها راجع إلى إحراز الطهارة المجموعه شرطا، مع أن الاحراز مقوم لموضوع الشرطيه، فيلزم أخذ الاحراز المتأخر عن الشرطيه في موضوع الشرطيه - كما فصلنا القول في نظيره في مباحث القطع (٣).

و أما تنزيل إحراز الطهارة سابقا منزله إحراز الطهارة بالفعل، فهو و إن كان خاليا عن هذا المحذور، لكنه خلاف مبناه (قده) من جعل الطهارة بنفسها شرطا واقعا في غير هذه الحال.

مضافا إلى ما فيه من وجوه الاشكال، كما تقدم في الحاشيه السابقه (٤) فراجع.

### (٢٩) قوله قدس سره: نعم و لكن التعليل إنما هو بلحاظ حال... الخ

(٢٩) قوله قدس سره: نعم و لكن التعليل إنما هو بلحاظ حال... الخ (٥)

فانه حال جريان الاستصحاب، فيناسبه التعليل بما هو المناسب لهذه الحال، و من الواضح أن عدم الاعاده قبل انكشاف الخلاف للبناء على وجود الشرط واقعا لا لمجرد الأصل، فانه المناسب لمقام انكشاف الخلاف.

ص: ٧٥

١- (١) الكفايه ٢: ٢٩٢.

٢- (٢) التعليقه: ٢٦ ذيل قول المصنف: «و لا يكاد يمكن التفصي...» عند الاحتمال الثاني و الثالث.

- ٣- (٣) ج ٣: التعليقه: ٢٧ ذيل قول الماتن «قده» «لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم الخ».
- ٤- (٤) التعليقه: ٢٦ عند الاحتمال الثالث.
- ٥- (٥) الكفايه ٢: ٢٩٣.



مع أن موقع جريان الاستصحاب، حيث أنه قبل الدخول في الصلاة، فلأجل التنبيه - على حجيه الاستصحاب - حسن التعليل بكونه على طهاره تعبدا، لا بكونه محرزا لها.

اقول للطهاره المستصحبه آثار و أحكام:

منها: جواز الدخول في الصلاة، فان الامتناع عن الدخول اعتناء بالشك في وجودها، و لا يجوز نقض اليقين بوجودها بالشك في وجودها.

و منها: عدم وجوب إعادة الصلاة قبل انكشاف وقوعها في النجاسه، إذ هي أيضا اعتناء بالشك، فمقتضى حرمه نقض اليقين بالشك عدم الاعاده، لأنها نقض لليقين بالشك.

و منها: عدم وجوب الاعاده بعد انكشاف الخلاف، و حيث أن هذه الحال موقع انقطاع التعبد، فليست الاعاده في هذه الحال مصداقا لنقض اليقين بالشك من أول جريان الاستصحاب.

فالتعبد الاستصحابي من الأول لم يكن مقتضيا لعدم الاعاده في هذه الحال، فالتعليل لعدم الوجوب الغير المجامع لفساد الصلاة، بما يناسب عدم الوجوب، المجامع لفساد الصلاة - غير صحيح (١) و التنبيه على حجيه الاستصحاب لا يصح تعليل الشيء بما ليس عله له، بل لغيره، مع أن التعليل لو كان باحراز الطهاره التعبدية قبل الصلاة، لكان دالاً على حجيه الاستصحاب أيضا حيث لا إحراز للطهاره التعبدية، إلا مع حجيه الاستصحاب.

و بالجمله: لا- يحسن التعليل لعدم لزوم إعادة المشروط إلا- بوجود شرطه، لا بالبناء على وجود شرطه الواقعي الاقتضائي، مع انكشاف عدمه.

و ما يمكن ان يقال في حسن التعليل وجوه:

ص: ٧٦

١- (١) توضيحه: إن عدم وجوب الاعاده - الذي لا يجامع لفساد الصلاة - هو ما إذا كان الشرط إحراز الطهاره، و ذلك لأن الشرط موجود سواء انكشف الخلاف أم لا- و أما عدم وجوب الاعاده - الذي يجامع لفسادها - هو ما إذا كان الشرط نفس الطهاره التعبدية، فانه إذا انكشف الخلاف تبين أن الصلاة غير واجده لشرطها، فكانت فاسده، فالتعليل لإثبات عدم وجوب الاعاده على النحو الأول بكلام يناسب عدم وجوب الاعاده على النحو الثاني غير صحيح. و سيأتى تفصيله منه «قده» في ذيل كلام الماتن «قده»: «لا يكاد يصح التعليل...» التعليقه: ٣٠.

منها: إن إحراز الطهارة السابقه - حيث كان منزلا- منزله إحرازها بالفعل - صح التعليل بقوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين)<sup>(١)</sup> كما هو ظاهر الصحيحه، فالعله كونه على يقين، لا كونه متطهرا.

إلا أنه مبني على كون الشرط الواقعي إحراز الطهارة وجدانا، لا نفسها.

و أيضا بيتنى على كون قضيه (لا تنقض) مسوقه لترتيب آثار اليقين لا المتيقن - كما هو مبني شيخنا<sup>(٢)</sup> قدس سره و غيره -.

و منها - إن القضيه المزبوره، و إن كان مفادها: لأنك كنت على طهاره، إلا- أن الشرط - فى هذه الحال - إذا كان إحراز الطهاره، فالطهاره - التى هى جزء الموضوع - هى الطهاره العنوانيه المقومه لصفه اليقين، لا- الطهاره الخارجيه، و إلا لوجبت الاعاده.

و من الواضح: إن الطهاره - العنوانيه المقومه لصفه اليقين - لا يتخلف عنها، و لا يعقل أن يكون لها انكشاف الخلاف.

و بالجمله: الشرط مطلقا هى الطهاره، غايه الأمر إن الشرط الواقعي هى الطهاره، التى لها مطابق فى الخارج، و الشرط الفعلى فى حال الجهل هى الطهاره، و إن لم يكن لها مطابق فى الخارج. و مقوم الا-حراز هى الطهاره التى لا- تتوقف على وجودها الخارجى، لأن المعلوم بالذات مقوم لصفه العلم لا المعلوم بالعرض.

و فيه إن طبيعى الطهاره، و إن كان محفوظا فى الذهن و العين، إلا أن الظاهر من قوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين من طهارتك)<sup>(٣)</sup> لحاظ الطهاره فانيه فى مطابقها الخارجى، و ابقاء مثلها مورد التعبد، لا ابقاء طبيعى الطهاره، و عنوانها المقوم للاحراز حتى لا يكون فرق بين شرطيه إحراز الطهاره و الطهاره العنوانيه.

و منها - إن الطهاره حيث أنها إذا وجدت لا- تزول إلا- برفع، فلها اقتضاء البقاء، و الطهاره الثابته اقتضاء عين الطهاره التى هى شرط واقعا؛ فتزل الشارع الطهاره الاقتضائيه منزله الطهاره الواقعيه الفعليه، و اعطاها حكمها و هى الشرطيه.

و من المعلوم إن الطهاره الاقتضائيه لا- تزول برفعها، بل الزائل هى الفعليه، فصح تعليل عدم وجوب الاعاده، لمكان وجود الطهاره الاقتضائيه التى هى شرط فى هذه الحال بلسان وجود الطهاره الفعليه التى هى شرط واقعا، حيث أن الأولى عين الثانيه.

ص: ٧٧

١- (٣١) فى الصحيحه الثانيه: الوسائل ٢: ص ١٠٦١.

٢- (٢) راجع الكفايه ٢: ٢٨٧ و تعليقه المباركه على الرسائل عند بيان حقيقه «لا- تنقض»: ١٨٨، تبعا لاستاذه المحقق الميرزا الشيرازى «قده».

و بناء على هذا لا حاجة إلى جعل الاحراز شرطاً، بل نفس الطهارة الثابتة اقتضاء شرط.

و فيه ما قدمناه في بعض الحواشي المتقدمة: إن اقتضاء الطهارة للبقاء، ليس بمعنى كون نفسها سهبا لبقاء نفسها على حد سببيه المقتضى لمقتضاه، حتى يقال: إن ثبوت المقتضى بثبوت مقتضاه - و لو مع ثبوت المانع، أو الرافع عن تأثيره حدوداً أو بقاء - لتكون للطهارة هنا ثبوت اقتضاء، بل معناه إن الطهارة مسببه شرعاً عن سبب يقتضى طهاره مستمره إلى أن يجيء سبب أقوى، فيزيلها، و يمنع عن تأثير سببها في بقائها.

فمع وجود الرافع في الواقع، لا طهاره حقيقه، و ليس لها سبب موجود، ليكون الطهارة باقيه بقاء سببها اقتضاء، بل ذلك الوضوء التدريجي المنصرم، كان سبباً لطهاره مستمره إلى أن يحدث حدث رافع لها.

فليس هنا أمر ثابت بالذات، ليكون للطهارة ثبوت عرضي على حد ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى، حتى يعطى لهذا النحو من الثبوت حكم الثبوت بالذات، و يصح التعبير عن أحدهما بالآخر، و قد قدمنا صحة التعليل بناء على شرطيه الطهارة التعبدية، و لو في خصوص المقام، و بناء على مانعيه النجاسه لو لا المعذر عنها وضعاً. فراجع (١).

### (٣٠) قوله قدس سره: لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء... الخ

(٣٠) قوله قدس سره: لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء... الخ (٢)

تحقيق المقام: إن حسن التعليل - بناء على اقتضاء التعبد الاستصحابي للأجزاء - إما مع الالتزام بكون الاعاده بعد الانكشاف نقضاً، و لو بالواسطه، و إما لا- معه، بل مجرد منافاه لزوم الاعاده، مع حرمة نقض اليقين بالشك، فالمحذور على الأول: هي الناقضيه، و على الثاني: هو الخلف.

فنقول: أما على الأول، فوجه الاشكال في صحة التعليل: إن النقص العملي فعل ما ينافي المتيقن، أو أثره، أى ما ينافي ما هو مورد اليقين و الشك، أو ما ينافي أثر مورد اليقين و الشك، و إلا ليس كل مناف لحكم مصداقاً للنقض، و ليس مورد اليقين و الشك إلا الطهاره، و ليس أثرها - بناء على عدم جعل الشرطيه لها في هذا الحال - إلا جواز الدخول في الصلاه.

و من الواضح: إن الامتناع من الدخول فيها مناف لجواز الدخول، فيكون مصداقاً

ص: ٧٨

١- (١) تقدم في التعليقه: ٢٦ ذيل قول الماتن «قده»: (و لا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال...).

٢- (٢) الكفايه ٢: ٢٩٣.

للقض، كما أن الاعاده - قبل الانكشاف - مناف للبناء على وجود الطهاره، و المعامله مع المشكوك معاملة المتيقن.

بخلاف الاعاده - بعد الانكشاف و انقطاع التعبد - فانه غير مناف لجواز الدخول، و لا للبناء على الطهاره - قبل الانكشاف - و ليس عدم وجوب الاعاده على الفرض مورد اليقين و الشك، و لا من آثاره، حتى يكون فعل الاعاده نقضا لليقين بالشك.

فان قلت: الاعاده، و ان لم تكن نقضا لمورد اليقين و الشك، و لا - لأثره بلا - واسطه، إلا - أنها نقض له مع الواسطه، فان الأمر الظاهري بالصلاه - مع الطهاره المشكوكه - مقتض لا يجادها، و هى عله لحصول مصلحتها، المساوقه للمصلحه الواقعيه، القائمه بالصلاه المقرونه بالطهاره الواقعيه، و حصول مصلحه الواقع عله لسقوط الأمر، المنبعث عنها واقعا، و سقوطه عله لعدم لزوم الاعاده.

فالاعاده نقض لهذا المقتضى الأخير بلا واسطه، و نقض لأثر مورد اليقين و الشك مع الواسطه، و لا فرق فى النقض المنهى عنه بين نقض اليقين بلا واسطه أو معها.

قلت: ليس ترتب هذه المقتضيات على الطهاره - المتيقنه سابقا، المشكوكه لاحقا - ترتب الحكم على موضوعه، إلا نفس الأمر الظاهري الاستصحابي، المترتب على مورد اليقين و الشك.

و ليس النقض العملى المنهى عنه بلا - واسطه، أو معها، إلا فعل ما ينافى الأثر الشرعى، المتقضى للجري على وفقه عملا، المانع عن نقضه عملا، فلو كانت المقتضيات المترتبه على الطهاره شرعيه، كان لها الجرى العملى على وفقها، و النقض العملى لها، دون ما إذا لم تكن شرعيه، أو لم يكن ترتبها شرعيا، و قد عرفت أنه ليس مجرد كون شىء منافيا لشىء نقضا عمليا له.

و أما تسليم كون الاعاده نقضا لكنها مع الواسطه، و الظاهر من النقض ما كان بلا واسطه، كما عن بعض الأجله (قده) (1) فمدفوع بأن الواسطه إذا كانت واسطه فى العروض صح دعوى كونه خلاف الظاهر؛ لأن الاسناد فيه إلى غير ما هو له، و أما إذا كانت واسطه فى الثبوت - كما قربناه - فلا مخالفه للظهور لانحفاظه بالاسناد إلى ما هو له حقيقه.

فالعمده ما ذكرناه من عدم كون الاعاده نقضا. فتدبر.

ص: ٧٩

---

١- (١) هو المحقق الآشتياني «قده» فى الجزء الثالث من شرحه على الرسائل: ٢٨.

ولا يخفى عليك أن ترتب المقتضيات المزبوره على مورد اليقين و الشك، إذا كان كافيا فى صدق النقص، فلا وجه للايراد عليه: بأن كون الاعاده نقضا إنما هو بملاحظه الأمر الظاهرى و اقتضائه للاجزاء، فكيف يكون النقص، مع قطع النظر عنه محققا، حتى يكون النهى عنه فى قوه عدم ايجاب الاعاده - و الحال إن الحكم لا يحقق موضوع نفسه -

وجه عدم وروده: إن من كان متطهرا واقعا يجوز له الدخول فى الصلاه، و تلك الصلاه عله لحصول ملاكها الباعث على الأمر، و حصوله عله لسقوطه.

و حينئذ، فلا يجب الاعاده، فكما أن الامتناع فى نفسه نقض كذلك الاعاده، و التبعد بالطهاره أمر بالصلاه معها، و موجب لعدم الاعاده، لكون الامتناع عن الدخول نقضا، و لكون الاعاده بعد حصول الملاك نقضا.

و أما إشكال عدم كون ايجاب الاعاده، و عدم ايجابها من الآثار الشرعيه المترتبه على الطهاره، فهو وارد على أى حال. و سيأتى إن شاء الله تعالى الجواب عنه.

هذا كله بناء على أن مفاد التعليل كون الاعاده نقضا.

و أما على الثانى - و هو كون وجوبها خلفا لمنافاته لحرمة نقض اليقين بالشك الراجع لئلا إلى الأمر بالصلاه مع الطهاره المشكوكه المقتضى للأجزاء، و عدم وجوب الاعاده -

فتقريبه: إن قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) (١) تاره - من باب تعليل صحه الصلاه، و عدم لزوم الاعاده بوجود شرطها، بتحقيق موضوعها فى السابق، و جعل الشرطيه لها فى حال الشك فيها.

و أخرى - من باب التوطئه لتحقيق الأمر الظاهرى الاستصحابى المقتضى للاجزاء، حتى يكون وجوب الاعاده منفيًا بمنافاته للأمر الظاهرى المقتضى للاجزاء، إلا أن كون الاعاده داخله تحت عنوان النقص المنهى عنه، لمكان وجود الشرط، و جعل الشرطيه له بقاء. هو الظاهر، لأن الظاهر كفايه كبرى حرمة نقض اليقين فى عدم وجوب الاعاده.

بخلاف منافاه وجوب الاعاده للأمر بالصلاه، مع الطهاره الكذائيه، فانه لا ينافيه بالذات، بل يتبع اقتضائه للاجزاء، و الملازمه غير ظاهره، و لا مفروغ عنها، حتى يكتفى فى مقام نفى وجوب الاعاده بمجرد وجود الأمر الظاهرى.

و مما ذكرنا يتضح فساد القياس بمثل قوله (الخمير حرام لأنه مسكر) بدعوى أنه لا يستقيم التعليل به إلا بملاحظه كبرى كليه، و هى: إن كل مسكر حرام، فالكبرى الكليه

ص: ٨٠

فى منصوب العله دائما مطويه، فكذا لا- يضر هنا انطواء الكبرى الكليه، و هى: إن كل أمر ظاهرى مقتضى للاجزاء، بعد تعليل عدم وجوب الاعاده بوجود الأمر الظاهرى.

وجه الفساد: إن تعليل عدم وجوب الاعاده بوجود الأمر الظاهرى لا- يكفيه الكبرى المناسبه للعه، و هى: إن كلما كان الأمر الظاهرى موجودا، فالاعاده غير واجبه، - كما كان يكفى (كل مسكر حرام) فى حرمه الخمر المعلله بالاسكار -، بل لابد من كبرى أخرى غير مستفاده من العله، و هى: كل أمر ظاهرى يقتضى الا-جزاء، فلا يقاس انطواء هذه الكبرى بانطواء الكبرى فى منصوب العله، فلا تغفل.

ثم إن الظاهر من عباره شيخنا الاستاذ (قده)(١) فى تقريب حسن التعليل هو الوجه الأول، دون الثانى، كما يدل عليه قوله (قده) (موجه لنقض اليقين بالشك)، و قوله (قده) فى الهامش(٢) بلزوم النقص من الاعاده، و قد عرفت ما يتعلق به من النقص و الابرام.

### (٣١) قوله قدس سره: فانه لازم على كل حال... الخ

(٣١) قوله قدس سره: فانه لازم على كل حال... الخ(٣)

إن كان الغرض ورود الاشكال المتقدم على أى حال، فقد عرفت فى أول البحث عن هذه الصحيحه: إن إرادته قاعده اليقين منوطه بحمل قوله (فرأيت فيه) على رؤيه نجاسه ما، لا تلك النجاسه المظنونه الاصابه، و معه لا يقين بوقوع الصلاه فى النجاسه، حتى يرد إشكال نقض اليقين باليقين.

و إن كان الغرض ورود إشكال آخر - بناء على إرادته قاعده اليقين - بتقريب: إن قاعده اليقين لا تجرى حال الصلاه، بل بعدها، لتقومها بالشك المحقق برؤيه نجاسه يحتمل أنها تلك النجاسه التى ظن إصابتها، و يحتمل أن تكون وارده عليه بعد الصلاه.

فعليه فلا- أثر للقاعده إلا- عدم وجوب الاعاده، و هو أثر عقلى لا- شرعى، و لا يرد نظيره على الاستصحاب؛ لأن المترتب على الطهاره قبل الصلاه - الذى هو موقع جريان الاستصحاب - هى الشرطيه، و لازم اقتران الصلاه بشرطها فى هذه الحال عدم الاعاده، لا أن المجعول هو عدم وجوب الاعاده، و لا معنى للتعبد بالشرطيه بعد الصلاه.

فيمكن الجواب عنه: بأن الاعاده أو عدمها - فيما يمكن التعبده به - راجع إلى جعل

ص: ٨١

١- (١) الكفایه ٢: ٢٩٣.

٢- (٢) قال «قده» فى الهامش فى وجه التأمل: «ان اقتضاء الامر الظاهرى للأجزاء ليس بذلك الوضوح كى يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الأعاده كما لا يخفى. انتهى»، راجع حقائق الأصول: ج ٢، ٤٢٠.



الوجوب بقاء، أو جعل عدمه بقاء، فمرجع الأمر فى قاعده اليقين إلى التعبد بعدم الأمر بالصلاه بقاء.

نعم فيما لا يمكن التعبد به - كصورتى القطع بالامتثال أو بعدمه - فوجوب الاعاده و عدمه عقليان، راجعان إلى لزوم إطاعه الأمر و عدمه، لسقوطه بالاطاعه. فتدبر جيداً.

### (٣٢) قوله قدس سره: و الاستدلال بها على الاستصحاب مبني... الخ

(٣٢) قوله قدس سره: و الاستدلال بها على الاستصحاب مبني... الخ (١)

توضيح المقام: إن احتمالات الروايه (٢) ثلاثه:

أحدها إرادته اليقين بعدم اتيان الركعه الرابعه مثلاً و يراد من حرمة نقض اليقين - بعدم اتيانها - إيجاب الركعه الرابعه، و أما كون اللزوم اتيانها موصوله، أو مفصوله، فانما هو بدليل آخر.

فاتيانها موصوله بالأدله الداله على مانعيه الزياده - من حيث التكبيره و التسليمه، و نحوهما -، و اتيانها مفصوله بما دل فى المقام على لزوم التسليمه قبل الشروع فى الرابعه، و البدأ فيها بالتكبيره، و هكذا...

و بالجمله: كما أن اعتبار سائر الشرائط - فى الركعه الرابعه - ليست بدليل الاستصحاب بل باطلاق أدله الشرائط الموجهه لاعتبارها فى كل صلاه، سواء كانت واجبه واقعا، أو ظاهرا.

فكذا اعتبار وصل الرابعه - بعدم تحليل ما يوجب فصلها - بتلك الأدله، و دليل المورد مقيد لتلك الاطلاقات، لا لاطلاق دليل الاستصحاب، و منه علم ما فى المتن من المسامحه فى دعوى التقييد لاطلاق النقض.

و التحقيق: إن صلاه الاحتياط، إما هى صلاه مستقله، لها أمر مستقل، تكون على تقدير نقص الصلاه جابره لها - من حيث مصلحتها - و على تقدير التماميه نافله، و إما هى جزء الصلاه التى وقع الشك فى أثنائها، بحيث يدور أمرها بين وقوعها جزء - حقيقه - من الصلاه، على تقدير النقص، و لغوا صرفاً على تقدير التماميه.

فان قلنا بالأول، فلا معنى لاستصحاب عدم اتيان الرابعه إلا التعبد ببقاء الأمر بها بعين الأمر بالصلاه، كما هو شأن الجزء، مع أن المفروض أن الامر بصلاه الاحتياط أمر مستقل بصلاه مستقله، لا أنه بقاء الأمر الأول - لا واقعا و لا ظاهرا - سواء قيل بتبديل الحكم الواقعى إلى حكم واقعى آخر، أو بأنه حكم ظاهرى مع بقاء الحكم الواقعى بأربع

ص: ٨٢

١- (١) الكفايه ٢: ٢٩٤.

٢- (٢) الصحيحه الثالثه لزراره: الوسائل ٥: ٣٢١ ح ٣.



ركعات على حاله، لأن صلاة الاحتياط على أى حال صلاة أخرى، لها أمر آخر، إما واقعا، أو ظاهرا، فلا يعقل أن يكون عنوان النقص و بقاء الأمر محفوظا.

لا يقال: ليس الغرض من الاستصحاب التعبد ببقاء الأمر ليرد المحذور المذكور، بل التعبد بالأمر بصلاة الاحتياط، بتقريب: إن موضوعه من شك بين الثلاث و الأربع، و لم يأت بالرابعة واقعا.

فاستصحاب عدم إتيان الرابعه للتعبد بجزء الموضوع لترتيب هذا الحكم عليه، لا للتعبد ببقاء الأمر.

لأننا نقول: أولا- - إن موضوعه كما يشهد له أدله صلاة الاحتياط (من شك بين الثلاث و الأربع) لا مقيدا بأنه لم يأت بالرابعة واقعا، حتى يحتاج فى تحقيق موضوعه إلى الأصل.

نعم حيث أن الغرض منها جبر النقص، فلا محاله لا تكون واجبه مع التماميه، نظير الأوامر الطريقيه، لا أن موضوع التكليف متقيد بعدم الاتيان.

و ثانيا - إن كان التكليف بصلاة الاحتياط متعلقا بمن لم يأت بالرابعة واقعا، فلا محاله لا يعقل بلوغه إلى درجه الفعلية، إذ مع فعلية موضوعه - المنوطه بها فعلية حكمه - يرتفع الشك، فلا يبقى مجال لفعلية حكمه.

و مع عدم فعلية موضوعه لا موقع لفعلية حكمه، و الانشاء - بداعى جعل الداعى - لا يترقب منه إلا فعلية الدعوه بفعلية موضوعه، و الانشاء - لا بهذا الداعى - ليس من الحكم الحقيقى فى شىء.

و حيث لا يعقل أن يكون التكليف الواقعى مرتبا على عدم الاتيان، فلا مجال للتعبد الظاهرى؛ إذ هو فرع معقوليه التكليف الواقعى، حتى يتحقق احتمال باحتمال ثبوت موضوعه واقعا.

هذا كله إن كانت صلاة الاحتياط صلاة مستقلة.

و إن قلنا بالثانى - و هو كونها جزء حقيقه لا من حيث الأثر فقط - فمقتضى جزئيتها كونها مأمورا بها بعين الأمر بالصلاه؛ إذ لا وجوب استقلالى، لا نفسيا و لا غيريا للجزء الحقيقى.

و من الواضح: عدم كون الصلاه - الواجبه بالوجوب النفسى الممكن بقاء أمرها واقعا بعينه - مشتمله على تسليمتين و تكبيرتين، فليس الاشكال. من حيث مانعيه زياده التسليمه و التكبيره، حتى يقال بتقييد إطلاق أدله المانعيه، و بقاء الأمر بذوات

بل الاشكال من حيث وجوب هذه الزيادات بنحو الجزئية، التي لا مجال لدخولها في الواجب، إلا بتبدل الأمر بما عداها إلى الأمر بما يشتمل عليها. فلا- محاله هناك أمر اخر بصلايه مشتمله عليها، إمّا واقعا أو ظاهرا، و على أى حال لا يعقل عنوان بقاء الأمر الواقعى تعبدا، كما هو مفاد الاستصحاب.

ثانيها - إرادته الاحتياط المقرر شرعا - هنا - من (اليقين) حيث أنه عمل يوجب اليقين بالبراءة، و عدم النقص و الزيادة، فالمراد - من عدم نقض اليقين - عدم رفع اليد عن اليقين بالعمل باحد طرفى الشك بمجرده.

و يكون المراد من عدم إدخال الشك فى اليقين، و عدم خلط أحدهما بالآخر عدم مزاحمه اليقين بالشك، حيث أنه لكل منهما مقام من الوثاقه و الوهن، فلا ينبغى جعل الوثيق مترلزلا، أو جعل المترزل وثيقا، باعطاء كل منهما منزله الآخر.

و هذا المعنى ما اختاره الشيخ الاعظم (قده) فى الرسائل(١) معترفا بأنه بعيد فى نفسه، لكنه يتعين بعد عدم إمكان حملة على الاستصحاب، و هو كما أفاده (قده) بعيد جدا.

إذ الظاهر من النهى عن نقض اليقين فرض وجودهما معا، كما هو ظاهر من آخر الخبر، حيث قال عليه السلام: (و يتم على اليقين فينى عليه)، فلا بد من وجود يقين يتم الصلاه عليه، أو يبقيه و لا ينقضه، أو لا يجعله مزاحما بشىء.

و ما أفاده (قده) راجع فى الحقيقة إلى الأمر بتحصيله، لا إلى عدم نقضه فى فرض حصوله.

ثالثها - إرادته اليقين المذكور فى صدر الصحيحه، حيث قال عليه السلام: (إذا لم يدر فى ثلاث هو أو أربع، و قد احرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، و لا شىء عليه، و لا ينقض اليقين بالشك...) الخبر.(٢)

و تطبيق العمل المقرر شرعا على العمل بهذا اليقين بتقريب: إن اليقين المحقق - هنا - هو اليقين بالثلاث (لا بشرط) فى قبال الثلاث (بشرط لا) الذى هو أحد طرفى الشك، و الثلاث (بشرط شىء) الذى هو الطرف الآخر، و الأخذ بكل من طرفى الشك فيه محذور النقص بلا جابر، أو الزيادة بلا تدارك.

١- (١) الرسائل: ٣٣٢.

٢- (٢) فى الصحيحه الثالثه لزاره «الوسائل: ج ٥: الباب ١٠ من ابواب الخلل: ص ٣٢١: الحديث ٣».

بخلاف رعايه اليقين بالثلاث (لا- بشرط) فانها لا يمكن إلا بالوجه الذى قرره الامام عليه السلام من الاتمام على ما أحرز، و  
إضافه ركعه منفصله، فانها جابره من حيث الأثر على تقدير النقص، و زياده خارجه غير مضره على تقدير التماميه.

و أما إضافه ركعه متصله، فانها من مقتضيات اليقين (بشرط لا)، و المفروض أنه (لا بشرط).

كما أن الاقتصار على الثلاث المحرزه - فقط - من مقتضيات اليقين بالثلاث «بشرط شيء» فان المفروض أن الفريضة رباعيه، مع  
أن الاحراز متعلق بالثلاث لا بشرط، فرعايه مثل هذا اليقين، و عدم رفع اليد عنه، لا تكون إلا بما قرره الامام عليه السلام. و الله  
اعلم.

### (٣٣) قوله قدس سره: لظهوره في اختلاف زمان الوصفين... الخ

(٣٣) قوله قدس سره: لظهوره في اختلاف زمان الوصفين... الخ(١)

لدلاله الفاء على الترتيب، الذى لا مجال فيه إلا للزمانى، بل ربما يدعى أنه أظهر من الخبر الآخر، و هو قوله عليه السلام (من كان  
على يقين فشك)(٢) و لا- يتم إلا- بارجاع الضمير فى قوله (فأصابه) إلى (اليقين)، مع أن الظاهر رجوعه إلى الشخص، كما فى  
الخبر الآخر.

و عن الشيخ الاعظم قده(٣) إن صريح الروايه اختلاف زمان الوصفين، و ظاهرها اتحاد زمان متعلقهما، فيتعين حملها على قاعده  
اليقين.

أقول: إن استظهرنا من الترتيب الزمانى أن زمان حصول اليقين، و تحققه قبل زمان تحقق الشك، بحيث يكون كل واحد من  
الزمانين مختصا بأحد الوصفين، فلا حاجه إلى استظهار اتحاد زمان المتعلق؛ إذ لا يعقل فى مثل المقام - الذى يعتبر فيه عنوان  
نقض اليقين - إلا أن يكون متعلق اليقين و الشك واحدا من جميع الجهات، حتى فى الزمان.

و إن استظهرنا - من الترتيب الزمانى - أن زمان حدوث اليقين قبل زمان حدوث الشك، فهو بنفسه، و إن لم يستلزم اتحاد زمان  
المتعلق؛ لامكان بقاء اليقين إلى حدوث الشك، فلا تتعين القاعده إلا بعد استظهار وحده المتعلق زمانا، لكنه إذا فرض ظهور

ص: ٨٥

١- (١) الكفايه ٢: ٢٩٦.

٢- (٢) الخصال فى حديث الأربعمأه: الفقه «١٣٠».

٣- (٣) الرسائل: ٣٣٣.

الروايه فى اتحاد المتعلق زمانا، فلا- حاجه إلى اثبات اختلاف الوصفين زمانا، لاستحاله اجتماع اليقين و الشك زمانا، مع اتحاد متعلقهما زمانا، فأحد الأمرين كاف فى اثبات قاعده اليقين.

و منه يعلم: أن تجرد اليقين و الشك من ذكر المتعلق، إن كان دالاً على وحده المتعلق - بقول مطلق - فحال سائر روايات المطلقه حال هذه الروايه. فلو كانت العبارة (من كان على يقين و شك) لكان أيضا دليلا على قاعده اليقين، و إن كان التجرد غير كاف فى ذلك، فمجرد الدلاله - على الحدوث بعد الحدوث - لا يوجب تعين قاعده اليقين.

و عليه فنقول: أما الدلاله على اختلاف زمان الوصفين، فغايتها الحدوث بعد الحدوث، لا الحصول بعد الحصول، و الأول يجامع الاستصحاب، بل باعتبار أن الغالب سبق حدوث اليقين فى باب الاستصحاب - كما يشهد به سائر أخبار الباب - يتعين وروده مورد الغالب، و عدم خصوصيه لسبق حدوث اليقين، كما فى قاعده اليقين.

و أما الدلاله على اتحاد المتعلق - من حيث الزمان - فلا موجب لها؛ إذ ليس هنا عنوان الواحد، حتى يدعى أن الظاهر منه هو الواحد من جميع الجهات.

و أما عنوان النقص، فقد تقدم الكلام فيه، و أنه لا يقتضى إلا التجرد فى مقام الاسناد؛ إذ ليس هذا العنوان إلا فى مرحله الاسناد الكلامى، و مجرد اتحاد المتعلق - ذاتا، و تجرده عن الحدوث و البقاء - كاف فى صدق النقص، لا أن تعينه من حيث وحده الزمان لازم فى صدق النقص، حتى تتعين القاعده.

بل يمكن أن يقال: إن تغاير زمان الوصفين كاف فى الدلاله على تغاير زمان الموصوفين، إذ الظاهر من اليقين بالطهاره - لو لا القرينه - هى الطهاره حال اليقين - لا- قبلا و لا بعدا -، كما أن الظاهر من الشك فى الطهاره - لو لا القرينه - أيضا ذلك، فان الظاهر من إسناد كل معنى إلى غيره أنه كذلك حال الاسناد، إلا أن حفظ هذا الظهور - على أى حال - غير ممكن هنا؛ لأن اليقين بالطهاره الفعلية - حال حدوث اليقين - ليس أحد ركنى الاستصحاب، بل اليقين المجامع مع الشك.

فلا محاله يتعلق اليقين بالطهاره السابقه.

كما أن الشك فى الطهاره الفعلية - حال الشك - ليس أحد ركنى القاعده، بل الشك فى الطهاره السابقه، فلا بد من رفع اليد عن الظهور المزبور، إما فى طرف الشك، فيوافق قاعده اليقين، أو فى طرف اليقين فيوافق الاستصحاب.

(٣٤) قوله قدس سره: و لعله بملاحظه اختلاف زمان الموصوفين... الخ (١)

فتوصيف اليقين و الشكك بالسبق و اللحق بالعرض لا بالذات، إلا أن مجرد احتمال كون السابق بالعرض لا يوجب رفع اليد عن ظهور القيد فى الخصوصيه، و لا- عن ظهور الاسناد إلى ما هو له، مضافا إلى أن توصيف اليقين و الشكك بالسبق و اللحق بالعرض - لاتصاف متعلقهما بهما بالذات - لا يخلو عن شىء؛ إذ لا بد فى ذلك من نحو من الاتحاد بين الوصف و الموصوف - و لو اتحادا وضعيا، كالجالس فى السفينه - حتى ينسب ما يعرض ما بالذات إلى المتحد معه بالعرض، و لا اتحاد للعلم إلا مع المعلوم بالذات، و هو غير واقع فى الخارج، حتى يكون له السابق الزمانى، ليوصف به العلم المتحد معه، و ما هو موصوف بالسبق الزمانى - أى المعلوم بالعرض - غير متحد مع العلم ليسرى إليه و صفه، فما له الاتحاد لا سبق له، و ما له السابق لا اتحاد له.

نعم العلم الذى هو نحو وجود المعلوم فى الخارج، كما فى المرتبه الاخيريه من علمه الفعلى تعالى، فالموجود بنفس ارتباطه الوجودى - الذى هو عين حضوره لعلته - علم و معلوم، و كلاهما موصوف بالسبق و اللحق الزمانيين هذا.

و أما دعوى ملاحظه اليقين بنحو الطريقيه و المرآتیه لمتعلقه، فيكون المعنى: من كان على طهاره فشكك، فحينئذ تكون الطهاره مفروضه الثبوت فيتعين للاستصحاب.

فمدفوعه بما مر منا سابقا: من أن اليقين ليس من وجوه متعلقه، حتى يلاحظ فانيا فيه، ليتمكن إرادته ذات المتيقن. مضافا إلى ما قدمناه (٢) من الشواهد على بقاء اليقين بحاله.

### (٣٥) قوله قدس سره: حيث دل على أن اليقين بالشعبان... الخ

(٣٥) قوله قدس سره: حيث دل على أن اليقين بالشعبان... الخ (٣)

الأولى تبديله باليقين بعدم دخول شهر رمضان، فانه موضوع الحكم وجودا و عدما، لا كونه من شعبان وجودا و عدما إلا للتعبد بحكمه، و هو استحباب صومه.

### (٣٦) قوله قدس سره: و ربما يقال: إن مراجعه الأخبار... الخ

(٣٦) قوله قدس سره: و ربما يقال: إن مراجعه الأخبار... الخ (٤)

ففى روايه عن أبى جعفر عليه السلام قال (إذا رأيتم الهلال فصوموا، و إذا رأيتموه فافطروا، و ليس بالرأى و لا بالتظنى و لكن بالرؤيه) (٥)

١- (١) الكفايه ٢:٢٩٦.

٢- (٢) تقدم فى التعليقه: ٢٤.

٣- (٣) الكفايه ٢:٢٩٦.

٤- (٤) الكفايه ٢:٢٩٨.

٥- (٥) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ص ١٨٢: الحديث ٢.

و فى روايه اخرى (صيام شهر رمضان بالرؤيه و ليس بالظن)(١)

و فى روايه اخرى (صم لرؤيته و افطر لرؤيته و إياك و الشك و الظن فان خفى عليكم فأتوموا الشهر الأول ثلاثين)(٢).

و فى روايه اخرى (شهر رمضان فريضه من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظنى)(٣).

و عليه فيمكن أن يراد من اليقين فى قوله عليه السلام (اليقين لا يدخله الشك، صم لرؤيته و افطر لرؤيته)(٤) هو اليقين بدخول شهر رمضان المنوط به وجوب الصيام، و اليقين بدخول شوال المنوط به جواز الافطار.

و مقتضى هذه الاناطه عدم وجوب الصوم فى يوم الشك، لا التعبد بعدم دخول شهر رمضان لليقين بعدمه سابقا.

نعم ظاهر قوله عليه السلام (اليقين لا يدخله الشك) فرض اليقين و الشك، و أنه لا يزاحم اليقين بالشك، و ليس هو إلا اليقين بعدم دخول شهر رمضان.

إلا أن يقال: اليقين حيث أنه انيط به وجوب الصوم، فلا يعطى حكمه للشك، و لا ينزل الشك منزلته.

فالمراد إن اليقين هو المدار، و أنه لا يزاحمه فى ماله من الحكم غيره - من الظن و الشك -.

و من المعلوم أن تفرير وجوب الصوم و الافطار بالرؤيه حينئذ على قوله عليه السلام (اليقين لا يدخله.. الخ) أنسب من تفريره عليه - بناء على إرادته اليقين بعدم دخول شهر رمضان - فان المتفرع عليه ابتداء عدم وجوب الصوم، لا- وجوبه بالرؤيه إلا بالملازمه، فان عدم الوجوب يستمر الى أن يتيقن بالخلاف، فحينئذ يجب الصوم.

و مما ذكرنا - فى معنى الروايه - يتضح أن حملها على ما يوافق تلك الأخبار دون الاستصحاب لا يقتضى حمل اليقين على المتيقن - بتوهم أن المراد ادخال صوم يوم الشك فى أيام الصيام اليقينييه -.

و قد عرفت أن المراد: إنه لا يعامل مع الشك معامله اليقين، و أنه لا يعطى حكمه، و لا يزاحم اليقين - فيما له من المنزله - غيره من الشك و الظن.

ص: ٨٨

١- (١) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان: ص ١٨٣: الحديث ٦.

٢- (٢) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٤: الحديث ١١.

٣- (٣) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٥: الحديث ٦.

٤- (٤) فى الحديث المبحوث عنه «الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٤: الحديث ١٣».

(٣٧) قوله قدس سره: هو اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه... الخ (١)

فيه مسامحه، إذ مقتضى ترتب وجوب الافطار على الرؤيه - كوجوب الصوم على الرؤيه - هو أن الموضوع في كليهما هو اليقين بالدخول، و إن كان اليقين بالخروج مستلزما لليقين بالدخول.

**(٣٨) قوله قدس سره: و تقريب دلاله مثل هذه الأخبار على الاستصحاب الخ**

(٣٨) قوله قدس سره: و تقريب دلاله مثل هذه الأخبار على الاستصحاب الخ (٢)

تحقيق المقام: إن محتملات هذه الروايات كثيره، ذهب إلى كل منها ذاهب:

فمنها - إن مفادها قاعده الطهاره، فقط و هو المشهور.

و منها - إن مفادها قاعده الطهاره و استصحابها معا، كما حكى عن الفصول (٣).

و منها - إن مفادها إثبات الطهاره الواقعيه، للإشاره بعناوينها الأولىه و استصحابها، و قاعده الطهاره، كما عن شيخنا العلامه رفع الله مقامه في تعليقه المباركه (٤).

و منها - إن مفادها إثبات الطهاره الواقعيه و استصحابها فقط، كما هو ظاهر المتن.

و منها - إن مفادها خصوص استصحاب الطهاره و لا ياباه صدر كلامه (قده) في المتن و استظهره الشيخ الأعظم (قده) (٥) في خصوص (الماء كله ظاهر حتى تعلم انه نجس) (٦).

و منها - إن مفادها إثبات الطهاره الواقعيه فقط، كما يساعده ما سلكه صاحب الحقائق (٧) ره من كون النجاسه حقيقه متقومه بالعلم.

أما الاحتمال الأول فتقريبه: إن مدخول (حتى) - و هو العلم بالقذاره - غايه و حد لأمر ممتد قبله، و العين الخارجيه - كالماء و غيره - لا معنى لامتدادها بذاتها إلى زمان العلم.

فالموصوف بالامتداد: اما وصفه - و هو كونه مجهول الحال - فانه قابل للامتداد إلى أن يتبدل بنقيضه. و اما حكمه بلحاظ امتداد الطهاره في زمان الجهل، فعلى الاول: تكون الغايه حدا للوصف المأخوذ في الموضوع. و على الثاني: تكون حدًا لحكمه. و الجهل

ص: ٨٩



٢- (٢) الكفايه ٢:٢٩٨.

٣- (٣) الفصول: الدليل الخامس على حجيه الاستصحاب: ٣٧٣.

٤- (٤) ص ١٨٥.

٥- (٥) الرسائل: ٣٣٦.

٦- (٦) الوسائل: ج ١: الباب ١ من المياه: ص ١٠٠: الحديث ٥ الآ أن في الحديث «أنه قدر» و لم نجد حديثا مطابقا للمتن.

٧- (٧) الحدائق ١: ١٣٦.

- المدلول عليه بالالتزام - قيد للموضوع على الاول و قيد - لحكمه - على - الثانى و القيد فيهما جعلى. و الغايه حينئذ عقليه،  
بداهه انتفاء الشئ عند تبدله بنقيضه - موضوعا كان أو حكما -.

و مثل هذه الغايه غير داخله فى البحث عن مفهوم الغايه، لانتفاء سنخ المغيى، و هو الحكم الظاهرى كليه بسبب العلم، سواء كان  
الحكم الظاهرى مماثلا للمغيى أو مماثلا لحكم الغايه.

و أما القيد المستفاد من الغايه - و هو الجهل - فسواء كان قيذا للموضوع، أو قيذا للمحمول، فهو يوجب كون الحكم ظاهريا، و  
لا يختص بالأول، كما زعمه بعض الأجله(١) نظرا إلى أن الحكم الظاهرى هو الحكم المرتب على المشكوك بما هو فانه مجرد  
اصطلاح.

بل الحكم المرتب على ذات الموضوع، إن كان على تقدير الجهل، و بلحاظه، كان أيضا حكما ظاهريا، كما أن كونه قيذا  
للمحمول لا يأتى عن أن يكون مفاد قاعده الطهاره، بتوهم أن استمرار الطهاره - إلى زمان العلم بالقذاره، مع تجرد الموضوع عن  
الجهل - هو عين الاستصحاب؛ و ذلك لأن استمرار الحكم باستمرار موضوعه المأخوذ فيه الجهل، و استمرار الحكم باستمرار  
تقديره المعلق عليه كلاهما عقلى، و متعلق الاستمرار المستفاد من الغايه هو الحكم الظاهرى، المرتب على المجهول، أو المعلق  
على الجهل و بلحاظه، و الاستمرار الذى هو عين الاستصحاب هو استمرار الحكم الواقعى عنوانا تعبدا.

فمجرد رجوع القيد إلى المحمول لا يوجب تعيين مدلول الروايه فى الاستصحاب، و لا يأتى عن كونه مفاد قاعده الطهاره.

و منه يتضح: أنه لا مانع من الأخذ بظاهر القضييه، حيث أن ظاهرها رجوع الغايه إلى النسبه الحكميه، كسائر توابع الكلام، فهو -  
بحسب عنوان القضييه - قيد للنسبه الحكميه بين عنوان الظاهر، و عنوان الموضوع، و بحسب اللب قيد للنسبه الحكميه بين حكم  
الطهاره و موضوعه.

و بهذا الاعتبار يقال: إنه قيد للمحمول لا بالدقه، و لا موجب أصلا لجعله قيذا للموضوع و محدد له.

ص: ٩٠

---

١- (١) هو المحقق الآشتيانى فى الجزء الثالث من شرحه على الرسائل: ٣٩.

و مما ذكرنا - أيضا - يتضح أن الغايه بناء على إرادته القاعده، أو الاستصحاب على نسق واحد، لا أنها على الأول غايه للحكم بثبوت الطهاره ظاهرا، و على الثاني غايه للطهاره المحكوم به بالاستمرار، كما عن الشيخ الأعظم (قده) في هذا المقام (١).

و ذلك لأن الغايه - على أى حال - عقليه ينقطع بها التعب من باب القاعده، و التعب بالاستصحاب، و القيد المفهوم منها: إما قيد للموضوع المحكوم بالطهاره، أو للحكم بها، و إما قيد للموضوع المحكوم عليه باستمرار الطهاره الواقعيه العنوانيه، أو قيد للحكم بالاستمرار.

و على أى حال ذلك الحكم بالطهاره مستمر عقلا باستمرار موضوعه أو باستمرار تقديره.

كما أن الحكم بالابقاء، و الاستمرار مستمر عقلا- باستمرار موضوعه المتقوم بالشك، أو باستمرار تقديره المعلق عليه الحكم بالاستمرار.

فالاستمرار الذى هو مقوم الاستصحاب غير استمرار الحكم به، و المراد من كون الحكم فى القاعده، أو الاستصحاب مستمرا إلى العلم بالقذاره، كونه كذلك بلحاظ مرحله فعليه الحكم الكلى بفعليه موضوعه، أو بفعليه تقديره، و هو غير استمرار الحكم الكلى الثابت لموضوعه الكلى، أو المعلق على تقدير أمر كلى، فانه يرتفع بالنسخ. فافهم و تدبر فانه حقيق به.

و أما الاحتمال الثاني - و هو الجمع بين قاعده الطهاره و الاستصحاب - كما نسب إلى صاحب الفصول (ره) فمختصر القول فيه: إن ما حكاه الشيخ الأجل (قده) فى الرسائل (٢) عن صاحب الفصول (ره) لا يوافق ما فى الفصول و عبارته فى الفصول هكذا:

ثم اعلم أن الروايتين الأوليين تدلان على أصلين، الأول: إن الحكم الأولى للمياه أو الاشياء هو الطهاره، و لو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسه، و هذا لا تعلق له بمسأله الاستصحاب، و إن تعلق به جمله من أحكامها.

الثاني: إن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسه، و هذا من موارد الاستصحاب و جزئياته. انتهت عباراته (٣).

ص: ٩١

١- (١) الرسائل: ٣٣٤.

٢- (٢) الرسائل: ٣٣٥.

٣- (٣) الفصول: ٣٧٣.

و ظاهر قوله (ره) (و لو بحسب الظاهر عند... الخ) يوافق ما احتمله شيخنا العلامة الاستاد (قده) فى تعليقه الأنيقه (١) من كون الروايه متكفله بعمومها للطهاره الواقعيه للاشياء، و باطلاقها - لصوره الشك - للطهاره الظاهريه، و إلا لم يكن معنى لقوله (ره) (و لو بحسب الظاهر) بل كان عليه أن يقول - كما حكاه الشيخ الأجل (قده) عنه - (الحكم الأولى للاشياء ظاهرا هي الطهاره، مع عدم العلم بالنجاسه).

و لعل هذا التصرف منه (قده) بزعم أنه لا معنى لهذا التعبير، مع أنه لا يمكن تقريب الجمع إلا بذلك، حتى يكون مجال للإشاره إلى الحكم الذى يقبل الاستمرار بالغايه.

و عليه فيشترك هذا الاحتمال مع الاحتمال الثالث من حيث التقريب و الدفع.

و أما مع قطع النظر عن ذلك، و دعوى دلالة الروايه على جعل حكيمين ظاهرين فقط، فالتقريب فى غايه الصعوبه، فان الغايه، و ان دلت بنفسها على أن ما قبلها أمر له امتداد و استمرار، و ما لم يفرض فيه استمرار لا غايه له.

و كذا على أن الاستمرار ظاهري، لكون الغايه علما بنقيض المغيبي، إلا أن غايه الأمر دلالة الروايه على الحكم بطهاره مستمره إلى زمان العلم بالقذاره، و ليس كل استمرار استصحابا، بل الاستمرار الواقع طرفا للحكم، فالحكم باستمرار الطهاره، و بابقائها هو الاستصحاب، لا- الحكم بطهاره مستمره إلى أن يتبدل الموضوع بنقيضه، و عدم الجامع بين الحكم بالطهاره و الحكم باستمرارها و ابقائها واضح، و عدم امكان كون الظاهر وجودا لهذين المعنيين المتباينين أيضا فى غايه الوضوح.

مضافا إلى أن الحكم المجمعول أولاً، المطلوب استمراره، حيث أنه حكم ظاهري، فليس الحكم باستمراره من استصحاب الطهاره، فان استصحاب الطهاره - فى قبال قاعده الطهاره - هو الحكم بابقاء الطهاره الواقعيه تعبدا.

و أما بقاء الطهاره الظاهريه الثابته بقاعده الطهاره، فبقاء موضوعها، و هو الشك.

و أما ما أورده عليه شيخنا الأعظم (قده) فى الرسائل من أن الغايه من توابع الحكم الأول الذى هو موضوع للحكم بالاستمرار، فاذا كانت غايه للحكم الثانى أيضا - كما هو المفروض - لزم تقدم الشئ على نفسه.

فيمكن دفعه: بأن وحده الغايه ليست شخصيه حتى يلزم من أخذها فى موضوع الحكم الثانى تقدم الشئ على نفسه، بل وحده عموميه تنطبق على كل غايه لكل حكم

ص: ٩٢

فاذا فرض هناك جامع بين الحكمين، و فرض إمكان الجمع بين الحكمين، كانت الغايه غايه لكلا الحكمين، فلا إشكال من حيث وحده الغايه، بل من حيث عدم الجامع بين الحكمين، حتى تكون الغايه الجامعه غايه للجامع، و من حيث عدم إمكان الجمع بين الحكمين، حتى تكون الغايه غايه لكل منهما، كما إذا ذكر كل منهما فى الكلام و تعقبهما غايه واحده.

و أما توهم أن الغايه - فى قاعده الطهاره - قيد للموضوع، و فى الاستصحاب قيد للمحمول، و مقتضى قيديتها للمحمول ملاحظه الموضوع مجردا عن القيد، و الجمع بين التجريد و التقييد فى لحاظ الموضوع جمع بين المتنافيين.

فمندفع بما مرّ (١) منا: من أن الغايه - بحسب ظاهر الكلام - حدّ للنسبه الحكميه بين الموضوع و محموله، سواء كان المحمول هى الطهاره بالفعل، أو ابقاء الطهاره، و بحسب اللب أيضا لا موجب لكونها قيذا للموضوع، فلا يلزم الجمع بين التجريد و التقييد، و سيجىء إن شاء الله تعالى (٢) بعض الكلام فى الغايه. و من الله الهدايه.

و أما الاحتمال الثالث: و هو الجمع بين الطهاره الواقعيه، و الطهاره الاستصحابيه، و الطهاره بالقاعده، فقد شيد بنيانه و مهد أركانه شيخنا الاستاذ علامه رفع الله مقامه فى تعليقه المباركه على الرسائل (٣).

و محصله: إن الروايه بعمومها الافرادى تدل على طهاره كل شىء واقعا؛ لأن الموضوع هو الشىء الذى يكتفى به عن الأعيان الخارجيه من دون تقيده بشىء فى ظاهر الكلام، فهو على حد سائر الأحكام المرتبه على الموضوعات الواقعيه، فيكون حجه على طهاره كل شىء بنحو ضرب القاعده، و إعطاء الحجه، حتى يكون مرجعا بعد تخصيصه بالنجاسات الذاتيه و العرضيه.

و باطلاقها الأحوالى - الشامل لحاله كون الشىء مشكوك الطهاره و النجاسه - تدل على طهاره المشتبه ظاهرا، و هو مفاد قاعده الطهاره، فموضوعها يتم بالاطلاق، لا من ناحيه الغايه، ليلزم بعض المحاذير المتقدمه و بغايتها - الداله على الاستمرار من حيث ذاتها،

١- (١) من هذه التعليقه ذيل الايراد على بعض الاجله (قده).

٢- (٢) فى نفس هذه التعليقه.

٣- (٣) فى ذيل حديث «كل شىء طاهر...»: ص ١٨٥.

و على كونه ظاهريا، من حيث كونها علما بالنقيض (١)- تدل على الحكم باستمرار الطهاره الواقعيه الثابته فى المغيى تعبدا و هو عين الاستصحاب.

فالمغىى بعمومه متكفل للطهاره الواقعيه، و باطلاقه متكفل للطهاره الظاهريه، و الغايه بنفسها متكفله لاستمرار الطهاره الواقعيه، فلا يلزم استعمال قوله عليه السلام (ظاهر) فى إثبات الحكم، و فى استمراره.

كما أن الاختلاف بالواقعيه و الظاهريه فى الحكم، من ناحيه كون الموضوع هو الشىء بنفسه - عموما - و بما هو مشكوك - إطلاقا -، و هو لا يوجب استعمال قوله عليه السلام (ظاهر) فى معنيين متباينين.

و له (قده) تقريب آخر (٢) فى شمول الروايه للمشتبه: و هو الشمول بنفس العموم الافرادى، نظرا إلى أن بعض الأفراد ربما يكون بنفسه - لا من حيث طرو حاله - مشكوك الحال، كماء الكبريت مثلا، فحيث أن هذا المشتبه - بالشبهه اللازمه لذاته - من أفراد العام، فهو ظاهر بالعموم، و بضميمه عدم الفصل - بين هذا المشتبه و سائر المشتبهات - يدل العام على طهاره كل مشتبه؛ لأن الدليل على الملزوم دليل على لازمه، فالعام بعمومه يتكفل طهاره كل شىء بما هو، و بما هو مشكوك.

أقول: أما الدلاله على مفاد قاعده الطهاره بالاطلاق، فمخدوشه بأن الاطلاق إن كان جمعا بين القيود، بحيث كان مفاد الروايه: إثبات الطهاره للشىء بما هو، و الشىء بما هو مشكوك، فالأمر كما أفيد من الدلاله على الحكم الواقعي، و على الحكم الظاهري.

و إن كان الاطلاق لتسريه الحكم إلى أفراد ذات الموضوع، من دون دخل لحاله من الحالات وجودا، فلا يفيد إلا الحكم الواقعي لذات الموضوع، و إن كان مشكوكا، و الحكم الظاهري هو الحكم المرتب على الشىء - بما هو مشكوك - لا على الشىء و إن كان مشكوكا.

و بعباره أخرى: موضوع الحكم الواقعي - بناء على الاطلاق - هى الماهيه لا بشرط القسمى، دون المقسمى، و موضوع الحكم الظاهري هى الماهيه بشرط شىء، و هما تعينان متقابلان.

و مما ذكرنا يتضح: إن الجمع بين القيود بالاطلاق غير معقول، إذ الشىء فى

ص: ٩٤

١- (١) التعبير بالنقيض لرعايه مبناه و هو ان الطهاره هى عدم القذاره.

٢- (٢) راجع تعليقه المباركه على الرسائل: ١٨٦.

استعمال واحد، و لحاظ واحد: إما أن يلاحظ متعينا بالتعين اللابشرطى القسمى، أو متعينا بالتعين بشرط شىء، و حيث أنهما متقابلان لا- يعقل لحاظهما فى لحاظ واحد، و لا جامع بين التعيين. كما لا يعقل الاهمال فى الواقع، مع كون المتكلم فى مقام جعل الحكم الحقيقى جدا.

و أما انحفاظ موضوع الحكم الواقعى فى موضوع الحكم الظاهرى، فغير مناف لما ذكرنا؛ لأن الطبيعه لوحظت بنحو التعين اللابشرطى القسمى فى مورد الحكم عليها، و هو الموجب لثبوت موضوعه حال الشك، لا أنها ملحوظه بهذا النحو من التعين فى مورد أخذها فى موضوع الحكم الظاهرى، كى ينافى التعين بشرط شىء. بخلاف ما نحن فيه، فان المقصود جعل الحكم الواقعى على موضوعه، و جعل الحكم الظاهرى على موضوعه، مع أن ذات الموضوع واحد بحسب ملاحظته بكلا التعيين المتقابلين.

و اما الدلاله على الحكم الواقعى و الظاهرى بالتقريب الأخير؛ فمخدوشه بأن المشتبه - بالشبهه اللازمه لذات الموضوع - لم يرتب عليه حكم - بما هو مشتبه - و إن كان مشتبهها، بل رتب عليه الحكم بما هو ماء الكبريت مثلا، فعدم الفصل بين أفراد المشتبه بما هو مشتبه إنما يجدى لو تبت الحكم للمشتبه بما هو مشتبه، لا بذاته. فتدبر جيداً.

و أما ما عن بعض أجله العصر (1) من أن الحكم الظاهرى متأخر عن الحكم الواقعى فى المرتبه، فكيف يعقل جعلهما فى إنشاء واحد، مع أن موضوع الحكم الواقعى فى طول موضوع الظاهرى.

فمندفع بما مرّ منّا مرارا: إن تقدم الموضوع على حكمه طبعى لا زمانى، و المتقدم و المتأخر بالطبع ربما يكون لهما المعيه فى الوجود، و لذا يعقل جعل الحكم الظاهرى قبل جعل الحكم الواقعى، فان ما هو موضوع للحكم الظاهرى هو الشك فى الحكم بوجوده العنوانى لا بوجوده الخارجى، و إن كان فعليه الحكم الظاهرى بفعليه موضوعه.

و بالجملة: موضوع الحكم الظاهرى هو الشك بوجوده العنوانى، لا الخارجى، فانه بوجوده الخارجى قائم بالشاك، لا بالحاكم، و موضوع الشك هو الحكم الواقعى بوجوده العنوانى، لا الخارجى لقيامه بالحاكم، لا بالشاك او الظان او العالم.

فالحكم الظاهرى المجعول متأخر طبعاً عن الحكم الواقعى بوجوده العنوانى، لا- بوجوده الخارجى المجعول، فلا مانع من كون الحكيمين الحقيقين المجعولين مجعولين فى

ص: ٩٥

زمان واحد، فان المتقارنين فى الزمان ليس بينهما تقدم و تأخر طبعاً.

مع أنه لو فرض التقدم و التأخر الطبيعيين بينهما لم يلزم منه محذور، لأن التقدم أو التأخر الطبعى يجامع المعية بالزمان، بل يجامع الاتحاد فى الوجود. فملاحظه الموضوعين، و جعل الحكم لهما لا مانع منه إذا لم يكن هناك مانع آخر، كما ذكرنا من وحده الشئ و وحده اللحاظ.

كما أن الايراد عليه: بأن مقتضى إطلاقه الأحوال لغويه ضرب القاعده فى الشبهه الحكميه؛ إذ نفس الاطلاق رافع للشبهه، فلا مجال للحكم بطهارته الظاهريه.

إنما يرد إذا قلنا بالاطلاق من جميع الجهات، و أما إذا قلنا بالاطلاق من حيث الشك فقط، لا من سائر الجهات، فلا يلغو ضرب القاعده فى الشبهه الحكميه.

هذا كله فى دلالة المعنى على الطهاره الواقعيه و على الطهاره الظاهريه بالقاعده.

و أما دلالة الغايه على الاستصحاب، فمختصر الكلام فيها: إن كلمتى (إلى، و حتى) للغايه، لا للاستمرار، و حيث أن الغايه و النهايه لا تكونان إلا فى ماله امتداد و استمرار، فتدلان بالملازمه على أن المعنى أمر ممتد مستمر.

فان كان الغرض إنشاء الحكم بالاستمرار بنفس الغايه، فمقام الاثبات قاصر عن ذلك؛ إذ ليس هناك ما يدل على الاستمرار حتى ينشأ به الحكم بالاستمرار. مع أن الغايه من توابع المعنى، و ملحوظه بلحاظه بنحو المعنى الحرفى، فلا يعقل استقلالها بالإنشاء، فى قبال إنشاء المعنى، و عليه فلا يساعد مقام الثبوت، و مقام الاثبات على جعل الحكم بالاستمرار بنفس الغايه.

و إن اريد - كما هو بعيد - استفاده إنشاء الحكم سابقاً من الغايه، فلا شئ يقبل جعل الحكم بالاستمرار به إلا قوله عليه السلام (طاهر).

فيرد عليه جميع ما أوردناه فى طى الاحتمال الثانى.

و مما ذكرنا - فى كيفية تبعيه الغايه - تعرف أن المعنى إن كان جعل الطهاره الواقعيه - حقيقه - فلا محاله هى الملحوظه بنحو الامتداد و الاستمرار بطور المعنى الحرفى، مع أن مثل هذه الغايه غير قابله لأن تكون حداً للطهاره الواقعيه، فيعلم منها عدم كون المعنى طهاره واقعيه.

و أما الاستصحاب، فهو و إن كان ابقاء الطهاره الواقعيه، لكنه عنواناً لا حقيقه، و المفروض جعل الطهاره فى المعنى حقيقه لا عنواناً، فما هو قابل للامتداد إلى هذه الغايه غير مقصود من المعنى، و ما هو مقصود من المعنى غير قابل لمثل هذه الغايه.



و منه تعرف أيضا: إن جعل القضيه خبريه محضه حاكيه عن جعل الطهاره الواقعيه، و عن جعلها مستمره ظاهرا، لا إنشاؤهما بها حتى يندفع إشكال قصور مقام الاثبات، و امتناع مقام الثبوت أيضا غير مجد شيئا؛ لأن استمرار الطهاره حقيقه ظاهرا حيث أنه غير معقول فلا- يعقل الحكايه عن مثله، فلا- محاله يكون حاكيه عن استمرار الطهاره الواقعيه عنوانا فقط، فلا تكون الروايه جعللا لحكمين، و لا كاشفه عن جعل الحكمين.

ثم إن الغايه حيث أنها غايه، و حدّ للمحمول - و هو المغيى - و هو واحد، و بوحدته العموميه حكم واقعي للشئ بنفسه، و حكم ظاهري بما هو مشكوك، فإرجاع الغايه إلى بعض أفراد الجامع خلاف الظاهر، و إرجاعها إلى الحكم الجامع ينتج الحكم باستمرار الطهاره الواقعيه، و باستمرار الطهاره الظاهريه، و الاستصحاب هو الأول، دون الثاني، فان بقاء الحكم الظاهري في مرحله الفعلية بقاء موضوعه - و هو عدم العلم - عقلي، لا جعلي، و حينئذ فالحكم باستمرار الجامع لا جعلي فقط، و لا عقلي فقط.

و أما الاحتمال الرابع - و هو ما في المتن - من تكفل الروايه للحكم الواقعي، و للحكم الظاهري الاستصحابي، فهو، و إن كان يندفع عنه محاذير ضم الحكم الظاهري - الذي هو مفاد القاعده - إلا أن محاذير الجمع بين الحكمين على حالها فلا نعيد.

و أما الاحتمال الخامس - و هو تكفل الروايه لخصوص الاستصحاب - كما استظهره الشيخ الأعظم (قده) (١) من خصوص روايه حماد (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر) (٢) فجميع الاشكالات اللانزمه من انضمام الحكم الواقعي و مفاد القاعده إلى الاستصحاب مندفعه عنه.

إلا- أنه يرد عليه: إن الاستصحاب، إما هو ابقاء الشارع و جعل الطهاره مستمره لثبوتها سابقا، أو ابقاء المكلف، و أمر الشارع بابقائها و استمرارها عملا.

فان اريد الأول فقوله عليه السلام (طاهر الى ان يعلم) و إن كان إبقاء من الشارع، و هو قد جعل الطهاره مستمره، إلا أنه ليس كل ابقاء الحكم في ثانی الحال استصحابا، بل الابقاء في الزمان الثاني استنادا إلى ثبوته في الزمان الأول، كما بيناه في أوائل مبحث الاستصحاب. و ليس في قوله عليه السلام (طاهر حتى تعلم) ما يفيد أن استمرار الحكم

ص: ٩٧

١- (١) الرسائل: ٣٣٦.

٢- (٢) الوسائل: ج ١: الباب ١ من المياه: ص ١٠٠: الحديث ٥.

بالطهاره منه لثبوته سابقا.

و إن اريد الثانى، فمن البين أن قوله عليه السلام (طاهر) إما جعل طهاره مستمره، و إما حكايه عن استمرار الطهاره، و ليس فيه دلالة بوجه على الأمر بابقاء الطهاره عملا ليكون دليلا على الاستصحاب.

و يمكن أن يقال: فى الفرق بين موثقه عمار (كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قذر)<sup>(١)</sup> و روايه حماد (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر) إن الماء مخلوق على الطهاره، فالنجاسه فيه عرضيه، و ليس كل شىء كذلك.

فالطهاره المستمره المترتبه على كل شىء طهاره مستمره من حين التعبد بها إلى أن يزول الموضوع بتبدل الشك بالعلم، و الطهاره المستمره المترتبه على الماء بعد فرض طهارته فى نفسه طهاره مستمره من حين ثبوتها الواقعى عنوانا.

و حينئذ نقول: حيث أن الماء طاهر بالأصل، فإذا جعل الشارع طهارته الواقعيه مستمره عنوانا تعبدا، فالاستمرار متعلق بالطهاره الواقعيه عنوانا، فهو ابقاء من الشارع للطهاره الواقعيه، و هو عين الاستصحاب.

بخلاف الطهاره فى قاعده الطهاره، فان الاستمرار المتعلق بها استمرار متعلق بالطهاره الظاهريه، دون الواقعيه و لو عنوانا، فاعميه القاعده من حيث شمولها موردا - لما إذا كان مسبوqa بالطهاره - لا- تجدى هنا؛ لأن حيثه استمرار الطهاره متعلقه بالطهاره الواقعيه - التى هى للماء - غايه الأمر عنوانا لا حقيقه، فلا يمكن حملها مع هذا الفرض على قاعده الطهاره بدعوى أعميتها من حيث المورد.

لا يقال: التعبد بالطهاره العنوانيه المستمره، و إن لم يكن مفاد قاعده الطهاره، لكنه لا يختص بالاستصحاب؛ إذ التعبد بالطهاره فى مورد قيام البينه - إذا كانت الطهاره مشكوكه فعلا و متيقنه سابقا - تعبد بالواقع عنوانا، و حيث أنه جعل للطهاره عنوانا بعد جعلها سابقا حقيقه، يكون ابقاء من الشارع للطهاره الواقعيه، فليس كل ابقاء استصحابا.

لأننا نقول: نعم يشترك التعبد فى الاماره، مع التعبد فى الاستصحاب فيما ذكر، إلا أن ابقاء الشارع للحكم فى ثانى الحال فى باب الاماره انتزاع من سبق التعبد بالواقع.

و إلا فالتعبد فيها بنفس الواقع فعلا، بخلاف ما نحن فيه، فان المفروض أنه جعل

ص: ٩٨

---

١- (١) الوسائل: ج ٢: الباب ٣٧ من ابواب النجاسات: ص ١٠٥٤: الحديث ٤.

الطهاره المستمره بحسب لسان الدليل، فالتعبد هنا بنفس حيشه الاستمرار دون مورد الاماره.

و التحقيق: إن مجرد الفراغ عن طهاره الماء - لكونه مخلوقا على الطهاره - لا- يوجب كون التعبد بالطهاره و ابقائها بعين هذا التعبد تعبدا إستصحابيا.

بل التعبد الاستصحابي هو الابقاء استنادا الى ثبوته سابقا، لا الابقاء فى مورد الثبوت سابقا، فالروايه من حيث غايتها، و إن كانت تفارق قيام البينه، من حيث أن مفادها الابقاء إلى حصول الغايه، إلا أنه ليس كل ابقاء استصحابا، فتدبره فانه حقيق به.

و أما الاحتمال السادس - و هو أن يكون مفاد الروايه جعل الحكم الواقعي فقط، كما يوافق ما سلكه صاحب الحدائق (ره) (1) من تقوّم النجاسه بالعلم، فمع عدمه يكون ظاهرا حقيقه.

فتقريبه: إن الاعيان الخارجيه مختلفه، فبعضها ما يكون فيه خصوصيه ذاتيه أو عرضيه مقتضيه للتنفر، و بعضها لا يكون كذلك. و حصول التنفر بالفعل - و هو التقذر بالفعل - منوط وجدانا بالاطلاع على تلك الخصوصيه، و لو باعلام الشارع، فالدليل على النجاسه شرعا شأنه الكشف عن خصوصيه منفرد اقتضاء، و فعليه النجاسه بالعلم الموجب للتقذر بالفعل.

و ينطبق على هذا التقريب موثقه عمار حيث قال عليه السلام (كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فاذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك) (2).

فانه عليه السلام رتب القذاره الفعليه على العلم بأنه قدر أى ما هو موجب له و مقتض له، و إلا فالعلم بالقذاره الفعليه الواقعيه لا يعقل أن ينوط به القذاره الفعليه الواقعيه، أو يرتب الفعليه منها على العلم بالفعليه منها.

و ليست النجاسه بناء على المشهور من مقوله الأحكام و التكليف، حتى يمكن فرض الواقعيه الانشائيه و البعثيه الفعليه فيها، فلا مناص إلا بفرض الاقتضاء و الفعليه فيها.

لكن هذا الاحتمال مخالف لظواهر أدله النجاسات، فان ظاهرها ترتب حقيقه النجاسه - الظاهره فى فعليتها، لا فى اقتضاها - على الموضوعات بذواتها، لا بما هي

ص: ٩٩

١- (١) الحدائق ٢: ١٣٦.

٢- (٢) قد مرّانفا.

بل نفس هذه الروايه - أيضا - ظاهره فى ذلك لمقابله القذر مع الطاهر فيها، فكما أن الطاهر يراد منه الفعلى، فكذلك القذر، فلا بد من التصرف فى قوله عليه السلام (فاذا علمت فقد قذر) باراده القذاره المؤثره بالفعل، فكأنَّ القذر الواقعى - الذى لا أثر له - ليس بقذر، و يؤيده قوله عليه السلام (و ما لم تعلم فليس عليك) فانه بلحاظ الأثر.

و فى قبال هذا التقريب تقرب آخر ذكرناه فى الفقهه تصحيحا لما أفاده المحقق الخوانسارى (قده) (١) من أن روايه (الماء كله طاهر) لبيان طهاره الماء واقعا فقط، و ملخصه: إن العلم أخذ طريقيا محضاً، - كما أخذ فى تقريب كلام صاحب الحدائق موضوعيا محضاً - للحكم بالنجاسه. و المراد من الطريقيه المحضه: إن قوله عليه السلام (حتى تعلم أنه قذر) بمنزله قوله (حتى يتقذر) بعروض نجاسه، نظير قوله تعالى (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ... الخ) (٢) فانه بمنزله ما إذا قيل حتى يطلع الفجر، هذا. و هو أيضا خلاف الظاهر، خصوصا بملاحظه نظائره كقوله عليه السلام (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) (٣) فانه لا يعقل جريان هذا التقريب فيه. فتدبر.

### (٣٩) قوله قدس سره: لظهوره فى أنه متفرع على الغايه وحدها... الخ

(٣٩) قوله قدس سره: لظهوره فى أنه متفرع على الغايه وحدها... الخ (٤)

لا منشأ لهذا الظهور إلا لزوم كون قوله عليه السلام (و ما لم تعلم فليس عليك) تكرارا للمعنى؛ إذا كان مفاد المعنى مفاد قاعده الطهاره.

مع أن التكرار لتأكيد مضمون المعنى، و لبيان أن معنى كونه طاهرا عدم ترتب أحكام النجاسه عليه فعلا، كما هو مفاد (فليس عليك) لا أنه طاهر حقيقه.

مضافا إلى أن الظاهر أن الموضوع فى الجمل الثلاث من المعنى، و الجملتين المذكورتين بعد الغايه واحد، كما هو لازم التفريع أيضا، فلا يعقل أن يكون موضوعا للحكم الواقعى فى المعنى، و موضوعا للحكم الظاهرى فى الجمله الثانيه من ما بعد الغايه.

ص: ١٠٠

١- (١) لم نعر على ما افاده «قده» من ان الروايه لبيان طهاره الماء واقعا فقط، نعم استدل بها على طهارته الواقعيه فى مشارق الشمس: ص ١٨٤: ذيل قول الشهيد «قده» «الماء المطلق طاهر مطهر الخ»، و على طهارته الظاهريه: ص ٢٠٤: ذيل قول الشهيد «قده» «لو شك فى استناد التغير الخ».

٢- (٢) البقره: ١٨٧.

٣- (٣) الظاهر انه روايه مسعده بن صدقه مع اختلاف يسير، راجع الوسائل: ج ١٢: الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به: ص ٦٠:

الحديث ٤.

٤- (٤) الكفايه ٢: ٣٠١.

**(٤٠) قوله قدس سره: هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعا... الخ**

(٤٠) قوله قدس سره: هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعا... الخ (١)

تحقيق الحال يقتضى تمهيد مقدمه، هي: إن الموجودات الخارجيه على قسمين:

أحدهما - ماله صورته و مطابق فى العين، و يعبر عنه بالموجود بوجود ما بحذائه، كالجواهر و جملة من الاعراض.

ثانيهما - ما لم يكن كذلك، بل كان من حيثيات ماله مطابق فى العين، و يعبر عنه بالموجود بوجود منشأ انتزاعه، و منه مقوله الاضافه.

و يقابلهما الاعتبارات الذهنيه من الكليه و الجزئيه، و النوعيه و الجنسيه، و الفصليه، فان معروضها أمور ذهنيه لا عينيه، و لكن لا بنحو القضييه المشروطه، بل بنحو القضييه الحينه.

و إلا فالماهييه - بما هي - موجوده بوجود ذهنى ليس لها صدق على شىء، حتى تكون مقسما لتلك الاعتبارات.

و لا- إشكال فى القسم الأول، إنما الاشكال فى القسم الثانى، نظرا إلى أن الوجود الواحد لا- يعقل أن يكون وجودا بالذات لمقولتين، فان المقولات بذواتها متبائنات، فكيف يعقل أن يكون الواحد وجودا بالذات لمنشأ الانتزاع، الذى هو من مقوله الجوهر مثلا، و وجودا بالذات للأمر المنتزع الذى هو من مقوله الاضافه؟؟

كما أن مقوله الاضافه حيث أنها تختلف بالقياس إلى شىء، دون شىء، فلا- يعقل أن يكون لها وجود خارجى بالذات؛ إذ الوجود عين التعين، فلا بد من أن يكون حده الوجودى محفوظا، فلا يعقل اختلافه بالقياس.

مع أن السقف بالاضافه إلى ما دونه فوق، و بالاضافه إلى ما فوقه تحت، و لو كانت الفوقيه و التحتيه موجودتان بالذات، و لم تكونا متقومتين بالاعتبار لكان السقف فوقا و تحتا معا، مع قطع النظر عن كل شىء.

فلذا يتخيل أن مقوله الاضافه اعتباريه محضه، كسائر الاعتبارات الذهنيه، مع أنها معدوده من المقولات، و هي ما يقال و يصدق على شىء خارجا، مع وضوح أن السماء فوقنا و الأرض تحتنا فى العين لا فى الذهن.

فالمحاكمه بين الطرفين يقتضى الجمع بين الأمرين، بأن يقال: لمقوله الاضافه نحوان

من الوجود - بالقوه و بالفعل - و باعتبارهما لها وجود بالعرض و وجود بالذات، فالسقف مثلا - لمكان كونه جسما واقعا فى المكان - له قابليه أن يضاف إلى ما فوقه، فينتزع منه التحتيه، و له قابليه أن يضاف إلى ما دونه، فينتزع منه الفوقيه، فالتحتيه و الفوقيه وجود بوجود السقف - بنحو وجود المقبول بوجود القابل - فوجود السقف الخاص خارجا وجود بالذات للجسم الخاص، و وجود بالعرض لتلك المعانى القابله للانتزاع منه.

و هذا معنى وجود الأمر الانتزاعى بوجود منشأ انتزاعه خارجا، مع قطع النظر عن اعتبار كل معتبر كان. و بهذا الوجه داخل فى المقولات، و بهذا الوجه يقال: إن للاضافات، و أعدام الملكات، و القابليات، و الحثيات وجودا ضعيفا - أى بنحو وجود المقبول - بوجود القابل بالعرض، لا- بالذات، كما أن لها نحو آخر من الوجود بالذات، و هو المتقوم بالاعتبار، و هو فى مقام ملاحظه السقف بالقياس إلى ما دونه مثلا.

ففى هذه المرحله توجد الفوقيه بوجود إعتبارى فعلى هو حده الخاص و نصيبه المخصوص من الوجود فى نظام الوجود، و لا محاله ليس لها فى كل حال إلقاء واحد، و إضافه واحده إلى شىء، فلا يختلف حدّ الوجودى الخاص.

و بهذا النظر قالوا: إن مقوله الاضافه اعتباريه، فليست هى كالاختبارات الذهنيه، حتى لا يكون وجود شىء خارجا وجودها بالقوه و بالعرض، و لا كالموجودات العينيه المحضه، حتى لا يكون وجودها الخاص بها متقوما بالاعتبار.

ثم اعلم أن ما ذكرنا فى شرح حقيقه الأمر الانتزاعى فى قبال الموجود بوجود ما بحدائه فيقابل الاعتباريات، التى هى فى حدود ذواتها أمور ذهنيه و ليست بعينيه بوجه من الوجوه.

و ربما يوسع فى الانتزاعى، فيعم الاعتباريات، لأنها معان منتزعه من معان ذهنيه، كما ربما يوسع فى الاعتبارى، فيعم الانتزاعيات الخارجيه لتقومها بالاعتبار، بل ربما يوسع فى الانتزاعى و الاعتبارى فيعم الماهيات جميعا فيقال: الماهيه انتزاعيه اعتباريه - فى قبال إصالة الوجود - فهى منتزعه من الوجود الخاص و موجوده به بالعرض، فان الوجود هو الموجود بالذات. و اعتباريتها بلحاظ تقومها بالاعتبار؛ إذ الماهيه ما شمت رائحه الوجود، و لا- تشم أبدا؛ لأن ما حيشه ذاته حيشه عدم الابهاء عن الوجود و العدم، يستحيل أن ينقلب فيصير حيشه الابهاء عن العدم.

و فى الشرع و العرف اعتبار بمعنى آخر - فى قبال جميع انحاء الاعتباريات

و الانتزاعيات - كما فى اعتبار الملكيه و الزوجيه على ما سياتى إن شاء الله تعالى تفصيله (١).

و مما ذكرنا تبين أمران:

أحدهما - إن الأمر الانتزاعى مجعول بالعرض، لا- مجعول بالتبع، نظير لوازم الوجود المجعوله بتبعه، فان الموجود و لوازمه مجعولان بالذات، بجعلين؛ لاقتضاء تعدد الوجود - بالذات - تعدد الایجاد بالذات.

و من ذلك فى التشريعات وجوب المقدمه، فانه مجعول بتبع وجوب ذیها، لا أنه وجوب واحد ينسب إلى ذى المقدمه بالذات، و إلى مقدمته بالعرض.

و من الواضح: أن المجعول بالعرض لا- جعل له بالحقيقه، فجعل انتزاعيه الاحكام الوضعيه فى قبال مجعوليتها - كما عن المنازعين فى المسأله - صحيح، و جعل الانتزاعيه - كما فى المتن - مساوقه للتبعيه. و القول بها قولاً بالجعل، كلاهما لا يخلو عن مسامحه.

ثانيهما - إن جعل الاعتبارات الشرعيه من الملكيه و الزوجيه داخله فى الأمور الانتزاعيه، و إن منشأ انتزاعها: تاره هى الاحكام التكليفيه. و أخرى انشاؤها بالعقد و شبهه - أيضا - لا يخلو عن المسامحه كما سياتى تفصيله إن شاء الله تعالى فى ذيل القسم الثالث.

ثم إن مجعولات الشارع على أنحاء:

منها - الموضوعات المستنبطه، كالصلاه، و الحج، و نحوهما، مما اشتهر أنها ماهيات مخترعه، و أنها مجعوله باعتبار الشارع.

و التحقيق - ما مر منا غير مره - أنه لا- جعل لها إلا- جعلها فى حيز الطلب و مورد الأمر، فان الجعل، إما أن يتعلق بماهيتها أو بوجودها.

و جعل الماهيه كليه غير معقول، لأن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى، و جعل وجودها الخارجى قائم بفاعلها، و هو المصلى، لا بأمرها، و هو جعل تكوينى لا تشريعى، و جعل وجودها الذهنى بتصورها قائم بمن يتصورها أيا من كان.

و كون المتصور لها هو الشارع - فى مقام الأمر بها - ليس جعلاً تشريعياً لها، و إلا لكان كل موضوع يتصوره الشارع فى مقام الأمر مجعولاً- تشريعياً، فلا- يعقل من جعلها التشريعى إلا- ثبوت الموضوع بثبوت الحكم، لما مرّ مرارا أن الحكم بالاضافه إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهيه، و فيها ثبوت المعروض بثبوت العارض.

ص: ١٠٣



و هذا جعل تشريعى بالعرض، لكنه غير مخصوص بالموضوعات المستنبطه لجريانه فى كل موضوع و حكم.

نعم حيث أن ثبوتها فى مرحله الحكم مخصوص بالشارع، فلذا قيل بأنها مخترعه، و مجعوله تشريعا، فكأنها متمحصه فى التشريعيه، دون غيرها.

و منها - الأحكام التكليفيه، فان المعروف كونها مجعوله بالجعل التشريعى.

توضيحه: إن حقيقه الجعل هو الايجاد، فقد يكون منه تعالى بما هو جاعل هويات الممكنات، فيتمحض فى التكوين، و قد يكون منه تعالى بما هو شارع الشرائع و الأحكام لانبعائه منه بما هو ناظر إلى مصالح العباد، و دفع ما فيه الفساد، بالاضافه إلى طائفه من الافعال، لا بالاضافه الى نظام الكل، فيكون جعلها تشريعا.

فكل جعل تشريعى - بهذه الملاحظه - جعل تكوينى بالنظر إلى ذاته، و لا-عكس، إذ لا حقيقه للجعل إلا الايجاد المساوق للتكوين، و التشريع - بلحاظ إخراجه من العدم إلى الوجود - عين تكوينه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الشخص إذا اشتاق إلى فعل من أفعال نفسه، و بلغ شوقه حد النصاب، تحركت عضلاته نحو المشتاق إليه، فيوجد فى الخارج، و إذا اشتاق إلى فعل الغير، فلا- يكون شوقه - و إن بلغ حد الكمال - عله لحركه عضلات الغير نحو المشتاق إليه، لأن فعل الغير تحت اختياره لا تحت اختيار المشتاق لفعله.

فلا بد له من جعل ما يوجب انقداح الشوق المحرك فى نفس الغير، فما ينبعث من الاشتياق إلى فعل الغير هو الانشاء بداعى جعل الداعى، و هو حقيقه الحكم التكليفى المجعول من الشارع، بما هو شارع.

و ليس الحكم التكليفى عين الاراده التشريعيه، ليقال: إنها من صفات الذات - سواء كانت عين العلم بالمصلحه أو غيره - فلا جعل، بل قد عرفت أنه منبعث عنها.

كما أن مجعولات الشارع لا تنحصر فى اعتباراته، كاعتبار الملكيه، كى يتوهم أنه ليس فى الأحكام التكليفيه اعتبار من الشارع، بل مجعولاته الوضعيه اعتبارات منه، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و مجعولاته التكليفيه هى الانشآت الخاصه الصادره منه - بما هو شارع - و إن كان ينتزع منه عنوان البعث و الداعى - اقتضاء و إمكانا - بعد صدور، و ينتزع منه الباعثيه - فعلا - عند تأثيره فى انقداح الشوق فى نفس المكلف.

و منها - الأحكام الوضعيه المبجوث عنها هنا، و هى أقسام ثلاثه، نتعرض لكل منها

فى ذيل عباره شيخنا العلامه - رفع الله مقامه - .

### (٤١) قوله قدس سره: أما النحو الأول، فهو كالسببيه و الشرطيه... الخ

(٤١) قوله قدس سره: أما النحو الأول، فهو كالسببيه و الشرطيه... الخ (١)

قد أفاد (قده) فى وجه المنع عن جعل تلك الأمور انتزاعا ما محصله: إن مقتضى فرض مسببيه التكليف و مشروطيته كونه متأخرا بالذات عن سببه و شرطه، و مقتضى فرض منشأيه التكليف لانتزاع السببيه كونه متقدما بالذات لتبعيه الأمر الانتزاعى لمنشئه، و يستحيل تقدم المتأخر بالذات.

و قد أفاد (قده) فى وجه المنع عن جعلها استقلالا ما ملخصه: إن الشئ إذا كان ذا ربط، به يؤثر فى شئء فهو عله، قبل جعله عله، فلا معنى لجعله عله، و إن لم يكن فيه ذاك الربط لا يصلح للعليه، فلا معنى لجعل ما ليس بعله عله.

و أنت خير بأنهما لا يصلحان للمنع.

أما الأول، فلأن المتأخر بالذات ذات المعلول عن ذات العله. و أما عنوان العليه و عنوان المعلوليه فهما متضايقان، و لا عليه بين المتضايقين، و عنوان العليه لا- ينتزع عن المعلول، و لا- عن ترتبه على ذات العله، بل عنوان العليه ينتزع عن ذات العله، إذا بلغت بحيث يكون المعلول ضرورى الوجود بها، و عنوان المعلوليه ينتزع عن ذات المعلول إذا كان بحيث يكون ضرورى الوجود بالعله، و لا فرق بين ما إذا كان المعلول من الامور التكوينية المحضه أو من الامور التشريعيه.

فكما أن بلوغ العله - إلى حيث يكون المعلول ضرورى الوجود بها - يصح معه انتزاع العليه من ذات العله، و المعلوليه من ذات المعلول.

فكذا إذا كان ذات العله بحيث اذا بلغت بحد يكون ذلك الأمر المجعول ضرورى الوجود بها، فانه يصح انتزاع العليه و المعلوليه من ذات المرتب عليه، و من ذات المرتب.

غايه الأمر أن العليه و المعلوليه - فى مرحله الجعل التشريعى - اقتضائيتان، و فى مرحله تحقق السبب و المسبب - خارجا - فعليتان.

و قد عرفت أن التقدم و التأخر بملاك العليه و المعلوليه بين ذاتى العله و المعلول لا تنافى المعيه بملاك التضاييف بين عنوانى العليه و المعلوليه و سيتضح إن شاء الله تعالى ما ذكرنا زياده على ذلك.

و أما الثانى و هو العمده، إذ لو ثبت ذلك لم يكن مجال للجعل، لا إستقلالا، و لا



انتزاعاً، لعموم الملائك المقتضى لنفى المجعوليه.

فتوضيح دفعه يتوقف على مقدمه:

هى أن السبب الفاعلى للحكم التكليفى، و للاعتبار الوضعى هو شخص الحاكم و المعتبر، و ما يسمى سببا - كدلوك الشمس و نحوه - شرط حقيقه أو معدّ دقّه، فلا معنى لجعل السببيه الحقيقه فى نفسها، فاللازم إخراجها عن محل البحث.

و أما الشرطيه، فحيث أنها انتزاعيه، إذ الموجود فى الخارج ذات الشرط، و ذات المشروط - كما فى سائر موارد العله و المعلول - فهى فى حد ذاتها غير قابله للجعل الاستقلالى سواء كان الجعل تكوينيا او تشريعيًا، فيتمحض الكلام فى جعلها على حسب وجودها الانتزاعى.

فنقول: الشرط إما مصحح لفاعليه الفاعل أو متمم لقابليه القابل.

فتاره يلاحظ كون النار بحيث لا يحرق إلا مع وضعها و محاذاتها لشيء، و مع خلو المحل عن الرطوبه، و لو لم يكن فى العالم نار، و لا إحراق، و لا شرائط التأثير، و التأثر، و هنا لا مجعول بالذات أصلاً ليكون هناك مجعول بالعرض، بل طبيعه النار مستعده باستعداد ما هوى للاحراق إذا كانت مقترنه بكذا.

و نظيره كون الصلاه بحيث لا- تؤثر أثرها، إلا إذا اقترنت بالطهاره مثلاً، فانه أمر محفوظ سواء كان هناك جعل تكوينى أو جعل تشريعى أولاً، بل قد مر مرارا إن الذات و الذاتيات و لوازمها غير قابله للجعل بوجه. «و أخرى» تكون النار موجوده فى الخارج مقترنه بالوضع و المحاذاه مع اقتران المحل باليوسه - مثلاً -.

فذات المشروط، و ذات الشرط موجودتان بالذات، و عنوان الشرطيه و المشروطيه موجودان بالعرض.

و نظيره ما إذا وجدت الصلاه فى الخارج مقترنه بالطهاره، فذات الشرط و المشروط موجودتان بالذات، و عنوانهما بالعرض، و جاعلها المصلى، و الجعل تكوينى ذاتى فى المعنون، و عرضى فى العنوان.

إذا عرفت ذلك، تعرف أن ما هو واقعى ماهوى ما ذا؟ و ما هو تكوينى ما ذا؟

و الأول - غير قابل للجعل أصلاً، للزوم الخلف، لفرض عدم المجعول بالذات، ليكون له مجعول بالعرض.

و الثانى - مجعول تكوينى أجنبى عما نحن فيه، و الكلام فى الجعل القائم بالشارع.

فنقول: كما أن الطهاره شرط فى حد ذاتها للصلاه، إما بمعنى دخلها فى فاعليه الصلاه

لأثرها، أو في قابلية النفس للتأثر بأثرها، و هو معنى شرطيتها الواقعيه.

و لها شرطيه أخرى في مقام الطلب، بحيث إذا تعلق الأمر - بالصلاه عن طهاره - صح انتزاع الشرطيه في مقام الواجب بما هو واجب في قبال كونها - مع قطع النظر عن الأمر - شرط تأثير الصلاه واقعا.

كذلك إذا علق الأمر بالصلاه على دلوك الشمس، فانه تاره يلاحظ الواقع، و يقال: إن الدلوك واقعا شرط تأثير المصلحه المقتضيه لإيجاب الصلاه، و أخرى يلاحظ مقام الجعل، فيقال: إن الانشاء بداعى البعث، حيث أنه علق على دلوك الشمس، فلا يكون الانشاء المزبور مصداقا للبعث إلا إذا اقترن - حقيقه - بدلوك الشمس.

فكما أن شرطيه الطهاره للمطلوب - بما هو مطلوب - لا موقع لها حقيقه، إلا مرحله الطلب و اناطه المطلوب بها، و هو أمر زائد على كون تأثير الصلاه منوطا بالطهاره، كذلك شرطيه الدلوك للطلب، و لصيروره الانشاء مصداقا للبعث الحقيقى، لا محل له إلا مرحله الطلب، و هو أمر زائد على كون تأثير المصلحه منوطا بالدلوك.

و حقيقه الشرطيه للواجب و الايجاب محفوظه؛ إذ الصلاه - ما لم تلاحظ مقترنه بالطهاره - لا- يصح انتزاع المطلوبيه منها، فافترانها بها متمم القابليه لانتزاع المطلوبيه، و هى حقيقه الشرطيه.

و كذا ما لم يلاحظ الانشاء مقترنا بدلوك الشمس لا يصح انتزاع البعث عنه، فهو متمم قابليه الانشاء لانتزاع البعث منه.

و مما ذكرنا تبين أن ما هو غير قابل للجعل هى العليه، بمعنى دخل الشىء فى التأثير واقعا؛ فانها - كما عرفت - واقعيه ماهويه، لا جعليه - لا- تكوينيه و لا- تشريعيه -، و ما هو قابل للجعل هى الدخاله فى اتصاف الانشاء بكونه بعثا حقيقيا؛ فانها مجعوله بتبع جعل منشأ انتزاعه.

و ما ذكرنا هو الملاك فى عدم مجعولييه الشرط الواقعي، و فى مجعولييه الشرط المرتب عليه الحكم جعللا.

لا- ما ربما يقال: من الفرق بين شرائط الجعل، و شرائط المجعول، بعدم مجعولييه الأولى و مجعولييه الثانيه(1)، مع بداهه اتحاد الجعل و المجعول بالذات، و اختلافهما بالاعتبار.

فلا بد من إرجاعه إلى ما ذكرناه: من الفرق بين الشرائط الواقعيه، الدخيله فى

ص: ١٠٧

المصلحه المؤثره فى الجعل واقعا، و بين الشرائط المأخوذه فى مقام الانشاء، و ترتيب الحكم على موضوعه.

ثم إن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) و إن كان ينكر كون الشرطيه للايجاب جعليه، و لو انتزاعيه، لكنه مع ذلك لا ينكر الايجاب المشروط، كما هو واضح، بدعوى أنه تعليق على شرطه الواقعي، دون الجعلي.

و الفرق عنده (قده) بين شرط الواجب و شرط الوجوب: أن شرطيه الطهاره لتأثير الصلاه أثرها أمر، و شرطيتها للواجب - بما هو واجب - أمر آخر؛ فانها لا موقع لها إلا مرحله الطلب. و مجيء زيد، و لو لم يعلق عليه الطلب يكون شرطا واقعا لحدوث الطلب، فلا يزيد تعليق الطلب عليه شيئا.

و أنت خير بأن الانشاء، لو لم يعلق صيرورته بعثا على مجيء زيد، لم يكن بلوغه إلى مرحله البعث منوطا بشيء، بخلاف ما إذا علق على شيء، فان بلوغه منوط به جعللا و الخروج عن حدّ إلى حدّ أمر زائد على كون البعث الحقيقي منوطا واقعا بذلك الشيء، فان الأول جعلى بتوسط التعليق فى مرحله الجعل، بخلاف الثانى، فانه واقعي، و ان لم يحدث إنشاء إلا بعد حصول المعلق عليه.

و التقيد الخطابى - على أى حال - على طبق التقيد الواقعي فى الوجوب و الواجب معا.

### (٤٢) قوله قدس سره: و منه قد انقدح أيضا عدم صحه... الخ

(٤٢) قوله قدس سره: و منه قد انقدح أيضا عدم صحه... الخ (١)

فان البرهان الثانى (٢) كما أنه دليل على عدم القابليه للجعل الاستقلالى، كذلك للجعل الانتزاعى.

و أما إطلاق السبب عليه جعللا مجازا، فباعبار أنه و أن كان بنفسه سببا واقعا، لكنه حيث كان منوطا به الجعل التشريعى، فهو من خصوصيات المعجول التشريعى، فيكون ثابتا بثبوتة التشريعى، فينسب اليه الجعل مجازا.

### (٤٣) قوله قدس سره: كما لا بأس أن يعبر عن إنشاء... الخ

(٤٣) قوله قدس سره: كما لا بأس أن يعبر عن إنشاء... الخ (٣)

فان المحال جعل السببيه بالاستقلال للدلو ك تشريعا حقيقه و جدا، لا انشاء السببيه له مجازا و كنايه للانتقال الى لازمه و هو جعل الوجوب عنده و الملازمه - بين المحال

ص: ١٠٨

٢- (٢) فى كلام الماتن «قده».

٣- (٣) الكفايه ٢:٣٠٤.

و الممكن بل الواجب - ليست بمحال كما مر في بعض المباحث السابقه (١).

### (٤٤) قوله قدس سره: و أما النحو الثاني، فهو كالجزئيه و الشرطيه... الخ

(٤٤) قوله قدس سره: و أما النحو الثاني، فهو كالجزئيه و الشرطيه... الخ (٢).

توضيحه أن الجزئيه و الشرطيه لهما مراتب:

إحداها - كون الشئ بحيث يكون بعض ما يفى بالغرض، فانه إذا ترتب غرض واحد على مجموع أمور، فكل منها في حد ذاته بعض ما يفى بالغرض، و المجموع كل ما يفى به.

و إذا كان فعليه ترتب الغرض على ما يفى به منوطه بشئ، فذلك الشئ شرط وفاء ذلك المجموع بالغرض - فعلا - لا اقتضاء.

و هذه الشرطيه - كتلك الجزئيه - واقعيه لا بجعل جاعل، و تأثير مؤثر، لا تكوينا و لا تشريعا، بل المجموع مستعد باستعداد ما هوى للوفاء بالغرض، بحيث يكون فعليته منوطه بما يسمى شرطا، فالجزئيه و الشرطيه ماهويه، فهما غير قابلتين للجعل، حيث لا يتعلق الجعل بالذات و الذاتيات و لوازمها و ما تنوط به.

و الجعل التكويني العرضي إنما يكون عند ايجاد الصلاه في الخارج، فانه مقام وجود المجموع بأثره، فتكون البعضييه و الكليه و الدخاله فعليه بالعرض.

ثانيتها - كون الشئ بعض الملحوظ، فيما إذا تعلق لحاظ و اعتبار واحد بمجموع أمور فان كل واحد من تلك الأمور بعض الملحوظ، و كلها كل الملحوظ، و قيدها - المتقيد به المجموع - شرط الملحوظ، و هذا اللحاظ جعلها التكويني الذهني، لا دخل له بالجعل التشريعي.

ثالثتها - كون الشئ بعض المطلوب بما هو مطلوب، و هو فيما إذا تعلق طلب واحد بمجموع أمور فان كل واحد من تلك الأمور بعض ما تعلق به الطلب، و تمامها كل ما تعلق به الطلب، و ما لوحظ المجموع مقترنا به قيد المطلوب بما هو مطلوب.

و هذه الجزئيه و الشرطيه هي المجمعوله انتزاعا بجعل الطلب، و لا موقع لها بين الصفتين إلا مرحله تعلق الطلب، لأن الجزئيه - في مقام الوفاء بالغرض في حد ذاته - ماهويه لا جعليه، و الجزئيه - في مقام اللحاظ - تكوينيه بالتكوين الذهني، لا تشريعيه، و ما هو تشريعي - بتشريعيه البعث و الايجاب - هي الجزئيه للواجب بما هو واجب.

و لكن لا يخفى عليك أن الايجاب ليس منشأ انتزاع الجزئيه و الشرطيه لما سيأتي إن

ص: ١٠٩





شاء الله تعالى: إن منشأ الانتزاع - باعتبار قيام حيثيه القبول به بقيام انتزاعي - يصح حمل العنوان المأخوذ منه على المنشأ، مع أن الجزء و الشرط لا يحمل إلا على ذات الجزء و الشرط، لا على الطلب المتعلق بمجموع الأمور.

فالطلب و الايجاب مصحح انتزاع الجزئيه من الجزء، لا منشأ انتزاعها بمعنى أن الفاتحه - مثلا - ليست في حد ذاتها بحيث يصح أن ينتزع منها البعضيه للمطلوب، و إنما اكتسبت هذه الحيثيه بتعلق الأمر بمجموع أمور منها الفاتحه، فهي في هذه الحاله قابله لانتزاع البعضيه.

فمعنى جعلها بجعل الأمر بهذا الوجه لا- بجعل منشأ انتزاعها، بل بجعل مصحح انتزاعها إلا بالواسطه،(١) بتقريب أن جعل الموضوع تشريعا بجعل حكمه، و جعل الأمر الانتزاعي من الموضوع التشريعي، بجعل الموضوع، فجعل الحكم جعل للأمر الانتزاعي بالواسطه.

هذا ما لزم بيانه في توضيح كلامه، و تنقيح مرامه - زيد في علو مقامه - إلا أن هذا الجعل الانتزاعي ليس من الجعل التشريعي المفيد لوجهين:

أحدهما - ما اشرنا إليه في باب البراءه(٢)، و هو أن الجزئيه الانتزاعيه ليست من لوازم المجعول التشريعي - بما هو مجعول تشريعي - بل من لوازمه - بما هو مجعول تكويني -، لما عرفت من أن كل مجعول تشريعي مجعول تكويني، فله حيثتان، حيثته التكوينييه، و حيثته التشريعيه.

فكما أن تعلق الطلب بفعل يصح انتزاع الطالبيه من المولى، و المطلوب منه من المكلف، و المطلوب من الفعل، و الموضوعيه من الفعل، و المحموليه من الحكم إلى غير ذلك من العناوين الانتزاعيه، و ليس شئ منها من لوازم المجعول التشريعي بما هو تشريعي، كذلك الجزئيه و الشرطيه.

و الوجه في ذلك أن الأمر بالمجموع و بالخاص، و إن كان منبعثا عن غرض قائم بالمجموع - اقتضاء - و بالخاص - فعلا - و كان لذوات الأجزاء دخل في الأول، و للقيد دخل في الثاني.

إلا- أن الجزئيه الانتزاعيه، و الشرطيه الانتزاعيه، غير منبعثتين عن غرض تشريعي، و لا- لهذين العناوين دخل في الغرض - لا إقتضاء و لا فعلا - بل يستحيل دخلهما فيما هو

ص: ١١٠

١- (١) يعنى «لكن بالواسطه».

٢- (٢) في دوران الامر بين الاقل و الاكثر: تقدم في ج ٤: التعليقه ٩٩.

الباعث على البعث المصحح، لانتزاعهما من الجزء و الشرط، فلا يقاس بالوجوب المعمولى المقدمى المنبعث عن غرض مقدمى.

ثانيهما - إن المجمعول الانتزاعى لو كان مجعولا تبعيا - بحيث كان بينه و بين منشئه المجمعول تشريعا إثنيه فى الجعل نظرا إلى السببيه و المسببيه بينهما - لكان مجديا فى ترتب الاثار المرغوبه من الالتزام بجعله فيصح رفعه، و لو لم يكن رفع المنشأ - كما فى الاقل و الاكثر الارتباطيين بناء على عدم الانحلال عقلا كما تقدم دعواه من شيخنا العلامة رفع الله مقامه (١) و صرح بهذا المبني فى تعليقه الأنيقه (٢).

و أما إذا كان المجمعول الانتزاعى مجعولا بالعرض، لا بالتبع، و كان ما بالذات و ما بالعرض مجعولين بجعل واحد، من دون تخلل الجعل بينهما، فلا محاله لا يجدى فى الوضع و الرفع إلا وضع المجمعول بالذات و رفعه، و قد أقمنا البرهان غير مره على أن ثبوت الموضوع تشريعا بعين ثبوت حكمه له، لا بثبوت آخر منفصل الهويه عن ثبوت حكمه.

و ذلك لأن الشوق المطلق لا يوجد، بل يوجد متقوما بمتعلقه، و لا يعقل أن يكون لمتعلقه فى مرتبه تعلقه به فعليه أخرى مغايره لفعليه الشوق، و إلا لم يعقل أن يكون المتعلق مقوما لصفه الشوق، و مناط فرديه الشوق و ملاك تحقق شوق خاص تعلقى.

و مع فرض تغاير الفعليتين لا يعقل اتحادهما، بحيث يكون الموجود صفه خاصه واحده، لأن كل فعليه تأبى عن فعليه أخرى، فالماهييه - التى تعلق بها الشوق - لها ثبوت شوقى بعين ثبوت الشوق.

و كذا فى مقام البعث الاعتبارى، فان البعث الاعتبارى المطلق لا يوجد، فان طبعه تعلقى - كالشوق -، فلا بد من أن يتقوم بمتعلقه فى مرتبه وجوده فى افق الاعتبار، فثبوت المتعلق بعين ثبوت البعث الاعتبارى.

و عليه فالحكم مطلقا بالنسبه إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهيه، و ثبوت المعروض - هنا - بثبوت العارض، بخلاف عوارض الوجود المتوقفه على ثبوت المعروض.

و عليه فاذا كان ثبوت المتعلق بعين ثبوت حكمه و جعله بعين جعله، فما ينتزع من

ص: ١١١

١- (١) الكفايه ٢: ٢٢٨.

٢- (٢) ص ١٩٥.

المتعلق باعتبار هذا النحو من الثبوت أولى بأن لا يكون له ثبوت في قبال ثبوت الحكم، و أن يكون جعله بعين جعله. فتدبره فانه حقيق به.

### **(٤٥) قوله قدس سره: و إن إنشاء الشارع له الجزئي أو الشرطي... الخ**

(٤٥) قوله قدس سره: و إن إنشاء الشارع له الجزئي أو الشرطي... الخ (١)

فان الانشاء، و إن كان خفيف المؤنه يتحقق بمجرد قصد ثبوت المعنى باللفظ إلا أن حقيقه الجزئي للواجب بما هو واجب، و الشرطي له بما هو سنخها، انتزاعي، له منشأ مخصوص و مصحح خاص، فلا- يقبل الجعل بالاستقلال، و لا الجعل بغير ما هو مصحح انتزاعه.

### **(٤٦) قوله قدس سره: و جعل الماهيه و اجزائها... الخ**

(٤٦) قوله قدس سره: و جعل الماهيه و اجزائها... الخ (٢)

بل هذا جعل وجودها بالجعل التكويني الذهني، و الا فجعل نفسها و أجزاءها غير معقول، لأن وجدان الشيء لذاته و ذاتياته ضروري، فلا- يقبل الجعل، لأنه دون الجعل لا فوق الجعل، حتى يتوهم لزوم تعلق الجعل بالماهيه، و إلا لزم خروجها عن حدود الامكان إلى صقع الواجب.

### **(٤٧) قوله قدس سره: و أما النحو الثالث، فهو كالحجيه و القضاوه... الخ**

(٤٧) قوله قدس سره: و أما النحو الثالث، فهو كالحجيه و القضاوه... الخ (٣)

لا يخفى عليك أن الملكيه - مثلا - و إن كانت انتزاعيه عنده (قدس سره) إلا أنها تاره مجعوله بالاستقلال ابتداء، كما إذا جعل الشارع شيئا ملكا لزيد - مثلا - بانشائه إياها له.

و أخرى مجعوله بالاستقلال - إمضاء - كما إذا أنشأ الملكيه على طبق إنشاء المتعاقدين إياها، و ثالثه مجعوله تبعا لجعل التكاليف في مواردنا.

فمنشأ الانتزاع مختلف بحسب الموارد. و الجعل الاستقلالي بالمعنيين، ليس محلا- للكلام، انما الكلام في قبول الجعل تبعا للتكليف.

ثم إن تحقيق حقيقه الملك سيأتي إن شاء الله تعالى في ذيل ما ذكره شيخنا (قده) من الوهم و الدفع، و إنما الاشكال هنا في الملكيه الشرعيه و العرفيه المترتبه عليها الآثار شرعا و عرفا، فهل هي من الاعتبار الذهنيه أو المقولات الواقعيه.

فبقول: اما عدم كونها من الاعتبارات الذهنيه المصطلح عليها المعبر عنها فى فن الميزان بالمعقولات الثانويه كالكليه و الجزئيه و  
الجنسيه و الفصليه و النوعيه،

ص: ١١٢

---

١- (١) الكفايه ٣٠٥:٢.

٢- (٢) الكفايه ٣٠٥:٢.

٣- (٣) الكفايه ٣٠٥:٢.

فان المذكورات عوارض ذهنيه لمعروضات ذهنيه بنحو القضيـه الحينيه، دون المـلكيه الشرعيـه و العرفيه، فانها من العوارض لموجودات خارجيه، فان الموصوف بالمـالكيـه زيد الخارجى، لا- الذهنى، و الموصوف بالمملوكيه هى العين الخارجيه، لا الذهنيه، فيعلم منه أنها ليست من الاعتبارات الذهنيه المتعارفه.

و أما عدم كونها من المقولات الواقعيه، فلأن المقولات، إما يكون لها مطابق و صورته فى الخارج، أو يكون لها منشأ الانتزاع فيه، كمقوله الاضافه. و المـلكيه الشرعيـه، و العرفيه ليست منها بقسميها لوجوه:

منها - إن المقولات لا- تختلف باختلاف الانظار، و لا- تتفاوت بتفاوت أنحاء الاعتبار، مع أن المعاطاه تفيد الملك فى نظر العرف، دون الشرع. و لو كانت مقوله؛ لكانت إما موجوده فى جميع الأنظار أو معدومه كذلك، و ليست المقوله إلا ما يقال على شىء، و يصدق عليه فى الخارج، و ليست كالمصالح و المفاسد، لكى يختص الشارع بادراكها أحياناً.

و منها - إن الاعراض التسعه المقوليه تحتاج إلى موضوع محقق فى الخارج.

و المـلكيه الشرعيـه و العرفيه ليست كذلك لتعلق المـلكيه - بالمعنى المفعولى - بالكلى الذمى فى باب البيع، و فى أبواب الضمانات بالمثل، أو القيمه و لتعلق المـلكيه - بالمعنى الفاعلى - بكلى الفقير، و كلى الساده فى الزكاه و الخمس.

و لا يعقل أن تكون المـلكيه بأحد المعنيين بالقوه، و تكون فعليته عند التطبيق؛ لأن المـالكيـه و المملوكيه صفتان لهما التضاييف و المتضاييفان متكافئان فى القوه و الفعلية، فلا- يعقل فعلية المـالكيـه و شأنه المملوكيه، شأنه المـالكيـه و فعلية المملوكيه؛ فيعلم منه أن سنخ المـلكيه الشرعيـه و العرفيه ليس سنخ المقولات العرضيه الموقوفه على موضوع محقق فى الخارج.

و لا- فرق فى هذا البرهان بين مقوله، و مقوله، فمقوله الاضافه أيضاً كمقوله الجده، و سائر المقولات العرضيه فى الحاجه إلى موضوع محقق.

فما يظهر من عبارته فى الجواب عن الوهم الآتى فى كلامه (قدس سره): من أن الملك الحاصل بسبب العقد، أو الارث داخل فى الاضافه المقوليه.

مدفوع، بالبرهان المتقدم. و منشأ انتزاع المعنى الاضافى هو موضوعه الذى يكون وجوده وجود الأمر الانتزاعى، بالتفصيل الذى قدمناه.

و منها - إن المعنى المقولى لابد من أن يكون له مطابق فى الخارج، أو يكون له منشأ

الانتزاع بحيث تقوم تلك الحيثية المقوليه به خارجا، بقيام إنتزاعى، لا بقيام إنضمامى.

و من الواضح - بالوجدان و العيان - أن ذات المالك و المملوك على ما هما عليه من جواهرهما و اعراضهما قبل الحكم أو العقد أو غيرهما و بعدها من دون وجود صورته عينيه فى الخارج، و لا- انقلا ب حيثه خارجيه فيهما إلى حيثه أخرى، كذات السقف الذى حصل فيه حيثه القبول للفوقيه بعد وضعه فى مكان عال، و هكذا...

نعم حصلت هناك أمور من الحكم التكليفي، أو العقد، أو موت المورث، أو الحيازه - بعد ما لم تكن - و تلك الأمور غير قابله لأن تكون عين الملك، و لا منشأ انتزاعه، و لا مصحح انتزاعه.

و تفصيل ذلك: أما الحكم التكليفي، من اباحه التصرف و نحوها، فليست هى عين الملكيه؛ لأن الملكيه: إما بمعنى الواجديه، أو الأحاطه، أو الأحتواء أو السلطنه. و ليس شىء من هذه المفاهيم عين مفهوم إباحه التصرف و جوازه و نحوهما، مع أن القول به - كما هو ظاهر الشيخ الاعظم (قده) فى الرسائل (١)- رجوع عن دعوى الانتزاع إلى دعوى العينيه. و العينيه فى الوجود - بمعنى اتحادهما - هو معنى الانتزاعيه.

و ليس الحكم - التكليفي المزبور - منشأ الانتزاع، بدعوى أن الترخيص فى التصرف هو جعل زمام الشىء بيد المكلف، و هو معنى سلطنته عليه، و الملكيه هى السلطنه (٢).

وجه فساد الدعوى أن الأمر الانتزاعى لا يعقل أن يكون منشأ انتزاعه الحكم التكليفي - لا فى الملكيه، و لا فى غيرها - لأن الأمر الانتزاعى ليس إلا- حيثه القبول القائم بالمتحيت، و لانه صرحه حمل العنوان المأخوذ منه - بلحاظ تلك الحيثيه - على المتحيت بها، كعنوان الفوق المحمول على السقف بلحاظ قيام مبدئه - و هو الحيثيه القائم به قياما إنتزاعيا - به، على حد حمل العناوين على ذوات معنوياتها بلحاظ قيام مبادئها بها - قياما إنضماميا بها -.

و من الواضح أن جواز التصرف الذى فرض أنه منشأ الانتزاع لا- يحمل عليه عنوان المالك و المملوك، فيعلم منه أن مبدأ العناوين غير قائم به بقيام انتزاعى.

و دعوى صدق عنوان الملك، و هو المبدأ على جواز التصرف، و حينئذ فالمالك هو جائز

ص: ١١٤

١- (١) الرسائل: ٣٥١ «فى حجه القول السابع، ذيل قوله «قده»: اما فى المعاملات».

٢- (٢) و قد نسبها «قده»، فى حاشيته على المكاسب «رساله الحقوق» الى جماعه: ص ٦.

التصرف، و المملوك ما هو جائز التصرف فيه، و ليس فيه استبعاد.

مدفوعه: بأنه رجوع عن دعوى الانتزاع إلى دعوى العينه - مفهوما - و قد مر فسادهما:

و كذا ليس الحكم - التكليفي المزبور - مصحح الانتزاع، و السبب لمنشئيه ذات المالك و المملوك، لانتراع المملكه و تحيئهما بتلك الحثيه؛ لعود المحاذير المزبوره جميعا، إذ لو كان ذات المالك و المملوك منشئا للانتزاع بسبب الحكم التكليفي، لكانت المملكه (١) موجوده في جميع النظائر، و لاحتاجت إلى موضوع محقق، و لحصل في ذات المالك و المملوك حثيه خارجيه مكتسبه من الحكم التكليفي، مع أنه ليس كذلك.

فاتضح من جميع ما ذكرنا: إن الحكم التكليفي ليس عين المملكه، و لا منشأ انتزاعها، و لا مصحح لانتراعها.

و أما العقد، فليس هو أيضا عين المملكه الشرعيه أو العرفيه، و إن كان مدلوله ملكيه مفهوميه إنشائيه.

و دعوى - أن المملكه الشرعيه هي الاحاطه التنزيليه، و الشارع نزل العقد منزله الاحاطه - مدفوعه بأن الكلام في كون المملكه الشرعيه مقوليه و لو (٢) انتزاعيه، و بهذا التنزيل لا يخرج العقد عما هو عليه، و صيرورته مقوله واقعيه انتزاعيه.

مع أن المملكه مطلقا - حتى الشرعيه - قائمه بذات المالك و المملوك، و الاحاطه التنزيليه قائمه - خارجا - بالمتعاقدين لا بالمالكين، و ليس العقد أيضا منشأ انتزاع المملكه، لما قدمنا من البرهان؛ بداهه أن المبدأ لو كان قائما به بقيام انتزاعي، لصح حمل عنوانه المأخوذ منه على العقد، و عدم صحته واضح، مع أن نسبه العقد إلى المملكه نسبه السبب إلى مسببه، كما هو المشهور، و السبب مبين وجودا للمسبب، و المنشأ للانتزاع وجوده بالفعل وجوده للأمر الانتزاعي بالقوه، كما قدمنا تفصيله، فكيف يعقل أن يكون العقد منشأ لانتراع أمر مقولي؟!!

و ليس العقد - أيضا - مصححا لانتراع المملكه واقعا، و سببا لوجودها بوجود منشأها الواقعي؛ لأن البراهين الداله على عدم كون المملكه مقوله واقعيه - و لو انتزاعيه -

ص: ١١٥

١- (١) أي لكانت المملكه من المقولات العرضيه فتستلزم المحاذير الثلاثه.

٢- (٢) في النسخه «و لا» بدل «و لو» و الظاهر انها تصحيف.



تدل على عدم حدوث مقوله واقعيه بالعقد و شبهه من الاسباب الجعليه، بل الواقعيات تحدث بأسباب طبيعيه واقعيه.

و منه تعرف حال غير الحكم و العقد، مما يعد منشأ أو سببا، و سيأتى إن شاء الله تعالى بعض الكلام - أيضا - فى خصوص انتزاع الوضع من التكليف - فى ذيل كلامه الشريف (قدس سره اللطيف)

فالتحقيق فى سنخ حقيقه الملكيه الشرعيه و العرفيه أنها اعتبارات شرعيه أو عرفيه لا أنها أمور انتزاعيه، و لا أمور اعتباريه اعنى المصطلح عليها فى علم الميزان.

بيانه: إن الملكيه الحقيقه الواقعيه - مع قطع النظر عن الشارع و العرف - و إن كانت كما سيجىء إن شاء الله تعالى من مقوله الجده، أو مقوله الاضافه، أو مقوله أخرى. لكن الموجود - فى موارد شرعا و عرفا - ليست الملكيه بوجودها الحقيقى، كى ينافى البراهين القاطعه، بل الشارع أو العرف يعتبرون هذه الحقيقه لمن دعت المصلحه إلى اعتبارها له كالمتعاقدين، أو الوارث، أو الفقير، أو السيد، أو من حاز شيئا.

فمفهوم الملكيه له نحوان من الوجود الحقيقى المقولى، و الاعتبارى التنزيلي.

و هذا الاعتبار، لا- اختصاص له بالملكيه و الزوجيه، بل جار فى جميع المقولات، مثلا الأسد مطابقه الحقيقى المقولى نوع من أنواع مقوله الجوهر - و هو الحيوان المفترس - لكن العرف يعتبرون الشجاع أسدا، فزيد الشجاع أسد اعتبارى، و البياض مطابقه الحقيقى من مقوله الكيف المبصر المفروق للبصر، و مع ذلك يعتبر هذا لغير الجسم، فيقال: قلبه أبيض، و الفوقيه إضافه حقيقه فى مقوله الأين، المختصه بالجسم، و لكنها تعتبر فى الأمور المعنويه تنزيلا- لها منزله الأمور الحسيه، فيقال: فوق كل ذى علم عليم، و إن علم فلان فوق علم غيره، إلى غير ذلك من موارد اعتبار المعانى المقوليه.

و لا- عجب فى كون مفهوم واحد له مطابق حقيقى تاره، و مطابق إعتبارى أخرى، فان بعض المفاهيم له بحسب النشآت، و مراتب الموجودات مطابقات حقيقه: بعضها من نوع مقوله، و بعضها من نوع مقوله أخرى.

بل بعضها خارج عن المقولات طرّا كالعلم، فانه بمعنى الحضور، و حضور الصوره المجرده للجوهر العاقل من مقوله الكيف على المشهور، و علم الجوهر النفسانى - بداته - من مقوله الجوهر النفسانى، و علم العقل بداته من مقوله الجوهر العقلانى، و علمه تعالى بداته و بمصنوعاته فى مقام ذاته وجود واجبى خارج عن أفق المقولات، بل علمه الفعلى فى مقام اليجاد يعين الوجود المنبسط، و هو لا جوهر و لا عرض،

و بالجملة: فالملكيه الشرعيه و العرفيه غير موجوده بوجود واقعي انتزاعي على حد الأمور الانتزاعيه الغير المرهونه باعتبار معتبر، و لا موجوده بوجود اعتباري ذهني يقوم بأمر ذهني على حد المعقولات الثانويه،

فان المالك شرعا (زيد) الخارجى لا- الذهني، بل الشارع مثلا اعتبرها لزيد الخارجى، فحقيقه موجوديتها أنها طرف الاعتبار القائم بالشارع بالمباشرة، فان الاعتبار فعل مباشرى للمعتبر، لا إنشائي و لا تسبيبي من المعتبر،

و منه تبين أن جعله عين اعتباره، لا- أنه إنشائي أو يتسبب إليه بانشائه من معتبره، و إن كان لمفهومه وجود إنشائي، لكنه غير الملكيه الحقيقيه التي يترتب عليها الآثار،

نعم حيث أن الانشاء تاره يكون بالاضافه إلى الداعي كالسبب و المحقق، و أخرى يكون بالاضافه إليه كاشفا و مظهرا، فيصح إظهار اعتبار الملكيه بقوله: ملكت أو هذا لك.

كما إن الانشاء بداعي الارشاد لأظهار رشد العبد و خيره فى الماده، و الانشاء بداعي التعجيز لأظهار عجز المخاطب - فى قبال الانشاء بداعي جعل الداعي - فانه محقق للداعي من قبل المولى،

و عليه فالمجوعول بالحقيقه الصادر من الشارع هو اعتبار الملكيه، و الانشاء منه إظهار له، لا- ايجاد لذلك الاعتبار. هذا حال الملكيه الشرعيه و العرفيه.

و كذا حال غيرها من المعانى التي لو وجدت فى الخارج، لكانت مقوله من المقولات مثلا، فانها غير موجوده شرعا بذلك الوجود المناسب لها فى نظام الوجود، بل وجودها شرعا باعتبارها شرعا كالزوجيه و الرقيه و الحريره و نحوها.

و أما القضاوه، فتاره يراد بها الحكومه الكليه المترتبه شرعا على موضوعها، كقوله عليه السلام (من روى حديثنا، و نظر فى حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا فقد جعلته حاكما)،(1) فان هذه الحكومه المجعوله كسائر الأحكام المجعوله، المترتبه على موضوعاتها الكليه من الاحكام المجعوله الالهيه، و فعليتها بفعليه موضوعها، سواء كان هذا الجعل الكلى من الصادق عليه السلام بما هو مبلغ لأحكام الله تعالى، أو بما هو مفوض إليه فى أمر التشريعات، فان مجعوله أيضا مجعوله تعالى على يده، لا أنه خارج عن دائره الاحكام الالهيه، فيكون التشريع منه بمنزله التكوين منه من حيث كونه عليه السلام من

ص: ١١٧

---

١- (١) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: ص ٩٩: الحديث ١.

فان الفاعل - بمعنى ما منه الوجود تكوينا و تشريعا - هو الله تعالى، و إن كان الفاعل - بمعنى ما به الوجود تكوينا و تشريعا - وسائط فيضه و مجارى أمره التكويني و التشريعي، و لعله إليه ينظر قوله عليه السلام (مجارى الأمور بيد العلماء بالله).<sup>(١)</sup>

و أخرى يراد بها القضاوه لشخص خاص أو الأماره لشخص خاص كمنصب الامام عليه السلام القضاء و الولاه و الحكام، فان هذه كلها، و إن كانت حقائقها اعتبارات، لكنها لا دخل لها بالاحكام الكليه الالهيه، حتى تجعل من الاحكام الوضعيه المبحوث عنها، و لعل ما فى المتن يراد منها القضاوه و الحكومه الكليه، و النيايه الكليه المعدوده من المناصب المجعوله الالهيه.

و أما الحجيه، فمختصر القول فيها: إن الحجيه، تاره بمعنى الوساطه فى الاثبات، و اخرى بمعنى الوساطه فى التنجز، فجعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الخبر، بعنوان أنه الواقع يفيد وساطه الخبر لاثبات الواقع عنوانا، فان وصول الحكم المماثل بالذات وصول الواقع عنوانا بالعرض. كما أن الانشاء بداعى تنجيز الواقع بالخبر يفيد وساطه الخبر لتنجز الواقع حقيقه، فانشاء و جوب تصديق العادل على الأول مصحح لانتزاع الحجيه، بمعنى كون الخبر بحيث يثبت الواقع عنوانا،

و على الثانى مصحح لانتزاع الحجيه، بمعنى كون الخبر بحيث ينجز الواقع عند مصادفته له حقيقه، فكل من الحثيتين - الموجودتين بقيام الخبر على حكم من الأحكام - مما ثبت للمتحيث بها بسبب الانشاء المزبور المنبعث، تاره عن داعى جعل الداعى، و أخرى عن داعى تنجيز الواقع،

و أما جعل الحجيه بالاستقلال، لا بسبب الانشاء المزبور، فمعقول على الوجه الثانى، دون الأول؛ لأن اعتبار منجزه الخبر للواقع حقيقه و اظهاره بقوله: الخبر حجه عندى، أ بقوله عليه السلام: (فانهم حجتي عليكم)<sup>(٢)</sup>، أو بقوله عليه السلام: (لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا)<sup>(٣)</sup> لا مانع منه، بخلاف اعتبار الهوهويه و أن

١- (١) المستدرک: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: الحديث ١٦.

٢- (٢) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: ص ١٠١: الحديث ٩.

٣- (٣) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: ص ١٠٨: الحديث ٤٠.

مؤدى الخبر هو الواقع، فانه من دون جعل الحكم المماثل غير معقول، فان أثر الحكم الحقيقى لا يرتب على فرضه و اعتباره، بل على حكم مثله، و لو بعنوان أنه هو،

نعم اعتبار الظن علما، و الخبر وصولا معقول، إلا أنه يجرى فى تحقيق الأثر العقلى، أو الشرعى المرتب على الأعم من الوصول الحقيقى و الاعتبارى.

و أما الصحة و الفساد، المعدودان من الاحكام الوضعيه، فقد فصلنا القول فيهما فى مبحث النهى عن العبادات - من مباحث الجزء الأول - من التعليقه على الكتاب(١).

و مجمله: إن الصحة سواء كانت بمعنى مطابقه المأتى به للمأمور به، أو بمعنى كون المأتى به موجبا لاستحقاق الثواب، أو بمعنى كونه مسقطا للاعادة و القضاء، فهى - على أى حال - من أوصاف المأتى به، لا من شؤون المأمور به حتى تكون مجعوله بجعله فى مقام الأمر به، نظير الجزئيه و الشرطيه.

و بقيه الكلام من النقض و الابرام على ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) فى المقام موكوله إلى البحث المزبور.

و أما الصحة فى المعاملات فعن شيخنا قده فى البحث المزبور(٢) أنها مجعوله، لأنها بمعنى ترتب الأثر، و هو بجعل الشارع و ترتيبه على المعامله، و لو إمضاء.

و قد ذكرنا فى محله: أن اعتبار الملكيه - مثلا - هو المجعول لا ترتبه على العقد، و ليس الاعتبار إنشائيا، حتى يعقل إنشاؤه بنحو الكليه، و إناطته بالعقد، ليكون نظير الوجوب المشروط، بل لا اعتبار حقيقه، إلا عند وجود العقد، لكون الاعتبار وجود العقد ذا مصلحه، و ترتبه حينئذ عقلى، لا جعلى فراجع البحث المزبور(٣).

**(٤٨) قوله قدس سره: و لو كانت منتزعه عنها لما كاد... الخ**

(٤٨) قوله قدس سره: و لو كانت منتزعه عنها لما كاد... الخ(٤)

مع أن الملكيه تكون للصبى و المجنون، و لا- تكليف لهما، فيعلم أنها غير منتزعه عن التكليف. و لا- يعقل انتزاعها من جواز التصرف بعد البلوغ، و بعد الافاقه؛ لأن فعليه الأمر الانتزاعى تستدعى فعليه المنتزعه عنه،

و منه يعلم: أن انتزاع الضمان من وجوب دفع البدل بعد البلوغ فيما إذا أتلّف الصبى

ص: ١١٩

١- (١) ج ٢: ذيل قول الماتن قده «وصفان اعتباريان ينتزعان الخ» و قوله قده «الأنه ليس بامر اعتبارى ينتزع كما توهم الخ» يأتى فى التعليقه: ١٢٢ و ١٢٣.

٢- (٢) الكفايه ١:٢٩٠.

٣- (٣) ج ٢ يأتى فى التعليقه: ١٢٥ ذيل قول الماتن قده «فاما الصحه فى المعاملات فهى تكون مجعوله الخ».

٤- (٤) الكفايه ٢:٣٠٦.

- أيضا - غير صحيح، لأن فعلية الضمان مع عدم فعلية منشأ انتزاعه غير معقوله، و سببيه الائتلاف فعلا، لوجوب دفع البديل بعد البلوغ غير فعلية الضمان المنتزع عن وجوب دفع البديل بعد البلوغ،

و لا يقاس الضمان الفعلى بما يسمى عند المشهور بالضمان بالقوه، حيث يقال:

بالانتزاع من وجوب دفع البديل على تقدير التلف، فان الأمر الانتزاعى، كمنشأ انتزاعه، كلاهما غير فعلى. و لذا فرضنا إئتلاف الصبى المحقق للضمان الفعلى. و تمام الكلام فى محله.

### (٤٩) قوله قدس سره: و للزم أن لا يقع ما قصد... الخ

(٤٩) قوله قدس سره: و للزم أن لا يقع ما قصد... الخ (١)

لأن المقصود فى عقد البيع - مثلا - هو الملك دون التكليف، و المفروض أنه ليس المجعول من الشارع إلا- التكليف، و أن الملك انتزاعى محض، فما وقع لم يقصد، و ما قصد تحققه بالعقد لم يقع.

و لا- يخفى عليك أن الأمر الانتزاعى إذا كان منشأ مجعولا تشريعا يكون مجعولا تبعا عنده (ره)، فما قصد وقع، و إن كان ما وقع أيضا بالاصاله لم يكن مقصودا؛ إذ الأمور التسيبيه - من الملكيه و الزوجيه - هى التى لا تقع بلا قصد، دون ما يلازمها، أو ما هو منشؤها شرعا، من التكليف الذى هو ليس مما يتسبب إليه المكلف. و الاصاله و التبعية ليستا دخيلتين فى المجعوليه، و لا فى كونهما مقصودتين.

نعم قد استدل بمثله فى باب المعاطاه - بناء على القول بالاباحه - حيث أن المقصود بها عند المتعاملين هى الملكيه، مع أنها مفيده شرعا للاباحه، فما وقع لم يقصد، و ما قصد لم يقع، إلا- أنه لا- يرد عليه ما أوردنا هنا، لأن المفروض - هناك - إفاده الاباحه فى قبال الملكيه، و هنا إباحه مستتبعه للملكيه على الفرض.

نعم يرد على المقامين أن ترتب الاباحه - فى كلا- المقامين - ترتب الحكم على موضوعه، لا ترتب الأمر التسيبى على سببه - الذى به يتسبب إليه - حتى يكون الواقع مما لا بد من قصده.

### (٥٠) قوله قدس سره: فى عدم صحه انتزاعها من مجرد التكليف... الخ

(٥٠) قوله قدس سره: فى عدم صحه انتزاعها من مجرد التكليف... الخ (٢)

الكلام سابقا، كان فى صحه انتزاعها، و لو لم يكن تكليف - كما عرفت فى الصبى

١- (١) الكفايه ٢: ٣٠٦.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٠٦.

و المجنون - و هنا فى عدم صحه انتزاعها من مجرد التكليف، كما فى جواز التصرف للولى، مع أن الملك للمولى عليه، و كما فى جواز وطى الأمه المحلله، مع أنه لا زوجيه هناك.

فيعلم أن التكليف بمجرد ليس منشأ للانتزاع، و لا مصححا له.

### (٥١) قوله قدس سره: إن الملك يقال بالاشتراك، و يسمى بالجده... الخ

(٥١) قوله قدس سره: إن الملك يقال بالاشتراك، و يسمى بالجده... الخ (١)

توضيحه: إن الملك يطلق على أمور:

منها - الجده، و هى الهيئه الحاصله لجسم بسبب إحاطه جسم آخر بكله أو ببعضه، كهيئه التختم للاصبع، و كهيئه التعمم للرأس، و كهيئه التقمص للبدن.

و منها - الاضافه الاشراقية، ككون العالم ملكا للبارى - جل شأنه - فانها عباره عن احاطته تعالى فى مرحله فعله، و مطابقتها الوجود الفنائض منه تعالى المنبسط على الماهيات الامكانيه، و حيث أن فيض الوجود، الذى هو عين اليجاد بالذات أمر بين المفيض و المستفيض، فلذا عبر عنه بالاضافه، و حيث أنه عين الاشراق المذوت لذات المستشرق، لا نسبه بين أمرين محققين لم يكن إضافه مقوليه.

و أيضا الاضافه - المقوليه - ماهيه خاصه، مندرجه تحت المقولات، و الوجود مطلقا ليس بجوهر و لا- عرض، إلا- بالعرض، فكيف بالوجود المطلق.

و منها - الاضافه المقوليه، ككون الفرس لزيد، فان الملكيه - بالمعنى الفاعلى - ماهيه معقوله بالقياس إلى ماهيه أخرى، و هى مضايقتها، و هى الملكيه - بالمفعولى - أعنى المالكيه و المملوكيه.

و سبب هذه الاضافه المقوليه - تاره - طبيعى واقعى، كركوبه و سائر تصرفاته فى الفرس - و أخرى - جعلى كالعقد و موت المورث و الحيازه و أشباهها.

و التحقيق: إن الملك من المفاهيم العامه، و هو بنفسه لا يقتضى أن يكون مطابقه أمرا مقوليا، لا جده، و لا إضافه، و إنما يدخل تحت المقوله إذا كان صادقا فى الخارج على ما يقتضيه طبع تلك المقوله.

كما أن المفاهيم الاضافيه، من العالميه و المعلوميه، و المحببيه و المحبوبيه، و المحيطيه و المحاطيه كذلك.

و لذا يصدق العالميه و المعلوميه، و المحببيه و المحبوبيه عليه تعالى مع أنه تعالى لا- يندرج تحت المقولات، لوجوب وجوده تعالى.





فالمفهوم إضافه عنوانيه، و المطابق تاره وجود واجبي، و أخرى وجود مطلق غير محدود، و ثالثه وجود عقلاني، أو نفساني، و رابعه مقوله الاضافه.

و عليه نقول: نفس معنى الاحاطه لا- يأبى من أن يكون مطابقه وجودا محضا، كما لا- يأبى أن يكون باعتبار كون مطابقه هيئه خاصه حاصله للجسم مندرجا تحت مقوله الجده.

و حيث أن هذه الهيئه إذا حصلت فى الخارج قائمه بجسم، فطرفاها - و هما ذات المحيط و المحاط - يكتسبان حيثيه المحيطيه، و حيثيه المحاطيه، و هما من مقوله الاضافه.

كما أن العلم بنفسه - عند المشهور - كيف نفساني، و قيامه بالعالم، و تعلقه بالمعلوم - بالذات - يوجب تحيث ذات العالم بحيثيه العالميه، و ذات المعلوم بحيثيه المعلوميه، و هما من مقوله الاضافه.

فالمملك بمعنى هيئه الاحاطه جده، و المالكيه و المملوكيه مقوله الاضافه.

و حيث عرفت - أن حيثيه المحيطيه و المحاطيه قائمه بجوهر ذات المحيط و المحاط - تعرف أن معروض مقوله الاضافه جوهر، لاجده، حتى يكون المملك الحقيقى الواقعى جده ذات إضافه،

بل إنما تكون الجده ذات إضافه، فى قبال مطلق الجده، إذا كانت بنفسها معروضه لمقوله الاضافه، كما إذا لوحظت جده التعمم بالاضافه إلى جده التخص، و وجد تفاوتهما بالزيادة و النقص، القائمين بنفس مقوله الجده، كانت نفس الجده معروضه لمقوله الاضافه. فتدبره فانه حقيق به.

و لا- يخفى عليك أن تفاوت مطابقت - مفهوم واحد - لا ربط له بجريان التشكيك فى مقوله الجده؛ فان التشكيك صدق طبيعه واحده على أفرادها بالتفاوت،

و قد عرفت: أنه يستحيل أن يكون بعض مطابقت مفهوم المملك من مقوله الجده، و ليس مطلق عموم المفهوم من التشكيك، كما لا يخفى على الخبير.

و أما ما أفاده (قده) فى ذيل كلامه: من دخول المملك - الحاصل بالعقد و الارث - فى مقوله الاضافه، فقد عرفت ما فيه فى الحواشى السابقه مفصلا، بل دخوله فيها بسبب التصرف و الاستعمال الموجب للاختصاص - أيضا - كذلك، فان هذا الاختصاص - أيضا - من الاعتبار،

نعم ركوبه يحقق هيئه إحاطه للفرس، و هى جده و راكبيته و مركوبيته من مقوله

الاضافه. فتدبر و راجع ما قدمناه(١)،

ثم إن اعتبار الملك - شرعا أو عرفا - هل هو اعتبار الملك بمعنى الجده ؟ أو اعتباره بمعنى الاضافه ؟

و الصحيح هو الثانى؛ لأن مقوله الجده ليست نفس الاحاطه، و هو المبدأ للمحيط و المحاط، حتى يتوهم أن اعتبار الملك هو اعتبار المبدأ، المستلزم لانتزاع عنوانى المالك و المملوك بقيام المبدأ الاعتبارى بذات المالك و المملوك.

بل الجده هى الهيئه الحاصله للجسم بسبب إحاطه جسم آخر به، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، و لذا يعبر عنها بالتختم و التعمم و التعمص.

و من الواضح أن المحيط فى الملك الشرعى هو المالك و لا- ينتقل بانتقال المحاط، بل المحاط هنا ينتقل بانتقال المحيط، فليس اعتبار الملك شرعا أو عرفا، إلا اعتبار المالك و المملوكيه.

و لذا قال بعض الأكابر(٢) بعد بيان الجده: و قد يعبر عن الملك بمقوله «له» و هو اختصاص شىء بشىء من جهة استعماله اياه و تصرفه فيه،

فمنه طبيعى ككون القوى للنفس و كذلك كون العالم للبارى جل ذكره،

و منه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد، و فى الحقيقه، الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح،

و قال بعده فى موضع اخر: فانه من مقوله المضاف لا غير الخ.

و غرضه ان المعنى معنى مقولى اضافى، لا- انه مقوله حقيقه، كيف و مطابق الملك فى البارى تعالى من جمله الامثله و لا يعقل اندراجه تحت مقوله فضلا عن مقوله المضاف التى هى من اضعف الاعراض،

و غرضه من الاعتبار الخارجى فى قبال الاعتبار الذهنى، و قد مر مرارا شرح حقيقتها فراجع،

**(٥٢) قوله قدس سره: إما من جهة اسناد وجوده إليه ككون العالم... الخ**

(٥٢) قوله قدس سره: إما من جهة اسناد وجوده إليه ككون العالم... الخ(٣)

هذه العبارة تشعر بأن مصحح عنوان المالك و المملوكيه - هنا - إسناد وجود العالم

ص: ١٢٣

١- (١) ذيل قول الماتن «ره» و أمّا النحو الثالث، فهو كالحجيه و القضاوه الخ» تقدم فى التعليقه: ٤٧.

- ٢- (٢) هو صدر الدين الشيرازى فى شرح الهدايه الاثريه فى القسم الثالث من الالهيات «مقوله ملك»: ص ٢٧٤، و قد صرح «قده» بهذه النسبه فى تعليقه على المكاسب: ج ١: فى تحقيق حقيقه الحق و ما يتعلق به: ص ٧.
- ٣- (٣) الكفايه ٢:٣٠٧.

إلى الباري جل شأنه. مع أن الاستناد إليه مصحح عنوان المعلوليه و أشباهها، بل مصححها ما مر سابقاً (١) من انبساط فعله تعالى - وهو الوجود المطلق - على جميع الماهيات الامكانيه، فانه المناسب لاحاطته تعالى فى مرحله فعله تعالى، كما أن ارتباطها به تعالى؛ لكونها موجوده - بوجود رابط - مصحح قيوميته تعالى، و أشباهها

و قد أشرنا سابقاً: أن النبي صلى الله عليه و آله و أوصيائه عليهم السلام - من حيث كونهم مجارى فيضه، و مجالى نوره - لهم هذا المعنى من المالكيه و الاحاطه الوجوديه الحقيقيه لما عداهم، من غير فرق بين الملاك و الاملاك، و إن كان لهم مالكيه اعتباريه شرعيه لما يختص لهم عليهم السلام أيضاً،

فلا- منافاه بين أن تكون الأرض كلها لهم، بل و غيرها أيضاً، و مع ذلك لا- يملكون شرعاً إلا الحقوق، و المجعوله لهم من الخمس و الأنفال، و نحوهما و للكلام مقام آخر.

### (٥٣) قوله قدس سره: لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل... الخ

(٥٣) قوله قدس سره: لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل... الخ (٢)

الكلام تاره فى استصحاب الشرطيه و المانع، و أخرى فى استصحاب ذات الشرط و المانع فنقول:

أما بناء على عدم مجعوليتهما فواضح، حيث أنهما ليستا تعبديتين، حتى يتعبد ببقائهما، و لم يترتب عليهما أثر شرعى، فان التكليف مترتب على ذات الشرط و المانع، ثبوتاً و نفيًا، لا على الشرطيه و المانع.

و أما بناء على مجعوليتهما، فان كان المهم إثبات نفسها، فلا كلام، فان المستصحب حكم شرعى جعلى على الفرض و لا حاجه إلى أثر آخر.

و إن كان المهم إثبات التكليف، فهو كما عرفت مرتب على ذات الشرط و المانع، لا- على الشرطيه و المانع، حتى بناء على المجعوليه، كيف؟ و هما مجعولتان تتبع جعل التكليف و متربتان على ترتبه على ذات الشرط و المانع، فكيف يعقل أن يكون التعبد بهما تعبدا بما يترتبان عليه؛ إذ الشرطيه و المانع الظاهريه - كالشرطيه و المانع الواقعيه - تابعتان لجعل التكليف الظاهري كما هما تابعتان لجعل التكليف الواقعي.

و أما استلزام التعبد بالشرطيه للتعبد بالمشروطيه؛ لمكان التضاييف، و إن لم يكن أحدهما مترتباً على الآخر، فلا يجدى إلا لإثبات المشروطيه، لا لإثبات ذات المشروط؛

ص: ١٢٤

١- (١) تقدم فى التعليقه: ٥١.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٠٨.

إذ ما كان بينهما التضايف هما عنوان الشرطيه، و عنوان المشروطيه، مع أن المهم ذات المشروط، و ما يهم التعبد به - و هو ذات المشروط - ليس مضايفا لعنوان الشرطيه و لا مضايفا لذات الشرط فتدبر جيدا.

و أما استصحاب ذات الشرط و المانع، و التعبد بذات المشروط - ثبوتا - و بذات الممنوع - نفيا - فمختصر القول فيه:

أما إذا لم يكن للتكليف الشرعى تقييد خطابى، و إناطه فى مرحله الجعل، فلا- شبهه فى أن الترتب عقلى، فكما لا- يجدى استصحاب بقاء المصلحه الواقعيه للتعبد بمقتضاها - و هو التكليف - فكذا استصحاب ماله دخل واقعا - فى كون التكليف ذا مصلحه - لا يجدى فى التعبد بالتكليف، فان الترتب عقلى لا جعلى - و إن كان الأثر شرعيا -.

و أما إذا كان للتكليف الشرعى تقييد و اناطه فى مرحله الجعل - بالمعنى المتقدم فى بعض الحواشى السابقه (1)- و هو دخل المعلق عليه فى خروج الانشاء من مرحله القوه الى الفعلية؛ فانه لو لا- هذا التقييد كان الانشاء المجرد بنفسه بعثا فعليا، لا بمعنى جعل ما ليس بدخيل فى مصلحته دخيلا فى المصلحه، حتى يقال بأنه محال.

فحيث أن هذه الاناطه جعليه، و هذا التقييد شرعى، فلا بأس حينئذ باستصحاب ذات الشرط، و التعبد بالمشروط؛ لأن الجعل الظاهرى كالجعل الواقعى، فمعنى التعبد بوجود الشرط هو التعبد باناطه الحكم به بجعل الحكم الظاهرى المرتب على وجود الشرط تطبيقا.

و هذا الشرط و إن كان من حيث دخله الواقعى فى المصلحه لا ترتب للمشروط عليه شرعا، إلا أنه من حيث إناطه الحكم به - فى مرحله الجعل - يكون ترتب المشروط عليه شرعا، و إلا لكان خلفا، لفرض صحه إناطه الحكم به شرعا، و لعله أشار (ره) اليه بقوله:

فافهم.

**(٥٤) قوله قدس سره: و التكليف و ان كان مترتبا عليه... الخ**

(٥٤) قوله قدس سره: و التكليف و ان كان مترتبا عليه... الخ (٢)

فى العبارة مسامحه؛ إذ الكلام فى استصحاب الشرطيه و الدخل، لا فى ذات الشرط، و ما له الدخل، و الأثر الشرعى مترتب على الثانى، دون الأول، إلا أن غرضه (ره) هو الثانى و هو واضح.

ص: ١٢٥

١- (١) تقدم فى ذيل التعليقه: ٤١.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٠٨.

## (٥٥) قوله قدس سره: و كذا ما كان مجعولا بالتبع... الخ

(٥٥) قوله قدس سره: و كذا ما كان مجعولا بالتبع... الخ (١)

قد عرفت الاشكال فيه من وجهين مفصلا فراجع (٢).

## (٥٦) قوله قدس سره: نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه... الخ

(٥٦) قوله قدس سره: نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه... الخ (٣)

لأن الشك في الجزئيه مثلا مسبب عن الشك في الأمر بالمركب منه و من غيره، فلا شك في الجزئيه - بعد التعبد بالمركب - بجعل الأمر به، بخلاف الشك في تعلق الأمر بالمركب، فانه غير مسبب عن الشك في الجزئيه، بل ملازم له - نظير الشك في الحكم و موضوعه -، و لعله نتكلم إن شاء الله تعالى في الفرق بينهما في مبحث الأصل المثبت

نعم ما أفاده (قده) يختص بما إذا جرى الأصل في منشأ الانتزاع؛ فانه حاكم على الأصل في ما ينتزع عنه، و أما إذا لم يجر الأصل فيه، فلا مانع من جريان الأصل في المسبب، كما في استصحاب عدم جزئيه مشكوك الجزئيه، مع عدم جريان الأصل في الأمر النفسى في الأكثر، لمعارضته بعدم تعلق الأمر النفسى بالأقل بما هو.

و قد تقدم بعض الكلام فيه - في البحث عن الأقل و الاكثر - من مباحث البراءه (٤) و لعله قد اشار إلى بعض ما ذكرنا بقوله: فافهم.

## تنبيهات الاستصحاب

### التنبيه الأول من الاستصحاب

## (٥٧) قوله قدس سره: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك... الخ

(٥٧) قوله قدس سره: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك... الخ (٥)

الوجه في اعتبار فعلية الشك أمران:

أحدهما: ظهوره في الفعلية - المساوقه لثبوتة و تحققه - لا وضعا فان الالفاظ موضوعه لنفس المعانى المعراه بذاتها عن الوجود و العدم، و لذا يحمل عليه بانه موجود او معدوم.

و قد مر منا مرارا ان الوضع للموجود - خارجيا كان او ذهنيا - غير معقول لان فائده الوضع الانتقال من سماع اللفظ الى معناه، و

الانتقال نحو من الوجود الذهني.

و الوجود لا يعرض الموجود - خارجيا كان أو ذهنيا - لأن المقابل لا يقبل المقابل، و المماثل لا يقبل المماثل، فتدبر.

ص: ١٢٤

---

١- (١) الكفايه ٢: ٣٠٨.

٢- (٢) تقدم في التعليقه: ٤٤.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٠٨.

٤- (٤) تقدم في ج ٤: التعليقه: ٩٩.

٥- (٥) الكفايه ٢: ٣٠٨.



بل منشأ الظهور: أن الموضوع في القضية قد يكون - من حيث مفهومه و معناه - موضوعاً للحكم، كما في الحمل الذاتي، و قد يكون بما هو فان في مطابقه. و مطابق المفاهيم الثبوتيه حيثه ذاتها حيثه طرد العدم.

و ما نحن فيه من قبيل الثاني، كما هو واضح.

ثانيهما: إن مفاد دليل الاستصحاب - كدليل الاماره، بل و جميع الأصول - وظائف شرعيه، و أحكام طريقيه، لا نفسيه حقيقيه، فمفادها إقياً التنجيز، و إما الاعذار، و هما يتقومان بالوصول - حكماً و موضوعاً -، فلا يعقل تعلق التنجيز و الاعذار بموضوع تقديرى غير موجود بالفعل، و لا ملتفت إليه، حيث أن الالتفات يساوق تحققه، فسنخ الحكم يقتضى برهانا عدم كون الموضوع أمراً تقديرياً يجمع الغفله.

كما أن الظهور في الأول يقتضى فعلية الشك.

نعم - بناء على الوجه الثانى - لا يكفى فعلية الشك في فعلية الحكم، بل لابد من الالتفات إلى حكمه؛ لان للفعلية و التنجز في الأحكام الطريقيه مرتبه واحده.

بخلاف الوجه الأول، فانه يمكن أن يكون الحكم المرتب على الشك الفعلى حكماً نفسياً كسائر الأحكام النفسيه، فلا يقوم تحققه بالالتفات إليه، بل يقوم تنجزه به.

و أما على ما هو التحقيق - عندنا - من مساوقه الفعلية، و التنجز مطلقاً، فالحكم النفسى و الطريقي - من حيث تقومه بالالتفات إليه - على حد واحد.

**(٥٨) قوله قدس سره: فيحكم بصحة صلاه من احدث ثم غفل... الخ**

(٥٨) قوله قدس سره: فيحكم بصحة صلاه من احدث ثم غفل... الخ (١).

عدم جريان الاستصحاب قبل الصلاه، و في حال الصلاه بناء على ما تقدم - من تقومه بالشك الفعلى - واضح.

و أما صحة الصلاه بقاعده الفراغ فبناء على الطريقيه و الظهور النوعى من حال المصلى بانه لا يدخل في العمل إلا مستجمعا لما يعتبر فيه وجوداً و عدماً، كما يشهد له التعليل بأنه - هو حين يتوضأ أذكر (٢) - لا مجال للقاعده؛ للقطع بأنه كان غافلاً عن حدثه المتيقن سابقاً، لا ذاكراً، فضلاً عن كونه أذكر.

و أما بناء على أنها من الأصول العمليه، المنوطه بمجرد حدوث الشك بعد العمل، لا من باب تقديم الظاهر على الأصل، فلا شبهه في جريان قاعده الفراغ.

ص: ١٢٧

٢- (٢) الوسائل: ج ١: الباب ٤٢ من ابواب الوضوء: ص ٣٣١: الحديث ٧.

## (٥٩) قوله قدس سره: بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل... الخ

(٥٩) قوله قدس سره: بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل... الخ (١)

و يمكن الاشكال عليه بلحاظ ما تقدم من الأمرين اللذين عليهما يبنى اعتبار الشك الفعلى.

أما الظهور فى فعلية الشك، فلا فرق بين الحدوث و البقاء؛ لأن الشك الفعلى، إن كانت حيثه تقيديه للحكم الاستصحابى، فقد زالت بالغفله، و إن كانت حيثه تعليليه - حدوثا لا بقاء - فمما لا دليل عليه؛ لأننا إن استظهرنا الفعليه - من قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) فلا فرق بين الحدوث و البقاء، و إن قلنا بأنه يكفى فى ثبوت الشك ثبوته بثبوت مقتضيه، فلا فرق أيضا بين الحدوث و البقاء.

و أما اقتضاء الطريقيه، لعدم تعقل إناطه الحكم الطريقي المسوق بداعى تنجيز الواقع بالشك التقديرى، فالأمر أوضح؛ إذ مقتضاه أنه لو دخل فى تلك الحاله فى الصلاه، كان مستحقا لعقاب تارك الصلاه بفقد الشرط المنجز بحكم الاستصحاب

و من الواضح أن بقاء التنجز - بهذا المعنى - مع الغفله غير معقول، كما كان كذلك حدوثا.

و الجواب: أما بناء على المبنى الأول، فبان الغفله عن موجب الشك و سببه مانعه عن تحقق أصل الشك، و أما الغفله عن الشك بعد وجوده - بوجود سببه - فمانعه عن الالتفات إليه و إلى حكمه، لا عن أصله، لان العلوم و الادراكات لا تزول بعدم الالتفات إليها، بل موجوده فى أفق النفس، لكنها غير ملتفت إليها، و العلم بالشىء أمر، و العلم بالعلم أمر آخر، و كذا سائر الصفات. فالالتزام بأن الشك الفعلى حيثه تقيديه - حدوثا و بقاء - لا مانع منه.

و أما بناء على المبنى الثانى، المجامع لفرض بقاء الشك فى أفق النفس أيضا، فبأن التنجز لا ينحصر فى ترتب أثر المخالفه للتكليف، حتى يقال: بأن بقاءه محال، بل شأن الأمر الطريقي إيقاع المكلف فى كلفه الواقع تكليفا و وضعاً.

فالحادث الواقعى - الذى لم يكن له كلفه المانع فعلا - صار بسبق اليقين به، و الشك فى بقائه مانعا فعليا، فالصلاه مقرونه بالمانع الفعلى ما لم يأت برافعه، و ان غفل عن اقترانها بالمانع، البالغ مرتبه الفعليه، بسبق الأمر الاستصحابى المبلغ له إلى مرتبه الفعليه.

## (٦٠) قوله قدس سره: قلت نعم لو لا قاعده الفراغ... الخ

(٦٠) قوله قدس سره: قلت نعم لو لا قاعده الفراغ... الخ (٢)

ص: ١٢٨

١- (١) الكفايه ٢: ٣٠٩.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٠٩.

ظاهره (قده) كما هو ظاهر الشيخ الأجل (قده) في الرسائل (١) جريان استصحاب الحدث في نفسه، بعد العمل، لتمايمه أركانه من اليقين و الشك.

الأنه لا يخلو عن إشكال؛ لأن استصحاب الحدث، وإن كان مرجعه إلى التوسعه في دائره المانعيه، و جعل الحدث المشكوك كالمعلوم مانعا، و كانت الاعاده بحكم العقل، و كان موضوعه أعم من الواقع و الظاهر - كما أوضحه شيخنا الاستاذ - (قده) في تعليقه المباركه على الرسائل في هذا الموضوع (٢) إلا - أن التعبد بمانعيته - ما لم يتصف حال الصلاه بالمانعيه شرعا فعلا - غير معقول؛ إذ الشئ لا - ينقلب عما هو عليه، فالصلاه الغير المقترنه بالمانع الواقعي - حيث لم يحرز - و لا بالمانع التعبدى - حيث لم يكن تعبد في حال الصلاه - كيف يعقل أن تنقلب و تصير مقترنه بالمانع التعبدى ؟ حتى تكون باطله، فتجب الاعاده لبقاء الأمر؟

و بعبارة أخرى: مرجع المانعيه إلى الأمر بعمل متقيد بعدم ما يسمى بالمانع، و ليس مثل هذا الأمر ظاهرا في حال الصلاه، لعدم الشك، و لا معنى لمثل هذا الأمر بعد الصلاه، إلا بالنسبه إلى الزمان المتأخر، دون الزمان المتقدم.

فليس أثر بقاء الحدث المشكوك - في حال الصلاه - الأمر الظاهري في تلك الحال بالمتقيد بعدم الحدث المشكوك، مع أن موقع التعبد و وجود الأمر الظاهري بعد الصلاه و حدوث الشك.

فنحن، و إن قلنا بأن التعبد بوجود الشرط تعبد بالأمر بالمتقيد بوجود مثله تطبيقا للحكم الكلي على المورد. و التعبد بوجود المانع تعبد بالأمر بالمتقيد بعدم مثله تطبيقا أيضا، إلا أن هذا التعبد لا يعقل إلا بالاضافه إلى ما بعد الأمر، لا إلى ما قبله.

نعم إذا كانت الشرطيه و المانعيه من الاعتبارات، لا يمكن اعتبار مانعيه أمر متقدم أو شرطيه، لأن الاعتبار خفيف المؤنه.

إلا أنك قد عرفت: أنه لا مصحح لانتزاعهما إلا الأمر المتعلق بمركب متقيد بوجود شئ أو عدم شئ.

و من الواضح - أيضا - عدم ترتب الأمر بالظهر المأتي بها - مثلا - شرعا على

ص: ١٢٩

١- (١) الرسائل: ذيل الامر الخامس من الامور التي تعرضها بعد تعريف الاستصحاب: ٣٢٢.

٢- (٢) ص ١٧٥: ذيل قول الشيخ قده «يوجب الاعاده بحكم استصحاب عدم الطهاره».

وجود المانع، أو على عدم الشرط، حتى يكون مفاد التعبد بوجود المانع، أو التعبد بعدم الشرط تعبدا ببقاء الأمر بالمأثى به.

بل ذكرنا في باب البراءة: أن التعبد بعدم اتيان الظهر مثلا- ليس تعبدا بالأمر بها فعلا؛ إذ الأمر بالظهر مرتب على موضوعه، و مقتضاه ايجاب اتيانه، و لا معنى لأن يكون ايجاب اتيانه شرعا مترتبا على عدم اتيانه، حتى يكون استصحاب عدم اتيانه مجديا في بقاء الأمر باتيانه.

نعم قاعده الاشتغال، أو استصحابه، أو استصحاب بقاء الأمر كاف في وجوب الاعاده، إنما الكلام في استصحاب وجود المانع، و الحكم بوجوب الاعاده بسببه.

و أما قاعده الفراغ، فقد عرفت ما فيها بناء على الطريقيه (١) و أما بناء على كونها من الأصول العمليه، فوجه تقديمها على الاستصحاب جعلها غالبا في مورده، فتقدم عليه صونا عن اللغويه، لا من باب حكومتها عليه، فان الاستصحاب كما يقدم بلحاظ إماريته على سائر الأصول العمليه من باب الحكومه، فكذا بالاضافه إلى هذا الأصل العملى.

## التنبیه الثاني من الاستصحاب

### (٦١) قوله قدس سره: الثاني هل يكفى في صحه الاستصحاب الشك في

بقاء شىء على تقدير ثبوته... الخ (٢) [١].

لا- يخفى عليك أن عقد هذا البحث لتصحيح الاستصحاب فيما لا يقين بشىء في الزمان الأول، بل قامت الحججه عليه، لا أن مجرد الشك في بقاء شىء على تقدير ثبوته - الذى يكفى في تحققه مجرد احتمال الثبوت - مجرى الاستصحاب، كما يوهمه العنوان، بل يوهمه البرهان المذكور في كلامه (قده) حيث أنه لا حاجه في التعبد بالحكم في مورد الشك في البقاء، إلا حصول العنوان، و إن لم يكن ثبوت واقعى، و لا ثبوت علمى.

و توضيح المقام و تنقيح المرام يستدعى تمهيد مقدمه: هى أن الحجيه - كما مرت مرارا - إنما بمعنى الوساطه في اثبات الحكم، أو في تنجزه.

فان كان مفاد دليل الحجيه جعل الحكم المماثل، فحيث أنه بلسان أنه الواقع، فوصوله - بالذات و الحقيقه - وصول الواقع بالعرض، و العنوان. و عليه فلمن قامت

ص: ١٣٠

١- (١) تقدم في التعليقه: ٥٩.

٢- (٢) الكفايه ٢، ٣٠٩.

الحججه - بهذا المعنى - عنده يقين بالحكم الفعلى المماثل، الواصل حقيقه، و يقين بالحكم الواصل بالعرض عنوانا.

و إن كان مفاد دليل الحججه تنجيز الواقع، فلا حكم فعلى ليكون متيقنا، بل ليس فى البين إلا الحكم الواقعى المحتمل مثلا.

غايه الأمر يقطع بتنجزه على تقدير ثبوته، و مصادفه الحججه له واقعا، فلا يقين بحكم فى الزمان الأول، ليكون الشك فى بقاء ما أيقن بثبوته.

بل التحقيق: إن جعل الحكم المماثل، إن كان عن مصلحه أخرى غير المصلحه الواقعيه، الباعثه على جعل الحكم الواقعى - كما هو كذلك بناء على موضوعيه الاماره -، فحينئذ يتيقن بالحكم المماثل، على تقدير المصادفه و المخالفه.

و إن كان عن مصلحه الواقع، بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا حكم مماثل حقيقه، إلا فى صوره المصادفه، و وصول الواقع - بهذا العنوان - و يستحيل ثبوته مع المخالفه - على فرض انبعائه عن مصلحه الواقع - و إلا لكان معلولا بلا عله، فلا يقين حينئذ بالحكم المماثل على اى تقدير بل على تقدير المصادفه الغير المعلومه، فحال جعل الحكم المماثل على الطريقيه حال الانشاء بداعى تنجيز الواقع.

و على هذا - لابد من التصرف فى دليل الإستصحاب بأحد وجوه ثلاثه:

الأول: أن يكون اليقين كاشفا محضا، و معرفا صرفا إلى نفس الثبوت الواقعى.

فيكون مفاده كما إذا قيل: إذا ثبت شىء، و شك فى بقاءه يجب ابقاؤه، فيفيد الملازمه بين ثبوت شىء واقعا و بقاءه ظاهرا، و حيث أن البقاء تعبدى ظاهرى - فى مورد الشك فى البقاء - يكون حكما ظاهريا. لا حكما واقعيًا، و لا يتوقف هذا المعنى على تعقل جعل الملازمه، بل على جعل الحكم ظاهرا مرتبا على ثبوته واقعا، فينتزع الملازمه بينهما من سنخ جعل الحكم بقاء على تقدير ثبوته.

و عليه فاذا قامت حججه على الثبوت، كانت حججه على البقاء التعبدى، لأن الحججه - على أحد المتلازمين - حججه على الآخر، و يكون منجز الثبوت منجزا للبقاء؛ لمكان التلازم المحقق بتعليق البقاء التعبدى على الثبوت الواقعى. و إن لم يحرز فعليه البقاء التعبدى بسبب عدم إحراز المعلق عليه، و هو الثبوت الواقعى.

إلا- أنه يكفى فعليه المعلق عليه - واقعا - فى فعليه البقاء التعبدى - واقعا - لمكان الملازمه، و الوقوع فى كلفه البقاء التعبدى، بسبب قيام الحججه المنجزه للثبوت أولا و بالاصاله، و المنجزه اللازمه ثانيا و بالتبع، و هذا الوجه هو مختار شيخنا العلامة - رفع

و التحقيق: أن التعبد بالبقاء لا- يخلو عن أنه: إما يكون حكما نفسيا، و إما يكون حكما طريقيا. فان كان من قبيل الأول، فهو - كالحكم الواقعي - قابل لأن يتنجز بمنجز، إما ابتداء أو بالملازمه، ولكنه لا يمكن الالتزام بدوران التعبد بالبقاء مدار الثبوت الواقعي.

بل لو أيقن بوجود شيء في الزمان الأول، و شك في بقاءه في الزمان الثاني، و لم يكن ثابتا في الزمان الأول واقعا، و كان ثابتا واقعا في الزمان الثاني، الذي هو مورد التعبد، فانه لا شبهه في جريان الاستصحاب واقعا، مع أنه لا ثبوت واقعا.

فيعلم منه أن الثبوت - المقوم للاستصحاب - هو الثبوت العنواني المقوم لصفه اليقين أو للاماره المنجزه، و هو عباره أخرى عن دوران التعبد الاستصحابي مدار اليقين بالثبوت، أو ما هو كاليقين بالثبوت، دون نفس الثبوت،

و إن كان من قبيل القسم الثاني، فهو في نفسه غير قابل للدخول في اللوازم القابله لان يتنجز بمنجز كملزومها.

ولا- يعقل تعليق منجزيه احتمال البقاء على الثبوت الواقعي، فان معناه: إن احتمال البقاء، مع عدم احراز الثبوت، بل بمصادفه الثبوت الواقعي منجز، و الحال إن المنجزيه لا- يعقل أن تكون (1) مع عدم وصول الانشاء بداعي التنجيز، و لا مع عدم وصول موضوع المنجز - كليا و جزئيا -، و لا- مع عدم وصول المعلق عليه المنجزيه؛ فان فعليه المنجزيه، و تنجزها واحده، فلا- يعقل تعلقها بأمر واقعي غير واصل، و إلا لأمكن تنجز الواقع مع عدم وصوله.

و منه تعرف أن احتمال الثبوت الواقعي - الملازم لمنجزيه احتمال البقاء - لا يوجب الامتثال من باب احتمال العقاب، فيجب دفع الضرر المحتمل عقلا- و ذلك؛ لأن احتمال الثبوت لا- يلزم فعليه المنجزيه، حتى يوجب احتمال العقاب، لاحتمال مصادفه احتمال البقاء للبقاء واقعا، بل يلزم احتمال منجزيته، و لا يحتمل العقاب إلا مع فعليه المنجزيه المرتبه على وصول المنجز بجميع أطرافه؛ فاحتمال العقاب نتيجة وجود مقطوع المنجزيه، لا محتمل المنجزيه، و ما لا يضره الاحتمال هو احتمال الواقع، الذي قامت عليه حجه منجزه له، فان معنى المنجز: أنه لو صادف الواقع يوجب استحقاق

العقاب على مخالفته فتدبر جيّدا.

الثاني: إرادته مطلق الحجه - القاطعه للعدر - من اليقين، و تعليق منجزيه احتمال البقاء على وجود المنجز الأعم من العقلي و الشرعي، فيفيد الملازمه بين المنجزين، لا- بين الثبوت و البقاء، و لا- بين الثبوت و منجزيه احتمال البقاء - كما في الأول على الشقين المتقدمين -.

و يمكن على هذا الوجه تعليق التعبد بالبقاء على وجود المنجز للثبوت - بناء على كون مفاد دليل الاستصحاب حكما نفسيا لا طريقيا - فاذا قام الخبر على الحكم في الزمان الأول، و شك في بقائه في الزمان الثاني، يكون شرعا محكوما بالبقاء واقعا، و ان لم يلتفت إلى أنه متعبد به.

الثالث - إرادته مطلق الحجه - القاطعه للعدر - من اليقين، لكن جعل منجز الثبوت منجزا للبقاء، كما هو ظاهر الأخبار؛ لان مفادها ابقاء اليقين - أي المنجز - لا التمسك باحتمال البقاء، و يتعين - حينئذ - كون الاستصحاب حكما طريقيا.

و هذان الوجهان أولى من الوجه الأول؛ للتحفظ فيهما على اليقين بالجهه الجامعه له مع سائر أفراد الحجج، دون الأول المبني على جعله معرفا محضا للثبوت.

كما أن الثالث أولى من الثاني للتحفظ فيه على عنوان إبقاء اليقين، و جعله في قبال الشك، و الأمر بالتمسك به، دون الشك، كما أوضحناه مرارا.

و يندفع على هذين الوجهين ما أوردناه على الوجه الأول من جريان الاستصحاب، مع عدم الثبوت الواقعي، فان أحد طرفي المتلازمين على الوجهين الآخرين هو المنجز للثبوت، دون نفس الثبوت الواقعي، فلا تغفل.

ثم إن إرادته مطلق الحجه القاطعه للعدر من اليقين - في باب الاستصحاب - و من العلم و المعرفه المجعولين غايه - للأصول -

تاره باراده نفس هذه الحيثيه، بنحو العموم، فيكون الدليل على منجزيه الاماره شرعا محققا لما أخذ في الاستصحاب و الأصول.

و أخرى يراد نفس حيثيه الوصول التام، و المنجز العقلي، بلا- كلام. فيكون دليل الاماره - سواء كان بعنوان تميم جهه الكشف أو بعنوان المنجزيه - توسعه فيما أخذ في دليل الاستصحاب و الأصول، و تكون الاماره - بناء على الأول - مقدمه على الأصول، بنحو الورود الحقيقي. و على الثاني بنحو الحكومه، و الورود التنزيلي. و بقيه الكلام في



**(٦٢) قوله قدس سره: فانه على تقدير لم يثبت... الخ**

(٦٢) قوله قدس سره: فانه على تقدير لم يثبت... الخ (٢)

بل المشكوك أمر على تقدير، و الا فالشك فعلى وجدانا، و لذا لم يتعرض قده لدفعه لوضوح اندفاعه.

**(٦٣) قوله قدس سره: لاجل أن التعبد و التنزيل شرعا... الخ**

(٦٣) قوله قدس سره: لاجل أن التعبد و التنزيل شرعا... الخ (٣)

يعنى لا مانع من عدم أخذ اليقين بالثبوت فى التعبد الاستصحابى، حيث أن الغرض منه التعبد - فى ظرف الشك - لا فى ظرف اليقين، فلا حاجة إلى اليقين بالثبوت، إلا لتصحيح الشك فى البقاء، الذى هو موضوع التعبد و كما يشك فى بقاء ما قطع بثبوت، كذلك فى البقاء على تقدير الثبوت.

و قد صرح (قده) فى آخر البحث أن اليقين مرآه محض لنفس الثبوت ليتعبد ببقائه إذا شك فيه،

أقول: إن أريد من هذا التعليل مجرد مرآته اليقين، و أن المدار على الثبوت دون اليقين به، كما يعطيه جعل اليقين مرآه، فيوافق تعريف الاستصحاب: بأنه إثبات الحكم فى الزمان الثانى، لثبوت فى الزمان الأول.

ففيه: إن الثبوت الواقعى - حينئذ - لازم، لا لمجرد تصحيح الشك فى البقاء، و حينئذ فالتعليل بأن التعبد الاستصحابى تعبد بالبقاء - لا بالحدوث - مستدرك، فانه يوهم عدم الحاجة إلى الثبوت الواقعى أيضا.

و إن أريد أن اليقين مرآه للثبوت، و الثبوت أيضا لمجرد تصحيح الشك فى البقاء، فلا حاجة إلى تحققه فى الواقع، بل يكفى احتمال ثبوت المحقق لاحتمال بقاءه، فالتعليل صحيح.

بل الثبوت الواقعى - كما عرفت سابقا (٤) - غير لازم، إلا أن لازمه صحه الاستصحاب بمجرد الشك فى البقاء - على تقدير الثبوت - و إن لم يكن ثبوت محقق، و لا- ثبوت عنوانى - إما بتعلق اليقين أو بتعلق المنجز به -، و لا يمكن القول به، و لا يقول به أحد.

١- (١) أنظر التعليقه: ١١٧.

٢- (٢) الكفايه ٣٠٩:٢.

٣- (٣) الكفايه ٣٠٩:٢.

٤- (٤) تقدم فى التعليقه: ٦١.

## (٦٤) قوله قدس سره: بناء على ما هو التحقيق من ان قضيه الحجيه... الخ

(٦٤) قوله قدس سره: بناء على ما هو التحقيق من ان قضيه الحجيه... الخ (١).

سواء كان جعل المنجزيه و المعذريه باعتبارها ممن بيده الاعتبار - كما هو ظاهر قوله عليه السلام «فانهم حجتى عليكم» (٢) و قوله عليه السلام «لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا» (٣).

أو كان جعلها بالانشاء بداعى التنجيز و الاعذار،

و فى الثانى إشكال تعرضنا له فى مبحث الظن، و مبحث البراءه، مع دفعه (٤) و فى كليهما اشكال اخر و هو ان التنجيز مثلا بجعل الاماره واسطه فى الاثبات؛ لأن استحقاق العقاب عقلا على مخالفه التكليف الواصل. و ما لم يكن هناك - وصول حقيقى أو وصول تنزىلى - لا يترتب على مخالفه استحقاق العقاب.

فلا- يمكن إدراج مخالفه التكليف تحت الموضوع المحكوم عقلا بذلك إلا بايصاله تنزيلا، إما بجعل الحكم المماثل الواصل بالحقيقه بعنوان أنه الواقع حتى يكون وصوله - بالحقيقه و بالذات - وصول الواقع بالعنوان و بالعرض، و إما باعتبار الهوهويه المؤدى الاماره مع الواقع، فيقتضى واسطه الاماره لاثبات الواقع اعتبارا.

و يندفع: بأن استحقاق العقاب - على مخالفه - باعتبار كونها خروجا عن زى الرقيه، و رسم العبوديه، فيكون ظلما على المولى، فيذم عليه عقلا و يعاقب عليه شرعا، و كما أن مخالفه ما وصل - من قبل المولى - خروج عن زى الرقيه كذلك مخالفه ما قامت عليه حجه من قبل المولى - أى مخالفه ما نصب عليه المولى على تقدير ثبوته - خروج عن زى الرقيه، و إن لم يكن واصلا بالحقيقه، و لا واصلا بالتنزيل، فموضوع حكم العقل غير متقيد بالوصول، ليكون اعتبار الوصول توسعه فى موضوع حكم العقل،

و أما اعتبار الوساطه فى الاثبات باعتبار الهوهويه، من دون جعل الحكم المماثل، فغير معقول؛ لأن أثر حقيقه الحكم لا يترتب إلا على نفسه، دون فرضه و اعتباره.

و أما اعتبار الاماره وصولا، فهو يجدى فى الآثار العقليه و الشرعيه المترتبه على الوصول الأعم من الحقيقى و الاعتبارى، فمثل اليقين فى الاستصحاب إذا أريد منه الكاشف

ص: ١٣٥

١- (١) الكفايه ٢: ٣١٠.

٢- (٢) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: ص ١٠١: الحديث ٩.

٣- (٣) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: ص ١٠٨: الحديث ٤٠.

٤- (٤) ج ٣: تقدم فى التعليقه: ٥٨: ذيل قول الماتن «قده» «نعم لو قيل باستتباع جعل الحجيه الخ» و ج ٤: تقدم فى التعليقه: ١٠

ذيل قوله «قده» «لا يقال لا يكاد يكون ايجابه مستتبع الخ».

التام، فلا بد - فى تنزيل الاماره منزلته - من جعل الحكم المماثل، و إلا فلا يتحقق هذا الموضوع بمجرد الاعتبار، و الفرض أنه لا أثر للاعم،

### (٦٥) قوله قده: لا إنشاء أحكام فعلية ظاهريه، كما هو ظاهر الأصحاب الخ

(٦٥) قوله قده: لا إنشاء أحكام فعلية ظاهريه، كما هو ظاهر الأصحاب الخ(١)

قد عرفت سابقاً(٢): أن جعل الحكم المماثل، تاره يكون على أى تقدير، فتكون الاماره حجه من باب الموضوعيه و السببيه، فيكون هناك يقين بالحكم الفعلى. و أخرى يكون على تقدير المصادفه للواقع؛ لكونه بعنوان إيصال الواقع؛ فلا يقين بالحكم الفعلى، بل حاله حال الانشاء بداعى تنجيز الواقع، و الاماره حينئذ طريق محض.

و نسبه الأول إلى الاصحاب، مع أن بناءهم على الطريقيه، و لو بجعل الحكم المماثل لا شاهد لها، بل الشواهد على خلافه، و ما اشتهر عندهم من أن ظنيه الطريق لا- تنافى قطعيه الحكم مبنى على السببيه، لا- الطريقيه كما اعترف (قده) بذلك فى مبحث الاجتهاد و التقليد فراجع(٣) و تدبر.

### التنبه الثالث من الاستصحاب

### (٦٦) قوله قدس سره: كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام... الخ

(٦٦) قوله قدس سره: كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام... الخ(٤)

توضيح المقام: إن الأثر المرتب على الكلى و الفرد، تاره أثر واحد، و أخرى متعدد.

فان كان واحداً، فلا- محاله هو إما أثر الكلى بما هو، أو أثر الفرد بما هو، و لا يعقل أن يكون أثراً لهما، إذ لا يعقل أن تكون الخصوصيه المقومه للفرد دخيله فى الأثر، و غير دخيله فيه.

و التعبد بالشىء ليس إلا تعبداً بأثره.

فان كان هو أثر الكلى، فلا معنى إلا للتعبد بالكلى، و إن كان هو أثر الفرد بما هو، فلا معنى الا للتعبد بالفرد، فالتعبد بالفرد و ترتيب أثر الكلى، لا معنى له. و كذا عكسه.

و إن كان الاثر متعدداً بأن كان أحدهما للكلى بما هو، و الآخر للفرد بما هو، فمقتضى التدقيق ما ذكرنا من أن التعبد بالشىء لا معنى له إلا التعبد بأثره، و لا يعقل التعبد بشىء و التعبد بأثر غيره.

و عن شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - فى تعليقه المباركه(٥) على الرسائل: إن

- ١- (١) الكفايه ٢: ٣١٠.
- ٢- (٢) تقدم في التعليقه: ٦١.
- ٣- (٣) الكفايه ٢: ص ٤٣١.
- ٤- (٤) الكفايه ٢: ص ٣١١.
- ٥- (٥) ص ٢٠٢: ذيل قول الشيخ «فده» «أما الأول فلا إشكال».

التعبد بالكلية لا تعبد في ترتيب أثر الفرد، إلا على الأصل المثلث، و في كفايه التعبد بالفرد لترتيب أثر الكلّي أيضا وجهان:

من أن الطبيعي عين الفرد - في الخارج - و وجوده بعين وجود الفرد، فالتعبد بالفرد تعبد بالطبيعي الموجود بعين وجوده، فيفيد ترتيب أثر الكلّي كما يفيد ترتيب أثر الفرد.

و من أن الكلّي و الفرد بالنظر العرفي اثنان، يكون بهذا النظر بينهما التوقف و العليه، دون الاتحاد و العينية، فلا- يكون التعبد بالفرد عرفا تعبدا بالكلّي بهذا النظر، و هو المعتبر في هذا الباب.

ثم أفاد (قدس سره) أن وساطه الفرد للكلّي، و إن كانت ثابتة بنظرهم، لكنها ملغاه بمسامحاتهم، و العبره في باب ترتيب الأثر بهذا النظر المسامحي، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، في تحقيق ما هو المعتبر في موضوع الاستصحاب عقلا أو دليلا أو عرفا. هذا ملخص كلامه زيد في علو مقامه.

و التحقيق: إن عينيه وجود الطبيعي و وجود فرده أجنبيه عن مقام التعبد بأثر الكلّي، فانهما متحدان بحسب وجودهما الخارجي، لا بحسب وجودهما التعبدى، و ليس في التعبد بموضوع - ذى أثر - جعل الموضوع حقيقه، حتى يكون جعل الفرد جعل الطبيعي المتحد معه، و ليس أثر الكلّي بالنسبه إلى أثر الفرد طبيعيا بالاضافه إلى فرده.

كما أن اثنييه الطبيعي و فرده عرفا، لمكان التوقف و العليه إن كانت بالنظر إلى وجودهما الخارجي، فالأمر بالعكس؛ إذ بالنظر العرفي إلى ما في الخارج، لايراهما العرف إلا واحدا، و إنما الاثنييه عقليه بالتحليل العقلي.

و كذا التوقف و العليه - أيضا - ليس بحسب النظر العرفي، بل بالنظر الدقيق العقلي بملاحظه أن الفرد مجرى فيض الوجود بالنسبه إلى الطبيعي، بل هو بالنظر البرهاني الذي يتوقف على تجديد النظر جدا.

و إن كانت الاثنييه عرفا بالنظر إلى مقام موضوعيه الكلّي و الفرد لأثرين المترتين عليهما، و الاتحاد عرفا بالنظر إلى أنهما بمناسبه الحكم و الموضوع موضوع واحد لهما أثران، فالاثنييه حينئذ ليست بملاك التوقف و العليه.

كما أن وحده الموضوع تقتضى أن يكون هناك موضوع واحد له أثران، و التعبد بالواحد تعبد بجميع آثاره، و حينئذ ليس عنوان الكلّي و الفرديه، و لا عنوان خفاء الواسطه دخيلا في ترتيب الأثرين.

بل التعبد بحدث الجنابه - مثلا - تعبد بجميع آثاره، و لهذه الوحده يكون التعبد بهذه

الحصه أيضا تعبدا بأثر الجنابه أيضا.

إذ المفروض أن هذا الواحد في نظر العرف له آثار متعددة من دون نظر إلى الكليه و الفرديه، و ليس لأجل الغاء الواسطه حتى يقال: إن الفرد له الواسطه، و الكلى ليس له الواسطه، فالتعبد بالفرد تعبد بالكلى، و التعبد بالكلى ليس تعبدا بالفرد هذا كله إن كان المستصحب موضوعا ذا أثر، و كان كليا تاره و فردا أخرى.

و أما إن كان المستصحب حكما، فالتعبد بالفرد معناه جعله حقيقه، و من الواضح أن جعل الوجوب - مثلا - جعل الطلب حقيقه، فحديث عينيه الطبيعي و فرده مفيد هنا.

كما أنه إذا كان جعل الطلب المطلق، من دون تخصّصه بخصوصيه الحتميه و الندبيه معقولا، ليس جعل الطلب إلا جعل نفسه، لا جعل الوجوب مثلا فيصح حينئذ أن يقال:

إن التعبد بالفرد تعبد بالكلى، فيغنى استصحابه عن استصحابه، و ليس التعبد بالكلى تعبدا بالفرد، فلا يغنى استصحابه عن استصحابه.

إلا- أن في استصحاب الكلى - في خصوص الأحكام، دون الموضوعات - إشكالا، ملخصه: إن التعبد بالموضوع الكلى ليس ايجادا له حقيقه، حتى يشكل بأن ايجاد القدر المشترك من دون تنوعه و تخصّصه بما يفردّه محال، بل التعبد به تعبد عنواني، و التعبد الحقيقي بأثره، الذى هو شخص من طبيعى الحكم.

بخلاف التعبد بالحكم الكلى، فان معناه جعل الحكم الجامع، و ايجاد الجامع - من أیه مقوله كان - غير معقول، و كما أن ايجاد الجامع واقعا غير معقول، كذلك جعله على طبق المخبر به أو على طبق المتيقن سابقا أيضا غير معقول؛ إذ لا فرق بينهما فى كونه حكما حقيقيا يوجد فى الخارج بنحو وجوده المناسب له فى نظام الوجود.

غايه الأمر أن أحدهما حكم مرتب على ذات الموضوع، و الآخر على طبق المخبر به أو المشكوك أو المتيقن سابقا.

و هذا الاشكال مختص بجعل الحكم حقيقه، و لا يرد على ايجاده الانشائي، فان تصور الجامع، و التصديق به، و استعمال اللفظ فيه - إخبارا و إنشاء - ليس من الایجاد الحقيقى للجامع، و لا الوجود - فيما ذكر - وجودا بالذات للجامع.

نعم اذا كان استصحاب الحكم للتعبد باثره الشرعى فيكون حال هذا المستصحب حال سائر الموضوعات من رجوع التعبد به بنفسه الى التعبد العنواني و التعبد الحقيقى باثره الشرعى المترتب عليه.

و اما اذا كان استصحاب الحكم لتحقيق موضوع الحكم الشرعى او العلقى فحينئذ

لابد من جعله، فيرد محذور وجود الجامع بنفسه في الخارج.

و من المعلوم ان التعبد بمؤدى الخبر او بالمتيقن سابقا لابد من ان يكون بمقدار الخبر عنه و اليقين به، فلا يعقل جعل الفرد على طبق الجامع المخبر به او المتيقن، و كونه واقعا فردا غير كون المخبر به فردا اخبر به او المتيقن فرد تيقن به.

و التحقيق: إن الاراده المطلقه الغير المتخصصه بخصوصيه الشده - المساوقه للحتميه -، و الغير المتخصصه بخصوصيه الضعف - المساوقه للندبيه - غير معقوله، و كذا المصلحه الغير المتخصصه بخصوصيه كونها ملزمه، و الغير المتخصصه بخصوصيه كونها غير ملزمه أيضا غير معقوله، إلا أن جعل الداعى تمام حقيقته هو الانشاء بداعى جعل الداعى، و انبعائه عن الاراده غير داخل فى حقيقته حتى يختلف حقيقته بسبب تفصله تاره بفصل الحتميه، و أخرى بفصل الندبيه، و هل التحريك الاعتبارى إلا كالتحريك الخارجى.

فان تفاوت عله التحريك الخارجى بالحتميه و الندبيه لا يوجب تفاوتاً فى حقيقته، و إن أطلق على أحد الفردين من التحريك الاعتبارى عنوان الايجاب، و على الآخر عنوان الاستحباب.

نعم فرق بين الانشاء بداعى جعل الداعى واقعا، و الانشاء بداعى جعل الداعى ظاهرا، و هو ان الانشآت الواقعيه حيث أنها منبعته عن إرادات واقعيه منبعته عن مصالح واقعيه، و مبادئها أمور خاصه،

فلا محاله هى مما ينطبق عليه الايجاب أو الاستحباب، بخلاف الانشآت الظاهريه، فانها أحكام مماثله لما اخبر به العادل، أو لما أيقن به سابقا، فلا محاله تكون على مقدار المخبر به أو المتيقن.

فاذا لم يخبر إلا- عن أصل المطلوبيه، أو إذا لم يتيقن إلا- بمجرد المطلوبيه، فكيف يعقل أن يكون الحكم المماثل مصداقا للايجاب أو للاستحباب، بل متمخض فى جعل الداعى فقط. فتدبر جيدا.

### (٦٧) قوله قدس سره: و ان كان الشك فيه من جهه تردد الخاص... الخ

(٦٧) قوله قدس سره: و ان كان الشك فيه من جهه تردد الخاص... الخ (١).

ينبغى التكلم أولا فى صحه استصحاب الفرد المردد، كما عن بعض الأجله فى حاشيته (٢) على كتاب البيع للشيخ الأعظم (قده) قائلا: بأن ترده بحسب علمنا لا يضر

ص: ١٣٩

١- (١) الكفايه ٢: ٣١١.

٢- (٢) هو السيد الطباطبائى اليزدى «قده»، فى البحث عن لزوم المعاطاه و عدمه: ص ٧٣.



بتيقن وجوده سابقا، و المفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا، كما في القسم الأول الذي حكم المصنف (قده) باستصحاب كل من الكلي و فرده انتهى ملخصا.

و فيه إن أريد تيقن وجود الفرد المردد، مع قطع النظر عن خصوصيته المفردة له، فهو تيقن الكلي دون الفرد؛ إذ المفروض إضافه الوجود المتيقن إلى الموجود به، مع قطع النظر عن خصوصيه المفردة، فلا يبقى إلا الطبيعي المضاف إليه الوجود.

و إن أريد تيقن الخصوصية المفردة، التي هي مرده بين خصوصيتين، - فقد مرّ مرارا (١) - أن طرف العلم معين لا- مرده. و إن أحدهما - المصدقي - لا ثبوت له، لا ماهيه، و لا وجودا، فيستحيل تعين العلم الجزئي بما لا ثبوت له، و العلم المطلق لا يوجد، بل يوجد متشخصا بمتعلقه.

بل المتيقن هو الوجود المضاف إلى الطبيعي الذي لا- علم بخصوصيته، مع العلم بأن ما عدا الخصوصيتين ليس مخصصا له، فالجامع الذي لا يخرج عن الفردين هو المعلوم و قد مر توضيحه مرارا.

و منه تعرف أن الاشاره إلى الموجود الشخصي - المبهم عندنا المعين واقعا - لا يجعل الفرد بما هو معلوما؛ إذ التشخص الذي هو بعين حقيقه الوجود - لأنه المتشخص بذاته المشخص لغيره - غير مفيد؛ لأن المستصحب - على أي حال - هو الوجود المضاف، إما إلى الماهيه الشخصيه، أو الماهيه الكليه.

و لا نغني باستصحاب الكلي استصحاب نفس الماهيه الكليه، بل استصحاب وجودها، بل المراد باستصحاب الفرد هنا - في قبال الكلي - استصحاب وجود الماهيه الشخصيه.

و المفروض أنه لا- علم بخصوصيتها المشخصه لها بتشخص ماهوى. و العلم بأن الطبيعي له خصوصيه منطبقه - على كل من الخصوصيتين، بنحو انطباق مفهوم الخصوصيه على مطابقتها لا يخرج المعلوم عن الملكيه الى الفرديه.

و أما ما ذكره من ترتيب أثر الكلي على استصحاب الفرد المردد، فقد مرّ ما فيه سابقا من أن التعبد بكل شيء بما هو يقتضى التعبد بأثره، فالتعبد بالخاص - بما هو - يقتضى

ص: ١٤٠

---

١- (١) كما في مبحث العلم الاجمالي ذيل قول الماتن «قده» «فهل القطع الاجمالي كذلك فيه اشكال الخ» ج ٣: تقدم في التعليقه: ٤١ و مبحث الاشتغال ذيل قول الماتن «قده» «ان كان فعليا من جميع الجهات» ج ٤: تقدم في التعليقه: ٧١.

التعبد بأثر الخاص بما هو خاص، لا ترتيب أثر ذات الخاص، فانه مقتضى التعبد بذات الخاص، و هو الكلى الموجود فى ضمنه مثلا.

و أما ما نسبه إلى الشيخ الأجل من استصحاب الفرد، و ترتيب أثر الكلى كما هو مقتضى المقام، فليس فى محله إذ ما أفاده (قده) فى القسم الأول(١) كما هو صريح كلامه:

إستصحاب كل من الكلى و الفرد، و ترتيب أثر كل منهما عليه، لا ترتيب أثر الكلى على الفرد.

هذا ما يقتضيه النظر القاصر فى دفع استصحاب الفرد المردد، و مرجعه إلى عدم اليقين بوجوده.

و عن غير واحد من أجلة العصر عدم الشك فى بقاءه إما مطلقا أو مع الاتيان بأحد الفردين مثلا. و قيل فى وجه الأول: إن الفرد بما له من الخصوصية، إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع، فلا شك فى البقاء.

و قيل فى وجه الثانى أنه إذا تيقن بوجود الظهر أو الجمعه، فقد تيقن بالفرد المردد، و بعد مضى ساعه، إذا شك فى اتيان الظهر و الجمعه أو أحدهما يستصحب الفرد المردد، فالحكم فى الزمان الثانى ظاهرا - كالحكم فى الزمان الأول - واقعا - فله من الأثر ما للحكم المعلوم إجمالا من الأثر قبل عروض الشك.

بخلاف ما إذا أتى بالظهر فانه لا- شك له فى بقاء الفرد المردد، لأن الشك - فى بقاءه - معناه أنه سواء كان ظهرا أو جمعه يشك فى بقاءه، مع أنه لا يشك فى عدم بقاء الظهر عليه مع إتيانه.

و يندفع الأول بأنه لا يعقل القطع فعلا بالبقاء و الارتفاع، مع عدم إتيانهما معا، بل القطع بهما على تقدير، أى يقطع ببقاء ذلك الفرد الواقعى إن كان طويلا، و يقطع بارتفاع الفرد الواقعى إن كان قصيرا، فهو بالفعل شاك فى بقاء الفرد الواقعى و ارتفاعه.

و يندفع الثانى بأن معنى اليقين - بالفرد المردد - هو اليقين بوجود شخصى، هو إما مطابق عنوان الظهر، أو مطابق عنوان الجمعه، و بعد الاتيان بالظهر يقطع بارتفاع عنوان الظهر عنه، و يشك فى بقاء ذلك الموجود الشخصى، لاحتمال كونه مطابق عنوان الجمعه المفروض عدم ارتفاعه عنه.

فالصحيح التعويل على ما ذكرنا من عدم اليقين بالفرد المردد، كما مر تفصيله. هذا

ص: ١٤١

تمام الكلام فى استصحاب الفرد المردد.

و أما استصحاب الكلى، مع تردد الفرد بين مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع، فتحقيق القول فيه بيان ما توهم مانعا عنه.

فقول: إن توهم المنع منه من وجهين: أشار اليهما الشيخ الأعظم (قده) فى الرسائل (١):

أحدهما - إن وجود الكلى بوجود فرده، و من الواضح أن وجود الكلى فى ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع فى الزمان الثانى، و وجوده فى ضمن الفرد الطويل مشكوك الحدوث من الأول، بل منفى بالاصل، فلا- شك فى بقاء الكلى لليقين وجدانا بارتفاعه فى ضمن أحدهما، و لليقين تعبدا بعدمه فى ضمن الآخر، فالكلى بكلا وجوديه مقطوع العدم فى الزمان الثانى.

و إن شئت قلت: إن الكلى هى الحصه من الطبيعه النوعيه مثلا- الموجوده بوجود الفرد، فهى موجوده بالعرض، و ما بالعرض يتبع ما بالذات، فاذا كان ما بالذات مقطوع العدم، إما وجدانا أو تعبدا، فلا يعقل أن يكون ما بالعرض مشكوكا.

و منه تعرف أن الاشكال لا- يدور مدار جعل الفرد عله لوجود الكلى، و لو بمعنى كونه منشأ لانتزاعه - حتى لا يعقل بقاء الأمر الانتزاعى، مع عدم منشأ الانتزاع، و المعلول مع عدم العله؛ ليتوهم أنه لو قلنا: بأن وجود الكلى عين وجود الفرد، يتخلص به من الاشكال - بل الاشكال واضح الورود على لقول بوجود الكلى بعين وجود فرده أيضا، كما قربناه.

لكنه لا يخفى عليك أن مرجع هذا الاشكال، و ان كان إلى عدم الشك فى البقاء، إلا أنه لو صح للزم منه عدم اليقين بالحدوث أيضا؛ إذ ليس الكلى حينئذ إلا- الحصه الموجوده بوجود الفرد، و كما أن كل فرد مشكوك الحدوث من حيث نفسه، فكذا الحصه الموجوده به، فلا يقين بوجود هذه الحصه، و لا يقين بوجود تلك الحصه، و لا موجود آخر، مع قطع النظر عن الفردين و عن الحصتين.

و أما اليقين بالحصه المردده بين الحصتين، فلو صح لكان كاليقين بالفرد المردد، فما المانع حينئذ من استصحاب الفرد المردد، و كما يقال: لا شك فى بقاء الفرد المردد بعد الاتيان بأحدهما، كذلك لا شك فى بقاء الحصه المردده بعد الاتيان باحدى الحصتين فى

ص: ١٤٢

ضمن أحد الفردين.

و الجواب عنه يتوقف على بيان مقدمه: هي أن الفرد ليس زيدا مثلا- بما له من الجواهر و الاعراض؛ لأن بياضه مثلا فرد طبيعه الكيف المبصر، و طوله فرد طبيعه الكم المتصل، إلى غير ذلك من عوارضه، و ليس فرد طبيعه مناط فرديه طبيعه أخرى، بل زيد - بنفسه و بدنه - فرد طبيعه الانسان، غايه الأمر أن طبيعى الانسان المركب من النفس و البدن، تاره يلاحظ بذاته بحيث يكون النظر مقصورا على ذاته و ذاتياته، فهذه ملاحظه نفس الطبيعى الوجدانى، فان صرف الشئ واحد لا يتشنى من قبل ذاته، و أخرى يلاحظ حصه من هذا الطبيعى الوجدانى متعينه بتعينات الزيديه، فذات الحصه المحفوفه بتلك التعينات - لا مع مجموع التعينات - هي الماهيه الشخصيه بتشخص ماهوى، و بلحاظ تقرر ذات الحصه فى زيد، المحفوف بانحاء التعين، يكون زيد فردا طبيعى الانسان، كما أن حصه من طبيعى البياض - المتعينه بقيامها بزید - فرد من طبيعه الكيف المبصر و هكذا.

و من البين أن نفس الطبيعى - بما هو - لا وجود له يختص به فى نظام الوجود، بل لا يوجد إلا متعينا باحد انحاء التعينات، لكن اللامتعين بذاته موجود فى ضمن المتعين، و لذا جعل الطبيعى جزء للفرد، أى تحليلا، لانحلال الفرد إلى ذات الحصه و تعينها. و حيث أن الوجود - أولا- و بالذات - للمتعين، و ثانيا و بالعرض لذات المتعين، جعل الفرد واسطه فى عروض الوجود على الطبيعى.

و عليه فنقول: الطبيعى المعبر عنه بالقدر المشترك هنا، و إن كان وجوده بعين وجود الفرد - بالمعنى المتقدم - فهو بحسب وجوده الواقعى له نحو تعين، إلا أنه ربما يكون معلوما بما له من التعين، و ربما يكون معلوما بذاته.

و حيث أن المفروض أن تعين الفرد الطويل، و تعين الفرد القصير هنا - بنفسه فى كل منهما - مجهول، و التعين المردد بين نحوى التعين لا- ثبوت له واقعا كى يكون له ثبوت علما؛ فالمعلوم فى فرض دوران الأمر بين الفردين ليس إلا ذات المتعين، أى ذات الحصه و ذات الطبيعى، و لا- ملازمه - بوجه - بين كون ذات المتعين معلوما، و كون تعينه أيضا معلوما، و بعد زوال أحد التعينين يكون بقاء ذات المتعين و ارتفاعه مشكوكا؛ لاحتمال كون تعينه هو التعين الباقي، أو هو التعين الزائل. و ارتفاع الفرد لا يقتضى إلا ارتفاع الحصه المتعينه به، و هي غير معلومه، بل المعلوم ذات الحصه.

و قد عرفت أن تعينها واقعا غير تعينها علما، فالقطع - بزوال حصه متعينه - غير

ص: ١٤٣

القطع بزوال ذات الحصه التي تعلق بها العلم.

كما أن التعبد - بارتفاع حصه متعينه - غير التعبد بارتفاع ذات الحصه المتعلق بها العلم، فالمعلوم حدوثه لا علم بارتفاعه، ولا تعبد بارتفاعه، بل لمكان القطع بزوال تعين خاص يشك في ارتفاع ذات الحصه و بقائها.

كما أن التعبد - بعدم تعين خاص؛ لسبق عدمه - غير التعبد بعدم ذات الحصه، مع انقلاب عدمها إلى الوجود، و سيأتي (1) إن شاء الله تعالى أن الأصل - بالاضافه إلى القدر المشترك - معارض بمثله، فلا ينتج أن ذات الحصه لا شك في بقائها، إما وجدانا أو تعبدا. هذا تمام الكلام في التوهم الأول.

ثانيهما - أن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فانه الذي يكون الكلي باقيا بسبب بقاءه، و الأصل عدم حدوثه، و مع جريان الأصل في السبب، لا مجال للأصل في المسبب، و الجواب عنه بالبحث في مقامات:

أحدها - كون الشك في الكلي ناشئا من الشك في حدوث الفرد الطويل.

ثانيها - في أن بقاء الكلي و ارتفاعه من لوازم الفرد الطويل حدوثا و بقاء شرعا.

ثالثها - في جريان الأصل فيه، بلا معارضه بمثله.

أما المقام الأول - فتحقيق الحال فيه: إن مفروض الكلام - بناء على هذا التوهم - الفراغ عن أصل وجود الكلي، و إن مورد الشك هو الوجود بعد الوجود، و هو منشأ انتزاع البقاء، و العدم بعد الوجود، و هو منشأ انتزاع الارتفاع.

و من الواضح: أن الشك - في الوجود بعد الوجود، و في العدم بعد الوجود - لا يعقل أن يكون مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل و عدمه؛ لأنه مناف للقطع بوجوده من الأول، و لا يجامع احتمال عدمه من الأول، بل يستحيل أن يكون عدم الكلي بعد وجوده مستندا إلى عدم الفرد الطويل من الأول، و إلا لما وجد من الأول، بل احتمال الوجود و العدم - بعد الوجود - في الكلي يستند إلى احتمال وجود الفردين، فيحتمل عدمه بعد الوجود؛ لاحتمال وجود الفرد القصير المنعدم فعلا، و يحتمل وجوده بعد الوجود؛ لاحتمال وجود الفرد الطويل من الأول.

و لا يخفى أن وجود الكلي، و ان كان بوجود فرده، و عدمه بعدم فرده، لا بعدم شيء

ص: ١٤٤

١- (١) في هذه التعليقه.

آخر، إلا أن هذه الملازمه - الواقعيه - لا تجدى فى ظرف الشك، بل الشك لتقومه باحتمال الوجود و العدم - مع فرض القطع بأصل الوجود من الأول - يستحيل أن يكون مقومه وجود فرد مخصوص و عدمه.

و عليه فاحتمال وجود الكلى و عدمه - فى ثانى الحال - مسبب عن الشك فى أن الحادث المعلوم بذاته أى الفردين هل هو الفرد الطويل ؟ حتى يكون باقيا، أو الفرد القصير؟ حتى يكون مرتفعا، و لا أصل يعين الحادث حتى يرتفع الشك بسببه.

و ما ذكرنا هو المراد مما أفاد الشيخ الأجل (قده) فى الرسائل(١) من أن ارتفاع القدر المشترك من آثار كون الحادث ذلك الفرد المقطوع الارتفاع، لا من آثار عدم حدوث الأمر الآخر.

لا أن مراده تعليق الحكم على البقاء و الارتفاع، و عدم حدوث الأمر الآخر لا يثبت الارتفاع، حتى يقال:(٢) بأن الحكم فى الأدله معلق على الوجود و العدم، لا- على البقاء و الارتفاع، أو يتكلف فى جوابه بأن الحكم فى الأدله، و ان كان كذلك، إلا أنه فى عنوان الاستصحاب أخذ الشك فى البقاء و الارتفاع. فتدبر جيدا.

و أما المقام الثانى - فمختصر القول فيه: إنه يتوقف صحه التوهم المزبور على سببيه وجود الفرد لوجود الكلى، و ترتب وجود الكلى على وجود فرد، ترتب المسبب على سببه فى ذاته، و على أن يكون هذا الترتب شرعيا، حتى يكون الأصل فى السبب حاكما على الأصل فى المسبب و رافعا للشك، فى(٣) ترتبه عليه شرعا، و كلاهما واضح البطلان.

أما أصل الترتب، و السببيه و المسببيه، فلما هو المعروف من العينيه بين الطبيعى و فرد، و إن وجوده بعين وجوده، فلا- اثنييه حتى يتوهم السببيه و المسببيه.

و أما العليه بمعنى كون الفرد مجرى فيض الوجود بالاضافه إلى الماهيه النوعيه، كالفصل بالاضافه إلى الجنس، و كالصوره بالاضافه إلى ماده، فهى بمعنى لا ينافى العينيه فى الوجود.

فان ملاك العليه هو ملاك العينيه، و ذلك لأن الموجود - بالذات - هى الصوره، و هى جهه الفعليه، و الموجود - بالعرض - هى جهه القوه، و هى ماده، لأن التركيب

ص: ١٤٥

١- (١) الرسائل: ٣٧١: التنبيه الاوّل.

٢- (٢) القائل هو السيد الطباطبائى اليزدى «قده» فى حاشيته على المكاسب: ص ٧٣.

٣- (٣) الظاهر أن كلمه «فى» هنا للعليه.

بينهما على التحقيق اتحادى لا انضمامى، و المجمعولان بجعل واحد لا يعقل أن يستقل كل منهما بالوجود، - فلا محاله - يكون المجمعول بالذات هو الموجود بالذات، فأحدهما مجمعول و موجود بالذات، و الآخر مجمعول و موجود بالعرض، و كل مجمعول بالذات فاعل ما به الوجود - لا منه الوجود - بالاضافه إلى المجمعول و الموجود بالعرض.

فملاك العينيه - و هى وحده الوجود المنسوب إلى أحدهما بالذات و إلى الآخر بالعرض - هو ملاك العليه كما عرفت.

و هكذا فى الماهيه الكليه، و الماهيه الشخصيه، فان الماهيه - الكليه اللامتعيه - لا يعقل استقلالها بالوجود، و المتعين موجود، و هو اللامتعين بضميمه التعين تحليلا.

فالوجود منسوب إلى الماهيه الشخصيه المتعيه - بالذات - و إلى الماهيه الكليه اللامتعيه فى ذاتها - بالعرض -، و لكل ما بالذات نحو من العليه، بالاضافه إلى ما بالعرض، من دون تخلل جعل ليكون أحدهما موجودا مباينا مترتبا على موجود آخر.

و مما ذكرنا تبين أن القول بكون الفرد عله للكلى صحيح - على وجه - و غير صحيح - على وجه آخر - و إن كون الكلى من لوازم الفرد صحيح على الوجه المزبور.

لكنه نظير لوازم الماهيه المجمعوله بجعلها من دون تخلل الجعل بينهما، و ان العينيه فى الوجود لا- تنافى كون الفرد منشأ انتزاع الكلى.

كما أن كل ما بالذات بالاضافه إلى ما بالعرض كذلك، و أن وجود الكلى بالذات مبنى على القول بتأصل الماهيه، فانه حيث كان مناط التأصل فى نفس ذاتها، و هى واجده لذاتها و ذاتياتها، فهى متحصله فى نفس ذاتها.

و هذا هو من مفسد القول بأصالة الماهيه و تمام الكلام فى محله.

و أما إن الترتب ليس بشرعى فهو واضح؛ إذ لم يترتب - فى خطاب من الشارع - وجود الحدث الكلى على وجود فرد، ليكون ترتبه عليه على فرض تحققه شرعيا.

و لا يخفى عليك أن الكلام فى ترتب وجود الطبيعى على وجود فرد، لا على وجود سببه.

فما عن بعض أجله العصر (1)- فى مقام الجواب عن السببيه و المسببيه، بأن الكليات مختلفه: فمنها ما يكون ترتبه على محققاته شرعيا، كالأحداث بالاضافه إلى محققاتها. و منها ما يكون ترتبه على محققاته عقليا، كالانسان بالاضافه إلى زيد و عمرو و بكر - خلط

ص: ١٤٦

بين المحقق بمعنى المصداق، و المحقق بمعنى السبب، و إلا فوجود الطبيعى من الحدث بالاضافه إلى أفراده الحاصله - بالنوم، و البول، و الجماع و نحوها - كوجود طبيعى الانسان بالنسبه إلى أفراده، نعم محققاته و أسبابه مختلفه، فمنها شرعى، و منها واقعى غير جعلى.

و يمكن أن يقال - بعد التنزل عن المقام الأول - بالفرق بين الأصل الحكمى و الموضوعى، و إن لم يكن هناك ترتب، لا واقعا و لا- جعليا؛ لأن جعل الوجوب عين جعل الطلب، فلا يبقى شك فى بقاء الطلب بعد التعبد بفرده، و هو جعل الوجوب حقيقه، كما أن جعل عدم الوجوب عين جعل عدم الطلب بعد فرض كون الشك فى الطلب ناشئا من الشك فى الوجوب، كما هو مقتضى التنزل عن المقام الأول.

فملاك الأصل السببى و المسببى موجود هنا بوجه أكمل؛ إذ ليس ملاكه إلا كون التعبد بالسبب يرفع الشك عن المسبب شرعا، و التعبد بالوجوب يرفع الشك عن بقاء الطلب.

كما أن التعبد بعدم الوجوب يرفع الشك عن ارتفاع الطلب، ففى الأول لا شك فى بقاء الطلب، و فى الثانى لا شك فى ارتفاعه.

و أما فى الأصل الموضوعى، فلا يجرى هذا البيان؛ إذ ليس التعبد - بالموضوع أو بعدمه - جعلاً له حقيقه، حتى يكون وجود الكلى أو عدمه مجعولا- بعين جعله، و ليس أثر الجامع، و أثر الفرد كالكلى بالاضافه إلى فرده، حتى يكون جعل أثر الفرد جعل طبيعى الأثر المجعول؛ ليرتفع الشك عنه. بل لا بد من فرض الترتب بين طبيعى الموضوع و فرده شرعا حتى يدخل فى عنوان الأصل السببى و المسببى.

و منه يعلم أن العينيه بين الطبيعى و فرده، و عدم العليه، و إن كانت مخرجه لما نحن فيه عن عنوان السببى و المسببى، لكنها توجب الدخول فى ملاكه فى خصوص الاستصحاب الحكمى دون الموضوعى.

و أما المقام الثالث - فنقول: إن الكلام - تاره - فى معارضه الأصلين بالنسبه إلى أثر الجامع. - و أخرى - بالنسبه إلى أثر الفرد بما هو.

أما المعارضه بينهما - من الجهه الثانيه - فمبنيه على وجود أثر خاص لكل منهما و عدمه. فيتعارضان - على الأول - لمنافتهما؛ للقطع بثبوت أحد الأثرين. و لا معارضه - على الثانى - لعدم المانع من التعبد بمفاد الأصل.

و أما المعارضه بينهما - من الجهه الأولى - فحيث أن فرض الكلام فى استصحاب



الكلية، و في حكمه الأصل في الفرد - على الأصل في الكلية - فلا محاله يكون للجامع أثر شرعي، و نسبه كلا الأصلين في نفي الجامع على حد سواء. و مقتضى التعبد بهما - على الفرض - التعبد بعدم الجامع، مع أن ثبوته مقطوع به.

ففيما إذا تردد أمر الحادث بين أن يكون - بولا أو منيا - يكون للجامع بينهما أثر، و هو حرمة مس المصحف، و لكل منهما أثر مخصوص، و هو وجوب الغسل للحادث الأكبر، و وجوب الوضوء للحادث الأصغر، و لخصوص الحادث الأكبر أثر مخصوص، لا يقابله فيه الأصغر، و هو حرمة اللبث في المسجد.

فاصله عدم الجنابه - بالنسبه إلى عدم حرمة اللبث - لا معارض لها. و بالنسبه - إلى عدم وجوب الغسل - لها معارض، و هو أصل عدم خروج البول المقتضى لوجوب الوضوء. مع أن وجوب الغسل و الوضوء مقطوع به، و بالنسبه إلى عدم حرمة مس المصحف، و هو أثر الجامع بين الأكبر و الأصغر - أيضا - يتعارضان للقطع بالحادث المقتضى لحرمة مس المصحف.

فان قلت: الغرض - من عدم المعارضه بين الأصلين - هو عدم المعارضه في ظرف الشك في بقاء الكلية، و هو بعد حدوث ما يزيل أحد الفردين. و في هذا الفرض لا مجرى إلا لأصل واحد.

قلت أولا: إنه خلف، لأن المفروض تماميه أركان الاستصحاب في الطرفين. و إنما لا يجرى لعدم الأثر، مع أنه بعد حدوث ما يزيل أحد الفردين لا شك في عدمه فعلا: إما لانعدامه قبلا، أو لزواله فعلا.

و ثانيا - مناط المعارضه حين تماميه أركان الاستصحاب، و عند وجود الحادث المردد، بكون عدم كل من الفردين في نفسه متيقنا سابقا، مشكوكا عند حدوث الحادث.

و حيث لا يعقل شمول العام - مع تحقق موضوعه - لكلا الفردين؛ للعلم بانقلاب العدم إلى الوجود في أحدهما، و شموله - لأحدهما المعين - ترجيح بلا مرجح، فلا محاله يتساقط الأصلان، و بعد وجود ما يزيل أحد الفردين لم يحدث فرد آخر للعام، حتى يشمل، و الساقط لا يعود.

و سيأتي إن شاء الله تعالى في محله أن قياسه بالمقتضيات و موانعها العقليه - حتى يتوهم تأثير المقتضى أثره بعد زوال مانعه - قياس باطل.

لأن تأثيره بلحاظ شمول المقتضى له في مقام الاثبات، و ليس هو إلا العام، فاذا لم يعمه العام - مع تماميه موضوعه - فلا مقتضى آخر لشموله فيما بعد، كما لا فرد آخر

للعام، حتى يكون من الافراد المقدره الوجود، الداخلة تحت العام بعنوان كلى من الأول.

و لعلنا نتكلم - إن شاء الله تعالى - فيه مستوفى فى مسأله الأصل السببى و المسببى (١).

و أما ما عن بعض الأجله (٢) - فى حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأجل (قدس سره): من فرض المثل فيما إذ دار أمر النجس الحادث بين أن يكون بولا يوجب الغسل مرتين أو دما لا يوجب الغسل مرتين، و أن الأصل فى طرف البول ينفى وجوب الغسله الثانيه، و أن الأصل فى طرف الدم لا يثبت وجوب الغسله الثانيه، فلا معارضه.

ففيه أولا: إن المثل غير منحصر فيما ذكر، حتى يحكم كليًا بحكومته الأصل فى الفرد، نظرا إلى عدم المعارضه.

و ثانيا - إن العدم الذى يجرى فيه الأصل:

تاره - يؤخذ بنحو العدم الرابط، و مفاد ليس الناقصه، بأن يكون مفاد الأصل: عدم كون النجس الحادث بولا، و حينئذ يكون مفاده عدم وجوب الغسله الثانيه، مع فرض النجاسه الموجهه لأصل الغسل، الذى يساوق المره، إلا أن العدم - الرابط - غير متيقن فى السابق، كما هو واضح.

و أخرى - يؤخذ بنحو العدم المحمولى، و مفاد ليس التامه، و يكون مفاد الأصل عدم حدوث ما يوجب الغسل مرتين، و المعارضه - هنا - بلحاظ أثر الجامع و الخصوصيه كليهما - متحققه.

بيانه: إن أثر النجاسه - الجامعه بين جميع أنحاء النجاسات - وجوب الغسل اللابشرط، الجامع مع الغسل مره، و مع الغسل مرتين أو أكثر. و نفى ما يوجب الغسل مره، و ما يوجبه مرتين - مع دوران الأمر بينهما - يوجب نفى النجاسه المقتضيه لأصل وجوب الغسل، مع أنه مقطوع به، هذا بالاضافه إلى أثر الجامع.

و أما بالنسبه إلى أثر كل من الخصوصيتين، فأثر البول أنه لا يجوز الاكتفاء فيه بمره، و أثر الدم أنه يجوز فيه الاكتفاء بمره، و كل منهما مشكوك من حيث نفسه.

فأصالة عدم حدوث البول يقتضى التعبد بعدم ما لا يجوز للاكتفاء فى غسله بمره، و أصالة عدم حدوث الدم يقتضى التعبد بعدم ما يجوز للاكتفاء فيه بمره، مع القطع بوجود أحدهما.

ص: ١٤٩

١- (١) انظر التعليقه: ١٢٢.

٢- (٢) هو السيد الطباطبائى اليزدى «قدس سره»، ص ٧٣ فى البحث عن لزوم المعاطاه و عدمه.

و منه يعلم أن دعوى عدم المعارضه - من حيث تيقن الأقل فلا يجرى فيه الأصل، و يختص الأصل بعدم موجب الاكثر.

مدفوعه: بأن أثر الدم ليس وجوب الغسل المجمع - مع جواز الاكتفاء، و عدم جواز الاكتفاء - فانه أثر المجمع، بل أثر الدم هو وجوب الغسل اللابشرط القسمى، المساوق لجواز الاكتفاء فيه بمره، و هو مباين للغسل بشرط شيء، فانهما تعينان متقابلان، ليس أحدهما متيقنا بالاضافه إلى الآخر.

نعم وجود المجمع متيقن، لا يجرى فيه الأصل، إلا أن جريان الأصلين في الفردين - بنحو العدم المحمولي - منافع للقطع بوجود المجمع أيضا كما عرفت.

### (٦٨) قوله قدس سره: و اما إذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في

قيام خاص اخر... الخ(١)

و عن الشيخ الأعظم - (قده) في رسائله (٢) - التفصيل بين ما إذا احتمل وجود فرد آخر مقارن للفرد المقطوع بحدوثه، و ما إذا احتمل حدوثه مقارنا لارتفاعه، بجريان الاستصحاب في الأول و عدمه في الثاني.

و تقريبه: إن مناط صدق الواحد النوعي على أفراده تقرر حصه من الواحد النوعي في مرتبه ذات الفرد، فاذا قطع بوجود فرد، فكما يقطع بوجود حصه متعينه بما هي متعينه - و هي الماهيه الشخصيه -، فكذا يقطع بوجود ذات الحصه، و بوجود ذلك الواحد النوعي الصادق على الفرد. فالقطع بالفرد و إن كان عله للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعي، إلا أن زوال القطع بالتعين، و القطع بارتفاعه لا- يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعي؛ لاحتمال بقاءه بالفرد المحتمل حدوثه مقارنا لحدوث ذلك الفرد.

و هذا بخلاف احتمال حدوثه مقارنا لارتفاع الفرد المقطوع به، فان الوجود المضاف إلى الواحد النوعي في الزمان السابق قد قطع بارتفاعه، و إنما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعي.

و الجواب - إن وجود الواحد النوعي وجود بالعرض، و لا بد من انتهائه إلى ما بالذات، و ليس هو إلا الفرد المقطوع به، فما هو موجود بالعرض و يتبع ما هو موجود

ص: ١٥٠

١- (١) الكفايه ٢: ٣١٢.

٢- (٢) الرسائل: ٣٧٢: التنبيه الاول.

بالذات يقينا، قد ارتفع يقينا.

و وجود آخر بالعرض لموجود آخر بالذات مشكوك الحدوث من الأول. و ليس للواحد النوعى وجود بالذات، و لا وجود بنحو الوحده بالعرض - مع تعدد ما بالذات - إلا على إصالة الماهيه، أو وجود الكلى بوجود واحد عددى، يكون بوحدته معروضا لتعينات متباينه، كما حكاه الشيخ الرئيس عن بعض(١).

و ما ذكرناه هو الفارق بين القسم الثانى، المتقدم فى الحاشيه المتقدمه، و هذا القسم الثالث المبحوث عنه، فان المقطوع هناك وجود واحد من الكلى بالعرض، من دون تعين تفصيلى لما بالذات، و مثله مشكوك البقاء، إذ القطع بارتفاع الحصه المعينه لا يوجب القطع بزوال الوجود الواحد، المضاف إلى الكلى، الذى لا يتعين مطابقه.

بخلاف هذا القسم، فان الوجود المضاف إلى الكلى بالعرض، لمكان تعين الموجود بالذات، مرتفع قطعاً، و غيره مشكوك الحدوث، إما من حين حدوث المقطوع، أو من حين ارتفاعه. فتدبره فانه حقيق به.

نعم هنا تقريبان آخران لاستصحاب الكلى فى هذا القسم:

أحدهما - ما عن بعض أجله العصر(٢)، و هو استصحاب صرف الوجود، بمعنى ناقض العدم المطلق، و طارد العدم الكلى، فانه بمجرد انتقاض العدم الكلى يكون الانتقاض باقيا إلى أن ينعدم جميع الوجودات، حتى يرجع الأمر إلى ما كان من العدم المطلق.

و هذا الانتقاض لا شك فى حدوثه إلا مع سبق العدم المطلق، و إلا فمع انتقاض العدم يكون الشك دائما فى بقاءه، و الحكم إذا كان مرتبا على وجود الطبيعى فى قبال عدمه، مع قطع النظر عن تعيناته يكون المراد به هذا النحو من الوجود المعبر عنه بالوجود اللابشرط، و الوجود السعى.

و الجواب - إن الوجود المضاف إلى شىء بديل لعدمه، و طارد له، بحسب ما أخذ فى متعلقه من القيود، فناقض العدم المطلق مفهوم لا مطابق له فى الخارج، و أول الوجودات ناقض للعدم البديل له و القائم مقامه.

و ما يرى من أن عدم مثله يوجب بقاء العدم كليه - على حاله - ليس من جهه كونه ناقضا للعدم المطلق، بل لأن عدم أول الوجودات يلازم عدم ثانى الوجودات، و ثالثها إلى

ص: ١٥١

١- (١) و هو الرجل الهمدانى، راجع رسائل ابن سينا: ٤٦٢-٤٧٩.

٢- (٢) هو المحقق الحائرى «قده»، راجع درر الاصول ٢: ١٧٥.

الآخر، و لا بشرطيه وجود شيء - بلحاظ تعييناته - ليست إلا بلحاظ عنوان الوجود المفروض فانيا في مطابقه مضافا الى طبيعه غير ملحوظه بتعييناتها الواقعيه.

و حيث أن مثله يصدق على كل هويه - من هويات تلك الماهيه - فلذا يسرى الحكم، و يوجب خروجها من حد الفرض و التقدير إلى حد الفعلية و التحقيق، و هو معنى ملاحظه الوجود بنحو السعه، لا أن لهذا المفهوم مطابقا واحدا في الخارج، حتى يكون الشك في بقاءه بعد اليقين بوجود مضاف إلى ماهيه متعينه باحد التعينات.

ثانيهما - استصحاب صرف الوجود بالمعنى المصطلح عليه - و هو الموجود بنحو لا يشذ عنه وجود - أي ملاحظه الموجودات بنهج الوحده في الكثره. و صرف وجود الشيء لا يتشنى و لا يتكثر.

و هذا المفهوم - بناء على إصالة الوجود و بساطته، و إن الكثره الماهويه اعتباريه عرضيه - له مطابق في الخارج، حيث أن حقيقه الوجود بناء على هذا المبني واحده لا ثاني لها، إذ الماهيه و العدم ليسا ثانيا للوجود، الذي حثيه ذاته حثيه طرد العدم.

و عليه فأنحاء وجودات الكلى بملاحظه التعينات واحده، حيث أن التعينات اعتباريه، و عدم كون الشك في البقاء إنما كان بلحاظ تغاير الوجود المتيقن، مع الوجود المشكوك، و مع وحدتهما، و عدم تعدد - الواقعي - لا- يبقى مانع عن الشك في البقاء.

و فيه: إن حقيقه الوجود، و إن كانت كذلك، إلا- أنه بلحاظ تمام الوجودات بنحو الوحده، و الغاء الكثرات لكونها ماهويه اعتباريه، و بملاحظه أن غير حقيقه الوجود لا يعقل تخلله في حقيقه الوجود، حتى تعدد حقيقه الوجود.

و صرف الوجود - بهذا المعنى - لا مطابق له، إلا وجود البارى عزّ اسمه. و فيضه المقدس المنبسط على ما سواه، و أما صرف حقيقه الوجوب أو الندب، أو صرف حقيقه الماء أو النار، فلا مطابق له خارجا حتى يكون لكل طبيعه من الطبائع - مضافا إلى وحدتها الماهويه و صرافتها في الماهيه - وحده و صرافه في الوجود. فتدبره فانه حقيق به.

**(٦٩) قوله قدس سره: فانه يقال: الأمر، و إن كان كذلك، إلا أن... الخ**

(٦٩) قوله قدس سره: فانه يقال: الأمر، و إن كان كذلك، إلا أن... الخ (١)

لا يخفى عليك أن الحكم الوجوبى و الندبى، إما أن يراد منهما الاراده الأكيده الشديده، و الاراده الضعيفه. و إما أن يراد منهما الانشاء بداعى جعل الداعى المنبعث عن اراده حتميه، أو غير حتميه، أو عن مصلحه ملزمه أو غير ملزمه.

ص: ١٥٢

فان أريد الأول، فالاراده من الكيفيات القابله للحركه، و الخروج من حد إلى حد، فهي إرادته واحده بوحده اتصاليه، و إن كان ينتزع الشده منها تاره، و الضعف أخرى.

و ان أريد الثاني فالبعث و الزجر أمران اعتباريان، و لا-حركه، و لا-اشتداد فيهما، بل في بعض المقولات، كما لا اتصال بين الانشائين حتى يكون البعث - اللزومي و غيره - واحدا بالتبع.

فالأول واحد عقلا- و عرفا. و الثاني متعدد عقلا و عرفا، و الكلام في الثاني، فان الحكم المجعول من الشارع و ما يكون مماثله مجعولا على طبقه هو الحكم بالمعنى الثاني، دون الأول، و ان كان مدار الاطاعه و العصيان على المعنى الأعم.

و عليه فاستصحاب الاراده - من حيث نفسها - غير صحيح؛ لعدم كونها مجعوله، و الحكم الشرعي المنبعث عنها أثر شرعي، لكنه غير مترتب على الاراده شرعا.

بل ترتبه عليها من باب ترتب المعلول على علته، كترتبه على المصلحه المنبعث عنها، نعم لو فرض أن الاراده ترتب عليها حكم شرعي - من باب ترتب الحكم على موضوعه - كان استصحاب بقاء ذات الاراده - للتعبد بأثرها الشرعي - معقولا.

و لا يخفى عليك أن المستصحب - في ماله امتداد، و اشتداد - نفس الكلي المنطبق على المرتبه الشديده و الضعيفه، و ليس من استصحاب الفرد. بتوهم أن الوحده مساوقه للتشخص؛ لما مرّ منا سابقا(1):

إن المستصحب دائما هو الوجود - في الوجوديات - و الوجود عين التشخص، إلا أن الملاك في الكليه و الفرديه إضافه الوجود إلى الطبيعي محضا، أو الطبيعي المتعين - بتعين فردى - يمنع عن صدقه على كثيرين.

و في ماله الحركه و الاشتداد في كل آن فرد من الطبيعه، و التبديل بلحاظ الأفراد، لا بلحاظ التشخص الوجودي، غايه الأمر أنه في الحركه في الجوهر في مراتب استكمالاته يتبادل الصور النوعيه من المنويه و الدمويه و العلقيه و غيرها.

و في الحركه في الكيف مثلا، يتبادل المراتب، و المفروض - هنا - بقاء ذات الاراده لا بمرتبته القويه، فلا يشك إلا في بقاء الكلي الذي ليس له تعين المرتبه القويه المتيقنه.

ص: ١٥٣

---

١- (١) تقدم في التعليقه: ٦٧، و عن صاحب محجه العلماء في انكار استصحاب الكلي «ان الاستصحاب لا يعقل ان يتعلق بالكلي من حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصيه السابقه» و قال ايضا «ان البقاء هو استمرار الوجود و لا معنى لاستمرار نفس الطبيعه»: ٢٤٦-٢٤٧.

نعم إن قلنا: بأن الاراده - الحتميه - لا تمتاز عن الاراده النديه بالمرتبه، بل بانبعاث الأولى عن مصلحه لزوميه، و انبعاث الثانيه عن مصلحه غير لزوميه، فالاستصحاب متعلق بالفرد، لأن تعدد الملاك لا ينافى الوحده و التفرد، كما إذا شك في بقاء شخص الوجوب ببقاء ملاك آخر ملزم فتدبر.

## التنبیه الرابع

### (٧٠) قوله قدس سره: بين أن يكون من الامور القاره او التدريجيه... الخ

(٧٠) قوله قدس سره: بين أن يكون من الامور القاره او التدريجيه... الخ (١)

ليس منشأ الاشكال في بقاء الامور التدريجيه أن البقاء عباره عن وجود ما كان موجودا - في الزمان السابق - في الزمان اللاحق، كما يوهمه كلام بعضهم (٢) فان مرجع هذا الاشكال إلى أن الزمان حيث لا- زمان له فليس له بقاء، مع أن البقاء ينسب إلى الخارج عن أفق الزمان كالمجردات.

بل الاشكال من أجل تدريجيه الزمان، و ما يشبهه من الحركات الكيفيه و الأينيه، بل الجوهريه، فان الأمور الغير القاره - لعدم القرار للموجود منها، بل بحيث يوجد فيعدم، ثم يوجد فيعدم - لا بقاء لها، فاليقين متعلق بموجود زائل، و الشك بحدوث موجود آخر.

و منه تبين أن دعوى عدم الحاجه إلى عنوان البقاء، و أنه يكفي في الاستصحاب مجرد الشك في وجود ما قطع به سابقا غير مجديه؛ لأن ما يضاف إليه الشك لا بد أن يكون ما يضاف إليه اليقين. و الوجود - الواقع طرفا لليقين و الشك - لا بد من كونه مضافا إلى شيء واحد، مع أن ما أضيف إليه الوجود في السابق غير ما أضيف إليه الوجود لاحقا، إلا بلحاظ المجموع واحدا عرفا، كما عن الشيخ الأعظم (قده) في مقام دفع الاشكال (٣).

و الجواب: إن ذات الأمر التدريجي متقومه بالأخذ و الترك، و الخروج من القوه إلى الفعل - على نعت الاتصال - و وجود مثل هذا الأمر لا نقيض له، إلا العدم البديل له، لا العدم المتقوم به نفس ذاته.

فوجود مثل هذا الأمر لا يأبى عن العدم المتقوم به هذا الأمر الموجود بهذا النحو من الوجود، و ما يخل بهذا الوجود هو العدم البديل له، الخارج - كالوجود - عن مقام ذاته.

و عليه بقاء وجود مثل هذا الأمر - المتجدد في ذاته - بحدوثه شيئا فشيئا، و جمعيه

ص: ١٥٤

١- (١) الكفايه ٢: ٣١٤.

٢- (٢) كما عليه الشيخ الأعظم «قده» «الرسائل: التنبيه الثاني: ٣٧٤» و تبعه المحقق الاشتياني «قده»: ١٠٥.





هذا الوجود عين الافتراق، و ما لم يتخلل العدم - البديل له - يكون واحدا بالوحده الاتصاليه.

### (٧١) قوله قدس سره: إنما هو في الحركة القطعيه، و هي كون الشيء... الخ

(٧١) قوله قدس سره: إنما هو في الحركة القطعيه، و هي كون الشيء... الخ (١)

لا يخفى عليك أن نسبة الحركة القطعيه إلى الأكوان المتعاقبه الموافيه للحدود - الواقعه بين المبدأ و المنتهى - نسبة الكل الى أجزائه؛ لأنها الصوره الممتده المرتسمه في الخيال، و منشأ انتزاعها تلك الأكوان المتصله بالاتصال التعاقبي، فأجزاؤها مجتمعه في الخيال و متفرقه في الخارج.

و نسبة الحركة التوسطيه إلى تلك الاكوان نسبة الكلي إلى جزئياته؛ لأن كل كون - من تلك الاكوان الموافيه للحدود - واقع بين المبدأ و المنتهى.

و حيث أن نفس الحركة القطعيه باعتبار منشأيتها متقومه بتلك الأكوان المتصرمه شيئا فشيئا، فهي بذاتها تدريجيّه، و التغير ذاتي لها، فيجرى فيها إشكال البقاء.

و حيث أنه لم يعتبر في الحركة التوسطيه إلا- الكون بين المبدأ و المنتهى، دون موافاته للحدود، فلا- تغير في نفس ذاتها، بل الموافاه للحدود تعيينات فرديه لأفرادها و مطابقتها.

و حيث أن الكون بين المبدأ و المنتهى لا- تعين ماهوى له، إلا الوقوع بين المبدأ و المنتهى، فما دام لم يخرج عن الوسط يكون الكون بين المبدأ و المنتهى باقيا، فالحركة القطعيه غير قاره، و متغيره بذاتها، و الحركة التوسطيه قاره مستمره غير متغيره.

ثم إن التعريف المذكور في المتن للحركة القطعيه - و هو كون الشيء في كل آن في حد و مكان - هو تعريف لمطلق الحركة عند المشهور - ففي القطعيه بلحاظ أجزائها، و في التوسطيه بلحاظ أفرادها - فتلك أجزاؤها تعاقبيه تدريجيّه، و هذه أفرادها و جزئياتها تعاقبيه تدريجيّه، و هذه الأفراد - المتعاقبه على نهج الاتصال - هي الراسمه لصوره ممتده مجتمعه الأجزاء في الخيال، و تسمى بالحركة القطعيه.

و لذا قيل بأن الحركة القطعيه لا وجود لها في الخارج إلا بوجود منشأ انتزاعها. كما أن هذه الأكوان التي هي أجزاء لها، إنما هي بلحاظ انقسام كل متصل - قار أو غير قار - إلى أجزاء لا تتناهي، و إلا فالحركة - بما هي حركة - لا تقع في الآن الذي هو طرف الزمان و نهايته.

و الحركة قابله للقسمة، و الآن كالنقطه غير قابله للقسمة، فيلزم تطبيق ما يتجزئ على

ما لا- يتجزى فليس الكون فى حد فى الان حركه و لا جزء الحركه بما هو جزء الحركه بل كون الشىء فى كل آن فى حدّ أو مكان هى الحركه، كما هو مقتضى انقسامها إلى أجزاء غير متناهيه، لئلا يلزم الجزء الذى لا يتجزى.

و ليعلم أن استصحاب الحركه القطعيه استصحاب الفرد؛ لأن تعيينات أجزائها - الموافيه لحدود خاصه - مأخوذه فيه ملحوظه معه. بخلاف استصحاب الحركه التوسطيه، فانه من باب استصحاب الكلى، و هو القسم الثالث من القسم الثالث.

و ذلك؛ لأن الكون بين المبدأ و المنتهى، و إن كان له التعين من حيث الفاعل و القابل، و ما فيه الحركه، و ما منه الحركه، و ما إليه الحركه، إلا أن هذه التعينات توجب التشخص الوجودى، و وحدته بالوحده الاتصاليه.

و لا- توجب التعين الفردى الماهوى؛ لأن جميع جزئيات الكون المتوسط مشتركه فى تلك التعينات، و مع ذلك هى أفراد، فلا يمتاز فرد عن فرد، إلا- بملا-حظه موافاه كل كون من تلك الأكوان لحد من تلك الحدود، فان لوحظ ذلك التعين جرى فيه إشكال استصحاب الحركه القطعيه، و إن قطع النظر عنه، و لو حظ الكون المتوسط - مبهما من حيث تلك التعينات المفرده - كان من باب استصحاب الكلى المتعاقب أفراده على نهج الاتصال.

و ليعلم - أيضا - أنه لا بد من الالتزام باتصال تلك الأكوان المتعاقبه - كما حقق فى محله - لئلا يلزم تتالى الآنات و الانيات، و إلا- فلو لم نلتزم به لم يجرى الاستصحاب فى الحركه التوسطيه؛ لأنه يكون - حينئذ - من القسم الثانى من القسم الثالث، و هو وجود فرد مقارنا لارتفاع فرد مغاير.

و منه يعلم أن الالتزام بصحه الاستصحاب - فى الحركه التوسطيه - يلزمه الالتزام بصحته فى الحركه القطعيه، لأن المصحح هو الاتصال، و هو مجد فى كليهما؛ لأن الاتصال مساوق للبقاء، كما مرّ فتدبر جيدا.

و ليعلم - أيضا - أنه لو أشكل الأمر فى استصحاب الليل و النهار، فلا يجدى استصحاب عدم الليل لإجراء أحكام النهار، أو استصحاب عدم النهار لإجراء أحكام الليل، لا لمجرد أنه مثبت، بل لأن الليليه و النهاريه متضادتان.

و عدم الليل إنما يلازم وجود النهار، لملازمه عدم الضد لوجود الضد، و كل جزء من النهار ضد لكونه من الليل، فعدم الضدّ المقارن له هو عدم الليليه فى هذا الزمان.

و سائر الاعدام المستقبليه - مثلا - ليست من عدم الضد الملازم لهذا الضد، حتى

يكون متيقنا سابقا، مشكوكا لاحقا، بل عدم ضد - مشكوك الحدوث - كوجود ضده، و فرض لحاظ العدم بنحو الوحده و الاستمرار، كفرض وحده وجود النهار و استمراره، بل عدم كل سنخ من الوجود على طبع ذلك الموجود، فتدبر.

## (٧٢) قوله قدس سره: فان كان الشك في بقاء القيد... الخ

(٧٢) قوله قدس سره: فان كان الشك في بقاء القيد... الخ (١)

لا يخفى عليك أن مورد هذه الشرطيه كمورد الشرطيه الآتية - في كلامه (قده) - و إن كان منقسما إلى ما يكون ظرفا لثبوت الحكم، و ما يكون مقوما لموضوعه، لكنه لما كان القيد - على أى حال - مجرى الاستصحاب لمكان الشك في بقاءه، لم يكن وجه لتقسيمه إلى الظرف و المقوم.

إلا- أنه لا- يخفى عليك أن القيد، كما يكون تاره ظرفا، كقولنا إذا دخل النهار فامسك؛ حيث أن ظاهره ترتب أصل الحكم بالامسك على ثبوت النهار، فيكون التعبد ببقائه تعبدا بترتب الحكم عليه، كنفس الحكم الواقعي المعلق على تحقق النهار، و أخرى مقوما، بحيث يكون دخيلا في مصلحه الامتثال، إلا أن المقوم على قسمين: فتاره يكون بوجوده المحمولي قيда دخيلا في مصلحه الامسك، و أخرى يكون بوجوده الناعتي دخيلا فيها.

فالأولى - كما إذا قيل: إمسك في النهار، فاذا كان الامسك محققا بالوجدان، و النهار محققا بالتعبد كفى في كون الامسك في النهار، فانه إمسك بالوجدان في النهار التعبدى.

و الثانية - كما إذا قيل يجب الامسك النهارى، فان مجرد استصحاب النهار لا يجدى في كون الامسك نهاريا، أى معنونا بهذا العنوان، لا بالتعبد، و لا بالوجدان، و المفروض تعلق الحكم بالمعنون بهذا العنوان - بما هو - لا بالامسك، مع وقوعه في النهار الذى هو منشأ انتزاع ذلك العنوان.

فالتعبد - بالنهار - غير التعبد بكون الامسك نهاريا، و القيديه بمعنى الشرطيه للواجب، و إن كانت تقتضى تقييد الواجب، و لا تعبد بالتقييد فى الأول أيضا، إلا أن تقييد الامسك بكونه فى النهار التعبدى وجدانى لا حاجه فيه إلى التعبد، بخلاف الامسك النهارى، فانه لا تعبدى، و لا وجدانى.

نعم إذا كان الامسك النهارى موضوعا للحكم صح استصحاب كون الامسك

ص: ١٥٧

الوحداني من أوله إلى آخره نهاريًا في السابق وجدانا، و نهاريًا في اللاحق تعبدًا، فيقال:

هذا الامسالك الواحد كان نهاريًا، و الآن كما كان.

و وحده الامسالك من حيث عدم تخلل نقيضه، و ان كانت عقليه إلا أنه من حيث الاتصاف بالنهاريه لابد من المسامحه.

فان المتيقن اتصاف الجزء الأول من هذا الواحد المستمر بكونه نهاريًا، فلا بد من لحاظ هذا الواحد بذاته في الحكم باتصافه بالنهاريه.

و أما إذا كان الامسالك في النهار موضوعًا فلا حجه فيه الى استصحاب كونه في النهار، لما عرفت من أن التعبد بذات القيد يكفي؛ لأن التقييد وجداني لا حجه فيه الى التعبد، حتى يقال: بأنه لا يثبت بالتعبد بذات القيد.

و توهم أنه لا مجال للجمع بين استصحاب القيد و استصحاب المقيد في كلامه (قده) لأن الشك في الثاني ناشئ عن الشك في الأول، و مع جريان الاستصحاب في السبب لا مجرى له في المسبب.

مدفوع بأن كونه في النهار غير مترتب شرعا على وجود النهار، ليكون الأصل في النهار حاكما على الأصل في كونه في النهار.

### (٧٣) قوله قدس سره: فيجب فتأمل... الخ

(٧٣) قوله قدس سره: فيجب فتأمل... الخ (١)

لعله أشاره إلى أن موضوع الحكم إذا كان الامسالك في النهار لابد من استصحاب نفس المقيد، و لا يجدي استصحاب نفس القيد، موافقا لما أفاده (قده) في تعليقه الأنيقه على الرسائل (٢) نظرا إلى أن التعبد بذات القيد، لا يوجب التعبد بالمقيد و لا بالتقييد، و المفروض لزوم إحراز كون الامسالك في النهار، و قد عرفت الجواب عنه.

### (٧٤) قوله قدس سره: و ان كان من الجبهه الأخرى، فلا مجال إلا

لاستصحاب... الخ (٣) [١]

بيانه: إن القيد - تاره يكون مأخوذا على وجه الظرفيه لثبوت لحكم، فيكون قيذا للوجوب؛ لما سيأتى - إن شاء الله تعالى - أنه لا موجب عقلا- لكونه قيذا للواجب، و الظرفيه المحضه مساوقه للغويه، و عليه فالوجوب المجعول وجوب موقت، و لا يعقل بقاؤه بعد ارتفاع قيده، فلا معنى للتعبد ببقائه بشخصه.

ص: ١٥٨

١- (١) الكفايه ٢: ٣١٧.

٢- (٢) ص ٢٠٥ ذيل قول الشيخ «قده» «فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه الخ».



نعم - بناء على جريان استصحاب القسم الثاني من القسم الثالث من الكلى لا مانع من استصحاب كلى الوجوب الجامع للموقت وغيره؛ لأن المانع الآتى، و هو تعدد الموضوع منتف هنا لفرض وحده الموضوع هنا، و ليس الشك فيه فى المقتضى؛ اذ لا تردد فى أمر الجامع، بل المفروض الغاء التعينات، و الجامع بما هو قابل للبقاء.

و مما ذكرنا تبين ما فى المتن من جريان استصحاب الحكم شخصا على الظرفيه، فتدبره جيداً.

و أخرى يكون مأخوذاً على وجه المقوميه لموضوع الحكم، و حينئذ لا مجال لاستصحاب الحكم مطلقاً، سواء لوحظ الفرد منه أو الكلى منه.

أما الأول: فلان الحكم - إرادته كان أو بعثاً - يتقوم بمتعلقه؛ لأن الشوق المطلق كالبعث المطلق لا يوجد، فلا يعقل بقاؤه بشخصه مع القطع بزوال متعلقه بزوال قيده المتقوم لمتعلقه على الفرض.

و لا يعقل تعلق الاراده الشخصيه و البعث الواحد بالمقيد بما هو و بذات المقيد واقعا حتى يكون احتمال بقاء الحكم احتمال بقاء الشخص؛ لأن الواحد - بما هو - لا يعقل أن يتقوم باثنين - بما هما اثنان - و إلا لزم إما وحده الكثير أو كثره الواحد.

و أما الثانى: و هو استصحاب الكلى، فلا- يصح بوجه من وجوه القسم الثالث؛ لأن المحتمل: إما الأمر بالفعل فى عرض الأمر بالمقيد، و هو القسم الأول من القسم الثالث.

و إما الأمر بالفعل بعد ارتفاع الأمر بالمقيد، و هو الثانى من القسم الثالث.

و إما تبدل الاراده القويه - المنبعثه عن مصلحه أكيدته - إلى مرتبه أخرى من الاراده المنبعثه عن مرتبه من تلك المصلحه، و الكل غير صحيح.

أما الأمر بالفعل - فى عرض الأمر بالمقيد - فلاستحاله تعلق الأمر بالفعل فى زمان واحد، تاره بنفسه، و أخرى فى ضمن الأمر بالمقيد.

و أما الأمر به فى طول الأمر بالمقيد؛ فلأن طبيعى الأمر لم يتعلق بشىء واحد، حتى يكون تعلقه به متيقنا يشك فى بقائه؛ لأن المفروض أن القيد مقوم، لا- من حالات الموضوع، فلا- يقين بتعلق الأمر بالفعل، و تعلقه بالحصه فى ضمن المقيد مقطوع الارتفاع.

بخلاف مورد القسم الثانى من الثالث، فان المفروض تعلق الحكم - على أى حال - بواحد، غايه الأمر ملاحظه الحكم بنحو الوحده لا بنحو الكثره. و أما وحده الموضوع فمما لا محيص عنه.

و أما تبديل الحكم من مرتبه الى مرتبه - فمع أنه لا يجرى في الحكم المجعول، بل في الاراده التي ليست من الحكم المجعول - يرد عليه ما ذكرنا: من أن الاشتداد و الحركة، إنما يكون في موضوع واحد، و مع القطع بارتفاع موضوعها يقطع بارتفاعها بجميع مراتبها، فالمتعلق بالفعل لا محاله إرادته أخرى مشكوكه الحدوث.

نعم يمكن تقريب استصحاب الفرد و الكلّي بوجه آخر.

أما استصحاب الفرد: فبدعوى أن الزمان، و إن كان مقوما بحسب لسان الدليل، بل بالدقه العقليه أيضا لفرض دخله في مصلحه المتعلق، إلا أنه مطلقا بالنظر المسامحي العرفي من حالات الموضوع، و حيث لا يقين هنا بخطأ نظر العرف مطلقا - لاحتمال كونه مقوما لتمام المطلوب، لا لأصله؛ و لذا فرض الشك في بقاء الطلب - فيمكن استصحاب شخص الطلب المتعلق بنفس الفعل في نظر العرف، لليقين بتعلقه به في نظر العرف، و الشك في بقاءه بنظرهم.

و أما ما أفاده (قده) في المتن من تعدد المرتبه في الطلب، فانما هو بلحاظ الاراده، فان دخل بعض الحالات في مرتبه منها يوجب التنزل إلى مرتبه أخرى بفقد ذلك البعض، بخلاف البعث فانه بقوه مصلحته و ضعفها لا يتفاوت حاله من حيث نفسه.

فالاستصحاب بالاضافه إلى البعث من استصحاب الفرد؛ لفرض كون الزمان عرفا من الحالات، و بالاضافه إلى الاراده من استصحاب الكلّي من القسم الثالث، لفرض دخاله الحاله في قوه المصلحه الموجه لتأكد الاراده. و قد مرّ سابقا (1) إن الوحده من حيث الوجود لا دخل لها بالوحده من حيث التعيين الماهوي للفرد.

و أما استصحاب الكلّي بنحو القسم الثاني من القسم الثالث، و هو حدوث فرد بعد ارتفاع فرد آخر، فتقريبه: إن شخص الحكم له تعلق بالذات بالمقيد بما هو، و بطبيعي الفعل بالعرض، و طبيعي الحكم حيث أنه موجود بالعرض بعين وجود شخصه، فتعلق شخصه ذاتا و عرضا تعلق طبيعيه عرضا.

فلطبيعي الحكم تعلق بطبيعي الفعل بالعرض، و يشك في بقاءه، و المفروض أن القطع بزوال أحد الفردين لا يوجب القطع بزوال الطبيعي الموجود بوجود فرد آخر.

نعم هذا القسم من الاستصحاب لا يقول به الشيخ الأعظم (ره) مع ذهابه إلى صحه استصحاب الكلّي بسائر أقسامه. و لا يمكن إدراجه في صورته التبدل، للزوم وحده الموضوع

ص: ١٦٠

١- (١) في جريان استصحاب الحركة التوسطيه، ذيل قول الماتن «انما هو في الحركة القطعيه» التعليقه ٧١.

فيه ذاتا لا عرضا.

### (٧٥) قوله قدس سره: و إلا فلا مجال الا لاستصحاب عدمه... الخ

(٧٥) قوله قدس سره: و إلا فلا مجال الا لاستصحاب عدمه... الخ (١)

الكلام تاره فى استصحاب العدم الأزلى، و أخرى فى استصحاب العدم المجعول.

أما الكلام فى الأول، فنقول: ظاهر شيخنا (قده) فى بعض كلماته (٢) صحته، من حيث أن عدم الحكم، و ان كان غير مجعول فيما لم يزل، لكنه مجعول فيما لا يزال، فيقبل التعبد به بقاء، و إن لم يكن تعبديا ثبوتا، و يكفى فى صحة الاستصحاب قبول التعبد بقاء، فان موقع التعبد فى الاستصحاب هو البقاء دون غيره.

و التحقيق أن العدم الأزلى هو العدم الذى ليس بديلا للإيجاب الذى أمره بيد الشارع، إذ المفروض أنه ليس فى الأزل موقع التشريع، كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى فى الأصل المثبت.

و معنى جعل العدم ابقاؤه على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه بالاختيار فى موقع إمكان التشريع. فالعدم الذى يكون بلحاظ بديله مستندا إلى الشارع هو عدم الحكم فى زمان ورود الشرع، و ليس هو عين العدم الأزلى بقاء، بل لازم عقلى له؛ إذ لازم عدم قلب العدم - إلى النقيض بالاختيار - بقاء العدم الأزلى على حاله، لا أنه عينه، حتى يكون العدم الواحد، تاره غير مستند إلى الشارع، و أخرى مستندا إليه.

فما هو متيقن غير مجعول، و ما هو مجعول غير متيقن فى السابق، بل لازمه. فالتعبد به بلسان التعبد ببقاء العدم الأزلى - مع أن العدم الأزلى ليس من قبيل الموضوع للعدم المجعول، كما هو واضح - لا يصح إلا بناء على الأصل المثبت.

إلا أن يقال: بخفاء الواسطه، و أن العدم الأزلى، و إن كان غير العدم الذى هو بديل للأمر المجعول، بالدقه، لكنه عينه عرفا، فيرى العرف استمرار العدم، و إن كان اضطراريا تاره و اختياريا أخرى.

و أما الكلام فى الثانى، فنقول: العدم الذى هو بديل الوجود المجعول بالذات، و ينسب الجعل إليه بالعرض، كبديله كلاهما مشكوك، ليس شىء منهما - بما هو مستند إلى الشارع - متيقنا، لكن الوجوب من أول انعقاد الشريعة ليس فعليا، فيمكن استصحاب عدم الوجوب الشرعى الفعلى.

ص: ١٦١

١- (١) الكفايه ٢: ٣١٧.

٢- (٢) الكفايه ٢: التنبيه العاشر: ٣٣٢.



و التحقيق: إنا إذا قلنا بإمكان الواجب المعلق، و إن الايجاب الفعلى يمكن أن يتعلق بأمر متأخر، فاستصحاب عدم الوجوب الفعلى لا مانع منه؛ لفرض إمكان بديله - قبل الزمان المقيد به الفعل - فيكون عدم الوجوب الفعلى من أول الأمر متيقنا.

و إذا قلنا بعدم إمكان الواجب المعلق، و إن زمان الوجوب الفعلى زمان الواجب، فكما أن الواجب على الفرض متقيد باليوم الخاص، فكذا إيجابه قهراً، فعدمه البديل له هو عدم الوجوب فى ذلك اليوم الخاص، و هو على الفرض مشكوك يراد التعبد به.

و لا يجدى العدم السابق الاضطرارى فى التعبد بهذا العدم البديل، لما مرّ من أنه غير مجعول، و لازم بقائه عدم الوجوب الفعلى فى هذا الزمان.

نعم إن قلنا: بأن التكاليف الشرعيه من أول انعقاد الشريعه كلها فعليات، إمّا وجوداً أو عدماً، فلا حاله سابقه لأحد الأمرين. و إنما يجرى الشقان المذكوران، إذا قلنا بأن مجعولات الشارع إنشاءات بداعى البعث و الزجر، و تكون فعليه تاره، و غير فعليه أخرى.

هذا كله فيما إذا كان الزمان قيذا مقوما للواجب.

و أما إذا كان ظرفاً للوجوب، و قد مرّ (١) أن الظرفيه المحضه لغو، فلا بد من أن يكون قيذا مقوما للوجوب، فحينئذ يكون حاله حال الواجب الموقت.

فاستصحاب عدم الوجوب الموقت بالعدم الأزلى غير مجد، لما مرّ، و عدم الوجوب الموقت فى موضع التشريع غير متيقن، و عدم الوجوب الموقت الفعلى غير معقول، حتى على القول بإمكان الواجب المعلق؛ لأن فعليه وجوب فعل موقت، و إن كان معقولا، إلا- أن فعليه الوجوب الموقت - قبل الوقت - خلف، فالعدم البديل لوجوده غير معقول، و عدم الوجوب الموقت الفعلى فى الوقت مشكوك لا متيقن، فهذا هو الوجه فى عدم جريان استصحاب عدم الوجوب الموقت.

و أما ما يقال (٢): من أن القابل للتوقيت هو وجود الشىء و عدمه، لا- نفس ماهيه الشىء، فالمستصحب إن كان عدم ماهيه الشىء، فهو أجنبى عن استصحاب عدم الوجوب الموقت، و إن أريد استصحاب عدم وجود الوجوب الموقت، فالعدم لا يعرض الوجود، فان أريد استصحاب عدمه - فى الوقت - فهو مشكوك لا متيقن، كنفس وجود

ص: ١٦٢

١- (١) التعليقه السابقه: «٧٤».

٢- (٢) كما عن المحقق النائينى «قده» اجود التقريرات ج ٢: ٤٠٥.

الوجوب الموقت.

فهو مدفوع: بأن العدم الذى يستحيل عروضه على الوجود ما هو بديله؟ و أما عدم المقدر وجوده موقتا، فليس بديلا إلا للوجود الفعلى، لا للوجود التقديرى، فكما يلاحظ وجود الوجوب الموقت، و لو لم يكن موجودا، كذلك يمكن فرض الموقت بالحمل الشايح، فيقال:

إن هذا المفروض الوجود لم يكن حقيقه، و لم يخرج من حد الفرض و التقدير، و الآن كما كان، فالمحذور الحقيقى ما قدمناه، فتدبر.

### (٧٦) قوله قدس سره: الزمان لا محاله يكون من قيود الموضوع... الخ

(٧٦) قوله قدس سره: الزمان لا محاله يكون من قيود الموضوع... الخ (١)

نظرا إلى أنه لو لم يكن للزمان الخاص دخل - فى مصلحه الواجب - لما صح أخذه فى مورد التكليف، فالظرفيه المحضه مساوقه للغويه.

و التحقيق: إن الأمر كذلك من حيث الاراده النفسانيه؛ حيث أن الاراده تنبعث عن مصلحه المراد، و ليست هى من الأفعال ذوات المصالح و المفسد، فأمّا أن يكون للوقت الخاص دخل فى المصلحه، فلا محاله تتعلق الاراده بالموقت، و إمّا أن لا يكون له دخل فيها، فلا تتعلق إلا بذات الفعل.

و أما من حيث البعث المتعلق بالفعل - و هو الانشاء بداعى جعل الداعى - فيمكن فرض الظرفيه المحضه، التى لا دخل لها فى مصلحه الفعل، فان البعث فى ذاته من الأفعال ذوات المصالح و المفسد، فيمكن فرض تماميه الفعل من حيث مصلحه نفسه، و لو - لا فى الوقت الخاص - مع عدم تماميه مصلحه البعث، أو فرض مزاحمتها بمفسده فى غير الوقت الخاص. بل يمكن تسريته إلى الاراده أيضا.

بتقريب: إن المشتاق إليه، و إن كان ذات الفعل، لكنه ما لم يبلغ الشوق حدّا ينبعث منه البعث نحو الفعل، لا- يكون الشوق مصداقا للاراده التشريعيه المحاذيه للاراده التكوينيّه، فكما أن المفسده تمنع عن البعث الفعلى، كذلك عن بلوغ الشوق حدّ الاراده التشريعيه التى هى عله تامه للبعث. فتدبره فانه حقيق به.

و أما كون الزمان على الظرفيه قيذا للواجب - بما هو واجب - و لموضوع الحكم الفعلى - بما هو - فلا يمنع عن استصحاب الحكم، لأن الموضوع الذى هو معروض الحكم و يجب بقاؤه - و لو بالدقه - ذات الواجب، و ذات ما هو موضوع، لاستحاله صيروره

ص: ١٦٣

الواجب - بما هو واجب - معروضا للوجوب، أو موضوعا للحكم بما هو موضوع، كما لا يخفى.

### (٧٧) قوله قدس سره: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل... الخ

(٧٧) قوله قدس سره: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل... الخ (١)

سيأتي - إن شاء الله تعالى - في مبحث اشتراط بقاء الموضوع (٢) تحقيق الأمر في ذلك.

### (٧٨) قوله قدس سره: نعم لا يبعد أن يكون بحسبه أيضا... الخ

(٧٨) قوله قدس سره: نعم لا يبعد أن يكون بحسبه أيضا... الخ (٣)

استدراك من القيد المقوم بنظر العرف، إلا أن القيد إذا فرض كونه مقوما للموضوع، لا يمكن أن يتفاوت فيه الأمر بنظر العرف، من حيث احتمال قيام مصلحه أخرى بذات الفعل، و من حيث احتمال قيام مرتبه من المصلحه بذات الفعل، فان منشأ الشك - في بقاء الحكم - لا يوجب التفاوت في نظر العرف من حيث اتحاد المقيد مع المجرد تاره و عدمه اخرى كما هو واضح.

### (٧٩) قوله قدس سره: لا يخفى أن الطهاره الحديثه و الخبثيه... الخ

(٧٩) قوله قدس سره: لا يخفى أن الطهاره الحديثه و الخبثيه... الخ (٤)

تحقيق المقام يتوقف على تمهيد أمور:

منها - أن المناط - في قاعده المقتضى و المانع - إحراز نفس المقتضى، ليؤخذ به إذا شك في مانعه - حدوثا أو بقاء - و في الاستصحاب إحراز المقتضى - بالفتح - فانه المستصحب.

و من الواضح: أن إحرازه حدوثا بإحراز العله التامه له، و الشك في بقاءه للشك في بقاء أحد أجزاء العله: إما ذات المقتضى، أو ما يتقوم به المقتضى، أو ما بوجوده له دخل في فعلية المقتضى عن مقتضيه، أو ما لعدمه دخل في فعليته، و يسمى بعدم المانع حدوثا، و بعدم الراجع بقاء.

و توهم: أن وجود المقتضى - في الحاله الأولى - يمكن أن يقتضى أمرا مستمرا، فيقطع بعدم المقتضى، مع القطع بوجود مقتضاه - تاره - و الشك فيه أخرى، لاحتمال أن يكون مقتضاه أمرا موقتا.

فاسد، إذ لا يعقل بقاء الشيء بلا عله، كما لا يعقل حدوثه بلا عله.

ص: ١٦٤

١- (١) الكفایه ٢: ٣١٨.

٢- (٢) ذیل قول الماتن «قده» (فی ان هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف الخ) يأتي في التعليقه: ١١٤.

٣- (٣) الكفايه ٢:٣١٩.

٤- (٤) الكفايه ٢:٣١٩.

و ما يوههم إمكانه من بقاء الحجر فى مكانه - بعد وجود المقتضى لكونه فى ذاك المكان -.

يندفع بأن ابقاءه فى مكان من قبيل العله المعده لكونه فى ذاك المكان حدوثا، و ثقله الطبيعى موجب لبقائه فى ذلك المكان إلى أن يرفعه رافع.

و عليه فاذا كان منشأ الشك فى وجود شىء فى ثانى الحال من جهه الشك فى أصل المقتضى له بقاء، أو الشك فى ما يتقوم به المقتضى فى اقتضائه، فهو شك فى المقتضى.

و إن كان منشأ الشك فيه هو الشك فى وجود ماله دخل فى فعليته أو فى عدم ما يمنع عن فعليته، و هو مساوق لـحراز المقتضى، فلا شك فى المقتضى، و إن لم يكن الشك فى رافعه أيضا؛ لأن الشك فى الاول منهما شك فى ما هو شرط بوجوده فى فعلية بقاءه.

و أما حديث اقتضاء نفس الشىء للبقاء - فى قبال ما ليس له بنفسه استعداد البقاء - فغير صحيح؛ لأن وجود الشىء فى زمان يستحيل أن يكون مقتضيا لوجوده فى زمان آخر، بل الوجود فى جميع الأحوال و الازمان مستند إلى عله موجب له.

و منها - إن الموجودات تختلف فى أن بعضها قابل للبقاء بسبب مقارنة له إلى أن يزيله مزيل، أو يندم ما هو شرط فعلية بقاءه، و بعضها غير قابل للبقاء إلا إلى أمد مخصوص، و لو لم يحدث ما يزيله، و لم يندم ما هو شرط فعلية بقاءه.

أما الجمادات من قبيل الأحجار - فبعد وجودها بمباديها الطبيعى - يكون بقاءها محفوظا بصلابته الطبيعى، و تماسكها الطبيعى إلى أن يبطلها و يعدمها شىء مؤثر على خلاف مقتضاها الطبيعى، و الشك فى بقاءها مستند إلى الشك فى المبطل و المزيل.

و النباتات - كالأشجار - بقاءها ببقاء القوه الناميه، و هى مختلفه فى الامتداد، فبزوال تلك القوه يزول النبات - بما هو نبات -، و إن كان يبقى بما هو جماد.

فالشك فى بقاءها إن كان منبعثا عن الشك فى قوه تلك القوه و ضعفها - من حيث الاستعداد - كان الشك فى المقتضى، و إن كان الشك فى بقاءها منبعثا عن الشك فى حرقها و قطعها كان الشك فى الرافع.

و كذا حال الفواكه و الأثمار، فان مزاجها الطبيعى من حيث الاقتضاء لبقائها متفاوت، فقد يكون الشك فى مقدار الاقتضاء، و قد يكون الشك فى الرافع و المزيل.

و الحيوانات أيضا بحسب أمزجتها الطبيعىه مختلفه الاستعداد، و ليس شىء منها قابلا

للبقاء إلا أن يزيله مزيل (١)، فالشك فيها من هذه الحثية شك في المقتضى، وإن كان الشك من حيث قتلها و نحوه شكاً في الرفع.

و المقولات العرضية كلها قابله للبقاء، فان موضوعها و محلها حافظ لها - بعد وجودها باسبابها - إلى أن يزيلها مزيل، أو يبطل ما هو شرط فعلية بقائها.

و أما الأفعال الخارجيه، القائمة بالفاعلين عن اختيار، مسبب عن مصالح مخصوصه - كقيام زيد و قعوده، و ركوعه و سجوده - فانها و إن حدثت عن مصالح مخصوصه، لكن انقضاء تلك المصلحه لا يوجب زوال القيام و القعود بنفسها، ما لم يحدث في نفسه داع إلى اختيار القعود بعد القيام، و هكذا... فلا يسقط على الأرض قهراً بعد زوال الغرض الداعي إلى القيام، بل يحدث له داع، فيقعد باختياره، فقيامه مثلاً محفوظ ببقاء محله إلى أن يحصل ما يزول به القيام، و لو بنحو المضاده لا بنحو العليه.

نعم إذا تردد أمر بقاء القيام - من حيث أن له قوه القيام ساعه أو ساعتين - كان من الشك في المقتضى، فانه بفناء القوه يسقط على الأرض لا باختياره.

و أما الاحكام الشرعيه، فهي قابله لكلا الوجهين، فقد تقتضى المصلحه ايجاباً موقتا، و قد تقتضى ايجاباً غير موقت، لكن فعلية بقائه منوطه بوجود شيء أو بعدم ما فيه مصلحه مزاحمه لتلك المصلحه في تأثيرها في الوجوب بقاء.

و كذلك قد تقتضى المصلحه اعتبار زوجيه موقته، أو ملكيه موقته، و قد تقتضى اعتبار الزوجيه اللاموقته أو الملكيه اللاموقته، مع إناطه فعلية بقائها بوجود شيء أو بعدم ما يزاحم تلك المصلحه في التأثير فعلاً.

فمنشأ الشك إن كان من قبيل الأول كان الشك في المقتضى، و إن كان من قبيل الثانى لم يكن الشك في المقتضى، و ان كان ليس من قبيل الشك في الرفع - أيضاً - أحياناً، إلا أنه على وجه لا ينافى إحراز الاقتضاء.

و الفرق بينها، و بين الاعراض الخارجيه، أنها لا وجود لها خارجاً حتى تكون محفوظه بمحالتها إلى أن يزيلها مزيل، بل موجوده في أفق الاعتبار، و الاعتبار قد يتعلق بمعنى غير محدود، فمعنى بقائها تعلق الاعتبار بمعنى مستمر إلى أن يوجد ما يقتضى خلاف ذلك الاعتبار.

و منها - إن الإيجاب و التحريم و سائر الأحكام التكليفية قد يتقيد بعدم زمان

ص: ١٦٦

مخصوص، و قد يتقيد بعدم أمر زمانى، فالأول كالايجاب إلى الليل، و الثانى كالايجاب إلى أن يمرض أو يسافر.

و كذا الأحكام الوضعيه - من الملكيه و الزوجيه - قد يتقيد بعدم زمان كالمملكه إلى أول الشهر، أو مادام الحياه فى الوقف، و كالزوجيه الموقته فى المتعه، و قد يتقيد بعدم أمر زمانى كالمملكه إلى أن يفسخ، و الزوجيه الى أن يطلق.

و تخيل: إن الشىء لا- يعقل أن يعلق على عدم رافعه، لأن فرض الرافع فرض وجود المرفوع، فكيف يعلق وجوده على عدم ما يتوقف على وجوده.

مدفوع: بأن المعلق ليس أصل الوجود، حتى يلزم المحال، بل بقاء الوجود، و الرافع لا يقتضى إلا أصله، و التعليق لا يقتضى إلا توقف البقاء، مع أن الوجود أيضا كذلك.

فتسليم صلاحيه الحكم التكليفي لكلا النحويين من التقييد دون الحكم الوضعى بلا فارق.

و دعوى: أن القيد - هنا - راجع إلى الموضوع، و هو الايجاب على الصحيح و الحاضر، دون المريض و المسافر، فلا- تعليق للوجود على عدم أمر زمانى.

مدفوعه: بأن مثله ممكن الجريان فى الوضع، بأن يقال: قد اعتبرت الملكيه لغير المفسوخ عليه، و الزوجيه قد اعتبرت لمن لم يوقع عليها الطلاق، مع أنه لا حاجه إلى هذا التوجيه و التصحيح.

و توهم: أن جعل بقاء الاعتبارات - بعين جعل حدوثها - لا بجعل مستقل، فتعليق هذا الجعل الواحد على عدم رافعه - الموقوف على جعله - يوجب محذور الاستحاله، فلا محاله لا يمكن جعل الرافع إلا بجعل مستقل يرفع ذلك الجعل المستمر اقتضاء.

مدفوع: بأن نفس الاعتبار الوجدانى، غير معلق على عدم رافعه، ليلزم منه المحذور، بل الملكيه المعتمده، و قد مر (1) أن المعتمده - حدوثا و بقاء - لا وجود له خارجا، بل وجوده بمعنى كونه طرف هذا الاعتبار.

فالمعتمده - تاره - هى الملكيه الغير المحدوده بعدم الفسخ - و أخرى - هى الملكيه المحدوده بعدم الفسخ.

و عليه فنقول: تاره يكون الزمان أو الزمانى دخيلا- فى المصلحه الباعثه على الايجاب، أو اعتبار الملكيه، و أخرى يكون عدم زمان أو زمانى.

ص: ١٤٧

فان كان الأول، فهو قابل لأن يكون مقوما للمصلحه بحيث لا مصلحه فى حد ذاتها، إلا فى المتقيد بهذا الزمان أو بذاك الزمانى، و قابل لأن يكون دخيلا فى فعلية ترتب المصلحه على ما تقوم به، فيتوقف حينئذ فعلية الايجاب أو فعلية الملكيه المعتبره عليه.

فاحراز الاقتضاء يجمع عدم الزمان و الزمانى، على الثانى، دون الأول كما عرفت سابقا.

و إن كان الثانى فعدم الزمان أو الزمانى لا- يعقل أن يكون مقوما للمقتضى، و يعقل أن يكون دخيلا فى فعلية المقتضى عن المقتضى، لكون وجوده مانعا عن تأثيره - حدودا و بقاء - أو أحدهما، و إنما لا يعقل الأول؛ لأن المقتضى لا يعقل - من حيث كونه ثبوتيا - أن يترشح و ينبعث من عدم أو عدمى، و لا من المتقوم بهما.

بخلاف الثانى، فان المانع حيث كان وجوده مزاحما للمقتضى فى تأثيره، فلا محاله يكون عدمه شرطا فى فعلية تأثيره، و إلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامه، فهذا هو البرهان على أن عدم الفسخ لا يعقل إلا أن يكون من باب عدم الرفع المجمع لوجود المقتضى، لا مما يتقوم به المقتضى، من دون حاجه إلى دعوى استحاله تعليق المقتضى على عدمه.

فاذا فرض تقييد الوجوب أو الملكيه بأمر عدمى، كان ذلك من باب التقييد بعدم الرفع - برهانا - فيجمع احراز المقتضى، فاذا فرض تقييدهما بأمر ثبوتى احتمال الأمران.

و منها - إن الغايه الحقيقيه ما ينتهى إليه أمد استعداد الشىء و عمره تكوينا أو تشريعا، و الرفع الحقيقى ما يبطل فعلية وجود الشىء المستعد للبقاء.

و ربما يعبر عن الغايه بالرفع، و عن الرفع بالغايه، و ذلك لأن العدم لا يعرض الوجود، حتى يكون الرفع معدما لوجود الشىء، و مبطلا لوجوده بقاء، بل العدم بديل وجوده بقاء، فكل رافع ما ينتهى إليه فعلية الشىء، كما أن كل غايه رافع لفعلية الشىء، و ان كان مزيلا لاستعداده أيضا بقاء، فتدبر جيّدا.

ثم إن الشبهه فى الغايه:

قد تكون حكميه سواء كان الشك فى أن له غايه أم لا، أو تردد أمر الغايه بين الطول و القصر، بأن كانت الغايه غروب الشمس، و شك أنه شرعا باستتار القرص حسا، أو بذهاب الحمره المشرقيه ؟

و قد تكون موضوعيه، كما إذا شك فى ذهاب الحمره، أو شك فى استتار القرص لغيم و نحوه، و الكل من الشك فى المقتضى.



و ربما يتخيل أن الشك في الثانيه في الانقضاء لا في الاقتضاء(١).

و يندفع: بأنه لا فرق بينهما إذ لا يقين بالمقتضى في زمان الشك من الأول.

و أما الشبهه في الرفع.

فقد تكون حكميه - سواء شك في أن له رافعا أم لا، أو شك في أن له رافعا آخر أم لا، أو شك في أن الرفع المعلوم هل يعم هذا الشيء أم لا؟

و قد تكون موضوعيه - كما إذا شك في أن هذا بول، حتى يكون رافعا للطهاره، أو مذى، حتى لا يكون رافعا لها. و على أى حال يساوق إحراز المقتضى.

ثم إن تصور الشك في الرفع و المقتضى في المستصحبات الوجوديه مما لا شبهه فيه، و أما العدميات فربما يتخيل أنه لا يتصور فيها الاقتضاء، فلا يتصور فيه الرفع و المانع.

و يندفع: بأن عدم الايجاب ربما يكون لعدم مصلحه للفعل في زمان خاص، مع صيرورته ذا مصلحه في زمان آخر، و لو لأجل دخل زمان مخصوص في صيروره الفعل ذا مصلحه، في قبال ما إذا لم يكن للفعل في جميع الأزمان مصلحه، لكنه قابل لعروض عنوان ذى مصلحه عليه.

فاذا تردد أمر ايجاب فعل في كونه من قبيل الأول أو من قبيل الثاني، كان من قبيل الشك في المقتضى، و اذا فرض كونه من قبيل الثاني، و شك في عروض عنوان موجب لانقلاب العدم إلى الوجود، كان من قبيل الشك في الرفع.

و يمكن أن يجعل العدم بالاقتضاء - أيضا - بأن يكون في الايجاب مفسده، مقتضيه لعدم الايجاب، مانعه عن تأثير المصلحه - الثابته في الفعل - في ايجابه، فقد يحرز الاقتضاء للعدم، و يشك في عروض عنوان اقوى تأثيرا.

و قد لا يحرز ذلك على الاطلاق، بل تردد أمر المفسده المقتضيه لعدم الايجاب بين أن تكون في خصوص زمان أو مطلقا.

هذا و إذا عرفت ما مهدناه من الأمور المتقدمه تعرف أن الموضوعات مختلفه - من حيث كون الشك في المقتضى أو في الرفع - فراجع.

و أما الأحكام مطلقا، فقد عرفت ملاك أحد الأمرين، و أن الشك إن كان من ناحيه عدم زمان أو زمانى، فهو من الشك في الرفع، للبرهان المتقدم، و إن كان الشك من ناحيه أمر ثبوتى من زمان أو زمانى، فهو محتمل للأمرين - من حيث كونه مقوما

ص: ١٦٩

للمقتضى، أو دخيلا في فعلية مقتضاه - فعلى الأول لم يحرز المقتضى، و على الثانى مبنى على وجود المقتضى.

و لكن القوم لا- يلتزمون بذلك، بل ملاك الشك فى المقتضى عندهم كون الشىء مرددا بين أن يكون له أمد زمانى مخصوص، و عمر خاص - تكوينا أو تشريعا - و أن لا يكون له ذلك. و ملاك الشك فى الرفع و ما يلحق به، أن لا يكون له - تكوينا و لا- تشريعا - أمد مخصوص زمانى، و عمر خاص - كائنا ما كان - من دون نظر إلى منشأ الشك الذى ربما يجمع إحراز الاقتضاء على الأول، كما إذا كان الزمان شرطا لفعله التأثير، و ربما لا يجمع إحراز الاقتضاء كالزمانى الذى يحتمل تقوم المقتضى به على الثانى.

و يمكن أن يقال - فى تقريب مسلك القوم: إن النقص تاره يستند إلى ذات المتيقن، فلا- محاله يكون منتقضا بمجرد عدم المقتضى لوجوده، لا أن رفع اليد عنه نقض له، فمتى دار الأمر بين أن يكون له مقتضى الوجود فى الزمان الثانى، و أن لا يكون له، كان الشك فى المقتضى.

و أخرى يستند إلى اليقين بما هو طريقي، و اليقين بالأمر المحدود الذى له عمر خاص تشريعا - كالشئ الذى له عمر خاص تكوينا - لا يقتضى الجرى على وفقه مطلقا، و اليقين بالأمر المرسل الذى لا عمر خاص له تشريعا يقتضى الجرى العملى على وفقه مطلقا.

و لا فرق فى هذه المرحلة بين الشك فى وجود ملاك الحكم و مقتضيه، و عدمه، بل عدم الجرى على وفقه نقض لليقين بما لا حد له.

هذا و الأوجه من هذا أن النقص نسب إلى اليقين بما هو يقين و أنه أمر وثيق فى قبال الشك، فلا موجب لملاحظه متعلقه من حيث التحديد بالزمان و عدمه، كما لا موجب لملاحظه ملاك وجود المتيقن، فرفع اليد عن هذا الأمر الوثيق نقض له دائما إلا بوثيق مثله.

و من هنا اتضح حال الطهاره و النجاسه - على كلا المسلكين و على كلا الوجهين - من حيث كونها أمورا واقعيه أو اعتبارات شرعيه وضعيه، فانها - بناء على كونها من الأمور الواقعيه - مقولات عرضيه.

و قد عرفت أنها بعد حدوثها بأسبابها محفوظه بمحلها إلى أن يحدث ما يزيلها، فان العرض - و إن كان ضعيفا فى نفسه - لا يزول بنفسه و ليس له فى حد نفسه أمد خاص و عمر مخصوص، فمنشأ الشك فى بقائها ليس إلا الشك فى رافعها حكما أو موضوعا.

و أما بناء على أنها اعتبارات شرعية وضعيه، فنفس الاعتبار الوضعي، قد عرفت أنه قابل لأن يكون محدودا بالزمان، بأن يكون المعبر هي الطهاره فى زمان خاص - كالتطهاره ما دامت الحاجه إلى الجيره، و قبل البرء - فاذا شك فى أن المعبر محدود بالزمان، فلا محاله يكون الشك فى المقتضى بالمعنيين: أى من حيث كونه محدودا بالزمان، و له عمر خاص تشريعا، و من حيث احتمال المصلحه فى الطهاره المحدوده بزمان خاص.

كما أنه قابل لأن لا يكون له أمد خاص، و له مزيل مخصوص، فالشك حينئذ فى الرفع، إلا أنه - قد مرّ - أن المذى مثلا لا يعقل أن يكون عدمه دخيلا- فى اقتضاء المقتضى، بل فى فعليه تأثيره بقاء، فلا معنى لجعل الطهاره مغياه بعدم المذى، بحيث ينقضى اقتضاءها عند وجوده، فالشك فى مثله شك فى الرفع على كلا المسلكين.

و كذا فى مثل اعتبار النجاسه المغياه بعدم الغسل مره، فانها غير محدده بزمان خاص، و لا يعقل دخل عدم الغسل مره فى اقتضاء المقتضى لاعتبار النجاسه.

و أما اعتبار النجاسه فى الماء مادام التغير، بحيث يكون التغير بالنجس مقوما للمقتضى - حدوثا و بقاء - فيمكن أن يدخل بهذه الملاحظه فى الشك فى المقتضى.

نعم يندفع احتمال كون التغير مقوما للمقتضى بتقريب: إن التغير ليس هو بنفسه من النجاسات مؤثرا فى تنجيس الماء، بل بناء على أن النجاسه أمر واقعى يكون النجس الواقعى مقتضيا لترشح النجاسه منه إلى الماء، و الملاقاه دخيله فى فعليه التأثير مطلقا، و التغير - لو لم يكن كاشفا عن العليه - شرط آخر، فى خصوص ما لا ينفعل بمجرد الملاقاه.

و بناء على كونها من الاعتبارات، فالنجس يؤثر - فيما يلاقيه - مفسده تقتضى اعتبار النجاسه له، و الملاقاه و التغير شرط لفعليه المفسده، و المقتضى لاعتبار النجاسه تلك المفسده، فلم يبق إلا- احتمال دخل التغير فى فعليه اعتبار النجاسه حدوثا و بقاء؛ لوجود المقتضى له، و هى المفسده.

و أما دخله فى فعليه المفسده، ليرجع الشك إلى وجود المقتضى لاعتبار النجاسه، فغير معقول، إذ لا يعقل الدخل المزبور إلا فى مقام تأثير المقتضى، أو تأثير المحل به، و المفروض عدم تأثير للنجس الملاقى بقاء، بل ربما يكون معدوما، فكيف يعقل شرطيه التغير لتأثير النجس بقاء، أو لتأثير الماء منه بقاء. فتدبره فانه حقيق به.

(٨٠) قوله قدس سره: لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا... الخ

(٨٠) قوله قدس سره: لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا... الخ (١)

توضیح المقام: إن الشك في بقاء الحكم الشرعي:

تاره - يكون في بقاء الحكم الكلي المرتب على موضوع كلي، بنحو القضييه الحقيقيه، و هذا كما في الشك في نسخ الحكم و ارتفاعه عن موضوعه الكلي، بعد ثبوته له، سواء كان الحكم المرتب مطلقا أو مشروطا معلقا.

و أخرى - يكون في بقاء الحكم الفعلي، و ارتفاعه عن موضوعه؛ لتبدل حاله منه إلى حاله أخرى، و هذا هو محل الكلام في غير مقام الشك في النسخ.

فنقول: إن كان الوجوب الشرطي التعليقي - أو الحرمة كذلك - مرتبا على الموضوع المتقيد بما يسمى شرطا، كما إذا قلنا بأن مرجع قوله: (يحرم العصير العنبي إذا غلا) إلى حرمة العصير المغلي، و أن تعليقها باعتبار ترتبها على موضوع مقدر الوجود، و إن فعليتها بفعليه موضوعها، فحينئذ لا مجال لاستصحاب الحرمة المعلقة، حيث لا شك في عدم ارتفاع الحرمة الكليه عن موضوعها؛ إذ ليس الكلام في نسخها بل الكلام في ارتفاع الحرمة الفعلية بفعليه موضوعها.

و من الواضح أنه - قبل تبدل العنبيه إلى الزبيبيه - لم يكن الموضوع و هو العصير المغلي فعليا، لتكون له حرمة فعلية، فيستصحب، و بعد التبدل و حصول الغليان يشك في حرمة فعلا، فان المفروض أن هذه الحاله حاله الشك.

فما كان له حرمة كليه إنشائيه لا شك في بقائها له، للقطع فعلا - أيضا - بأن العصير العنبي المغلي حرام، و ما كان له حرمة فعلية تطبيقا لم يكن لموضوعها تحقق و فعلية في حاله العنبيه، حتى يستصحب بعد التبدل الى الزبيبيه؛ اذ الموضوع هو العصير المغلي في حاله العنبيه، و كونه بحيث إذا غلا - في حاله العنبيه - تثبت له الحرمة الفعلية أمر عقلي، كما هو شأن كل موضوع مركب.

فان العقل يحكم عند وجود جزء منه بأنه إذا تحقق الجزء الآخر يكون الحكم فعليا، و ليس هذا الأمر العقلي قابلا للاستصحاب.

نعم إذا غلا العصير العنبي، و شك في بقاء حرمة بذهاب ثلثيه بغير النار كان موردا

ص: ١٧٢

للاستصحاب، للقطع بفعليه الحرمة بفعليه موضوعها قبل ذهاب الثلثين.

و إن كان الحكم التعليقي حكما معلقا على الشرط حقيقه زياده على تعليقه على موضوعه المقدر وجوده، فموضوع الحرمة هو العصير في حاله العنبيه، و الغليان شرط للحكم لا جزء الموضوع، و الحكم المشروط، و إن لم يكن فعليا قبل حصول شرطه، كما هو التحقيق، إلا أن الشك ليس في بقاء الحكم الانشائي الكلي لموضوعه الكلي، بل الحكم الانشائي المنطبق على هذا الموضوع الجزئي، و ان كانت فعليته منوطه شرعا بوجود شرط فعليته.

فالشك إن كان لعدم قابليه الحكم الانشائي - قبل فعليته بفعليه شرطه - للاستصحاب، فهو مدفوع: بأن الانشاء - بداعي جعل الداعي فعلا أو تركا - هو تمام ما بيد المولى، و زمامه بيده. و إن كان فعليته البعثيه، أو الزجرية منوطه بشيء عقلا أو شرعا، و لذا لا يشك في قبول الانشاء الكلي للاستصحاب إذا شك في نسخه و ارتفاعه الكلي.

و إن كان لعدم الشك في الانشاء المجعول من الشارع، فهو مدفوع بأن ما لا شك في بقاءه هو الانشاء الكلي لموضوعه الكلي، و أما الانشاء المتعلق بهذا الموضوع الجزئي بسبب تعلق الكلي منه بكلي الموضوع، فهو مشكوك البقاء بعد تبدل حاله إلى حاله.

هذا و عن شيخنا العلامة - رفع الله مقامه - في تعليقه الأنيقه على الرسائل (1): إن القيد إذا كان راجعا إلى المادة بأن كان العصير العنبي المغلى حراما، فالأمر في صحه الاستصحاب أوضح؛ إذ لا تقدير للحكم بل للموضوع.

توضيحه ان مفاد قضيه «العصير العنبي المغلى حرام» ان كان جعل الحرمة لافراد العصير المغلى الموجوده بالفعل و الموجوده فيما بعد، فالقضيه خارجيه لترتب محمولها على الموجود من افرادها حالا او استقبالا نحو فناء العنوان في المعنون.

و من الواضح انه لم يوجد عصير مغلى في حاله العنبيه ليرتب عليه حكمه و يستصحب اذا شك في بقاءه.

و إن كان جعل الحرمة للاعم من الافراد المحققه الوجود و المقدره الوجود و لو لم توجد اصلا، فالقضيه حقيقه لا خارجيه.

و من الواضح: أن مفاد القضيه على النحو الثاني، غايه الأمر أنه إذا كان هناك لمحمولها شرط، فلها تقديران و فرضان، و الا فلها تقدير و فرض واحد.

ص: ١٧٣

و من اليبين أن العصير في حاله العنبيه، إذا قدر غليانه بأن قدر العصير المغلى في حاله العنبيه كان له الحرمة قطعاً، إذ ليس موضوعها إلا العصير المغلى المقدر وجوده لا المحقق وجوده، حتى يقال: لم يكن في حاله العنبيه عصير مغلى محقق.

و إذا كان العصير المغلى المقدر وجوده في حاله العنبيه حراماً، و شك في بقاء هذا الحكم - المرتب على المقدر وجوده بعد تبدل حاله العنبيه إلى حاله الزببويه - صح استصحاب تلك الحرمة المرتبه على موضوعها المتقوم بتقدير وجوده و فرض ثبوته.

فالمستصحب هي الحرمة المرتبه شرعاً على الموضوع المقدر، لا الحرمة الفعلية المنوطه عقلاً بفعلية موضوعها، ليتوهم عدمها، أو أنّ فرض فعليتها بفعلية جزء موضوعها - بعد فعلية جزئه الآخر - أمر عقلي، بل الحكم المستصحب حكم مجعول على موضوع مقدر واقعاً، فليتبعد ببقائه في موضوعه المقدر بعد فرض تبدل الموضوع المقدر من حال إلى حال.

فتدبره فانه حقيق به.

و أما ما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) في الرسائل (١): من أستصحب الملازمه بين غليان العصير، و حرمة، أو سببويه غليانه للحرمة، و أن الملازمه و السببويه فعلية، و أن اللازم وجوده على تقدير وجود الملزوم فعلى في قبال عدمه.

فمخدوش: بأن الملازمه و السببويه عنده (قده) غير قابله للجعل الاستقلالي، و أنه لا يرى للجعل التبعي موقعا، فانه عين الانتزاعيه من تعليق الحكم على شيء.

مع أنك قد عرفت أن المجعول التبعي - الذي هو في الحقيقة مجعول بالعرض في قبال المجعول بالذات، لا المجعول بالتبع في قبال المجعول بالأصله - لا دخل له بالمجعول التشريعي، بل هو من اللوازم التكوينية للمجعول التشريعي، هذا إذا أريد التبعد بنفس الملازمه و السببويه.

و إذا أريد التبعد باللائم، و هو المجعول التشريعي، فهو أولاً - مترتب على الملزوم، دون الملازمه، و على فرضه، فهو عقلي لا شرعي.

هذا كله مع أن الملازمه المجعوله ملازمه كلياً إنشائية نظير الانشاء المطلق و المشروط، و فعلية الملازمه - حتى يدخل في الحكم الفعلي - بفعلية الغليان، فيعود المحذور.

### (٨١) قوله قدس سره: إن قلت نعم، و لكنه لا مجال لاستصحاب المعلق

لمعارضته... الخ (٢) [١].

ص: ١٧٤

١- (١) الرسائل: التنبيه الرابع: ص ٣٨٠.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٢٢.

و اجاب عنه شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) (١) بحكومه استصحاب الحرمة التعليقيه على استصحاب الحليه، نظرا إلى أن الشك - فى الحليه الفعلية - مسيب عن الشك فى شمول الحرمة المجعوله لما إذا تبدلت العنيه بالزبييه، و ليس الشك فى شمولها مسيبا عن الشك فى الحليه الفعلية، بل ملازم له.

و فيه: إن الحليه الفعلية قبل الغليان، مع الحرمة المعلقه على الغليان غير متنافيتين، و فعلية الحرمة بعد الغليان - و هى لازم الحرمة المعلقه على الغليان عقلا - منافيه للحليه الفعلية بعد الغليان بنحو التضاد، فيكون ثبوت كل منهما لازما لعدم الآخر عقلا، كما فى كل متضادين

فليس عدم الحليه مرتبا - شرعا - على فعلية الحرمة بالغليان، لتكون حكومه للأصل فى الحرمة التعليقيه - البالغه مرتبه الفعلية بفعلية شرطها - على الأصل فى الحليه الفعلية، و لا مرتبا عقلا عليها أيضا؛ لما حقق - فى محله - من عدم المقدميه لوجود الضد بالنسبه إلى عدم ضده، و لا لعدمه بالنسبه إلى وجود ضده.

و منه يعلم أن تقريب الحكومه مع عدم الترتب الشرعى، كما عن شيخنا الاستاذ (قدس سره) (٢) بدعوى أنه من قبيل اللازم الأعم للواقع و الظاهر، فالتعبد بالحرمة التعليقيه كاف فى رفع الشك حقيقه عن ارتفاع الحليه الفعلية، من دون حاجه إلى التعبد بارتفاعها.

مخدوش: بأنه لا ترتب عقلا أيضا، بل مجرد التلازم، فكل من التعبد الاستصحابى - بالحرمة التعليقيه و بالحليه الفعلية - كاف فى تحقيق ما يلزم - حقيقه - لارتفاع الآخر، فلا اختصاص للحكومه بهذا المعنى باستصحاب الحرمة التعليقيه.

و أما دعوى (٣): إن مجرد الشك السببى - و تقدمه الطبعى على الشك المسببى - كاف فى تقديمه فسيأتى الكلام (٤) فيه صغرى و كبرى، و أنه لا تقدم طبعاً للشك السببى، و لا يجدى على فرض ثبوته.

ص: ١٧٥

١- (١) الرسائل: التنبيه الرابع، ص ٣٨٠.

٢- (٢) راجع تعليقه المباركه على الرسائل: ٢٠٨-٢٠٩: ذيل قول الشيخ «قده» (لحكومه استصحاب الحرمة على تقدير الغليان).

٣- (٣) راجع درر الاصول: ج ٢: ٢٥٨.

٤- (٤) ياتى فى تعليقه: ١٢١ ذيل قول الماتن «قده» «فان الاستصحاب فى طرف المسبب الخ».

(٨٢) قوله قدس سره: قلت لا يكاد يضر استصحابه على... الخ (١)

حاصله عدم المعارضه بين استصحاب الحليه، و استصحاب الحرمة المعلقة، ليجاب بالحكومة، أو يناقش فيها، بل الحليه - الثابته قبل عروض موجب الشك في بقائها - حليه مغياه بعدم الغليان، لأن ما علق عليه وجود أحد الضدين غايه لوجود الضد الآخر، و استصحاب الحليه المغياه بعد تبدل حاله العنبيه إلى حاله الزبييه موافق لاستصحاب الحرمة المعلقة، و نتيجهما ارتفاع الحليه، و فعليه الحرمة بعد الغليان.

و أما حديث اتحاد الشك في الحرمة و الحليه الفعليين، مع الشك في بقاء الحليه المغياه، و في بقاء الحرمة المعلقة، فلدفع توهم حدوث شك آخر، ليتحقق استصحاب آخر، يعارض به استصحاب الحرمة المعلقة.

و قد تعرض (قدس سره) للاتحاد في متن الكتاب، و في هامشه، إلا- أنه جعل في المتن: الشك في الحليه و الحرمة فعلا بعد عروض حاله الزبييه متحدا مع الشك في بقاء الحليه المغياه، و الحرمة التعليقيه. و جعل - في الهامش - (٢) الشك في الحليه و الحرمة فعلا بعد الغليان متحدا مع الشك في بقاء الحليه المغياه و الحرمة المعلقة.

و هو الصحيح؛ إذ بمجرد تبدل حاله العنبيه إلى الزبييه لا تزول الحليه الفعلية، و لا تتحقق الحرمة الفعلية، بل فعليه الحليه مقطوع بها، و عدم فعليه الحرمة - و لو مع القطع بالحرمة المعلقة - مقطوع به أيضا.

نعم بعد الغليان يشك في الحليه الفعلية، و الحرمة الفعلية.

و منشأ دعوى الاتحاد حينئذ: أن الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان، و إن حدث بعد تبدل العنبيه إلى الزبييه، إلا أنه بقاء عين الشك في الحرمة بعد تحقق الغليان، و كذا الشك في بقاء الحليه المغياه بالغليان، و إن حدث بعد تبدل حاله، إلا أنه بقاء عين الشك في ارتفاعها بالغليان خارجا، و ان لم يكن أحدهما عين الآخر عنوانا.

لكنك خبير بأن الشك:

تاره - يكون في بقاء الحليه على كونها مغياه بالغليان، بعد تبدل العنبيه إلى الزبييه، و لازم بقائها على ما هي عليه ارتفاع الحليه عند حصول الغايه، فيوافق استصحاب الحرمة التعليقيه التي لازمها فعليتها عند حصول المعلق عليه.

ص: ١٧٦

١- (١) الكفايه ٢: ٣٢٢.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٢٣.



و أخرى - يكون في استصحاب نفس الحليه الثابته حال العنبيه، بل في حال الزبيبه أيضا، لعدم انقطاع نفس الحليه بمجرد التبدل، و لا يعقل أن يكون لازم استصحاب الحليه إلى ما بعد الغليان، الذي هو زمان المشكوك ارتفاعها بالغليان، حتى يوافق استصحاب الحرمة التعليقيه. و الكلام في الثاني، دون الأول.

بل لا يصح الاستصحاب على الأول - في نفسه - لأن الغايه على الفرض عقليه، حيث أنها من لوازم اشتراط الضد بشيء عقلا، فالمستصحب ليس اثرا جعليا و لا ترتب عليه أيضا أثر شرعى، فان ارتفاع الحليه بعد تحقق الغايه العقليه عقلى، فلا يصح ترتبه حتى من باب ترتب الملازم الأعم للواقع و الظاهر.

و التحقيق: إجراء استصحاب الحليه شخصا و معارضته لاستصحاب الحرمة التعليقيه، لما مرّ من عدم الحكومه.

هذا إذا كانت الغايه - كما هو مفروض المتن - عقليه؛ للبرهان على أن ما كان شرطا للضد، فهو غايه للضد الآخر.

و أما إذا كانت الغايه شرعيه، و الحليه المجعوله حليه مغياه شرعا، فلا يعقل استصحاب الحليه المغياه بعد حصول الغايه شخصا.

نعم يمكن استصحاب الحليه المهمله للزبيب، للقطع بأنه حلال - فعلا - إما بالحليه المغياه كالعنب، أو بحليه مطلقه حادثه بعد تبدل العنبيه إلى الزبيبه، فكلى الحليه - التى لم يعلم تخصصها باحدى الخصوصيتين - مقطوع به، و يشك في بقاءه بعد الغليان، فزمان الشك في بقاء الحليه المغياه زمان القطع بالحليه المهمله، و من الواضح أن الشك - فى بقاء الحليه المهمله - غير الشك فى بقاء الحليه المغياه.

نعم، كما يكون استصحاب كلى الحليه معارضا لاستصحاب الحرمة المعلقه، كذلك يكون معارضا باستصحاب الحليه المغياه، و باستصحاب عدم الحليه المطلقه الثابت قبل تبدل العنبيه إلى الزبيبه، و لا حكومه لهما عليه.

أما استصحاب الحليه المغياه، فان الغايه، و إن كانت شرعيه، إلا أن ارتفاع الحليه - بعد حصول الغايه - لازم عقلى لكون الحليه مغياه، لا - أن ارتفاعها شرعى، ليكون التعبد بالحليه المغياه تعبدا برفع الحليه بعد الغايه، ليكون حاكما على استصحاب الحليه الكليه.

و أما استصحاب عدم الحليه المطلقه فبالإضافه إلى استصحاب الحليه المهمله، من استصحاب عدم الفرد، بالنسبه إلى استصحاب وجود الكلى.

و قد مرّ في محله أنه لا ترتب للكلّي - وجودا و عدما - على الفرد كذلك شرعا و لا عقلا، فراجع إلى ما فصلناه سابقا. (١)

و أما الاكتفاء بالوضوء - فيما إذا كان محدثا بالحدث الأصغر، و لو استصحابا، مع جريان استصحاب كلي الحدث؛ للقطع ببقاء الحدث الأصغر أو حدوث الحدث الأكبر على تقدير ارتفاع الحدث الأصغر - فليس من حيث تقديم الأصل في أحد الفردين على الأصل في القدر المشترك، بل من أجل أن مقتضى استصحاب الحدث ليس التعبد بوجوب الوضوء و الغسل معا ليعارض إصالة عدم الجنابه الموجه لعدم وجوب الغسل.

و ليس أثر إصالة عدم الجنابه هو جواز الدخول في الصلاه أو عدم المنع من الدخول، بل الأول أثر وجود الطهاره من وضوء أو غسل، أو ما هو بدل لهما، و الثاني أثر عدم الحدث، لا عدم الجنابه، و إنما أثر الأصل المزبور عدم وجوب الغسل، و موضوع وجوب الوضوء من كان محدثا بالحدث الأصغر بأحد موجباته و لم يكن جنبا، فإصالة عدم الجنابه بعد كونه محدثا بالحدث الأصغر - و لو تعبدا - تحقق أحد جزئي الموضوع لوجوب الوضوء. و من كان متطهرا بما وجب عليه من الطهاره شرعا يجوز له الدخول في الصلاه قطعاً.

و أما ما ذكره شيخنا (قدس سره) (٢) من اتحاد الشك في الحرمة و الحليه الفعليتين، مع الشك في بقاء الحرمة المعلقة و الحليه المغياه بعد الغليان. و هو الذي ذكرنا أنه أولى من دعوى اتحادهما بعد تبدل العنيه الى الزبييه.

فمخدوش: أيضا بأن الشك في بقاء الحرمة المعلقة، و ان كان متحدا مع الشك في الحرمة الفعلية و عدمها، نظرا إلى أن الحكم المشروط لا يخرج عن الاشتراط إلى الاطلاق بسبب فعلية ذلك الحكم، فيصح دعوى الاتحاد في مثله، إلا أن الشك في الحليه الفعلية لا يعقل أن يكون متحدا مع الشك في بقاء الحليه المغياه و عدمه، لانقطاع الحليه المغياه إما بحصول الغايه أو بعدمها من الأول، فلا شك في بقائها بعد الغليان حتى يقال: باتحاده مع الشك في الحليه الفعلية و عدمها.

مع أنك قد عرفت أن المتيقن و المشكوك هي الحليه الكليه المهمله - من حيث كونها مغياه أو مطلقه - فتدبر جيدا.

ص: ١٧٨

١- (١) في المقام الثاني من التعليقه «٦٧» ذيل قول الماتن «و ان كان الشك فيه من جهه تردد الخاص».

٢- (٢) في هامش الكفايه ٢: ٣٢٣.

(٨٣) قوله قدس سره: و ذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقه... الخ

(٨٣) قوله قدس سره: و ذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقه... الخ (١)

هذا جواب عن الشبهه الأولى، بيانه: إن قضيه التكاليف تاره - تكون بنحو القضايا الخارجيه المتكفله للحكم على الافراد المحققه الوجود في زمان خاص أو في جميع الأزمنه، فحينئذ لا يقين بثبوتها إلا للأفراد المحققه الوجود في الزمان السابق، و اما ثبوتها للأفراد الموجوده في الأزمنه المتأخره - بما هي افراد محققه الوجود في تلك الأزمنه - فليس بمتيقن، فلا شك حينئذ الا في ثبوتها و عدمه لا في بقائه.

و أخرى - تكون بنحو القضايا الحقيقيه المتكفله للحكم على الأفراد المحققه الوجود و المقدره الوجود، سواء كان الحكم على تلك الأفراد بلا واسطه، أو عليها بواسطه الكلي المنطبق عليها بنحو فناء الطبيعي في أفرادها، و العنوان في معنونه.

و حينئذ فالاشخاص الموجوده في الأزمنه المتأخره و إن لم تكن - بما هي موجوده تحقيقا في تلك الأزمنه - مشكوكه الشمول للحكم، لكنها - بما هي من الأفراد المقدره الوجود في الزمان السابق - مقطوعه الشمول؛ لفرض تعلق الحكم بالأعم من الأفراد المحققه الوجود، و المقدره الوجود، و منها الأفراد الموجوده في الأزمنه المتأخره، فلا- شك إلا- من حيث اختصاص الحكم بالزمان السابق، فيكون الحكم منسوخا بالنسبه إلى الأفراد المقدره الوجود في السابق، المحققه الوجود في اللاحق، و هو مجرى الاستصحاب.

و من الواضح أن القضايا المتعارفه المتكفله للأحكام المرتبه على موضوعاتها من قبيل الثانيه، دون الأولى.

و مما ذكرنا يظهر - بالتأمل - ما في المتن، و ما في هامشه، من شيخنا العلامة (رفع الله مقامه).

أما ما في المتن، فان صدر كلامه (قدس سره) و إن كان موافقا لما ذكرنا، إلا أن ختامه ظاهر في تعلق التكليف بمن وجد في الزمان المتقدم، و بمن يوجد في الأزمنه المتأخره، و هذا بظاهره يوجب اندراج القضيه في الخارجيه؛ إذ ليس ملاكها تعلقها بالوجود بالفعل، بل تعم ما إذا تعلق بالوجود في المستقبل أيضا.

مع أن لازمه النسخ قبل حضور وقت العمل؛ لأن لازم تعلقها بالوجود في المستقبل

بما هو كذلك كون ظرف امثاله هو المستقبل أيضا، بخلاف تعلقها بالمقدر وجوده في الزمان المتقدم، فان ظرف امثاله هو الزمان المتقدم على فرض وجوده فيه.

و أما ما في هامشه (1) فلان صريح كلامه (قدس سره) عدم اليقين بثبوت الحكم في حق من يوجد في السابق فعلا، بل مجرد اليقين بثبوتة في حقه فعلا إذا كان باقيا، و لم ينسخ، فهو يشك في بقاء ما لو كان باقيا لكان متعلقا بمن يوجد، و هذا المقدار من اليقين بالثبوت - على تقدير - كاف، من دون لزوم الثبوت على أي تقدير.

و لعله للفرار عن محذور النسخ قبل حضور وقت العمل؛ إذ على فرض النسخ - و عدم بقاء الحكم واقعا - لا ثبوت له في حق من يوجد أصلا، كي يلزم منه النسخ قبل حضور وقت العمل.

و هذا شاهد على أن القضية الحقيقية المذكورة في صدر كلامه (قدس سره) يراد منها الحكم على من وجد، و من يوجد - بما هما كذلك - و قد عرفت أنها قضية خارجيه محضه، بل من يوجد من أفراد الموضوع بما هو موجود مقدر في السابق، لا بما هو موجود محقق في اللاحق، و عليه فاليقين بثبوتة فعلى لا تقديري، و زمان العمل منقضى لا باق.

مضافا إلى أن تعليق الثبوت على البقاء: إن أريد منه تعليق الحكم المجعول، و هو الانشاء بداعي البعث، و بداعي جعل الداعي فالبقاء فرع الثبوت، فلا يعقل تعليق ثبوتة على بقاءه، و نسخ البعث تعلقى، فلا يعقل التفكيك بين ثبوتة و تعلقه، بتوهم أنه على تقدير بقاءه يتعلق بمن يوجد، فهو من حين ثبوتة له التعلق.

و إن أريد تعليق فعلية الحكم المجعول بالاضافه إلى من يوجد - على تقدير بقاء الحكم المجعول - فهو معقول، بل لا يعقل غيره؛ لأن فعلية الحكم حدوثا و بقاء بثبوت الحكم المجعول حدوثا و بقاء و بفعلية موضوعه أى المكلف، إلا أن المستصحب هو الحكم المجعول؛ فانه الموضوع على المكلف و المرفوع عنه من قبل جاعله، فلا يعتبر اليقين بالثبوت، و الشك في البقاء إلا بالنسبه إليه، لا إلى فعلية الحكم المجعول بفعلية موضوعه،

ص: ١٨٠

١- (١) قال «قده» في هامش المتن عند قوله «كان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة»: في كفايه اليقين بثبوتة بحيث لو كان باقيا و لم ينسخ لعمه، ضروره صدق أنه على يقين منه فشك فيه بذلك، و لزوم اليقين بثبوتة في حقه سابقا بلا ملزم. و بالجملة: قضيه دليل الاستصحاب جريانه لأثبات حكم السابق للآحق و اسرته اليه فيما كان يعمه و يشمله لو لا طروء حاله معها يحتمل نسخه و رفعه و كان دليله قاصرا عن شمولها، من دون لزوم كونه ثابتا له قبل طرئها اصلا كما لا يخفى (منه قدس سره) «حقائق الاصول ٢: ٤٧٦».

حتى يكون اليقين بها معلقا على بقاء الحكم المجعول.

و لو لا ما ذكره (قدس سره) فى الهامش الذى هو بمنزله توضيح ما فى المتن، لأمكن إرجاع ما فى آخر كلامه - رحمه الله - إلى ما لا ينافى صدره.

بتقريب: أن المراد من تعلق الحكم - بمن يوجد - تعلقه به من حيث أنه فرد مقدر الوجود فعلا لا- من حيث أنه فرد محقق الوجود فى ظرفه، فتدبر جيدا.

#### (٨٤) قوله قدس سره: و الشريعة السابقة و ان كانت منسوخه... الخ

(٨٤) قوله قدس سره: و الشريعة السابقة و ان كانت منسوخه... الخ (١)

هذا جواب عن الشبهة الثانية، و حاصله إن النسخ باعتبار مجموع الأحكام لا بلحاظ جميعها. و هذا لا يخلو عن إشكال، بحيث لو تم لمنع عن استصحاب أحكام الشريعة السابقة.

و محصله: إن حقيقة الحكم المجعول - و هو الانشاء بداعى جعل الداعى - إما أن يكون له مقام غير مقام الوحي أولا.

فان كان له مقام غير مقام الوحي، بحيث يكون بحقيقته مجعولا، و يكون الوحي به تبليغا لذلك الحكم المجعول بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي الموحى إليه ذلك الحكم، فحينئذ إذا أحرز أصل ثبوته بسبب الوحي به إلى نبي من الأنبياء، و شك فى بقاءه بنفسه صح لنا استصحابه.

و إن كان مقام ثبوته و جعله مقام الوحي به بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي الموحى إليه، فذلك الانشاء القائم بجبرئيل عليه السلام الوارد على قلب ذلك النبي عين جعله منه تعالى، من دون سبق الجعل، فحينئذ - يكون الباقي - هو عين ذلك الموحى به إلى ذلك النبي، فاذا بقى هذا الحكم فى شريعة أخرى، كان ذلك النبي اللاحق تابعا لذلك النبي السابق فى ذلك الحكم الخاص.

و حيث أن نبينا (صلى الله عليه و آله) أفضل الأنبياء، و لا يكون تابعا لنبي من الأنبياء فى حكم من الأحكام، كيف ؟ و لو كان موسى عليه السلام حيا لما وسعه إلا اتباعه صلى الله عليه و آله، كما فى الخبر (٢)، فلا محاله يكون المجعول فى شريعته صلى الله عليه و آله مماثلا لما فى شريعة موسى عليه السلام، فأتمته صلى الله عليه و اله مأمورون بذلك

ص: ١٨١

١- (١) الكفاية ٢: ٣٢٤.

٢- (٢) كما فى الاحتجاج: ج ١: ص ٥٥: احتجاجات النبي صلى الله عليه و آله: يا يهودى إن موسى لو ادركنى ثم لم يؤمن بى و نبوتى ما نفعه إيمانه شيئا و لا نفعته النبوه، الحديث. و كذا يستفاد مما ورد بنحو العموم فى اثبات الهداه: ج ١: فى النصوص على نبينا صلى الله عليه و آله: الفصل ١٤: الحديث ٩٠.

الحكم من حيث أنه أوحى به الى نبيهم صلى الله عليه و اله لا من حيث أنه اوحى به الى موسى عليه السلام.

و عليه فجميع أحكام هذه الشريعة المقدسه أحكام حادثه، و هى إما مماثله لما فى الشرائع السابقه، أو مضاده أو مناقضه، فالشك دائما يؤل إلى حدوث حكم مماثل أو غير مماثل، لا إلى بقاء ما فى الشريعة السابقه و عدمه ليجرى الاستصحاب.

و عليه فيصح دعوى أن هذه الشريعة ناسخه لجميع الأحكام الثابته فى الشرائع السابقه، و أن أمد تلك الاحكام قد انتهى ببعثه نبينا صلى الله عليه و آله، و إن كان فى شريعته بعض الأحكام المماثله لما فى الشرائع السابقه، و التعبير بعدم نسخ بعضها بلحاظ بقاء الحكم الكلى المنتزع من المتماثلين، لا بلحاظ شخص الحكم الموحى به الى النبى السابق.

و أما تحقيق المبنى - من حيث كون الحكم ذا مقام خاص بنفسه، مع قطع النظر عن مقام الوحي - فدقيق، كما ربما تلهج به الألسن، من أن الحكم الكذائى ثابت فى اللوح المحفوظ، فالوحي مسبوق بجعله، و اتباع نبينا صلى الله عليه و آله - حينئذ - ليس لما أوحى به الى النبى السابق، بل من حيث أنه ثابت فى اللوح المحفوظ - بما هو حكمه تعالى - و الوحي به إلى نبينا صلى الله عليه و آله، كالوحي به إلى سائر الأنبياء، و لا تابعيه لنبي بالاضافه إلى نبي آخر فى هذا الحكم الواحدانى.

و ليس الوحي به إلا- تبليغه، لا جعله و إثباته، لكن حيث أن اللوح المحفوظ عند أهله عالم النفس الكليه الموجوده فيها صور ما فى عالم العقل الكلى - بنحو الفرق و التفصيل - فليس وجود كل ما فيها إلا- بوجود النفس الكليه، لا- بوجود ذلك الشىء الخاص به فى نظام الوجود. فالحكم بحقيقه الحكميه، و بوجوده الخاص به غير موجود فى ذلك المقام الشامخ، و لا فى شىء من المبادئ العالیه فضلا عن مبدء المبادئ، و إن كان علمه تعالى بل علوم المبادئ علوما فعليه، و لها المبدئيه لذلك الحكم، و لغيره. و بقيه الكلام فى محله فراجع (1).

و أما الاراده التشريعيه فى المبدأ الأعلى، أو فى المبادئ العالیه، فلو كانت، لكان إنشاء الحكم مسبوqa بها، فيعقل انبعث الانشاءات المتعدده فى مقامات الوحي عن تلك الاراده الواحده.

ص: ١٨٢

١- (١) ج ١: التعليقه ١٥١.

إلا أنك قد عرفت مرارا أنه لا أثر من الإرادة التشريعية في صفاته الذاتية تعالى شأنه.

و أما في مقام الفعل، فإرادته التشريعية عين جعل الحكم، و قد مرّ أيضا عدم الإرادة التشريعية في المبادئ العاليه لوجه مشترك بينها و بين المبدأ الأعلى، فراجع (١).

مع أن استصحاب الإرادة التشريعية لا يجدى شيئا؛ إذ ليست بنفسها من الأحكام المجعوله، حتى يكون التعبد ببقائها جعلها ظاهرا، و لا أثر شرعى لها، ليكون التعبد بها تعبدا به، و ليس الحكم المجعول مرتبا عليها شرعا ترتب الحكم على موضوعه، بل ترتب المعلول على علته، و قد أشرنا إليه مرارا، فتدبره، فإنه حقيق به.

### (٨٥) قوله قدس سره: لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده... الخ

(٨٥) قوله قدس سره: لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده... الخ (٢).

عبارته (قدس سره) في الرسائل (٣) هكذا: (و حله أن المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للجماعه على وجه لا-مدخل لاشخصاهم إلى آخره)، و حملها شيخنا الاستاد (قدس سره) على إرادته القضييه الحقيقيه، كما في المتن، و على إرادته تعلق الحكم بالكلى بما هو، كتعلق الملكيه بكلى السيد و الفقير في الخمس و الزكاه، كما في تعليقه المباركه (٤) على الرسائل.

و الفرق بينهما: سرايه الحكم من الكلى إلى الأفراد المحققه و المقدره - بناء على تعلقه بالكلى - في القضييه المحصوره (٥) كما هو مسلك المتأخرين - في قبال تعلقه بالأفراد ابتداء، كما هو مسلك المتقدمين من أهل الميزان - و تعلق الحكم بالكلى بما هو من دون سرايه أصلا كما في ملك الفقير و السيد، لثلا يلزم محذور الاشتراك المانع من إعطاء المال لسيد واحد أو فقير واحد.

و لكن التأمل التام - في عبارته (قدس سره) - يقضى بعدم إرادته الأمرين.

أما الأول، فلأن مراده (قدس سره) من الجماعه هي الجماعه الموجودون في الشريعة السابقه، كما يدل عليه، قوله رحمه الله في مقام تحرير الاشكال المنقول عن بعض معاصريه: من أن الحكم الثابت في حق جماعه لا يمكن إثباته في حق آخرين إلى

ص: ١٨٣

١- (١) ج ١: التعليقه ١٥١.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٢٤.

٣- (٣) الرسائل: ٣٨١.

٤- (٤) ص ٢٠٩.

٥- (٥) باداه الحصر، نحو «كل».

فيكون حينئذ مفاد الجواب: إن الحكم متعلق بتلك الجماعه، من دون دخل لخصوصياتهم، بمعنى أن المتعلق ذوات تلك الحصص، لا- بما هي ملازمه للخصوصيات المفرده لها، و مبني القضييه الحقيقيه على تعلق الحكم بجميع الأفراد المحققه و المقدره، لا بالحصص الموجوده في قبال الآخرين غير الموجودين.

و أما الثاني، فلاين الظاهر تعلق الحكم بالجماعه أى بذوات الحصص الموجوده، لا- بالكلية بما هو، نظير اعتبار الملكيه لكلية الفقير، لا لذوات الفقراء بما هم فقراء، و لو من دون دخل لخصوصياتهم الملازمه المفرده.

و لعل غرضه (قدس سره) من هذا الجواب: إن الحكم الكلي إذا ثبت للحصص - بما هي حصص للكلية - من دون دخل خصوصياتها، فلا محاله يسرى الى غيرها من الحصص غير الموجوده، لفرض عدم دخل الخصوصيات المميزه لبعضها عن بعض. و أنت خبير بأن تعلق الحكم بموضوع ليس قهريا، بل منوط - سعه وضيقة - بنظر الحاكم و اعتباره.

فاما أن يجعل الكلي السارى فى الافراد المحققه الوجود و المقدره الوجود موضوعا لحكمه، فالقضييه حقيقيه.

و إما أن يجعل الكلي السارى فى الأفراد المحققه الوجود فعلا موضوعا، فالقضييه خارجيه. و لا واقع لتعلق الحكم بموضوعه إلا مرحله جعل الحكم بنظر الحاكم.

و الحكم و إن تعلق بذوات الحصص، لكنه يستحيل سرايته جعلاً إلى حصص أخرى، غاية الأمر إن عدم دخل الخصوصيات يقتضى إثبات الحكم إنشاء لذوات الحصص، و عدم دخل الوجود التحقيقى يقتضى جعل الأعم - من المحقق و المقدر - موضوعا، لا أنه يقتضى السرايه قهرا من المحقق إلى المقدر، و من الكلي الموجود فعلا إلى الموجود فيما بعد.

و قد مرّ سابقا أن حقيقه الحكم أمر تعلقى بذاته، فلا يعقل ثبوت سنخ الحكم و نوعه، ثم تعلقه بمن يستجمع شرائط التكليف فيما بعد.

فما عن بعض الأجله (قدس سره) (٢) (من أن سنخ الحكم و نوعه لا قصور فيه من حيث

١- (١) راجع الرسائل: ٣٨١.

٢- (٢) هو المحقق الآشتياني «قده»، بحر الفوائد، ص ١٢٢ من الاستصحاب «الجزء الثالث».



القابليه لكل من يوجد من المكلفين، و إنما القصور فى متعلقه من حيث عدم قابليته لأن يتعلق به الحكم لعدم وجوده) مدفوع بما مرّ.

### (٨٦) قوله قدس سره: ضرورة ان التكليف و البعث و الزجر لا يكاد... الخ

(٨٦) قوله قدس سره: ضرورة ان التكليف و البعث و الزجر لا يكاد... الخ (١)

بيانه إن الملكيه لو كانت من المقولات الواقعيه - حتى الانتزاعيه منها - لما امكن تعلقها إلا بالموجود الفعلى، و أما إذا كانت من الاعتبارات كما مر بيانه سابقاً (٢) فهى كما يعتبر تعلقها بالكلى الذمى فى السلف، و بالمثل و القيمه فى التضمينات، كذلك يعتبر تحققها لكلى الفقير أو السيد و نحوهما، لأن حقيقتها لا وجود لها إلا فى أفق الاعتبار، فيكفى فى متعلقها وجوده فى هذا الأفق.

و تعين المالك و المملوك - فى فرد خارجا - لا يوجب خروج الملكيه من حد إلى حد، بل هى على اعتباريتها، و فعليتها فعليه اعتبارها المفروض ثبوته، غايه الأمر ان الكلى الموصوف بالمالكيه الاعتباريه، أو المملوكيه الاعتباريه ينطبق على الفرد الخارجى.

بخلاف التكليف، فان حقيقه البعث و الزجر الفعلى، كما لا تتعلق بغير من يقبل انقذاح الداعى فى نفسه - فعلا أو تركا - و ليس القابل إلا- الشخص الخارجى، كذلك الانشاء الكلى بداعى جعل الداعى، فان فى مقام الانشاء، و إن لم يعتبر فعليه الدعوه ليعتبر كون المكلف شخصا خارجيا، لكنه حيث أنه إنشاء لهذا الداعى، فلا بد من أن يكون بحيث يمكن تأثيره فى الدعوه عند بلوغه إلى مرتبه الفعليه.

فاذا كان الكلى المتعلق به الحكم لو حظ بنحو فناء العنوان فى معنونه، فلا محاله يكون التكليف متعلقا بالشخص بتوسط العنوان، لا- بالكلى بما هو، و أما إذا لوحظ الكلى من حيث نفسه، نظير ملاحظته فى متعلق الملكيه، فلا محاله يكون تمام ما هو موضوع الحكم فعليا، مع أنه لا يعقل تأثير الانشاء المزبور فيما أنشئ لاجله.

و أما الاستشهاد بترتب الثواب و العقاب على الاشخاص، لا الكلى بما هو، و لا ثواب و لا عقاب إلا بموافقته التكليف و مخالفته، و لا موافقه و لا مخالفه من الشخص إلا إذا توجه التكليف إليه.

فيمكن دفعه: بأن الثواب و العقاب نظير انتفاع الفقير مثلا- بالمال، فانه شأن الشخص، لا الكلى، مع أن الملك للكلى، فكما أن انطباق الكلى المالك - على

ص: ١٨٥

١- (١) الكفايه ٢: ٣٢٥.

٢- (٢) تقدم فى التعليقه: ٤٧ ذيل قول الماتن «قده»: «و اما النحو الثالث فهو كالحجيه و القضاوه».

الشخص - يوجب انتفاع الشخص، كذلك يمكن أن يكون التكليف للكلية - و انطباقه على الشخص - يوجب ترتب الثواب على موافقته و العقاب على مخالفته، فالعمده ما ذكره (قدس سره) أولاً. فتدبر جيداً.

### (٨٧) قوله قدس سره: الا انه غير مجد في حق غيره من المعدومين... الخ

(٨٧) قوله قدس سره: الا انه غير مجد في حق غيره من المعدومين... الخ (١)

لا يخفى عليك أن الفرض من الاشتراك:

تاره - هو الاشتراك في التعبد الاستصحابي - أعني حرمة نقض اليقين بالشك - وهذا مسلم، إلا أنه متقوم باليقين و الشك، و ليس لغير المدرك للشريعتين يقين و شك.

و أخرى - هو الاشتراك في الحكم المستصحب بتقريب: إن ثبوت الحكم واقعا في حق المدرك يلازم ثبوته في حق غيره - إجماعاً أو ضروره -، فاذا أيقن غير المدرك بثبوت الحكم واقعا في حق المدرك، و شك في بقاءه، فالتعبد ببقائه في حقه يستلزم التعبد بثبوته في حق غير المدرك، لفرض الملازمه الواقعيه بين الحكمين، فأحد الحكمين بمنزله الموضوع للآخر، فيكون التعبد به راجعاً إلى التعبد بالآخر.

و لكنه أيضا غير مفيد؛ لأن التعبد باحد الحكمين إنما يكون تعبداً بالآخر، إذا كان مترتباً عليه شرعاً إما بنحو ترتب الحكم على موضوعه، أو ترتب المشروط على شرطه، و ليس حكم الموجودين - بالاضافه إلى حكم المعدومين - لا- موضوعاً و لا معلقاً عليه شرعاً، و إن كانا متلازمين لزوماً أو اتفاقاً. فتدبر.

## التبيه السابع

### (٨٨) قوله قدس سره: لا شبهه في ان قضيه خبار الباب... الخ

(٨٨) قوله قدس سره: لا شبهه في ان قضيه خبار الباب... الخ (٢)

توضيح المقام: إن الحجية إما بمعنى الالتزام بالمؤدى فى الامارات و بالمتيقن هنا، و إما بمعنى اعتبار الظن علماً و وصولاً تاماً فى الامارات، و اعتبار بقاء اليقين السابق فى اللاحق، و إما بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى او على طبق المتيقن، و إما بمعنى جعل الاماره منجزه للواقع، أو جعل اليقين السابق منجزاً فى اللاحق.

فعلى الأولين ينبغى القول بالأصل المثبت دون الاخيرين.

أما الأولان، فلأن الالتزام بشيء واقعا يستلزم الالتزام بلوازمه، فيكون التعبد بالالتزام به مستلزماً للتعبد بالالتزام بلوازمه - و إن لم يكن اللازم مؤدى الاماره، و لا متيقناً فى السابق - . أو لأن اعتبار الظن وصولاً تاماً، و اعتبار كون الشخص محرراً

١- (١) الكفايه ٢: ٣٢٥.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٢٥.

- حقيقه - للواقع، يستلزم كونه بحسب الاعتبار محرزا للوازمه، كما أن اعتبار بقاء اليقين، و اعتبار كون الشخص متيقنا بالواقع فى اللاحق، يستلزم اعتبار كونه متيقنا بلوازمه بقاء.

و أما الاخيران، فلأن جعل الحكم المماثل للمؤدى أو للمتيقن - بعنوان التصديق العملى، أو بعنوان ابقاء العملى لليقين - يقتضى جعل الحكم المماثل لما ينطبق عليه التصديق العملى؛ و ليس هو إلا- ما تعلق به الخبر، دون غيره، حيث لا- خبر عنه، ليكون له تصديق عملى، و كذا يقتضى جعل الحكم المماثل لما ينطبق عليه ابقاء اليقين عملا، و ليس هو إلا ما تعلق به اليقين سابقا، دون لازمه الذى لم يتعلق به اليقين، ليكون له ابقاء لليقين عملا، بل ربما يكون عدمه متيقنا سابقا.

و كذلك جعل الخبر منجزا، أو جعل اليقين السابق - المنجز لما تعلق به - منجزا له فى اللاحق، فانه لامساس له بغيره حتى يكون منجزا له بقاء، كما كان منجزا له حدوثا.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الصحيح من المعانى أحد الاخيرين، دون الأولين.

أما لزوم الالتزام، فلأن الالتزام الجدى بالواقع مع عدم إحرازه محال، و المفروض عدم جعل الحكم المماثل، ليكون الالتزام به حقيقه، و بالواقع عنوانا، فلا مجال لدلاله الاقتضاء أيضا، فانها خلف.

و أما الالتزام بالواقع ببناء، فهو تشريع لا- معنى للأمر به، مع أن المطلوب من الأحكام العمليه تطبيق العمل عليها، لا عقد القلب عليها.

نعم لزوم الالتزام بالواقع كناية للانتقال إلى الأمر بالعمل - حيث أن من يلتزم بشيء يعمل، و من لم يلتزم به لا يعمل - صحيح، إلا أنه راجع إلى جعل الحكم المماثل، كما لا يخفى.

و أما اعتبار الهوهويه بين الظن و العلم، أو بين اليقين حدوثا و بقاء، فهو غير صحيح، كما قدمنا فى مبحث الظن، و غير مفيد هنا، كما سيأتى إن شاء الله تعالى (١).

و اذ تبين بطلان الحجيه بالمعنيين الأولين، و انحصر فى أحد المعنيين الأخيرين يتبين عدم حجيه المثبت من الاستصحاب، بل عدم الحجيه فى الامارات أيضا، بناء على عدم مساس للاماره باللائم، و الا كان اللازم كالملزوم من حيث تعلق الخبر بكل منهما. كما

ص: ١٨٧

١- (١) التعليقه ٩٠: ذيل قول الماتن «قده» «ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب».

نعم هنا طريقان آخران لحجبه المثبت:

أحدهما - إن النقض المنهى عنه أعم من النقض، بلا واسطه و من النقض مع الواسطه، لا طلاق دليله.

فيجاب بأن المتيقن أو المنصرف إليه هو خصوص النقض بلا واسطه، و تنقيحه - بحيث لا يتوقف على منع الاطلاق - : إن المراد من الواسطه ليس الواسطه فى الثبوت، لوضوح بطلانها، بل اما الواسطه فى العروض المصطلح عليها فى قبال الذاتى. و اما مجرد الاسناد المجازى الذى هو اوسع دائره من الواسطه فى العروض.

أما الواسطه فى العروض فمنتفيه جدًّا، حيث لا اتحاد - بوجه من الوجوه - بين رفع اليد عن الملزوم و رفع اليد عن اللازم، حيث أن العمل بأثر الحياه، و هو الانفاق مثلا مع العمل بأثر لازمها، و هو خضاب اللحيه مثلا عملا متباينان لا اتحاد بينهما بوجه حتى يكون الوصف المنسوب الى احدهما بالذات منسوبا إلى الآخر بالعرض.

و أما مجرد الاسناد المجازى فتقريبه: إن رفع اليد عن الملزوم تاره بالحقيقه بعدم الانفاق المرتب شرعا على الحياه. و أخرى مجازا برفع اليد عن لازمه، فانه رفع اليد عنه حقيقه، و رفع اليد عن الملزوم مجازا.

و رفع اليد عن الملزوم - سواء كان حقيقيا او مجازيا - منهى عنه، فرفع اليد عن اللازم بهذا الاعتبار موجب لرفع اليد عن الملزوم، منهى عنه بالتبع. و إلا فلا معنى للنهى عن رفع اليد عن الملزوم حقيقه و مجازا.

و يندفع بان التعبد بالملزوم إن كان بمجرد النهى عن رفع اليد عنه، لأمكن دعوى الاطلاق من حيث الرفع الحقيقى و المجازى، و أما إن كان بعنوان نقض اليقين عملا، فلا بد من صدق نقض اليقين حقيقه أو مجازا على مورد التعبد.

و من الواضح: أن رفع اليد عن اللازم ليس مصداق نقض اليقين عملا حتى يكون موجبا لكون رفع اليد عن الملزوم من أجل رفع اليد عن اللازم نقضا لليقين بالملزوم مجازا، و إن عمل بالملزوم بنفسه، ليكون نقض اليقين بالملزوم:

تاره حقيقيا، و هو ما إذا لم يتعبد به بنفسه.

و أخرى مجازيا، و هو ما إذا لم يتعبد بلازمه، فان عدم التعبد بلازمه و ان كان عدم

التعبد بملزومه مجازا، إلا أنه ليس كل عدم التعبد بشيء مصداقا لنقض اليقين حقيقه أو مجازا، حيث أنه ليس هذا العنوان للآزم المحسوب من الملزوم حقيقه حتى يكون بسبب التبعية له مسندا إلى الملزوم مجازا. فتدبره فانه حقيق به.

ثانيهما - دعوى إن أثر الأثر أثر، فالتعبد بشيء تعبد بجميع آثاره المترتبة طبعا أو وجودا.

وفيه: إنه مسلم إذا كان كل أثر موضوعا شرعا لأثر، حتى يكون التعبد بالأثر السابق بمنزله التعبد بموضوع ذى أثر، مثلا إذا رتب على الحياه وجوب الانفاق، و على وجوب الانفاق وجوب شيء آخر، فالتعبد بالحياه تعبد بوجوب الانفاق، و التعبد بوجوب الانفاق تعبد بوجوب ذلك الشيء الآخر، فهناك تعبدان طوليان.

و أما لو كان للحياه أثر شرعى، و هو وجوب الانفاق، و أثر عادى و هو نبات اللحيه، فهما أثران فى عرض واحد، أحدهما شرعى، و الآخر عادى، فالتعبد بالحياه تعبد بأثرها الشرعى، لا بأثرها العادى، حتى يكون التعبد بأثره العادى تعبدا بأثر ذلك الأثر العادى شرعا، فما هو أثر الأثر شرعا ليس موضوعه بنفسه مورد التعبد، و لا بلحاظ كونه أثر الحياه، و ما لم يتعبد بموضوع الأثر - إما بنفسه أو بالواسطه - لا يعقل التعبد بأثر ذلك الأثر العادى.

ثم: إنه تبين مما ذكرنا فى تقريب الطريقتين و جوابه أن وجه الشمول و الجواب عنه مختلف.

فمبنى الطريق الأول على استلزام رفع اليد عن اللازم؛ لرفع اليد عن الملزوم مجازا و بالعنايه. فلذا صحت دعوى أن المتيقن، أو المنصرف من التعبد بالشيء عدم رفع اليد عنه حقيقه، لا و لو كان بالعنايه.

إلا أن الأنسب ما ذكرنا: من أن التعبد بالملزوم، حيث أنه بلسان النهى عن نقض اليقين عملا، فلا يعم فى نفسه إلا لرفع اليد عن الملزوم؛ إذ ليس رفع اليد عن اللازم مصداق نقض اليقين، و لا- موجبا لاسناد نقض اليقين إلى الملزوم مجازا، فلا- مجال للاطلاق، حتى يدفع بالقدر المتيقن أو بالانصراف.

كما أن مبنى الطريق الثانى ليس على صدق نقض اليقين على رفع اليد عن اللازم، و لا على استلزامه لصدق النقض فى الملزوم، بل على أن التعبد بالأثر تعبد بأثر ذلك الأثر، و هلم جزا، فلو كان للأثر أثر بقاء، كان التعبد بمؤثره - الذى هو مورد اليقين - تعبدا بأثره الذى ليس مورد اليقين.

و حينئذ فالجواب ما عرفت من عدم انطباق هذه الكليه، و هي: إن أثر الأثر أثر، فان موردها ما إذا كان نفس المؤثر مورد التعبد، حتى يكون بالاضافه إلى أثر الأثر بمنزله الموضوع الذى يكون التعبد به تعبداً بأثره. فتدبر جيداً.

### (٨٩) قوله قدس سره: كما لا يبعد ترتيب ما كان... الخ

(٨٩) قوله قدس سره: كما لا يبعد ترتيب ما كان... الخ (١)

قد ألحق المصنف (قدس سره) بصورة خفاء الواسطه صورتين أخريين:

إحدهما - ما إذا كان مورد التعبد الاستصحابى هي العله التامه، أو الجزء الاخير منها، فانه كما لا تفكيك بين العله التامه و معلولها واقعا، كذلك لا تفكيك بينهما تنزيلا في نظر العرف، لشده الاستلزام في نظرهم، فيكون التعبد الاستصحابى مستتبعا لتعبد آخر.

ثانيتها - ما إذا كان مورد التعبد الاستصحابى من الأمور المتضايفه، فانه، و ان لم يكن عليه بين المتضايفين من حيث التضاييف، لكنهما في نظر العرف كواحد ذى وجهين؛ فأثر أحد الوجهين في نظرهم أثر الوجه الآخر، من حيث أن مورد الأثر - عندهم - ذلك الواحد الذى له وجهان رتب على أحد وجهيه أثر شرعى، فما هو موضوع الأثر عرفاً أوسع مما هو موضوعه دليلاً، فالتعبد بأحد الوجهين تعبد بالآخر للاتحاد، لا مستلزم لتعبد آخر للاستلزام، كما فى الصورة الأولى.

و التحقيق: عدم خلوص كلتا الصورتين عن شوب الاشكال.

أما الأولى، فلان مورد الكلام ليس ترتيب المعلول على علتها التامه، فان ترتيبه عليها عقلى، و لو فرض كون ترتيبه عليها شرعياً، فلا حاجه الى فرض العليه التامه، بل يصح التعبد بالمشروط بالتعبد بشرطه فيكون من قبيل ترتب الحكم على موضوعه.

بل مورد الكلام ما إذا كان لكل من العله التامه و معلولها أثر شرعى، حتى يكون التعبد بالأولى مستلزماً للتعبد بالثانى، و حينئذ كيف يعقل أن يكون العله التامه مورد اليقين و الشك و لا يكون معلولها كذلك؟ و لا يعقل أن يكون الشىء عله تامه لشىء بقاء لا حدوثاً، فانه لا محاله لمرور الزمان أو لما يقارنه دخل فى تماميه العله، فلا يقين فى الزمان الأول بوجود العله التامه، و إذا فرض أن اليقين بالعله التامه لا- ينفك عن اليقين بمعلولها فالمعلول هو بنفسه مورد التعبد الاستصحابى، لا- أنه لا يزم التعبد الاستصحابى.

و أما الثانیه، فلان المتضايفين متكافئان - قوه و فعلا خارجا و علما - فمع اليقين

ص: ١٩٠

بالأبوه الفعلية سابقا، يكون على يقين من البنوه الفعلية سابقا، فنفس الوجه الآخر مورد التعبد.

و أما ذات المتضايفين - أعنى ذات الأب و الابن - فيمكن التفكيك بينهما فى اليقين إلا أنهما غير متضايفين، فما يكون بينهما التضاييف لا تفكيك بينهما فى اليقين و الشك، و ما يمكن التفكيك بينهما فى اليقين و الشك لا تضاييف بينهما.

### (٩٠) قوله قدس سره: ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب... الخ

(٩٠) قوله قدس سره: ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب... الخ (١)

فى الفرق بين الطرق و الأصول فى حجيه المثبت فى الأولى و عدمها فى الثانيه وجوه:

أحدها - إن مرجع التعبد فى الطرق إلى اعتبار الهوهويه بين الطريق و العلم، و اعتبار الكاشف الناقص كاشفا تاما، و اعتبار صفه الاحراز التام للخبر مثلا، و مقتضى إحراز الواقع إحراز لوازمه و ملازماته. و مرجع التعبد فى الاستصحاب إلى الجرى العملى على طبق اليقين أو المتيقن.

و بعبارة أخرى تاره - يكون الخبر مثلا- إحرازا للواقع إعتبارا، و أخرى - يتعبد بترتيب أثر الاحراز، و هو الجرى العملى على طبقه.

و فيه أولا - إنه قد مرّ فى أوائل مباحث الظن ما فى دعوى أن المجعول - فى الامارات - صفه الاحراز اعتبارا، و أن المجعول - فى مثل الاستصحاب - اعتبار الجرى العملى، فراجع (٢).

و قد بينا هناك أن اعتبار الاحراز من باب تحقيق موضوع الآثار الشرعيه، أو العقليه نظير اعتبار الملكيه، فلا يجدى إلا لتحقيق تلك الآثار، و من الواضح أن اعتبار الخبر عن الحياه إحرازا ليس إلا تحقيق الموضوع لآثار إحراز الحياه، و نبات اللحيه و أثره ليسا من الآثار الشرعيه أو العقليه المترتبه على الحياه و إحرازها.

و أما التلازم بين إحراز الحياه واقعا و إحراز النبات واقعا للتلازم بين الحياه و النبات، فلا يجدى فى الاحراز الاعتبارى، فانه تابع لمقدار الاعتبار، و استلزام اعتبار إحراز الحياه لاعتبار إحراز النبات يتوقف على كون الخبر عن الحياه خبرا عن النبات، و هذا مما لا يلتزم به هذا القائل (٣) و إلا لما كان وجه للعدول، كما لا يخفى.

ص: ١٩١

١- (١) الكفايه ٢: ٣٢٧.

٢- (٢) ج ٣: التعليقه: ٦٤.

٣- (٣) هو المحقق النائينى «قده» راجع فوائد الاصول: الجزء الرابع: ١٧٩.



مع أن إحراز ذات الملزوم واقعا لا يلازم إحراز لازمه، حتى يكون اعتبار الاحراز للملزوم مستلزما لاعتبار إحراز لازمه، بل لمكان العلم بالملازمه يكون التلازم بين الاحرازين، و لا ملازمه جعليه بين الاحرازين، حتى يستلزم إحراز الملزوم اعتبارا إحراز لازمه اعتبارا. فتدبر جيدا.

و ثانيا - إن اعتبار الهوهويه فى الطريق، كما يستكشف من قوله عليه السلام «صدقه»<sup>(١)</sup> بتقريب أنه أمر باعتقاد صدق المخبر، فيعلم منه أن ما يحصل بالخبر بحسب اعتبار الشارع علم بالواقع و اعتقاد بصدق الخبر، فلنا استكشاف مثله من قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين) فانه يستكشف منه أن اليقين السابق فى اعتبار الشارع محقق فى اللاحق، و غير منتقض بالشك اعتبارا - بل هو أولى بذلك، لظهور نقض اليقين فى نقض نفسه، و إرجاع التصديق - الظاهر فى إظهار صدق العادل بالعمل - إلى اعتقاد صدقه، و هو التصديق الجنانى.

و ثالثا - إن الأمر بالتصديق الجنانى أو التصديق العملى، لا يكون كاشفا عن اعتبار كونه عالما بصدقه، حتى يكون الأمر بالتصديق إظهارا لاعتبار الهوهويه بين الخبر و العلم، إذ ليس كشف شىء عن شىء، و إظهار شىء بشىء آخر جزافا، بل لملازمه بينهما، فيظهر أحد المتلازمين بالآخر.

و من البين أن العمل لازم اعتقاد الصدق، فله الأمر باعتقاد الصدق، للانتقال إلى الأمر بالعمل، و ليس اعتبار الاعتقاد لازم نفس الاعتقاد، و لا لازم نفس الأمر بالاعتقاد. أما الأول فواضح. و أما الثانى، فان مقتضى الأمر بتحصيل شىء عدم حصوله، لا حصوله حقيقه أو اعتبارا، و كذا الأمر فى الأمر باظهار صدقه عملا.

و منه يتضح حال النهى عن نقض اليقين حقيقه أو عملا و لا معنى لكونه إرشادا الى اعتبار كون الشخص عالما و معتقدا للصدق، إذ حقيقه الارشاد هو الانشاء بداعى إظهار رشد العبد و خيره فى المادة التى تعلق بها البعث الانشائى، و ليس اعتبار الاعتقاد من فوائد اعتقاد الصدق المتعلق به البعث الانشائى حتى يكون للإرشاد إليه مجال.

فاتضح أن اعتبار الهوهويه غير صحيح بحسب مقامى الثبوت و الاثبات، و مع فرض التماميه يكون حال الاستصحاب حال الامارات.

ثانيتها - ما عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) من أن الخبر، كما يحكى عن الشىء

ص: ١٩٢

كذلك عن لآزمه و ملازماته و بعباره أخرى عن جميع مداليه المطابقه و التضمنيه و الالتزاميه، ففي الحقيقه هناك أفراد من الخير، فيعم دليل الحجيه لكل خبر، و ليس للاستصحاب هذا الشأن؛ إذ ليس هناك عنوان الحكايه و الدلاله لتعم المدليل برمتها.

و الجواب: إن الدلاله الكلاميه الوضعيه حيث أنها - على المعروف - تصوريه، فلا محاله يدل الكلام بهذه الدلاله على جميع مداليها.

إلا أن الحكايه قصديه، و دلالتها تصديقيه متقومه بالشعور و الالتفات و القصد و العمد، و المدلول الالتزامى - إن كان ملتفتا إليه و لو نوعا - صح أن يحكم على الحاكي و المخبر بالحكايه عنه.

و أما مطلق اللوازم و الملازمات فلا، فمثل هذه اللوازم غير الملتفت إليها لوازم المخبر به لا لوازم مخبر بها و لو اجمالا و ارتكازا، فلا معنى لأن يؤخذ المخبر بها.

ثالثها - إن الاماره خبرا كانت أو غيره - بناء على الطريقيه - إنما اعتبرت من حيث إفادتها الظن نوعا، و الدليل على الملزوم دليل على لآزمه - علما أو ظنا، شخصا أو نوعا - فالحكايه، و إن كانت قصديه، لكن الخبر لم يعتبر من حيث كونه حكايه قصديه، ليقصر فيه على ما قصد و عمد الى الاخبار عنه، بل من حيث إفادته الظن نوعا، و حصول الظن نوعا منه - بالمخبر به و بلوازمه - قهرى لا قصدى.

و فيه إن الحجه - بدليل حجيه الخبر - هو الظن الخبرى، لا- الظن الملازم لظن خبرى، و قد مرّ مرارا: إن الدليل على أحد المتلازمين ليس دليلا على الآخر، بل الظن باللازم - عند قيام الدليل على الملزوم - لمكان التلازم بين شيئين، فيستدعى كونهما متلازمين - قطعاً و ظناً و احتمالا - لا أن الخبر يفيد الظن باللازم كما يفيد الظن بالملزوم.

و منه تعرف أن حجيه الاستصحاب - ببناء العقلاء أو بحكم العقل - لا- يقتضى حجيه المثبت، لأن بناء العقلاء على الأخذ بالملزوم - لكونه السابق، أو لوثاقه اليقين المتعلق به، أو لكونه مظنونا فى اللاحق للتلازم بين الحدوث و البقاء غالبا - لا يسرى إلى لآزمه الذى لا ثبوت له سابقا، و لا كان موردا لليقين، و لا عنوانه بقاء الحادث. فلا تغفل.

و التحقيق ان اوسط الوجوه اوسطها.

و يندفع الاشكال عنه بتقريب: إن الاماره: تاره تقوم على الموضوعات، كالبينه على شىء. فاللازم حينئذ كون ما يخبر به الشاهدان - من عمد و قصد - ملتفتا إليه نوعا.

و أخرى - كالخبر عن الامام عليه السلام، فان شأن المخبر - بما هو مخبر - حكاية الكلام الصادر عن الامام عليه السلام بماله من المعنى الملتفت إليه - بجميع خصوصياته - للامام عليه السلام، لا للمخبر؛ إذ ربّ حامل فقه و ليس بفقيه، و ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فمجرد عدم إلتفات المخبر - بلوازم الكلام المخبر عنه - لا يوجب عدم حجيه المداليل الالتراميه للكلام الصادر عن الامام عليه السلام، فان كلها ملتفت اليها للمتكلم بها.

## التنبية الثامن

### (٩١) قوله قدس سره: بين أن يكون مترتبا عليه بلا وساطه شيء أو بوساطه

عنوان كلى... الخ(١).

مورد التوهم استصحاب الموضوعات الخارجيه، و توهم الوساطه من حيث كليه موضوع الحكم و جزئيه المستصحب، و حيث أن الأثر للكلية لا للجزئى فاستصحاب الجزئى، و ترتيب أثر الكلية مثبت لوساطه العنوان الكلى، الذى ليس موردا للاستصحاب، لترتيب أثره على الجزئى الذى هو مورد الاستصحاب.

و أجب (قدس سره) فى تعليقه المباركه(٢) على الرسائل: بأن موضوعات الأحكام حيث أخذت لا بشرط - و ما لا بشرط يجتمع مع ألف شرط - فموضوع الحكم عين ما هو المستصحب وجودا.

و قد مرّ - فى القسم الأول من استصحاب الكلى - بعض الكلام فراجع(٣).

و التحقيق: إن وجود الفرد، و ان كان بما هو فرد متيقنا و مشكوكا، لكنه بما هو وجود الحصة المتقرره فى مرتبه ذات الفرد - أيضا - متيقن و مشكوك، فهو المستصحب و المتعبد به، لا بما هو فرد؛ فان اتحاده مع الكلى - وجودا - لا يجدى شيئا كما قدمناه.٤

ثم إن الاشكال - من حيث الكليه و الجزئيه - هو المراد هنا، و أما الاشكال من حيث الوجود العوانى، و الوجود الخارجى، نظرا إلى ما هو التحقيق من تقوم الحكم - كليا كان أو جزئيا - بالوجود العوانى، دون الوجود الخارجى - مع أن المستصحب هو الموجود الخارجى - ليس إشكالا من حيث كون الأصل مثبتا، و لا-الاتحاد فى الوجود دافعا له؛ إذ الوجود العوانى - بما هو مقوم موضوع الحكم - يستحيل خروجه عن أفق

ص: ١٩٤

١- (١) الكفايه ٢: ٣٢٩.

٢- (٢) ص ٢١٦: ذيل قول الشيخ «قده» «نعم هنا شيء أو هو أن بعض الموضوعات الخارجيه المتوسطه».

٣- (٣) (٤ و ٣) تقدم فى التعليقه: ٦٦ ذيل قول الماتن «قده» «كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام»

العنوانيه و اتحاده مع الخارجى حق يتوهم السرايه ليتوهم الوساطه.

بل معنى التعبد بالخارجى - كالتقطع به - التعبد بمطابقته لما هو موضوع الحكم، و مرجعه إلى جعل الحكم المماثل للعنوان الملحوظ فانيا فى المتيقن و المشكوك، كنفس الحكم الواقعى. فتدبر.

ثم إن موضوع الحكم بالاضافه إلى المستصحب:

تاره - يكون طبيعيا بالنسبه إلى فرده، كالانسان بالاضافه إلى زيد و عمرو، و كالماء و التراب بالاضافه إلى مصاديقهما.

و أخرى - يكون عنوانا بالاضافه إلى معنونه، كالعالم بالنسبه إلى العالم بالحمل الشائع.

و ربما يعبر عن الأول بالعنوان المنتزع عن مرتبه الذات، نظرا إلى تقرر حصه من الطبيعى فى مرتبه ذات فرده، فالعنوان المقابل للطبيعى - حقيقه - هو العنوان الذى يكون مبدؤه خارجا عن مرتبه الذات، و ليس ذاتيا بمعنى ما يأتلف منه الذات، بل يكون قائما بها: إما بقيام إنتزاعى، كالفوقيه بالنسبه إلى السقف، أو بقيام انضمامى كالبياض بالاضافه إلى الجسم.

و ما يكون قائما - بقيام انتزاعى - ربما يكون ذاتيا فى كتاب البرهان، أى يكفى وضع الذات فى انتزاعه - كالأمكان بالاضافه إلى الانسان مثلا - و لا - يكون إلا - فى الحثيات اللازمه للذات، كالأمكان لذات الممكن، و كالزوجه للأربعه، و ربما يكون عرضيا بقول مطلق، كالأبوه لزيد، و الفوقيه للجسم.

و أما ما يكون له قيام إنضمامى، فهو عرضى بقول مطلق دائما.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن العنوان الملحق بالطبيعى:

إن كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقى - بلحاظ قيام مبدئه بالذات - فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدؤه قائما بقيام انتزاعى أو بقيام انضمامى؛ إذ كما أن الفوق عنوان متحد الوجود مع السقف، كذلك عنوان الابيض متحد مع الجسم، فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجود معنونه، و ترتيب الأثر المترتب على العنوان الكلى، فلا مقابله حينئذ بين الخارج المحمول، و المحمول بالضميمه من هذه الحثيه.

و إن كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات - تاره - بقيام انتزاعى و أخرى - بقيام انضمامى، فلتوهم الفرق مجال، نظرا إلى أن وجود الأمر الانتزاعى بوجود منشئه، بخلاف الضميمه المتأصله فى الوجود، فانها مباينه فى الوجود مع ما تقوم به، فاستصحاب

ذات منشأ الانتزاع، و ترتيب أثر الموجود بوجوده، كترتيب أثر الطبيعي على فرده المستصحب، بخلاف استصحاب ذات الجسم، و ترتيب أثر البياض، فانهما متباينان في الوجود.

و صدر العبارة في المتن يقتضى إرادته الشق الأول، و ذيلها ظاهر في إرادته الشق الثاني.

و التحقيق - بناء على إرادته الشق الثاني - أن الأمر الانتزاعي:

إن كان من الحيثيات اللازمة للذات - و هو الذاتى في كتاب البرهان - فهو متيقن و مشكوك، كمنشأ انتزاعه، فهو المستصحب، و هو الموضوع للأثر، لا أنهما متحدان في الوجود.

و إن كان عرضيا بقول مطلق، فكما ان استصحاب ذات الجسم و ترتيب اثر البياض مثبت، كذلك استصحاب ذات زيد و ترتيب أثر الابوه عليه مثبت، و مجرد اتحادهما - في الوجود بقاء - لا يجدى شيئا.

فتلخص مما ذكرنا أن نسبة المستصحب إلى موضوع الأثر إن كانت نسبة الفرد إلى الطبيعي صح الاستصحاب، و كذا إن كانت نسبته إليه نسبة المعنون الى عنوانه، سواء كان مبدأ العنوان قائما بذات المعنون بقيام انتزاعي أو بقيام انضمامي.

و أما إن كانت نسبته إليه نسبة المنشأ إلى الأمر الانتزاعي المصطلح، فلا يصح الاستصحاب، إذ ليس ذات المنشأ موضوعا للأثر.

نعم إن كان الأمر الانتزاعي ذاتيا للمنشأ - بالمعنى المصطلح عليه في كتاب البرهان - صح استصحاب الأمر الانتزاعي الموجود بوجود منشئه، لا نفس المنشأ و ترتيب أثر الأمر الانتزاعي عليه.

و توهم - أن المنشأ بمنزلة السبب، فلا مجال للأصل في المسبب، مع إمكان جريانه في السبب - مدفوع: بأنه لا ترتب للأمر الانتزاعي على منشئه شرعا - بل عقلا - حتى يجدى الأصل في السبب للتعبد بالمسبب لثلا يبقى مجال لاجرائه في المسبب.

**(٩٢) قوله قدس سره: بين ان يكون مجعولا شرعا بنفسه... الخ**

(٩٢) قوله قدس سره: بين ان يكون مجعولا شرعا بنفسه... الخ (١)

قد تقدم في مبحث الأحكام الوضعيه: (٢) إن الشرطيه و شبهها من اللوازم التكوينية

ص: ١٩٤

١- (١) الكفايه ٢: ٣٣٠.

٢- (٢) تقدم في التعليقه: ٤٤.

للمجعل التشريعي، و إنها مجعوله بالعرض لا- بالتبع، و إن المجعولي به بالعرض غير الانتزاعيه المقابله للمجعولي، كما تقدم ما يتعلق بشرط التكليف و المكلف به، من حيث معقوليته الجعل بالعرض فيهما معا.

إنما الكلام هنا في أن مجرد عدم مجعوليته الشرطيه يمنع عن الاستصحاب الذي مقتضاه التعبد بأمر مجعول، و ليس كل ما لا يقبل التعبد موجبا لكون الأصل بالاضافه اليه داخلا- في الأصل المثبت، فان الأصل المثبت - الذي هو محل الكلام في قبال الاماره التي يكون المثبت منها حجه - ما يتوسط الأمر الغير الشرعي لأثبات أمر شرعي، لا ما لا ينتهي إلى أمر شرعي أصلا، فلا مجال لتوهم المثبت بناء على عدم المجعولي فقط.

فان قلت: إدراج الاستصحاب في المثبت لعله بملاحظه إثبات الأمر بالمقيد، باستصحاب الشرطيه أو باستصحاب ذات الشرط، و ترتيب الشرطيه تطبيقا، ثم إثبات الأمر بالمقيد به تطبيقا، فقد توسط الأمر الغير المجعول لاثبات المجعول، فان إثبات أحد المتلازمين - باجراء الأصل في الآخر - داخل في الأصل المثبت، و الأمر الانتزاعي لازم الأمر الشرعي و هو منشؤه.

قلت: أولا لا إثنيه بين الأمر الانتزاعي و منشئه عنده - قدس سره - وجودا حتى يتوهم الوساطه الموجه لكون الأصل مثبتا.

و ثانيا - إذا كانت الشرطيه متيقنه كان منشؤها، و هو الأمر بالمقيد كذلك، فلا حجه إلى إجراء الأصل في الأمر الانتزاعي، و اثبات منشئه المجعول ليتوهم الاثبات بالأصل.

كما أن استصحاب ذات الشرط يجدى للتعبد بالأمر بالمقيد به تطبيقا، من دون حجه إلى ترتيب الشرطيه عليه أولا تطبيقا، ثم تطبيق منشائها المجعول.

نعم في ظرف عدم الشرطيه يمكن توهم المثبت، بتقريب: إن الأمر بالمقيد - كالأمر بالمطلق - مسبق بالعدم الأزلي، و مع انقلاب عدم إلى النقيض في الجملة، لا مجال لاستصحابها لتعارضهما. بخلاف استصحاب عدم الشرطيه بعدم منشئها، فانه لا مانع من استصحابه، فاثبات الأمر بالمجرد عن القيد بقاء باستصحاب عدم الشرطيه داخل في الأصل المثبت، إلا أن كلامه (قدس سره) في استصحاب ذات الشرط وجودا و عدما، لا في استصحاب الشرطيه ليتصور المثبت في ظرف عدمها.

## (٩٣) قوله قدس سره: بين أن يكون ثبوت الاثر و وجوده أو نفيه... الخ

(٩٣) قوله قدس سره: بين أن يكون ثبوت الاثر و وجوده أو نفيه... الخ (١)

تنقيح المقام بتوضيح الكلام في موارد:

احدها - دخول استصحاب عدم التكليف - بناء على عدم المجعوليه - في الأصل المثبت.

ثانيها - إن عدم التكليف مجعول كوجوده.

ثالثها - إن عدم استحقاق العقاب من لوازم عدم التكليف - مطلقا - واقعا كان أو ظاهريا.

أما الأول - فقد مرّ أن مجرد عدم مجعوليه المستصحب، أو عدم مجعوليه أثره لا يوجب إدراج الأصل في المثبت، إذا لم ينته إلى أثر شرعي، بواسطة أمر غير مجعول، فمجرد استصحاب عدم التكليف لا- يكون مثبتا، لا- من حيث عدم مجعوليه عدم التكليف، و لا من حيث عدم مجعوليه عدم الاستحقاق، الذي هو لازم عقلي لعدم التكليف.

و ما أفاده شيخنا العلامة الانصاري قدس سره - (٢) من عدم ترتب عدم الاستحقاق على استصحاب عدم التكليف - مبني على عدم مجعوليه عدم التكليف، لا من حيث أن ترتبه عليه مثبت، أو من حيث أن مثل هذا اللازم لا يترتب على المجعول الظاهري، كيف؟ و كلامه - قدس سره - صريح في ترتبه على الاباحه الشرعيه إذا ثبتت باستصحاب عدم التكليف، و إنما أشكل على ترتبه من حيث أن إثبات أحد الضدين - بعدم الآخر - مثبت.

و منه يعلم أن استصحاب عدم المنع إنما يكون مثبتا إذا أريد إثبات الاباحه الشرعيه به، لا من حيث عدم مجعوليه عدم المنع، و لا من حيث عدم مجعوليه عدم الاستحقاق.

نعم يمكن إدراجه في الأصل المثبت بوجه آخر - في خصوص المقام - و ذلك لأذن الثابت - حال الصغر - عدم التكليف الفعلي، لا عدم التكليف الكلي، فان عدمه مشكوك لا متيقن، و إثبات عدمه الكلي و عدم جعل الحرمة، بعدم التكليف الفعلي إلى ما بعد البلوغ بالملازمه العقليه، إذ لو كان مجعولا لصار فعليا بالبلوغ، فعدم التكليف الفعلي يلازم بقاء لعدم التكليف الكلي.

و أما الخدشه في استصحاب العدم بأن الثابت قبل البلوغ هو اللاحقيه العقليه،

ص: ١٩٨

١- (١) الكفايه ٢: ٣٣١.

٢- (٢) راجع الرسائل: في استصحاب البراءه قبل التكليف: ٢٠٤.

دون عدم التكليف شرعا، و هو لا يثبت عدم التكليف شرعا بعد البلوغ. (١)

فمدفوعه: بأنه لا موقع للاحرجيه إلا قبل الشرع، أو قبل إكمال الشريعة، و العجب حمل كلام الشيخ - قدس سره - عليه فراجع.

و أما الثانى - فهو إن ظاهر الشيخ الأجل قدس سره فى رساله البراءه، و صريحه فى رساله قاعده نفى الضرر (٢): إن عدم التكليف غير مجعول، نظرا إلى أن العدم لا- يحتاج إلى حكم، و إن حكمه بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس إنشاء منه، بل اخبار حقيقه.

بل يمكن أن يقال: إن المجعول لا يكون إلا ما يصدر بالاختيار، و لا مساس للقدرة، و لا للاراده بطرف العدم، لما بيناه فى محله من أن القدرة جسمانيه و نفسانيه. فالاولى هى القوه المثبتة فى العضلات المترتبه عليها الحركات الجسدانيه. و الثانيه هى قوه النفس على الحركات الفكرية. و العدم لا ترتب له على شىء من القوتين، و الاراده هى المخرجه لما هو بالقوه - بالاضافه إلى القوتين - إلى مرحله الفعلية، و العدم بعدم الاراده.

و التحقيق: إن ابقاء عدم الوجوب، أو عدم الحرمة - مثلا - باحد وجهين:

الأول إنشاء عدمهما إظهارا لبقاء عدمهما على حاله، و الانشاء خفيف المؤونه، و قصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله (لا يجب) إنشاء أمر معقول، و الانشاء بالاضافه إلى ما يدعو إليه، و يترتب عليه: تاره - بنحو التحقيق و الایجاد، كالانشاء بداعى جعل الداعى، فانه محقق الدعوه بالامكان، و أخرى - بنحو الكشف و الاظهار، كالانشاء بداعى الارشاد؛ فانه ليس جعلاً للرشد، بل لإظهار رشد العبد و خيره فى ما تعلق به الانشاء.

فكذا فى طرف عدم التكليف، فانه حيث لا يعقل تحقيق عدم الدعوه بالانشاء، فهو لاظهار بقاء عدم جعل الداعى على حاله، و لا بد من حمل (لا تنقض) - الشامل لليقين بالوجوب، و بعدمه - على الانشاء بالتقريب المزبور.

و الثانى - إبقاء العدم على حاله، بعدم جعل الداعى عن اختيار.

فان عدم الفعل: تاره - فى حال الغفله او عدم القدرة، فالفعل فى مثل هذه الحاله غير اختياري، و الترك على طبع الفعل. و أخرى - فى حال الالتفات و القدرة على الفعل، فابقاء العدم حينئذ - بعدم أعمال القدرة فى ايجاده - عن شعور و إلتفات. و الفعل

ص: ١٩٩

١- (١) راجع فوائد الاصول، مبحث الاشتغال، ج ٤: ٦٢ - و اجود التقارير، ج ٢: ١٩٠.

٢- (٢) الملحقه بكتاب المكاسب: التنبيه الثانى: ٣٧٣.



- حينئذ - حيث أنه مقدور وقابل لتأثير قدره فيه، فلا- محاله يكون الترك على طبع الفعل، وليس للعدم والترك حظ من الاستناد إلى الشخص أزيد مما ذكر.

و عليه فالشارع عند جعل الطريقه، و شرع الشريعة مع قدره على جعل الوجوب، إذا أبقى عدم الوجوب على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه، كان هذا العدم مستندا إليه، و لا حاجة إلى صدق الحكم، و لا إلى صدق الجعل المساوق للتكوين و الایجاد، بل إلى مجرد الاستناد إلى الشارع و لا اختصاص بعنوان الابقاء بطرف الوجود، بل استمرار كل مفروض على حاله فى حاله أخرى بقاؤه.

و أما الثالث فمختصر القول فيه: إن استحقاق العقاب عقلا مترتب على مخالفه التكليف الواصل - أى ما قامت عليه الحجة - و عدم الوصول هنا قطعى، لا حاجة إلى تحقيق موضوعه بالتعبد، بل حقيقه التكليف الجدى منوطه عندنا بالوصول، فعدم الفعلية - هنا - قطعى، من دون حاجة إلى التعبد بعدم التكليف ظاهرا، لتحقيق عدم الفعلية، فان عدم الفعلية - واقعا - متحقق، فلا حاجة إلى التعبد المحقق له.

و التحقيق: إن استحقاق العقاب منوط بالتكليف و وصوله و مخالفته. و ينتفى بانتفاء كل جزء من الأجزاء الثلاثة وجدانا أو تعبدا. و قاعده قبح العقاب بلا بيان مختصه بحيثه عدم الوصول، و عدم قيام الحجة و البيان.

و أما عدم التكليف بنفسه، أو عدم المخالفه - مثلا - فلا ربط لهما بقاعده قبح العقاب بلا بيان. و عدم الاستحقاق - من جهتهما - لا دخل له بعدم الاستحقاق من جهه عدم البيان. و كما انه مع وصول التكليف الواقعى - حقيقه أو عنوانا - لا مجال للقاعده، كذلك مع وصول عدمه - حقيقه أو عنوانا - لا مجال للقاعده.

فعدم الاستحقاق - المرتب على استصحاب عدم التكليف - لا دخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول، حتى يقال: إن عدمه وجدانى، بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه، و مع إيصال عدمه - عنوانا تعبدا - لا تكليف يشك فى ثبوته، ليكون لوصوله و عدم وصوله مجال، فليس مفساد القاعده مرتبا على استصحاب عدم التكليف؛ ليقال بأن موضوعه ثابت لا حاجة إلى التعبد به.

و أما حكم العقل بعدم فعلية التكليف بعدم وصوله، فهو حكم العقل النظرى من باب تقوم الدعوه و الباعثيه عقلا بالوصول، و موضوعه التكليف، و مع إيصال عدمه - و فعلية عدمه - لا فعلية لوجوده، لا لتقوم الدعوه حينئذ بالوصول، بل لاستحاله من باب عدم إمكان داعيين فعليين فعلا و تركا، و حكم العقل حينئذ بعدم الفعلية - بعدم

الوصول - لا يكون إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. فتدبر جيدا.

## التنبيه التاسع

### (٩٤) قوله قدس سره: لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر... الخ

(٩٤) قوله قدس سره: لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر... الخ (١)

لا- يخفى عليك أن توهم كون الأصل مثبتا - بالاضافه إلى الأثر العقلي، المترتب على الأثر الشرعى - لا مجال له؛ إذ لا وساطه للأثر العقلي لأثر شرعى.

نعم إذا ترتب أثر شرعى على أثر عقلي كان للتوهم مجال.

و دفعه بما أفيد: من أن الاستصحاب محقق لموضوعه، لا موجب للتعبد به حتى يكون مثبتا، فلا استثناء من الميثب أصلا.

## التنبيه العاشر

### (٩٥) قوله قدس سره: لا بد ان يكون كذلك بقاء... الخ

(٩٥) قوله قدس سره: لا بد ان يكون كذلك بقاء... الخ (٢)

لا يخفى عليك أن التعبد حيث أنه فى ظرف الشك، فلا بد أن يكون الثابت فى ظرف الشك - حكما أو موضوعا - ذا حكم، إلا أنه حيث كان التعبد بعنوان الإبقاء، فلذا يتوهم لزوم كونه كذلك حدودا أيضا.

و توضيحه: إن حقيقه الاستصحاب، إن كان إبقاء الشارع للحكم أى لطبيعى الحكم، لا- للحكم الواقعى؛ بداهه أن المجعول بقوله: «لا- تنقض» شخص آخر من الحكم، لا- نفس الحكم الواقعى بقاء، فلا بد حينئذ من ثبوت الحكم فى زمان اليقين، حتى يكون جعل مماثله فى زمان الشك إبقاء للحكم، إلا- أن الظاهر من الأخبار النهى عن النقض، و الأمر بالإبقاء، لا إبقاء الشارع للحكم.

و كذا لو كان المراد من الإبقاء الواجب إبقاء مقتضى اليقين، أو إبقاء مقتضى المتيقن على اختلاف الوجهين المتقدمين فى محله، فلا بد من أن يكون لليقين مقتضى عقلى، أو للمتيقن مقتضى جعلى تشريعى، حتى يتصور إبقاؤه الواجب، لكن الظاهر من الأخبار هو النقض المضاف إلى نفس اليقين أو المتيقن عملا- بحيث يكون العمل عنوان النقض و الإبقاء، لا- متعلق النقض و الإبقاء، فما هو اللازم للإبقاء - و هو اليقين، أو المتيقن - لا- شبهه فى ثبوته، و ما هو عنوان الإبقاء و هو العمل لا ريب فى أنه عنوان له حال البقاء و هو حال الشك، فلا يترتب حكم عملى إلا فى ظرف البقاء، لا فى ظرف الحدوث. فافهم جيدا.

---

١- (١) الكفايه ٢: ٣٣١.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٣٢.

## (٩٦) قوله قدس سره: فانه و إن لم يكن بحكم مجعول فى الأزلى... الخ

(٩٦) قوله قدس سره: فانه و إن لم يكن بحكم مجعول فى الأزلى... الخ (١)

عدم الحكم المجعول فى الأزلى، فى قبال قدمه؛ لبرهان حدوث العالم بأسره. و أما عدمه - بحيث لا ینافى حدوث وجوده - فهو لیس لاستحاله التكلیف الجدى بملاحظه عدم المكلف، فانه فیما لا یزال أيضا كذلك، مع أنه لا شبهه فى جعل الأحكام کلیه بعد شرع الشریعه، و لا یعقل جعل التكلیف الحقیقى فى الأزلى، و تأخر المجعول فى ما لا یزال، عند وجود المكلف، و استجماعه للشرائط، فان جعل و المجعول متحدان - بالذات - مختلفان بالاعتبار، فلا جعل حیث لا مجعول.

و أما عدم جعل الحكم الانشائى - بداعى جعل الداعى - مع عدم كونه مصداقا لجعل الداعى فى الأزلى، فلا موجب لاستحاله، إلا- أن الحكم المجعول - بهذا المعنى - لا- موقع له منه تعالى شأنه، إلا فى مرحله الوحى بلسان جبرئیل علیه السلام على قلب النبى صلی الله علیه و آله؛ بداهه عدم إمكان قیام مثله بذاته المقدسه فتدبر جیدا.

## التنبیه الحادى عشر

## (٩٧) قوله قدس سره: لا إشكال فى استصحاب عدم تحققه فى الزمان الأول

و ترتیب آثاره... الخ (٢) [١]

أى آثار نفس عدمه، بأن يكون الزمان الأول - و هو ظرف الشك - ظرف التعب و ترتیب الأثر، لا عدمه المقارن للزمان الأول فانه - كتأخر وجوده عنه - لا یترتب علیه أثره إلا بالاصل المثبت.

و قد ذكر - قدس سره - لترتیب اثار التأخر طریقین.

أحدهما - دعوى خفاء الواسطه بأن يكون الواسطه - و هو العدم فى الزمان الأول - ملغى فى نظر العرف، و یرون التعب به تعبدا بنفس التأخر الملازم - عقلا - للعدم فى الزمان الأول، و عهدتها على مدعيها.

ثانيهما - دعوى عدم التفكيك بين التنزيل فى العدم، و التنزيل فى التأخر، كما لا تفكيك بينهما واقعا.

و الجواب: إن عدم التفكيك فى التنزيل، إن كان لمجرد الاستلزام العقلى واقعا فلا بد من القول به فى جميع اللوازم العقلية.

و إن كان لخصوصیه فى بعض الاستلزمات كالعلة التامه و معلولها، و كالمتمضايين

ص: ٢٠٢



على ما مرّ في البحث عن الأصل المثبت (١) فشىء منهما غير منطبق على ما نحن فيه.

أما الأول فواضح؛ إذ لا عليه لعدم الشىء في الزمان الأول لوجوده في الزمان الثاني، فضلا عن تأخره، فضلا عن أن يكون بنحو العلية التامة.

و أما الثاني، فالمتضايغان هما التقدم و التأخر، فالتعبد بتقدم العدم على الوجود تعبد بتأخر الوجود عن العدم، و أما العدم فليس مضايغا للوجود و لا لتأخره، حتى يكون التعبد به تعبدا بمضايغه.

هذا في ترتيب آثار التأخر.

و أما ترتيب آثار الحدوث في الزمان، فان جعل الحدوث صفه خاصه في الموجود في الزمان الثاني، فلا يثبت باستصحاب العدم في الزمان الأول، كما أنه من حيث كونه عنوانا ثبوتيا غير محرز وجدانا.

و في تعليقه - المباركه (٢) على الرسائل - تصحيحه بما تقدم في ترتيب آثار التأخر من حيث ثبوت الملازمه بين تنزيلهما.

الأ أنه من الواضح أن عنوان الحدوث، و إن كان مقابلا لعنوان القدم، لكنه ليس بمضايغ له، فالتضايغ بلحاظ أن ذلك العنوان الثبوتى عنوان مسبوقيه الوجود بالعدم، و المسبوقيه مضايغه للسابقه، فيكون كالتقدم و التأخر.

فحينئذ يرد عليه ما ذكرناه آنفا من أن المضائغ - لعنوان المسبوقيه - هى السابقه، و لا تعبد بها، ليكون تعبدا بالمسبوقيه، و ذات السابق لا يضايغ لذات المسبوق و لا للمسبوقيه.

و إن جعل الحدوث مركبا من وجود متأخر و عدم سابق، فيحرز العدم السابق بالأصل، و الوجود اللاحق بالوجدان.

لكنه إنما يجدى للحدوث المقابل للتقدم، و أما الحدوث المقابل للبقاء فلا، لأن المحرز بالوجدان في الزمان الثاني مجرد وجوده الأعم من الحدوث و البقاء، و الأصل لا يثبت أنه حادث - أى موجود يكون بدايه وجوده هذا الزمان - فتدبر.

**(٩٨) قوله قدس سره: كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما بنحو خاص من**

التقدم... الخ (٣) [١]

ص: ٢٠٣

١- (١) تقدم في التعليقه: ٨٩.

٢- (٢) ص ٢١٦، ذيل قول الشيخ قده في التنبيه السابع «الأ ان يقال ان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم»

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٣٤.

توضيحه: إن موضوع الحكم إذا كان أمرا وجوديا خاصا بخصوصية التقدم، أو التأخر، أو التقارن، و كان هذا الخاص بوجوده المحمولي موضوعا للأثر، فعدمه - سواء كان من قبيل عدم العنوان بعدم معنونه، أو كان عدم المبدأ بعدم موضوعه، أو كان عدم الاضافه يبين ذات الموضوع و عرضه بعدم طرفيها - له حاله سابقه، فاستصحاب عدمه فى نفسه جار، و لا- يسقط إلا بالمعارضه؛ لترتب الأثر على موجود آخر باحد الأوصاف، أو على وجود الشئ بوصف آخر، مقابل له، بأن كان لتقدمه أثر، و لتأخره أثر آخر.

و مما ذكرنا يتضح أن عدم المتقدم - كعدم التقدم و هكذا - له حاله سابقه.

و إن كان هذا الخاص بوجوده الرابط - أى كون الشئ متقدما رتب عليه أثر فظاهر المتن أنه لا حاله سابقه لعدمه.

و هو إنما يصح إذا أريد التعبد بعدمه: إما بنحو العدم و الملكه بنحو الموجبه المعدوله المحمول، أى كونه غير متقدم، و إما بنحو السلب و الايجاب بنحو السالبه المحصله، و لكن بانتفاء المحمول.

و أما إذا أريد مجرد عدم كونه متقدما - أى نفى المأخوذ على وجه الربط - حيث لا موجب لأزيد من نفى موضوع الأثر، و هو متحقق بسلب الربط، و لو بسلب موضوعه، فاستصحاب عدم الرابط جار فى نفسه، فان نقيض الوجود الرابط عدم الرابط، لا العدم الرابط، لثلا يكون له حاله سابقه.(1)

و لبعض أعلام العصر(2) تفصيل بوجه آخر، و هو أن الموضوع إذا كان مركبا من العرض و محله، فوجوده ناعتي، و عدمه كذلك، فاستصحاب عدمه المحمولى لا يجدى إلا على الأصل المثبت، و إذا كان مركبا من عرضين لمحل واحد، أو لمحلين، فليس وجود أحدهما للآخر ناعتا، فلا يجب أن يكون عدمه كذلك، فيجدى استصحاب عدمه المحمولى.

و قد تعرضنا فى تعليقه البراءه لبيانه و دفعه فى مسأله إصالة عدم التذكيه، و بينا هناك وجوه الخلط فيه.(3)

إلا أن الذى استقر عليه رأيه أخبر(4) و بنى جريان الاستصحاب و عدمه عليه هنا

ص: ٢٠٤

١- (١) انظر ج ٤: التعليقه ٤٢.

٢- (٢) هو المحقق النائنى «قده» فى التنبيه التاسع من الاستصحاب: «فوائد الاصول ج ٢: ٥٣٢ و ج ٤: ١٨٦».

٣- (٣) ج ٤: التعليقه: ٤٢.

٤- (٤) كما فى اجود التقريرات: ج ٢: ٤٢٤ «التنبيه التاسع من الاستصحاب».

: هو أن العرض و إن أمكن لحاظ وجوده بنحو المحموليه دون الناعتيه، الا أن البرهان يقتضى لحاظ الناعتيه فى خصوص مقام جزئيه للموضوع المركب منه و من محله؛ لأن المحل: إما أن يلاحظ بالاضافه إلى عرضه مطلقا، أو يلاحظ بالاضافه إليه مقيدا بضده، أو يلاحظ مقيدا بوجوده.

و الأولان محال؛ للزوم الخلف من فرض جزئيه للموضوع. و الأخير يثبت المطلوب لفرض تقيده به المساوق لناعتيه.

و يندفع اولاً- - بأنه ايضاً مبنى على مساوقه الناعتيه للرابطيه و مفاد كان الناقصه، مع أن وجود العرض ناعتي - سواء لوحظ محموليا و بنحو مفاد كان التامه، أو رابطا و بنحو كان الناقصه - فالمحموليه مقابله للرابطيه لا للناعتيه.

و ثانياً - لو سلمنا أن مراده من الناعتيه هى الرابطيه - على خلاف الاصطلاح - إلا- أن الجزئيه للموضوع لا- تقتضى الرابطيه، فيمكن أن يكون الموضوع مركبا من الجسم و بياضه، لا من الجسم و كونه أبيض، فالجزئيه غايه مقتضاها أنه لو لم يكن البياض لا يترتب الأثر، لا أنه لو لم يكن الجسم أبيض لا يترتب عليه الأثر، حتى يقال: لا يقين بالعدم الرابط.

**(٩٩) قوله قدس سره: و أخرى كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر...**

**الخ (١)**

فاستصحاب عدم فى الشق الأول من باب التعبد بعدم موضوع الحكم. و فى الشق الثانى تعبد بنفس موضوع الحكم.

و حيث أنه (قدس سره) فصل ما بين عدم المأخوذ على وجه الربط و عدم المحمولى بعدم اليقين فى الأول و ثبوت اليقين فى الثانى، و جعل المانع عن الاستصحاب فى الثانى عدم إتصال زمان الشك بزمان اليقين، فلا بد من التكلم فى مقامين، أحدهما فى ثبوت اليقين فى الثانى، دون الأول.

و توضيحه: إن زمان الحادث، إما أن يلاحظ قيدا لنفس عدم، بحيث يكون عدم - الذى هو موضوع الحكم - حصه من طبيعى عدم، و إما أن يلاحظ قيدا لنفس المعدوم. فالعدم - الذى هو موضوع الحكم - عدم الحصه.

ص: ٢٠٥



فان لو حظ على الوجه الأول، فهذه الحصة لا- يقين بها سواء لو حظت بنحو الرباطيه، أو بنحو المحموليه، لأن فرض العدم المحمولي و لو بعدم زمان الحادث الآخر حتى يكون متيقنا - خلف، من فرض تقييد نفس العدم به، و حمل عباره الكتاب على هذا الوجه بلا موجب.

بل هو في نفسه غير معقول؛ لأن مقوله (متى) - و كون الشيء في زمان، زياده لى كون نفسه - مخصوصه بطرف الوجود، و العدم لا شيء، فلا كون نسبي له.

و إن لوحظ على الوجه الثاني، فتاره - يلاحظ عدم نفس الكون النسبي مع انحفاظ ما له ألكون النسبي كما هو ظاهر العبارة، حيث قال (قدس سره): و لا يقين بحدوثه كذلك. و أخرى - يلاحظ عدم ماله الكون النسبي بجملمته؛ و حينئذ إن لو حظ عدم كون الحادث في زمان الآخر - بنحو الموجه المعدوله المحمول - فلا يقين به سابقا.

و إن لوحظ نفس عدم الكون النسبي، فاليقين به سابقا بعدم موضوعه ثابت.

و إن لوحظ على الوجه الثاني - و هو عدم ما له الكون النسبي:

فتاره - يلاحظ بنحو السالبه بانتفاء المحمول، فلا يقين به، فمتى لم يكن في فرض وجود موضوعه في زمان الآخر؟

و أخرى - يلاحظ بنحو العدم المحمولي، و لو بنحو السلب بانتفاء الموضوع فاليقين بمثله، لا مانع منه.

فما أفاده (قدس سره) من التفصيل وجيه على الوجهين الآخرين و أولهما أوفق بعبارته، إلا أن فرض التفصيل لا يتوقف عليه، بل يصح على الوجه الأخير أيضا. هذا هو الكلام في المقام الأول.

و ثانيهما - في اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و المراد اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، و الا فاليقين و الشك مجتمعان في زمان واحد في باب الاستصحاب.

و الوجه في اعتباره هو ان التعبد الاستصحابي تعبد بعنوان الابقاء، و لازمه اتصال الموجود بالتعبد مع الموجود بالحقيقه، لكونه متيقنا، و إلا لكان تعبدا بالوجود فقط لا بابقاء الوجود، و لذا لو أيقن بوجود شيء في زمان، ثم أيقن بعدمه في زمان آخر، ثم شك في الوجوب في زمان ثالث، لم يكن هذا الشك شكاً في البقاء، و لا الجرى العملى على طبقه إبقاء عمليا للوجوب. و أما وجه تطبيقه على ما نحن فيه، فهو أننا لو فرضنا - في مسأله الاسلام و الموت - أزمنه ثلاثه: كان الأول زمان اليقين بعدمهما معا، و كان الثانى

و الثالث - أحدهما زمان الاسلام، و الآخر زمان الموت، فإذا كان الزمان الثاني - المتصل بزمان اليقين - زمان حدوث الموت، كان عدم الاسلام فيه - و هو المشكوك - متصلا زمانه بزمان اليقين بعدمه، و إذا كان زمان حدوث الاسلام هو الزمان الثالث، كان عدم الاسلام فيه، و هو المشكوك منفصلا زمانه عن زمان اليقين بعدمه. و هكذا الأمر في عدم الموت في زمان حدوث الاسلام، فانه كذلك، فالتمسك بعموم (لا تنقض) - في كل من العدمين الخاصين - يكون تمسكا بالعام في الشبهه المصدقيه.

و فيه أولًا: إن المفروض في المثال انفصال زمان ذات المشكوك عن زمان المتيقن، لا- انفصال زمان المشكوك - بما هو مشكوك - عن زمان المتيقن، و الذي يضر بالاتصال المعبر هنا هو الثاني، دون الأول.

أمّا - إنّ المفروض ذلك فلأن غايه ما هنا إن زمان حدوث الحادث الآخر هو الزمان الثالث من الأزمنه الثلاثه المفروضه واقعا، لا بما هو مشكوك.

و أما - إنه لا- يضر هذا الانفصال الواقعي، فلأن الثبوت الواقعي ليس مناطا لتحقيق كلا ركني الاستصحاب، فكما أن الثبوت السابق ليس مناطا لركنه الأول، و هو اليقين، بل لا- بد من كونه متيقنا، و هو الثبوت في أفق اليقين المقوم له، كذلك الثبوت الواقعي ليس مناطا لركنه الثاني، و هو الشك، بل الثبوت في أفق الشك، و هو الذي يتقوم به الشك في البقاء، فلا يجب أن يكون زمان حدوث الحادث الآخر متصلا واقعا بزمان اليقين به، بل يجب أن يكون زمان العدم في زمان الحادث الآخر - بما هو مشكوك - متصلا بزمان اليقين به، و هو كذلك فان الزمان الثاني المتصل بزمان اليقين يحتمل فيه بقاء العدم على حاله، و أن يكون هو زمان الحادث الآخر، و أن يكون زمان ذلك العدم - باعتبار المعدوم - هو الزمان الذي يحتمل أنه زمان الحادث، فهذا الزمان الثاني - تطبيقا - زمان الشك في عدم الاسلام مثلا في زمان الموت.

و البرهان على هذا التطبيق أنه: لو التفت إلى بقاء العدم في زمان الحادث الآخر في الزمان الثاني، فإما أن يتيقن به، أو يتيقن بخلافه، أو يشك فيه، و مع فرض انتفاء الأولين لا شك في تعيين الثالث، و ليس اليقين بزمان الحادث الآخر جزء لموضوع الأثر، المرتب على العدم في زمانه، و إلا- كان الموضوع مقطوع الارتفاع، لا محتمل الوقوع و يشك في اتصاله و انفصاليه، لأن عدم اليقين بزمان الحادث الآخر وجداني.

هذا - إذا كانت الشبهه، من حيث عدم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

و أما إذا كانت الشبهه احتمال انتقاض اليقين السابق - بكل منهما - باليقين الاجمالي بحدوثه فى الزمان الثانى، فهو أمر آخر، لا ربط له بعدم تحقق أحد ركنى الاستصحاب.

و قد بينا سابقا و سيجىء - إن شاء الله تعالى - فى مسأله تعارض الاستصحابين (١) أن اليقين - المجعول ناقضا لليقين - هو اليقين التفصيلى، و الا لما كان للاستصحاب مجال فى أطراف العلم الاجمالي - و لو لم يكن معارضه - لفرض تقوم أحد ركنيه بالشك المحض، لا مطلقه المجامع مع العلم الاجمالي، و قد أقمنا البرهان على هذا المعنى مرارا، فراجع.

و ثانيا - إنه سيأتى - إن شاء الله تعالى - فى آخر هذه المسأله (٢) أن الأمر فى اتصال زمان الشك باليقين أوسع من ذلك، و أنه لا يجب اتصال زمان المتيقن - بما هو متيقن - بزمان المشكوك بما هو مشكوك.

و ثالثا - إن مبنى اليقين المفروض وجوده هنا - لفرض حصر الاشكال فى الاتصال - على اليقين بالعدم فى زمان الحادث الآخر و لو بعدم الحادث الآخر، كما هو لازم العدم المحمولى، و لولاه لما كان هناك يقين فان كان هذا المعنى كافيا فى طرف اليقين، فلم لا - يكفى فى طرف الشك، إذ لا - يزيد الثبوت التبعدى على الثبوت الحقيقى، و عليه فعدم كون الزمان الثانى واقعا زمان الحادث الآخر، غير ضائر بالشك فى بقاء مثل هذا المتيقن. فتدبر جيدا.

#### (١٠٠) قوله قدس سره: يكون مترتبا على ما اذا كان متصفا بكذا... الخ

(١٠٠) قوله قدس سره: يكون مترتبا على ما اذا كان متصفا بكذا... الخ (٣)

لكنك قد عرفت فى مجهولى التاريخ ان نفى مثل هذا الموضوع بنحو السالبه بانتفاء الموضوع متيقن و نقيض الوجود الرابط عدمه لا العدم الرابط فراجع (٤) ما قدمناه.

#### (١٠١) قوله قدس سره: مترتبا على عدمه الذى هو مفاد ليس التامه... الخ

(١٠١) قوله قدس سره: مترتبا على عدمه الذى هو مفاد ليس التامه... الخ (٥)

لم يتعرض (قدس سره) لما هو مفاد ليس الناقصه، و لعله لوضوح حكمه مما تقدم فى مجهولى التاريخ أو لادراجه فيما تقدم آنفا بتعميم ما إذا كان متصفا بكذا لما إذا كان متصفا بكونه متقدما مثلا، و لما إذا اتصف بعدم كونه فى زمان الآخر.

ص: ٢٠٨

١- (١) يأتى فى التعليقه: ١٢٣ ذيل قول الماتن «قده» «فالظاهر جريانها فيما لم يلزم منه»

٢- (٢) التعليقه: ١٠٦... ذيل قول الماتن «قده» «لعدم احراز حاله السابقه المتيقنه المتصله»

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٣٧.

٤- (٤) تقدم فى التعليقه: ٩٨.

٥- (٥) الكفايه ٢: ٣٣٧.

### (١٠٢) قوله قدس سره: لاتصال زمان شكه بزمان... الخ

(١٠٢) قوله قدس سره: لاتصال زمان شكه بزمان... الخ (١)

لأن المحذور سابقا لعدم إحراز زمان حدوث الآخر، و حيث أنه هنا محرز، فالشك في عدم المجهول شك في عدمه في زمان معلوم التاريخ تطبيقا.

لا يقال: حيث يشك في تقدم المجهول على المعلوم و تأخره عنه؛ فالزمان المتصل بزمان المعلوم - المتقدم عليه - زمان الشك و لا بد من التعبد بعدمه، مع أنه ليس زمان حدوث الآخر.

لأننا نقول: نفس العدم، و إن كان مشكوكا إلا أن الموضوع - و هو العدم في زمان الحادث الآخر - لا شك فيه، للقطع بعدم كونه زمان الآخر، فلا شك في هذا الزمان تطبيقا في العدم في زمان الآخر، بل نقطع أن الموضوع غير متحقق، فالزمان المزبور زمان القطع ببقاء العدم المزبور على حاله، و زمان الشك حينئذ متصل بزمان اليقين.

### (١٠٣) قوله قدس سره: دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان... الخ

(١٠٣) قوله قدس سره: دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان... الخ (٢)

لأن زمان المجهول الذي هو ظرف للعدم المعلوم لا يخلو عن أحد ازمنه ثلاثه: إما قبل التاريخ المعلوم، أو مقارنا له، أو بعده، فان كان قبله، فعدم المعلوم مقطوع، لا مشكوك، و إن كان مقارنا له، أو بعده، فوجوده مقطوع، لا مشكوك، فلا شك في عدم المعلوم في زمان حدوث المجهول بنحو التطبيق على أحد الأزمنه.

و يمكن أن يقال - بناء على ما أفاده (قدس سره) - في مجهولي التاريخ:

إن عدم المعلوم في الزمان السابق على التاريخ، و إن كان مقطوعا به، إلا أن عدمه في زمان الآخر مشكوك - أي العدم الخاص مشكوك - و إن كان نفس عدمه مقطوعا به، فلا مانع منه إلا محذور عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، حيث لم يحرز أن هذا الزمان زمان حدوث الآخر، ليكون الشك في العدم الخاص منطبقا على الشك في عدمه في هذا الزمان.

و بالجمله حال العدم - في طرف المعلوم - كحال العدم في مجهولي التاريخ من حيث اليقين و الشك و عدم الاتصال.

### (١٠٤) قوله قدس سره: و انما الشك فيه باضافه زمانه... الخ

(١٠٤) قوله قدس سره: و انما الشك فيه باضافه زمانه... الخ (٣)

ص: ٢٠٩

٢- (٢) الكفايه ٢:٣٣٧.

٣- (٣) الكفايه ٢:٣٣٧.

ظاهره (قدس سره) - بقرينه أن موضوع الكلام هو عدم الحادث في زمان الآخر، لا مطلق عدمه، و بقرينه ما رتبه على فقره من جريان الاستصحاب تاره، و عدمه أخرى، و بقرينه ما سيأتي إن شاء الله تعالى منه قدس سره من اعتبار خصوصيه ناشئه من إضافه أحد الزمانين إلى الآخر، كالتقدم و ضديه - هو أن المراد ليس مجرد ملاحظه العدم مضافا إلى زمان الآخر في هذه الفقره، بل اضافته اليه من حيث كونه قبله أو بعده.

فان عدم كون الحادث - قبل زمان الآخر، أو بعده - غير مجرد كون العدم ملحوظا في زمان الآخر، ليقال: لا شك في عدم المعلوم في أحد الأزمنه، بل الشك في عدم كونه قبله أو بعده، و في مثله يجرى الاستصحاب تاره إذا لوحظ عدم التقدم أو التأخر بنحو المحمولي، لليقين به سابقا، و لا يجرى أخرى إذا لو حظ عدم كونه متقدما أو متأخرا بنحو الرابط أو عدمه في فرض الموضوع، فانه لا يقين به.

و الفرق بين هذا الشق، و الشق المتقدم - في طرف الوجود - أن موضوع الأثر هناك هو وجود التقدم؛ و التعبد بعدمه تعبد بعدم الموضوع، و موضوع الأثر هنا نفس عدم التقدم مثلا، فالتعبد به تعبد بالموضوع، فلا تداخل في الاقسام.

نعم لما كان اليقين بعدم التقدم، أو عدم كونه متقدما لا يتفاوت حاله - ثبوتا و نفيا - بين كون موضوع الأثر طرف الوجود، أو طرف العدم، فلذا قال قدس سره: (فقد عرفت جريانه فيهما تاره و عدم جريانه كذلك أخرى) أي في طرف الوجود آنفا.

#### (١٠٥) قوله قدس سره: و لا بين مجهوله، و معلومه في المختلفين... الخ

(١٠٥) قوله قدس سره: و لا بين مجهوله، و معلومه في المختلفين... الخ (١)

أي المختلفان من حيث العدم المحمولى، و العدم الرابط، و شبهه، فانه إن أخذ عدم التقدم محموليا جرى الأصل في المجهول، و المعلوم، و إن أخذ رابطيا لم يجر في المجهول، و لا- في المعلوم، فلم يبق في البين ما يفترق فيه المعلوم عن المجهول، إلا إذا لوحظ العدم في زمان الآخر فقط، من دون إضافه خصوصيه التقدم و شبهه؛ فان الأصل في المجهول جار، و في المعلوم غير جار، إما لانتفاء الشك، كما ذكره (قدس سره) أو لعدم الاتصال، كما ذكرناه.

ثم اعلم أنا ذكرنا في البحث عن الاستصحاب في الأمور التدريجيّه: أن الفعل المقيد بزمان - إذا لم يؤخذ فيه عنوان ثبوتى يجب إحرازه وجدانا، أو تعبدا، بل كان مجرد كون الشيء في زمان خاص - فاحراز أحدهما وجدانا و الآخر تعبدا كاف في تحقق

ص: ٢١٠

فنقول فيما نحن فيه: إن الأثر لو كان مترتبا على وجود شيء في زمان شيء آخر، أو عدمه في زمان الآخر، فهو، وإن كان بنحو الوجود الرابطى أو عدمه في فرض ثبوت الموضوع، لكنه يكفى سبق العدم في كل من الحادثين، ولا حاجة إلى سبق العدم الخاص، ولو بفرض ثبوت موضوعه، وحينئذ، فإن لم يكن ترتب الأثر منوطا بالتطبيق، فالعدم المسبوق يستصحب إلى زمان الحادث الآخر المحقق واقعا، كما إذا علمنا بالكراهة في زمان، و ملاقات النجس في زمان آخر، فهما مسبوقان بالعدم، فيستصحب عدم الكراهة إلى زمان ملاقاته النجس، و أثره الانفعال، و يستصحب عدم ملاقاته النجس إلى زمان تحقق الكراهة، و أثره عدم انفعال الماء، فيتعارضان، و لا حاجة إلى تطبيق التعبد بعدم كل منهما في الساعه الأولى أو الثانية.

و إن كان ترتب الأثر منوطا بالتطبيق، كما إذا غسل ثوب منتجس بالماء بوروده عليه في الساعه الأولى، فإنه يحتاج إلى التعبد بعدم الكراهة في هذه الساعه للحكم بانفعال الماء بملاقاه الثوب المنتجس، فيأتى شبهه عدم الاتصال.

و من الأول مسأله الشك في تقدم إسلام الوارث على موت مورثه و عدمه، فإنه لا حاجة في الحكم بآرثه أو عدمه على تطبيق عدم إسلامه أو عدم موت مورثه على زمان خاص، بل يستصحب عدم إسلامه إلى زمان موت مورثه، كما يستصحب حياه المورث و عدم موته إلى زمان اسلام الوارث واقعا، فالمقيد تعبدى و القيد وجدانى، و إن لم ينطبق ذلك المتعبد به، أو هذا الوجدانى على زمان خاص.

#### (١٠٦) قوله قدس سره: لعدم احراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله... الخ

(١٠٦) قوله قدس سره: لعدم احراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله... الخ (٢)

فهنا ليس زمان المتيقن متصلا بزمان المشكوك، و فى ما تقدم لم يكن زمان المشكوك متصلا بزمان اليقين، مع أن الابقاء لا يعقل إلا مع الاتصال، و عدم إحراز الاتصال يلزم عدم إحراز عنوان الابقاء الذى هو موضوع الحكم.

و هنا كذلك حيث لم يعلم أن الحاله المتصله بحال الشك فى الطهاره و الحدث هى حاله الطهاره المتيقنه حتى يكون رفع اليد عنها نقضا و الجرى على وفقها إبقاء، أو حاله الحدث، حتى لا يكون كذلك و بالعكس فى الحدث.

١- (١) تقدم فى التعليقه: ٧٢.

٢- (٢) الكفايه ٣٣٨:٢.

و لا يجرى فيه ما ذكرناه سابقا(١) من أن العبره باتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك، لا بذاته؛ لأن المشكوكيه فى كل من الساعتين كانت هناك وجدانيه، و برهانيه، دون ما نحن فيه؛ لأن عدم اليقين التفصيلي - فى كل من الساعتين - وجداني، فزمان المتيقن - بما هو متيقن - غير متصل بزمان المشكوك بما هو مشكوك.

و التحقيق: إن ثبوت الشئ واقعا ليس ملاكا للحكم الاستصحابي، و لا ارتفاعه واقعا ملاكا لعدمه، بل ثبوت العنوانى - المقوم لليقين - ملاك جريانه، و ثبوت خلافه العنوانى المقوم لليقين بخلافه - ملاك عدم جريانه، و انتقاض اليقين باليقين.

و المفروض اليقين بالطهاره سابقا، و الشك فى بقائها فعلا، لا فى حدوثها، و كذلك بالاضافه إلى الحدث. و مع اليقين بالطهاره و الشك فى بقائها و عدم تخلل الناقض لليقين، لا معنى لدعوى عدم كون الجرى العملى على وفقها إبقاء.

و لزوم كون الطهاره موجوده تحقيقا فى زمان معين، و موجوده تعبدا فى زمان معين آخر متصل بذلك الزمان - حتى يكون وجودها التعبدى بقاء لوجودها التحقيقى، و يرتب الأثر عليها فى الزمان الثانى إبقاء لها عملا - بلا ملزم بعد عدم تخلل اليقين الناقض.

## التنبیه الثاني عشر

### (١٠٧) قوله قدس سره: و اما الامور الاعتقديه التي كان المهم... الخ

(١٠٧) قوله قدس سره: و اما الامور الاعتقديه التي كان المهم... الخ(٢)

الكلام تاره - فى استصحاب حكم الأمر الاعتقادى، و أخرى - فى استصحاب موضوع ذلك الأمر الاعتقادى.

أما الأول، فلو فرض الشك فيه - بعد اليقين به سابقا - جرى فيه الاستصحاب - سواء كان الواجب من الأفعال القليله و الأعمال الجنانيه، و هو عقد القلب الذى فصلنا الكلام فى حقيقته و مبانيه سنخه مع سنخ اليقين فى آخر مباحث الظن(٣)، أو كان من الصفات النفسانيه القابله للتحصيل بمقدماتها - و هو العلم و المعرفه - و اليقين بالوجوب سابقا و الشك فيه لا حقا - و إن كان مجرد الفرض - إلا أن سبق اليقين بعدم الوجوب أزلا، أو فى أوائل انعقاد الشريعته، و الشك بعده، فى غير الأصول الضروريه، كبعض تفاصيل القبر و البرزخ و المعاد - ليس مجرد الفرض.

و لا فرق فى الجرى العملى على طبق اليقين، أو المتيقن بين العمل الجسدانى و العمل

ص: ٢١٢

١- (١) تقدم فى التعليقه: ٩٩.

٢- (٢) الكفايه ٣٣٨:٢.

٣- (٣) تقدم فى ج ٣: التعليقه ١٦٤ ذيل قول الماتن قده «من الاعتقاد به و عقد القلب عليه و تحمله و الانقياد له».



الجناني، و لا بين العمل المباشر و التوليدى، فتسميه بعض الأعمال بالفروع، و بعضها بالأصول لا توجب فرقا فى القبول للتعبد الاستصحابى و الجرى العملى.

و أما الثانى، فما هو قابل لدعوى اليقين به سابقا، و الشك فى بقائه لاحقا هى الامامه و النبوه ليتعبد بآثارها.

فقول: أما الامامه، فان كانت بمعنى الرياسه المعنويه الكبرى فى الدين و الدنيا، المنبعثه عن كمال نفسه المقدسه التى من شؤونها الروحانيه و ساطتها للفيض، و كونها مجرى الفيض النازل من سماء عالم الربوبيه. و عليه ينطبق كمال الانطباق قولهم عليهم السلام: (مجارى الأمور بيد العلماء بالله) (١) دون الفقيه الذى هو - بما هو فقيه - عالم بأحكام الله لا بالله، فحينئذ لا شك فى زوالها (٢) لا بالموت و لا بمجىء إمام لاحق، كما سيجىء فى النبى صلى الله عليه و آله.

و إن كانت بمعنى الرياسه المجعوله تشريعا من الله تعالى فى أمور الدنيا و الدين، فهى حينئذ من المناصب المجعوله، و تزول بالموت، إذ لا معنى لاعتبارها له عليه السلام بعد موته، مع عدم امكان تصديه بعالم البشرىه للتصرفات الدينيه و الدينويه المتعلقة بنظم البلاد، و تكميل العباد، فاذا شك فى موته فلا محاله يشك فى إمامته فعلا.

و حينئذ إذا كان الواجب هو عقد القلب على إمامته، فالأثر المترتب على التعبد بحياته و جوب عقد القلب على إمامته. و إذا كان الواجب معرفته بالامامه، فظاهر المتن أنه لا يترتب عليه هذا الأثر؛ لأن الشك فى حياته مع اليقين بامامته فعلا متنافيان.

و يمكن أن يقال: إن التعبد بالأمر الاعتباريه الشرعيه - التى منها المناصب المجعوله - محقق لها فى ثانى الحال، فمقتضى استصحاب الملكيه أو ما تترتب عليه الملكيه ايجاد اعتبار مماثل للاعتبار الواقعى فعلا، لا ايجاب ترتيب آثار ذلك الاعتبار فقط، و مع وجوده فعلا- يكون وجوده فعلا- ملزوما لليقين به فعلا، و لا منافاه بين اليقين بوجود الاعتبار المماثل فعلا مع الشك فى بقاء الاعتبار الواقعى، للشك فى حياته واقعا.

و أما ايجاب تحصيل معرفته بمقدماته التى منها تحصيل اليقين بحياته واقعا، ليكون التعبد بحياته تعبدا بتحصيل معرفته بالامامه واقعا الممكنه بمقدماتها، فغير معقول، إذا كان ايجاب تحصيل معرفته مطلقا، لأن تحصيل اليقين بحياته يوجب انتفاء التعبد

ص: ٢١٣

١- (١) المستدرک: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: الحديث ١٦.

٢- (٢) لأن بقائها متيقن.

الاستصحابي، فيلزم من وجود التعبد الاستصحابي - الموجب لتحصيل اليقين بالحياه - عدم التعبد الاستصحابي و هو محال.

و هكذا الأمر إذا كان وجوب تحصيل اليقين بالامامه مشروطا باليقين بالحياه و على تقدير حصوله؛ لأن هذا التقدير ضد التعبد الاستصحابي، و لا يعقل أن يقتضى التعبد ما يتوقف على ما يضاده فتدبر.

و أما النبوه، فان كانت من الصفات الواقعيه، و مرتبه عاليه من الكمالات النفسانيه، و هو تلقى المعارف الالهيه، و الأحكام الدينيه من المبادئ العاليه، بلا توسط بشر، فيكون النبوه من النبأ، و النبي فعيل بمعنى المفعول، فصيوره نفسه المقدسه مجلى المعارف و الأحكام معنى بلوغها درجه النبوه. فالشك في بقائها حينئذ؛ لأحد أمور:

إما انحطاط نفسه المقدسه عن هذه الدرجه، أو زوالها بالموت، أو بمجىء نبي لا حق.

و الكل غير معقول؛ لأن هذه الملكه ليست كسائر الملكات التى لها درجه التخلق، بل لها درجه التحقق.

و المعرفه الشهوديه، و ما ينبعث عنها، لا زوال لها خصوصا بالموت؛ فانه لا يزيل سائر الملكات الراسخه، فضلا عن هذه الملكه الشامخه، كيف و الدنيا مزرعه الآخره، و المعرفه بذر المشاهده، فكيف يعقل زوالها بالموت، و صيروره النفوس العاليه بالملكات الساميه كالنفوس العاميه بالموت الذى لو لم يوجب قوه المشاهده لم يوجب ضعفها.

و أما زوالها بمجىء نبي لا حق - و لو كان أكمل - فبديهي الفساد، إذ كمال شخص أو زيادته لا يوجب زوال كمال شخص آخر أو نقصه، و عليه فلا شك في بقاء النبوه بهذا المعنى حتى يستصحب.

ثم على فرض الشك في بقائها، فالأثر المهم: تاره - وجوب الاعتقاد بنبوته. و أخرى - وجوب تصديقه فيما أتى به. و ثالثه - بقاء شريعته.

و من الواضح عدم ترتب ما عدا الأول، فان التعبد بنبوته فعلا تعبد بوجوب الاعتقاد بها فعلا.

و أما تصديقه فان كان فيما أتى به، فهو من آثار نبوته فى حال حياته، لا من آثار بقاء نبوته بعد موته.

و إن كان فيما يأتى به، فهو فى فرض موته غير معقول.

و منه تبين حال لزوم إطاعته فى أوامره و نواهيه، فانه لا موضوع له بعد موته.

و أما بقاء شريعته، فانه ليس من آثار بقاء نبوته، فانه لا تزول شريعته نبي بموته بل

و لا بمجىء نبي لا حق. بل بمجىء نبي صاحب شريعته، فليس بقاء شريعته من آثار بقاء نبوته، كى يترتب على استصحاب نبوته.

و إن كانت النبوه من المناصب المجعوله، بمعنى أن موضوع وجوب الاعتقاد هذا المعنى، لا كونه ذا صفة كذائيه، و إن كان كذلك، و كان هو المخصص لاعتبار هذا المنصب له من بين سائر العباد.

فتحقيق الحال فيها إن النبوه القابله للاعتبار هي النبوه بالمعنى الفاعلى، لا المعنى المفعولى، فان كونه ممن أنبأه الله - تعالى - بمعارفه و أحكامه واقعى لا اعتبارى.

نعم جعله مخبرا و مبلغا عن الله تعالى و سفيرا - تشريعا - إلى خلقه قابل للاعتبار، فله منصب المبلغيه، و المخبريه، و السفاره، و إن كان لم يبلغ احدا بعده.

و النبوه بهذا المعنى تفارق الرساله بالاعتبار، فان كونه مبعوثا من قبله تعالى، لكونه مبلغا عنه لا عينه، إلا أن النبوه بهذا المعنى تختص بمن أعد لتبليغ الأحكام الاصوليه و الفرعيه.

مع أن من انبياء السلف (سلام الله عليهم) من لم يكن كذلك، و يجب الاعتقاد بنوبه جميع الانبياء دون من أعد للتبليغ.

ثم من الواضح أن النبوه المجعوله تزول بالموت، إذ لا معنى لاعتبار المبلغيه و السفاره للميت بحسب العاده، إلا أن حالها حال النبوه غير المجعوله فى أن التعبد بنبوته فعلا - للشك فى زوالها بالموت - لا يترتب عليه إلا - وجوب الاعتقاد بنبوته، و أما التصديق فيما أتى به، فيجتمع مع القطع بزوالها فعلا، كما أن بقاء شريعته يجامع القطع بموته، بل القطع بمجىء نبي لا حق.

نعم التعبد ببقاء هذا المنصب المجعول - عند الشك فى حياته و مجىء نبي صاحب شريعته - ملازم لبقاء شريعته، و عدم نسخها بشريعته أخرى، إذ اعتبار المبلغيه للاحكام بالاضافه إلى كافه الأنام، كما هو شأن من كان صاحب شريعته مع مجىء صاحب شريعته كذلك لغو، فالتعبد بمبلغيه مثل هذا النبي ملازم عاده لبقاء شريعته و عدم مجىء صاحب شريعته أخرى. فتدبر.

**(١٠٨) قوله قدس سره: لا موقع لتشبه الكتابى باستصحاب نبوه... الخ**

(١٠٨) قوله قدس سره: لا موقع لتشبه الكتابى باستصحاب نبوه... الخ (١)

بيانه: إن تمسك الكتابى بالاستصحاب، تاره - من باب الزام المسلم و أخرى

ص: ٢١٥

- من باب إقناع نفسه، فالمستصحب هو المسلم على الأول، و الكتابي على الثاني.

و لا- مجال للأول، فان فرض كون الخصم مسلما ينافى فرض كون ما يرويه الكتابي مسلما عنده، و لا- إلزام جدلا إلا- في المسلمات، و لو عند الخصم بالخصوص.

و عليه فلاشك في انقطاع نبوه موسى، و نسخ شريعته، و لا استصحاب إلا مع اليقين، و الشك من المستصحب.  
و أما الثاني و هو استصحاب الكتابي لعمل نفسه.

ففيه تفصيل، و هو: إن ناسخه شريعته نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله - لشريعته موسى عليه السلام إن كانت باعتبار جميع أحكام شريعته نظرا إلى ما قدمنا سابقا(١) إن الحكم المجعول لا- موقع له إلا- موقع الوحي، و هو مقام إنشائه على لسان جبرئيل عليه السّلام على قلب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله الموحى إليه، حيث لا يعقل قيام الانشاء بداعي البعث بذاته المقدسه، و عدم معقوليه الاراده التشريعيه في مقام ذاته المقدسه كما أشرنا إلى وجهه مرارا.

و من الواضح أن الحكم المجعول في شريعته نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله - إن كان مماثلا لما في شريعته موسى عليه السلام، فهو غيره من حيث الشخص و عينه من حيث طبيعي الحكم، و لا معنى لبقاء شخص الحكم الموحى إلى موسى - عليه السلام - في شريعته نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله - بحيث يكون نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله - تابعا لموسى - عليه السلام - في هذا الحكم و مأمورا باتباعه.

كيف ؟ و لو كان موسى - عليه السلام - حيا لما وسعه إلا اتباع نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله - فلا محاله يكون الحكم المجعول في هذه الشريعة - مماثلا أو مخالفا - حكما موحى به إلى نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله - و يجب اتباعه، إنه(٢) أوحى به نبينا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله - لا من حيث أنه أوحى به موسى عليه السلام و حيث أنه يماثله في طبيعي الحكم.

ربما يقال: إن بعض ما في الشرائع السابقه لم ينسخ في هذه الشريعة، و حيث أنه غيره شخصا، فالحكم الموحى إلى موسى عليه السلام مثلا حقيقه غير باق في هذه الشريعة.

و عليه فالكتابي، و إن فرض أنه على يقين و شك من بقاء شريعته موسى عليه السلام إلا أنه لا دليل له على التعبد بالبقاء، لأن حكم التعبد بالبقاء في شريعته في نفسه

ص: ٢١٦

١- (١) تقدم في التعليقه: ٩٦.

٢- (٢) اي «من حيث انه».

- كسائر الأحكام - مشكوك البقاء، و لا معنى لإبقاء سائر الأحكام بما هو مشكوك البقاء.

و التبعد بالبقاء فى شريعه نبينا صلى الله عليه و آله، و ان كان ثابتا إلا أن استناد الكتابى إليه يلازم الالتزام بهذه الشريعه الناسخه للشريعه السابقه، فيلزم من ابقاء شريعه موسى عليه السلام بحكم شريعتنا عدم ابقائها و هو محال.

و منه تبين ما فى بعض كلمات شيخنا العلامة (قدس سره) من دوران أحكام شريعه موسى عليه السلام بين كونها أحكاما واقعیه، أو ظاهريه بسبب حجيه الاستصحاب فى الشريعتين.

لما عرفت: من أن حجيه الاستصحاب فى الشريعه السابقه - كسائر أحكامها - مشكوكه البقاء، و حجيته فى شريعتنا لا يجرى للكتابى، حيث يلزم من وجوده العدم، فيستحيل أن يكون تلك الأحكام ظاهريه، بناء على بقاء شريعه موسى عليه السلام؛ لعدم مجيء شريعه أخرى، و يستحيل أن يكون أحكاما واقعیه، بناء على عدم بقاء شريعه موسى عليه السلام بمجىء شريعه لاحقه ناسخه.

و إن كانت ناسخيه شريعتنا للشرائع السابقه باعتبار المجموع، لا باعتبار الجميع، كما هو المعروف، فحينئذ للاستصحاب فى نفسه مجال؛ لأن الاستصحاب غير منسوخ فى هذه الشريعه - على اعتراف المسلمين - فللكتابى الاستناد إلى هذا الحكم الغير المنسوخ قطعاً فى ابقاء بقيه أحكام شريعه موسى عليه السلام المشكوكه البقاء، و حينئذ يصح دعوى أن سائر الأحكام إما واقعیه أو ظاهريه.

و عليه فلا مناص فى دفع الاستصحاب الا بان الاصل لا يجرى قبل الفحص.

اما بالنظر الى بقاء شريعه موسى عليه السلام فواضح، لأن الأصل لا يجرى فى الشبهات الحكيمه قبل الفحص.

و أما بالنظر الى النبوه بمعنى المنصب المجعول: فتاره - لأجل الشك فى زوالها بموت النبى. و أخرى - لأجل الشك فى مجيء نبى لا حق يشك فى نبوته.

فبالنظر إلى الأول لا مانع من الأصل، و لا يجب الفحص عن موته و حياته إلا أنه ليس محلاً للكلام.

و بالنظر إلى الثانى يجب الفحص - و إن كانت الشبهه موضوعيه - لأن مثل هذا الموضوع يجب الفحص عنه عقلاً بالنظر إلى معجزه من يدعى النبوه كما حقق فى محله.

فاستصحاب النبوه للزوم عقد القلب على نبوته مفيد، غير مقيد بالفحص،

و استصحاب عدم نبوه من يدعى النبوه أو استصحاب نبوه النبي السابق - الملازم عادة لعدم مجيء نبي صاحب شريعته - بالنسبه إلى هذا الأثر غير جار قبل الفحص فتدبر جيدا.

### (١٠٩) قوله قدس سره: إلا إذا علم بلزوم البناء... الخ

(١٠٩) قوله قدس سره: إلا إذا علم بلزوم البناء... الخ (١)

أى ما دام هو فى طريق الفحص، كما هو مقتضى سياق الكلام.

إلا أن هذا الحكم الظاهرى، كسائر الأحكام قابله للنسخ، فهو بنفسه أيضا مشكوك البقاء، ولا فرق فى ورود الاشكال بين إنشاء النبي السابق لهذا الحكم أو اخباره عنه، بتوهم وجوب تصديقه، بل القطع بصدقه، وذلك لأن القطع بصدقه من حيث ثبوت الحكم فى شريعته، و هو غير مناف لنسخ هذا الحكم المخبر عنه المقطوع بصدقه فيه، فلا مجال إلا للاحتياط ما دام فى صراط الفحص. فتدبر.

### التنبیه الثالث عشر

### (١١٠) قوله قدس سره: والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام تاره... الخ

(١١٠) قوله قدس سره: والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام تاره... الخ (٢)

توضیح المقام إن مدار التمسك بالعام ليس على ملاحظه قطعات الزمان قيدا مقوما لموضوع الحكم، بحيث يكون إكرام زيد فى كل يوم إكرامات متعدده بعدد الأيام، بل إذا لو حظ الزمان متقطعا، و جعل كل قطعه ظرفا مستقلا لثبوت الحكم، لكان ذلك كالمقوم؛ لأن تعدد الظرف يستلزم تعدد المضروف، و تعدد الحكم يستلزم تعدد الموضوع، فالعبره بتقطيع الزمان الموجب لتعدد الموضوع تاره بلا واسطه، و أخرى معها.

كما أن مدار الاشكال - على الاستدلال بالعام - ليس وحده الحكم - حقيقه و لثبوتها - وحده شخصيه، إذ الواحد الشخصى يستحيل تعدد إطاعته و عصيانه، و من الواضح أن مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» - مع ملاحظه الزمان بوحدته ظرفا لاستمراره - ليس الأمر بوفائه واحدا شخصيا؛ بداهه أنه لو وفى بعقد خاص فى زمان، و لم يف به فى زمان آخر كان مطيعا تاره و عاصيا أخرى، و لو كان الحكم واحدا شخصيا، لما كان له إطاعه بالوفاء فى زمان، بل باستمرار الوفاء فى الزمان المستمر.

فالمراد بالوحده هى الوحده الطبيعیه - فى مقام الجعل و الاثبات - و إن تعدد فى الواقع، بمعنى أن المتكلم كما يقصد تاره الانشاء بداعى البعث شخصا إلى فعل واحد، كذلك يقصد أخرى الانشاء بداعى البعث طبيعيا و سنخا، فيتحقق منه طبيعى البعث



المتعلق بطبيعي الفعل، و يستلزم في مقام التحليل العقلي تعلق فرد من طبيعي البعث بفرد من طبيعي الفعل، و لذا يتعدد إطاعته و عصيانه.

فالعبرة في تعدد الاطاعه و المعصيه بمرحله البعث حقيقه، و العبره في التخصيص و نحوه بمرحله الجعل و مقام الاثبات؛ فانه مقام انعقاد الظهور.

و عليه فان لوحظ قطعات الزمان معدده للموضوع - بلا واسطه او معها - لم يكن خروج فرد من أفراد العام موجبا لاثلام ظهوره في شموله لسائر الافراد.

و إن لوحظ الزمان بوحدته ظرفا لتعلق طبيعي الحكم بطبيعي الموضوع، بمعنى أن طبيعي الوفاء بهذا العقد فرد من العام، و طبيعي الوفاء بالعقد الآخر فرد آخر منه و هكذا.

فاذا خرج فرد من هذا العام - في الجملة - فلا شك في اثلام ظهوره في شموله لهذا الفرد، فان الوفاء به في زمان آخر ليس من جملة أفراد، بل فرده طبيعي الوفاء بهذا العقد، و قد فرض عدم شموله له بما هو فرد له.

بل يلزم من شموله له - بعد خروجه في زمان - تعدد الواحد و اتصال المنفصلين و استمرار المنقطع، كما عن شيخنا الاستاذ - قدس سره - في تعليقه الأنيقه (١) على الرسائل، و لذا بنى هنا و هناك على صحه الاستدلال بالعام إذا كان التخصيص من الابتداء، أو في الانتهاء دون الأثناء.

إذ مقتضى الأولين كون مبدأ هذا الواحد المستمر من ذاك الزمان المتيقن خروج ما قبله، و إن منتهى هذا الواحد المستمر هذا الزمان المقطوع بخروجه، فلا يلزم إثنيه الواحد، و لا اتصال المنفصل، بل الحكم الوجداني لموضوع وجداني على استمراره و وحدته.

مع أنه لو صح ما أفيد في الاثناء للزم تبعض الواحد و تجزى البسيط في الابتداء و الانتهاء، كما سيأتي (٢) إن شاء الله تعالى.

و الذي ينبغي أن يقال هو إن للعام الذي لوحظ الزمان الواحد ظرفا لاستمرار حكمه كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٣) حيثين: حيثيه عمومه و شموله للوفاء بكل عقد، و حيثيه إطلاقه الأزمانى من حيث خصوصيات الزمان الوجداني، فمقتضى عمومه أن الوفاء بهذا

ص: ٢١٩

١- (١) ص ٢٢٥: ذيل قول الشيخ «قده» «الحق التفصيل في المقام بان يقال...»

٢- (٢) في نفس هذه التعليقه.

٣- (٣) المائده: ٢.



العقد الملحوظ فردا واحدا - فى قبال الوفاء بسائر العقود - مشمول للوجوب فى الجملة، و مقتضى إطلاقه أن هذا الحكم ثابت لهذا الفرد - كسائر الأفراد - فى هذا الزمان المستمر من دون تخصصه بوجود خصوصيه محدده له، و لا بعدمها.

فان أريد التمسك بحيثيه عمومه، فالأمر كما مرّ، حيث أن الواحد لا يعقل أن يكون خارجا و داخلا، بل خروج الواحد إذا ثبت، فبالملازمه العقليه يقال بخروجه بقول مطلق، و لا يعقل الشك فى شمول هذا الحكم المجعول له أصلا.

و إن أريد التمسك بحيثيه إطلاقه، فلا بد من بيان الفارق بين هذا المطلق و مقيده، و سائر المطلقات و مقيداتها، مع أنه لا فارق أصلا، إذ ليست وحده الزمان - المجعول ظرفا لثبوت طبيعى الحكم لطبيعى الوفاء مثلا - وحده شخصيه، كى يتوهم أن الواحد الشخصى غير قابل للتقييد.

فان طبيعى الحكم المنحل إلى أحكام متعدده يستحيل أن يكون ظرفه شخصيا، بل واحد طبيعى، فىكون طبيعى الحكم المتعلق بطبيعى الموضوع فى طبيعى زمان و وحدانى بوحده طبيعى كمظروفه و متعلقه، و الواحد الطبيعى قابل للتقييد الذى يجعله حصه، و الحصه وحدتها الطبيعىه و استمرارها محفوظه، فىكون المطلق و المقيد بمنزله دال واحد من الأول على ظرفيه حصه طبيعىه للحكم الطبيعى، الثابت لموضوع كذلك.

و ربما يتخيل الفرق بين هذا المطلق و سائر المطلقات.

بتقريب: إن سائر المطلقات لها جهات عرضيه من كون الرقبه مثلا مؤمنه أو كافره، و من حيث كونها عالمه أو جاهله، و هكذا. فملاحظه تلك الجهات، و اطلاق الحكم بلحاظها غير مناف لشيء.

بخلاف ما نحن فيه، فان الزمان الواحد المستمر ليس بنفسه ذا أفراد متكثره إلا بالتقطيع، و ملاحظته بنحو التقطيع و الاطلاق من جهه قطعاته خلف فان المفروض عدم النظر إليه بنحو التقطيع، فلا معنى لإطلاقه من تلك الجهات حتى يخرج جهه منه. و يبقى إطلاقه من سائر الجهات محفوظا، فمعنى إطلاقه ليس إلا جعل الزمان الواحدانى المستمر - دون زمان خاص - ظرفا للحكم، و بمجىء المقيد، و لو فى الجملة يختل هذا الاطلاق (١).

و يندفع: بأن الاطلاق ليس جمعا بين القيود، حتى يكون مرجعه إلى جعل الحكم فى كل قطعه قطعه، ليكون خلفا، بل إلى ملاحظه خصوصيات هذا الطبيعى الواحدانى،

ص: ٢٢٠

و عدم جعل وجودها و لا عدمها دخيلا في الحكم، كما هو معنى الاطلاق اللابشرطى القسمى، فالنظر إلى قطعات الزمان و عدم تقبيد طبيعى الزمان بها - وجودا أو عدما - معنى، و النظر إليها و جعلها ظروفًا للحكم معنى آخر، و ما هو خلف هو الثانى دون الأول، و الا فملاحظه الزمان الوحدانى المستمر مهملا - فى مقام جعل الحكم الحقيقى جدًا - محال. و ملاحظته متقطعا خلف. و ملاحظته لا بشرط قسما لا يعقل إلا بالنظر الى الخصوصيات الموجبه وجودا و عدما لكونه بشرط شىء، و لكونه بشرط لا.

كما أن تخيل عدم صحه التقييد لكونه فرع انعقاد ظهورات للعام المطلق - من حيث قطعات الزمان - و المفروض أن المطلق له ظهور واحد فى معنى واحد مستمرا، و بعد رفع اليد عنه لا ظهور يتمسك به. (١)

مندفع: بأنه لا تعدد للظهور هنا، و لا فى سائر المطلقات، و لا فى العمومات، بل للفظ - وضعا أو اطلاقا - ظهور واحد فى معنى واحد، سواء كان ذلك المعنى الواحد متكثرا بالذات، أو واحدا بالذات، و إنما التخصيص و التقييد لقيام حجه أقوى من الحجه على ذلك المتكثر بالذات أو المتحد بالذات، باخراج فرد من الأول، أو جعل الثانى حصه خاصه مع بقاء الظهور الوحدانى على حاله فى جميع المقامات.

و أما حديث تعدد الواحد، و الاتصال بعد الانفصال، حتى يوجب الفرق بين التخصيص من الابتداء و الانتهاء، و بين التخصيص فى الاثناء.

فالجواب عنه: إن الوحده: تاره - تلاحظ فى مقام الثبوت، و فى مرحله الخارج، فالمفروض - كما مر (٢) برهانا - تعدد الحكم الجدى؛ لتعدد إطاعته و عصيانه.

و أخرى - تلاحظ فى مقام الاثبات، و فى مرحله الجعل، و التعدد فى هذه المرحله يجعل شخصين من البعث، أو حصتين منه، و وحدته يجعل طبيعى البعث، أو جعل حصه منه بدالً واحد عليها أو بدالين كما مر.

و الاستمرار الزمانى هنا ليس بلحاظ استمراره خارجا بعدم تخلل زمان بين زمانين، بل بلحاظ جعل ظرف واحد لهذا الحكم الوحدانى، لا جعل حصتين من طبيعى الظرف، فوحدته فى هذه المرحله، و عدم تفرقه أجنبى عن تعدده فى الخارج، و تخلل العدم بين زمانى ثبوت الحكم قبلا و بعدا.

ص: ٢٢١

١- (١) راجع درر الاصول ج ٢: ٢٠٦.

٢- (٢) فى صدر هذه التعليقه.

و لا فرق فى انحفاظ وحده الحكم و وحده ظرف ثبوته جعلاً بين أن يكون الظرف الوجدانى طبيعى الزمان، أو حصه منه، كما لا فرق - فى تخصصه بحصه - بين كونه كذلك بدلاً واحد أو بدالين.

و من البين أنه لو أمر باكرام زيد - مثلاً - فى يوم الجمعة مطلقاً بحيث لوحظ يوم الجمعة ظرفاً لحكم وجدانى متعلق بطبيعى الاكرام، فإنه لا شبهه فى وحده الحكم و استمراره فى ظرفه - و هو يوم الجمعة - من دون تخصصه بحصه خاصه من طبيعى يوم الجمعة، مع أن كل يوم جمعه منفصل عن جمعه أخرى خارجاً.

فكذا لو أمر باكرام زيد فى طبيعى الزمان ما عدا الجمعة، فإنه ظرف واحد، و ان تخلل العدم بين أزمته ثبوت الحكم خارجاً، و إلا- فلو بنى على ملاحظه الخارج، للزم من تقييده من أول الأمر مثلاً - مع ظهور القضية فى ثبوت الحكم بالوفاء من حين انعقاد العقد - تبعض الواحد و تجزى البسيط، و الواحد لا- يتبعض، و البسيط لا- يتجزئ، و حيث أنه ليس الثبوت الخارجى ملاك الوحده، و التعدد، و الاستمرار، و الانقطاع، بل الثبوت فى مرحله الجعل، فكما لا تعدد، و لا انقطاع فى هذه مرحله، كذلك لا تبعض و لا تجزى فيها.

و من جميع ما ذكرنا تبين صحه الاستدلال باصالة الاطلاق عند الشك فى تقييد زائد، و لا مجال للاستصحاب فى هذا القسم، كما لا مجال له فى القسم الآخر المبني على كون الزمان ملحوظاً بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم و الموضوع جعلاً، فتدبره فإنه حقيق به.

و لبعض أعلام العصر (١) تقريب برهانى لعدم جواز الاستدلال بالعام بل حمل عليه كلام الشيخ الأعظم (قدس سره). (٢)

محصله: إن استمرار الحكم من العوارض المتأخره عن ثبوت الحكم، و نسبته إليه كنسبه العرض إلى موضوعه، و ما كان كذلك يستحيل أن يكون الدليل المتكفل لجعل الحكم متكفلاً للأمر المتأخر عن جعل الحكم، فالعموم الزمانى فوق دائره الحكم، لا كاطلاق المتعلق تحت دائره الحكم، فلا يعقل أن يكون لدليل الحكم إطلاقاً بالاضافه إلى الأمر المتأخر عن جعله، بل لابد من أن يكون بدليل آخر.

ص: ٢٢٢

١- (١) هو المحقق النائينى «قده» راجع فوائد الاصول: ج ٤: التنبيه الثانى عشر، ص ١٩٩.

٢- (٢) الرسائل: ٣٩٥ «التنبيه العاشر».

و من البين - أيضا - أن الدليل المتكفل لجعل الاستمرار، إنما هو بنحو القضية الحقيقية، التي موضوعها الحكم، و محمولها الاستمرار، و المحمول مرتب على ثبوت موضوعه، لا- أنه متكفل لثبوته، لاستحاله تكفل الأمر المتأخر عن ثبوت شيء لثبوت ذلك الشيء مع أن ثبوته متفرع على ثبوته.

و عليه - فلا- يمكن التمسك باطلاق دليل الحكم، حيث لا- يعقل إطلاقه، و لا- يمكن التمسك بدليل الاستمرار، لأن ثبوت موضوعه مشكوك على الفرض، للشك في التخصيص بعد خروج الحكم في أحد الأزمته. هذا ملخص مرامه.

أقول: أما عدم تكفل دليل الحكم لاستمراره، فتوضيح الجواب عنه:

إن الاستمرار - تاره - مساوق للبقاء، الذى هو فرع وحده الوجود، المتحد مع الایجاد بالذات، فلا يعقل أن يكون مجعولا بجعل آخر؛ لأن تعدد الجعل يقتضى تعدد المجعول، و التعدد مناف للبقاء؛ إذ لا تعدد إلا بفرض تخلل العدم، و معه يكون الموجود الثانى حادثا آخر، لابقاء للحادث الأول. و حديث تأخر الاستمرار عن ذات المستمر - فى الاستمرار بمعنى البقاء - لا يضر شيئا؛ لأن البقاء و الحدوث عنوانان لموجود واحد، باعتبار سبقه بالعدم، و عدم عروض العدم عليه، فكما أن تأخر عنوان الحدوث لا يستدعى جعلاً آخر، بل يستحيل اقتضاؤه له، كذلك تأخر عنوان البقاء.

و هذا المعنى لا تفاوت فيه بين الموجودات التكوينية و الموجودات التشريعية، و الجاعل كما يجعل ملكيه موقته، كذلك يجعل ملكيه لا موقته، بل مرسله بجعل واحد، و كذا الزوجيه الموقته، و الزوجيه الدائمه، فكذا اعتبار الايجاب و التحريم، فينشئ وجوبا موقتا تاره و وجوبا مرسلا ممتدا أخرى.

و احتياج الممكن إلى العله - فى بقائه كاحتياجه إليها فى حدوثه - لا يقتضى تعدد الجعل، بل يقتضى بقاء الجعل ببقاء علته المتقوم بوجودها وجود المعلول.

و أخرى - يكون الاستمرار بلحاظ الكون النسبى، الذى هو من مقوله (متى) و هى من الاعراض القائمه بموضوعاتها، فليس تأخرها عن الحكم تأخر العنوان عن المعنون، بل تأخر العرض عن موضوعه، إلا- أن تأخر العرض عن موضوعه تأخر بالطبع لا تأخر عن الموضوع بالزمان.

بل لا يعقل أن يكون تأخر الكون النسبى الزمانى بالزمان، و إلا لم يكن له - فى زمان - ذلك الكون النسبى.

و من البين - أيضا - إن الأمر المتقدر بالزمان يستحيل أن ينفرد كونه النسبى

بالجعل، بل جعله يستتبع جعل متاه(١) و كونه النسبي، فهما مجعولان بجعلين لا- ينفك أحدهما عن الآخر، فالجاعل للزوجيه يستحيل أن يجعل الزوجيه أولا- ثم يجعلها ذات وقت - قصير، أو طويل، أو دائما. مضافا إلى اختصاص المجعولات التشريعيه بوجه آخر، و هو أن الوجوب مثلا- في نفسه طبيعه مهمله، فاذا كان النظر مقصورا على نفس ذاته، كان ماهيته - من حيث هي - لا موقع لحمل شيء عليه إلا حمل ذاتياته في مقام الحدود.

و إذا كان النظر خارجا عن مقام ذاته باراده جعله في زمان، فلا بد من أن يتعين بأحد انحاء التعين من: شرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط - المسمى باللابشرط القسمي - و يستحيل جعله بلا تعين، و لا جعله أولا ثم جعله متعينا، لرجوع جعل الأول إلى جعل اللامتعين و هو محال.

و من جميع ما ذكرنا تبين أن جعل الاستمرار - بأى معنى كان - لا يعقل أن يكون منحاذا و منفردا عن جعل ذات المستمر، من دون فرق بين المجعولات التكوينية و المجعولات التشريعيه، و أن التأخر الطبعي لا ينافى المعيه الزمانيه، بل لا ينافى الاتحاد في الوجود كما حقق في محله.

و أما ما افاده من عدم كفايه الدليل المتكفل للاستمرار.

فمجمل الجواب عنه إن استمرار الشيء فرع ثبوته بالجمله لا- فرع ثبوته في الزمان الثانى و الثالث؛ فان ثبوته - فيما بعد - عين استمراره و بقاءه، لا أنه مما يتفرع عليه استمراره.

و على هذا - فنقول: حيث أن المفروض وجود العموم الافرادى المتكفل لحكم كل فرد فرد في الجمله، فاذا شك في استمرار الحكم لفرد - من جهه الشك في أصل التخصيص - فبالعموم الافرادى تحقق ثبوته في الجمله، و بالدليل الدال على استمرار الحكم تثبت بقاءه.

و إذا شك في الاستمرار للشك في مقدار التخصيص، فبناء على مسلك الشيخ الأعظم (قدس سره)(٢) من خروج الفرد في زمان، فهو في قوه عدم الدليل على ثبوت أصله.

و اما بناء على ما سلكناه من عدم خروج الفرد و عدم ورود التخصيص على العموم الافرادى، بل الخروج في بعض الازمنه تقييد لطبيعي الزمان الذى لوحظ ظرفا للحكم و جعله حصه، فحينئذ يمكن التمسك باطلاق الدليل المتكفل لحكم الافراد، و بالدليل

ص: ٢٢٤

١- (١) أى زمانه.

٢- (٢) الرسائل: ٣٩٥ «التنبيه العاشر».

الدال على استمرار كل حكم، لفرض عدم خروج الحكم الثابت أصله عن تحت العموم، فافهم و استقم.

### (١١١) قوله قدس سره: نفيًا و إثباتًا في غير محله... الخ

(١١١) قوله قدس سره: نفيًا و إثباتًا في غير محله... الخ (١).

أما إطلاق كلامه (قدس سره) نفيًا من طرف الاستدلال بالعام الذي أخذ الزمان ظرفًا لاستمراره، فانه يصح فيما إذا كان التخصيص في الاثناء، دون ما إذا كان من الابتداء، أو الانتهاء.

و أما إطلاق كلامه (قدس سره) نفيًا من طرف إجراء استصحاب حكم الخاص - في قبال العام الذي أخذ فيه الزمان قيدًا - فانه إذا كان حكم الخاص بنحو الظرفية - لا- بنحو القيدية - و سقط العام المزبور عن الحجية بالمعارضه. فلا محاله يصح إجراء استصحاب حكم الخاص، فان مقتضيه موجود و المانع فيه مفقود.

و أما إطلاق كلامه - إثباتًا - من طرف استصحاب حكم الخاص الذي في قبال العام، الذي أخذ فيه الزمان ظرفًا لاستمراره، فانه غير صحيح؛ لأن المخصص: تاره يكون فيه الزمان أيضا - كالعام - ظرفًا لثبوت حكمه. و أخرى - يكون قيدًا لموضوعه؛ فان كان من قبيل الأول صح الاستصحاب، و إن كان من قبيل الثاني، فلا يصح لتعدد الموضوع.

و الانصاف: إن كلام الشيخ (قدس سره) مسوق لمناعيه العام عن الاستصحاب - تاره - و عدم مانعيته أخرى، فسقوطه بالمعارضه - الموجبه للرجوع إلى الاستصحاب - غير مناف لمناعيته في نفسه على تقدير ثبوته، كما أن عدم وجود المقتضى للاستصحاب - بأخذ الزمان في الخاص قيدًا أيضا غير مناف لعدم مانعيه العام في نفسه، إذا كان الزمان ظرفًا لاستمرار حكمه.

فلا إطلاق لكلامه (رحمه الله) - إثباتًا و نفيًا - إلا من حيث الفرق بين التخصيص في الاثناء و غيره.

لكنك قد عرفت أن التحقيق اتحادهما في الحكم - نفيًا و إثباتًا - كما مر آنفا.

### اعتبار بقاء الموضوع

### (١١٢) قوله قدس سره: لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع... الخ

(١١٢) قوله قدس سره: لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع... الخ (٢).

ص: ٢٢٥

١- (١) الكفايه ٢: ٣٤٣.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٤٥.

منها - إن مورد التعبد الاستصحابي هو المتيقن سابقا، المشكوك لا- حقا و الشك في المتيقن بنفسه - دون غيره و لو مثله - يقتضى اتحاد المشكوك و المتيقن من جميع الجهات المعبره فيما هو المهم للمستصحب.

و منه يظهر أن لزوم هذا الاتحاد من أجل إضافه الشك إلى المتيقن، لا من أجل إضافه الشك إلى بقاءه، فلو فرض تعلق الشك بثبوت المتيقن - كما في قاعده اليقين - لكان مقتضيا للاتحاد أيضا، فيعلم أن إضافه الشك إلى البقاء في لزوم الاتحاد مستدرك.

ثم أنه من البين: أن ثبوت المستصحب - لمعروضه في ظرف اليقين و الشك - لازم (1)، دون ثبوته خارجا؛ إذ لا يتقوم اليقين بوجود شيء بثبوت الوجوب لذلك الشيء خارجا؛ بداهه: إن اليقين و الشك يتقومان بمتعلقهما، - كائنا ما كان - في ظرف ثبوت اليقين، و الشك، لا في الخارج عن أفق النفس، فاذا فرض أن المتيقن ثبوت شيء لشيء لم يكن مقتضى قاعده الفرعيه - القاضيه بأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له - تحقق المثبت له في الخارج حتى يجب إحراز موضوع المستصحب و معروضه في الخارج.

بل ثبوت شيء لشيء خارجا يستدعى ثبوت المثبت له في الخارج - كثبوت القيام لزيد -، و ثبوت شيء لشيء ذهنا يستدعى ثبوت المثبت له ذهنا - كثبوت الكليه و النوعيه للانسان - و ثبوت شيء لشيء في ظرف اليقين و الشك يستدعى ثبوتهما العنوانى المقوم لصفتي اليقين و الشك، لا ثبوتهما الأجنبي عن ما هو المقوم لليقين و الشك، و التعبد الاستصحابي لا يدور مدار الواقع بل مدار اليقين و الشك.

و منها - إن المستصحب ليس دائما ثبوت شيء لشيء، حتى يتوهم لزوم إحراز المثبت له خارجا لقاعده الفرعيه، بل ربما يكون ثبوت الشيء كوجود زيد مثلا، و معروض الوجود نفس الماهيه، و الماهيه موجوده بالعرض، و الوجود موجود بالذات، و لا ثبوت للماهيه في حد ذاتها، و حيث لا ثبوت لها، فلا حدوث لها، و لا بقاء لها، فانهما خصوصيتان في الوجود، فلا معنى لإحراز بقاءها مع الشك في وجودها.

و توهم تقررها غفله عن كون التقرر وجودها في الذهن، بنحو عدم اعتباره معها، و إلا فالثبوت الحقيقى منحصر في العيني و الذهني.

بل التحقيق: إن حال جمله من الأمور - التي تعد من ثبوت شيء لشيء - حال

الوجود الذى ليس هو إلا ثبوت الشئ، و ذلك جميع الاحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، فان الصلاه المعروضه للوجوب ليست بوجودها الخارجى، و لا بوجودها الذهنى معروضه للوجوب، للبراهين المذكوره فى مبحث اجتماع الأمر و النهى و غيره مرارا، بل بوجودها العنوانى المقوم للإراداه التشريعيه، أو للبعث الاعتبارى، فلا- ثبوت لها فى مرحله موضوعها إلا- بثبوت شوقى أو اعتبارى، و حيث لا- ثبوت لها فى حد ذاتها، فلا- معنى لإحراز بقائها، بل اللازم مجرد اتحاد المتيقن و المشكوك، سواء كان المتيقن ثبوت شئ لشيء أو ثبوت شئ.

و منها - إن المستصحب إذا كان وجود الشئ، فهو على قسمين:

أحدهما - ما يكون حقيقته غير قابله للحركه و الاشتداد، فوحده وجوده - فى ظرف اليقين و الشك - تستدعى وحده ما يضاف إليه، و إلا لم يكن المشكوك عين المتيقن.

ثانيهما - ما يكون حقيقته قابله للحركه و الاشتداد من مرتبه إلى مرتبه، كالحركه من حد الضعف إلى الشده، أو من نوع إلى نوع آخر، كما فى الحركه من الخضره إلى الصفرة، و من الصفرة إلى الحمره، أو من المنويه إلى الدمويه، و منها إلى اللحميه، و هكذا.

و هذا القسم لا منافاه بين وحده وجودها - من مبدأ الحركه الى منتهاها - مع تبدل ما يضاف إليه الوجود من مرتبه الى مرتبه، و من نوع الى نوع، فلا بد - حينئذ - أن يلاحظ أن الأثر المهم للمستصحب يترتب على وجود ذلك الشئ بمرتبه منه، أو على نفس وجوده - بأيه مرتبه كان - أو على وجود نوع منه، أو على وجود الجامع بين أنواعه، فلا يضر القطع بتبدله لو كان باقيا على الثانى، دون الأول - و إن كان ظاهر تعليقه شيخنا العلامة قدس سره (١) أن القطع بالتبدل غير ضائر مطلقا، لكنه ينبغى حمله على ما ذكرنا من ترتب الحكم على الجامع بين المراتب أو بين الأنواع.

و أما توهم: أن اختلاف الماهيات المنتزعه كاشف عن تعدد الوجود، و قياس المورد بوجود زيد و عمر.

فهو غفله عن قبول بعض الحقائق للحركه و الاشتداد، و مقتضاه انحفاظ الموضوع فى الحركه، و الاتصال فى الوجود. و عليه فاستصحاب وجود الشئ بمرتبه - مثلا - استصحاب الفرد، و استصحاب وجود الجامع بين المراتب - للقطع بتبدله لو كان - من استصحاب الكلى، و قد مرّ وجهه فى مبحث استصحاب الكلى فراجع. (٢)

ص: ٢٢٧

١- (١) ص ٢٣٠: ذيل قول الشيخ قده «الأول بقاء الموضوع».

٢- (٢) تقدم فى التعليقه: ٦٩ «ذيل قول الماتن «قده» «فانه يقال: الامر و ان كان كذلك ألا ان الخ».



و منها - إنه لا فرق فيما ذكرنا - من كفايه اتحاد المتيقن و المشكوك، دون لزوم بقاء الموضوع - بين ما إذا كان المستصحب هو الوجود المحمولي أو الوجود الرابط، سواء كان الشك في الثاني مسببا عن الشك في وجود المثبت له، كالشك في ثبوت القيام لزيد المسبب عن الشك في وجود زيد، أو لم يكن الشك فيه مسببا عنه، بل عن غيره.

و عن بعض أجله العصر - في مقام الايراد على إطلاق كلام شيخنا الاستاذ (١) - قدس سره - الفرق بين الصورتين بعدم جريان الاستصحاب في الأولى و جريانه في الثانية (٢).

و ملخصه: إن مفاد موضوع الحكم في الوجود الرابط ثبوت القيام لزيد في فرض وجوده خارجا، فان كان ثبوت القيام له - مع إحراز وجود زيد خارجا - مشكوكا، فيجرى فيه استصحاب ثبوته له المتيقن سابقا. و إن كان ثبوته - و نفس وجود زيد خارجا - مشكوكا بشكين مستقلين، من دون إستناد الأول إلى الثاني، فاللازم إجراء الاستصحاب فيهما، أما وجود زيد لفرض اليقين به سابقا و الشك فيه لاحقا، و أما ثبوت القيام له على فرض وجوده، فانه على الفرض شاك في ثبوت القيام له في فرض وجوده.

بخلاف ما إذا كان الشك في ثبوت القيام له مستندا الى الشك في وجوده، فانه لا شك له في ثبوت القيام لزيد في فرض وجوده، حتى يستصحب، بل قاطع بقيامه في فرض وجوده.

و لا يجدى استصحاب وجوده لاثبات التعبد بقيامه، لأن ثبوت القيام له في فرض وجوده من لوازمه العاديه لا الشرعيه.

و بالجمله ما هو موضوع الأثر غير مشكوك، و ما هو مشكوك لا يترتب عليه موضوع الأثر شرعا.

و الجواب: إن موضوع الحكم إذا فرض مركبا من وجود محمولي و وجود رابط، و هو وجود زيد و ثبوت القيام له، فالأمر كما مرّ، حيث أن استصحاب وجوده المحمولي لا يغنى عن وجوده الرابط، و بالعكس، إلا أن هذا المعنى لا دخل له بمقابله الوجود الرابط للوجود المحمولي، بل هذا من أجل تركيب الموضوع و بساطته.

و فرض موضوعيه الوجود الرابط ليس إلا فرض موضوعيه ثبوت القيام لزيد، و هذا

ص: ٢٢٨

١- (١) في تعليقه المباركه لى الرسائل: ٢٢٩.

٢- (٢) راجع درر الاصول ج ٢: ٢٠٧.

الفرض يستدعى تقوّم الموضوع بطرفين، لا أنه يستدعى جزئيه فرض وجود زيد لموضوع الحكم، فالمصحح لاجراء الاستصحاب - في ثبوت القيام لزيد - ليس كونه مشكوكا في فرض وجوده، بل كون هذا المعنى البسيط، و هو ثبوت القيام لزيد مشكوكا، فلا حاجه إلى أصلين فيما إذا كان كل منهما مشكوكا.

و أما ما أفيد في صورته التسبب: أن ثبوت القيام لزيد في فرض وجود زيد ليس مشكوكا. فغريب إذ - بناء عليه - هو في فرض وجود زيد ليس مشكوكا، و في فرض عدمه أيضا ليس مشكوكا، فاین الشك في الثبوت الرابط المسبب عن الشك في المرتبط به؟؟

بل إنما لا يشك في بقاء ثبوت القيام لزيد في ظرف إحراز وجوده، كما لا يشك في ارتفاعه في ظرف إحراز عدمه، و أما مع عدم إحرازه، فهو شاك فعلا في الوجود الرابط - بقاء و ارتفاعا - و المفروض عدم تركيب الموضوع كما مر.

### (١١٣) قوله قدس سره: و الاستدلال عليه باستحاله انتقال العرض... الخ

(١١٣) قوله قدس سره: و الاستدلال عليه باستحاله انتقال العرض... الخ (١)

حاصل الدليل أن عنوان الاستصحاب ابقاء نفس المتيقن، فاما أن يراد إبقاؤه في موضوعه فهو المطلوب، و إما أن يراد إبقاؤه في غير موضوعه، فهو من باب انتقال العرض من موضوعه المتقوم به إلى موضوع آخر، و إما أن يراد إبقاؤه لا- في موضوع، فهو مناف لكونه عرضا، إذ يستحيل أن يكون ما حقيقته متقومه بموضوعه لا في موضوع (٢).

و أورد عليه شيخنا قدس سره في تعليقه (٣) إن المحال هو الانتقال و الكون بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقه، لا بحسب وجوده تعبدا.

و ملخصه: إن مقتضى العنوان، و إن كان بقاء نفس المتيقن إلا- أنه لئلا جعل ما يماثله أو ما يماثل حكمه، فلا يلزم شيء من المحالين بعد عدم البقاء بحسب وجوده الحقيقي الشخصي.

و اقتصر - قدس سره - هنا على دفع انتقال العرض فقط، و لعلّه أنسب؛ إذ الموجود بقاء، و إن كان مماثلا للموجود أولا، إلا أنه لا يعقل أن يوجد المماثل أيضا لا في الموضوع، إذا كان المستصحب من سنخ الحكم.

ص: ٢٢٩

١- (١) الكفايه ٢: ٣٤٦.

٢- (٢) راجع الرسائل: ٤٠٠ «مبحث اشتراط بقاء الموضوع».

٣- (٣) ص ٢٣٠: ذيل قول الشيخ «فده» «الاول بقاء الموضوع الخ».

نعم إذا كان من سنخ موضوع الحكم، فلا جعل لما يماثله تعبدا أيضا. بل جعله راجع إلى جعل الحكم المماثل، و التعبد بحكم الموضوع المتيقن لا- يوجب خلو الحكم المجعول عن الموضوع، بل يوجب أن يكون الموضوع التعبدى العنوانى بلا موضوع و معروض، و لا مانع منه حيث لا وجود له تحقيقا و لا تعبدا، بل عنوانا فقط.

و يمكن أن يستدل بمثله لما ذكرنا من اتحاد المشكوك و المتيقن،

بتقريب أن المتيقن، سواء كان وجوب شىء، أو قيام زيد، أو خمريه مایع، أو وجود زيد، فمقتضى الشك فيه - كما هو مفروغ عنه - أن يكون المشكوك أيضا وجوب ذلك الشىء، و قيام زيد و خمريه ذلك المایع و وجود زيد، و إلا فاما أن يكون المشكوك نفس الوجوب فقط، أو القيام فقط، أو الخمريه فقط، أو الوجود فقط، و إما أن يكون المشكوك وجوب شىء آخر، و قيام عمرو و خمريه مایع آخر، و وجود عمرو مثلا.

فان كان الأول لزم محذور العرض بلا موضوع، لأن الوجوب يتقوم بموضوعه، و لا يعقل الوجوب المطلق حتى يعقل الشك فيه، و القيام المطلق كذلك، فلا يعقل الشك فيه، و الخمريه عنوان المایع، فلا يعقل وجودها من دون معونها، فلا يعقل الشك فيها، و الوجود المطلق فى الموجودات الامكانيه لا- يعقل، فلا بد أن يكون مضافا إلى ماهيه، فالماهيه و إن كانت متشخصه بالوجود، لكن الوجود الامكاني متخصص بها، فلا يعقل الشك فى الوجود المطلق، فمحذور الكل نظير محذور كون العرض بلا موضوع.

و إن كان الثانى - لزم نظير محذور انتقال العرض؛ لأنه - مع التحفظ على الشك فى المتيقن - لو كان ما يضاف اليه الشك غير ما أضيف اليه اليقين - مع فرض وحده المتيقن و المشكوك قضاء لتعلق الشك بالمتيقن - فان أرجعنا المشكوك الى المتيقن ثبت المطلوب، و هو لزوم كون الموضوع فيهما متحدا.

و إن أرجعنا المتيقن الى المشكوك لزم ما هو كانتقال العرض، إذ كما إن تشخص العرض بموضوعه، فيستحيل انتقاله إلى غيره، كذلك تقوم الوجوب المتيقن بموضوعه، و كذلك تشخص القيام المتيقن بموضوعه، و تقوم العنوان بمعنونه، و تخصص الوجود المتيقن بماهيته، فحفظ وحده المتيقن - أى المستصحب - و المشكوك مع تعلقه بغير موضوعه موجب للمحذور المذكور.

**(١١٤) قوله قدس سره: فى أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف... الخ**

(١١٤) قوله قدس سره: فى أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف... الخ (١)

ص: ٢٣٠

منها - إن المعانى ربما تكون حقيقه لا تتفاوت بالقياس إلى شىء دون آخر - كجمله من الجواهر و الاعراض - و ربما تكون اضافيه، فتختلف بالقياس إلى شىء دون اخر، و من هذه الجملة: الوحده و الاتحاد، و يتبعهما النقض و الابقاء.

فاذا فرض أن الموضوع، له مراتب من الموضوعيه - عقلا- و نقلا- و عرفا - فالموجود فى الحاله الثانيه ربما يكون متحدا مع الموجود فى الحاله الاولى و ربما لا يكون.

فاذا لوحظ الموضوع العرفى، فالموجود لا حقا متحدا مع الموجود سابقا. و إذا لوحظ الموضوع الدليلى كان مباينا معه، كما أنه إذا لوحظ الموضوع الدليلى، و كان موجودا فى الحاله الثانيه، فالباقي واقعا عين الثابت سابقا بالاضافه إليه، و غيره بالاضافه إلى الموضوع العقلى، و على أى حال ففى مورد اتحاد السابق و اللاحق - سواء كان بالاضافه إلى الموضوع العرفى او بالنسبه إلى الموضوع الدليلى يكون الابقاء و النقض حقيقيين، فان المسامحه فى جعل الموضوع جسم الكلب مثلا لا ينافى اتحاد الباقي و الثابت أولا حقيقه، فلا ينافى كون الجرى على وفقه ابقاء حقيقه، و لا رفع اليد عنه نقضا حقيقه.

و منه يعلم أنه لا دخل له بمسأله الحقيقه الادعائيه، و أنه بعد البناء على أن الشىء من أفراد المفهوم يصدق المفهوم عليه حقيقه، فانه إنما يكون من ذلك الباب إذا كان اتحاد الموضوع فى القضيه المتيقنه و القضيه المشكوكه مسامحيا، فان النقض حينئذ مسامحى بالدقه و حقيقى بالادعاء. و أما إذا كان الاتحاد حقيقيا، و المسامحه فى تحديد الموضوع - كما عرفت - فلا مجال للقياس المزبور أصلا، فان جسم الكلب المأخوذ موضوعا بمسامحه العرف باق بعد زوال الحياه حقيقه، لا مسامحه و هو واضح.

و منها - إن للعرف نظرين: أحدهما - بما هو من أهل المحاوره، و من أهل فهم الكلام، و بهذا النظر يحدد الموضوع الدليلى و يستفيده من الكلام، فيرى أن الموضوع فى قوله (الماء المتغير نجس) هو الماء المتغير - بما هو متغير -.

و ثانيهما - بما ارتكز فى ذهنه من المناسبه بين الحكم و موضوعه - على خلاف ما هو متفاهم الكلام - فيرى أن الموضوع - فى المثال المزبور - ذات الماء، و إن التغير واسطه فى ثبوت النجاسه، لما ارتكز فى ذهنه من أن النجاسه من عوارض الماء، لا من عوارض الماء و التغير، و إن النجاسه من عوارض جسم الكلب، لا - من عوارض جسمه و نفسه الحيوانيه، و إن كان المفهوم من الكلب المجعول موضوعا فى لسان الدليل هو الحيوان الخاص.

و حينئذ فمناً الشك في بقاء النجاسه: هو أن التغيير كما أنه واسطه في حدوث النجاسه لذات الماء، هل هو واسطه لها بقاء أم لا؟ و إن الحياه واسطه في حدوث النجاسه لجسم الكلب، فهل هي واسطه لها بقاء أيضاً أم لا؟

و لا يخفى عليك أن ما ارتكز في ذهن العرف من المناسبه أو غيرها لابد من أن لا يكون من القرائن الحافه بالكلام، بحيث يمنع من انعقاد الظهور في ما هو مدلول اللفظ لولاه، و لا من القرائن المنفصله المتبعه في رفع اليد عن الظهور المستقر، فانه على التقديرين يكون محددًا للموضوع الدليلي، لا موضوعاً في قبال الموضوع الدليلي كما هو محل الكلام.

و عليه فيشكل الأمر في الموضوع العرفي المسامحي بتقريب أن موضوعه شيء لحكم لها مرحلتان:

الاولى مرحله اللبّ و الواقع، و في مقام الثبوت.

الثانيه - مرحله الانشاء و الدلاله و مقام الاثبات.

فالموضوع باعتبار الأولى موضوع حقيقي عقلي. و باعتبار الثانيه موضوع دليلي، و لا يكون الشيء معروضاً للطلب في غير هاتين المرحلتين يوصف بالموضوعيه، فكون الشيء موضوعاً لحكم الشارع ليس إلا باعتبار تعلق طلبه به - لباً أو لفظاً.

و ليست الموضوعيه كالمملكه متقومه باعتبار المعبر - شارعا كان أو غيره - حتى يتصور اعتبارها من العرف حقيقه، بل لابد من كون نظر العرف طريقاً محضاً إلى ما هو الموضوع عند الشارع، و المفروض أن ذا الطريق لا ثبوت له على التحقيق، إلا في مرحله اللبّ أو اللفظ، فلا- يعقل أن يشكّل نظر العرف المسامحي موضوعاً له حكم، بل مرجعه إلى المسامحه في الموضوع، مع فرض كون العقل و النقل على خلافه.

و حيث أن الموضوع مسامحي، فمقتضى التضاييف كون الحكم كذلك، فثبوت الحكم له أيضاً مسامحي، فلا- يقين بثبوت الحكم من الشارع لهذا الموضوع حتى يكون ابقاؤه واجبا و نقضه محرماً.

و يمكن أن يقال: إن نظر العقل و العرف - بكلا وجهيه - طريق الى الواقع:

فتاره - يكون البرهان العقلي طريقاً إلى ثبوت الحكم لموضوع خاص واقعا.

و أخرى - يكون مفاد الدليل بحسب المتفاهم العرفي طريقاً إلى ثبوته له واقعا.

و ثالثه - تكون المناسبه المرتكزه في ذهن العرف مثلاً- طريقاً الى ثبوته له واقعا، إلا- أن هذه المناسبه الارتكازيه ليست بحد تكون قرينه عقليه و لا- عرفيه تمنع عن انعقاد الظهور، أو تقتضى صرف الظهور و رفع اليد عنه، بل بحدّ لو خلى العرف و طبعه لحكم بأن الحكم

المتيقن أصله ثابت لمثل هذا الموضوع، فالشخص - بما هو عاقل برهاني - يقطع بثبوت الحكم لموضوع خاص واقعا، و بما هو من أهل فهم الكلام يقطع بثبوت الحكم لموضوع آخر متخصص بخصوصيه اخرى، و بما ارتكز من المناسبات في ذهنه، و بطبعه يقطع بثبوت الحكم لموضوع ثالث مثلا.

فيقع الكلام - حيثئذ - في أن الخطاب المتكفل لحكم الاستصحاب متوجه إليه بما هو عاقل بالعقل النظرى البرهاني، أو بما هو من أهل المحاوره و استفاده مفاد الدليل، أو بما هو لو خلى و طبعه يرى الحكم ثابتا لموضوع مخصوص.

و سيأتى إن شاء الله تعالى تعيين الأخير،

و هذا المعنى لا يتفاوت حكمه بين ما إذا التفت إلى مقتضى العقل و مفاد النقل المخالفين لنظره الطبعى و ارتكازه العادى، و ما إذا لم يلتفت، لأن حيثه كونه بطبعه كذلك محفوظه بالفعل، فإذا كان خطاب (لا تنقض) مسوقا إليه بنظره العرفى الطبعى كان النقض بهذا النظر محرما عليه، دون غيره.

و منها - إن الفرق بين الموضوع العقلى و الموضوع الدليلي: أن جميع القيود و الخصوصيات المأخوذه في القضية اللفظيه، و إن لم تكن مقومه للموضوع في اللفظ، لكنها مقومه له في اللب، فإذا قطع بزوال بعض تلك الخصوصيات، فلا محاله يقطع بزوال الموضوع الحقيقي، فلا يعقل الشك في بقاء حكمه، كما أنه إذا شك في زوال تلك الخصوصيه يشك في بقاء الموضوع الدقيقى، مع أنه لابد من إحراز الموضوع في الاستصحاب.

و الوجه في كون القيود و الخصوصيات مقومه للموضوع - حقيقه - أمور:

الأول - إن القضية ذات أجزاء ثلاثه: و هى الموضوع و المحمول و النسبه.

و فيه: إن مقتضى ثبوت شىء لشىء و إن كان ذلك، إلا أن ثبوت شىء لشىء ربما يتوقف على شىء، و هو أجنبى عن مقومات القضية، فيمكن الشك في ثبوته له، للشك في كون الموقوف عليه لثبوت الشىء لشىء حدودا فقط أو بقاء أيضا.

الثانى - إن الطالب لا يأخذ شيئا في طلبه و حكمه، إلا لدخله في حصول مطلوبه، و إلا لزم اللغويه و العبث.

و فيه: إنه يتوقف على عدم معقوليه دخله في تحقق أصل طلبه، و الا لم يلزم اللغويه و العبث، فالمسأله مبنيه على معقوليه الواجب المشروط، و قد مرّ مرارا أنه معقول، و أن القيد يمكن أن لا يكون له دخل في مصلحه الموضوع بوجه، و تمحض دخله في تماميه

مصلحه الحكم، و عدم كونه ذا مفسده مانعه عن تعلق الحكم بالموضوع.

لا- يقال هذا فى البعث و الزجر، و أما الاراده و الكراهه، فلا يعقل دخل القيد فيهما، لأنهما ليستا من الأفعال ذوات المصالح و المفساد، فلا محاله كل قيد يفرض هناك، فله دخل فى مصلحه المراد و عدم كونه ذا مفسده.

لأننا نقول: أولا إن الحكم القابل للاستصحاب هو البعث و الزجر، فانهما من الأحكام المجعوله دون الاراده و الكراهه، فانهما من الصفات النفسانيه و لا معنى لجعل الحكم المماثل على طبقهما.

و ثانيا - إن ذات المراد - لكونها ذات مصلحه من حيث اقتضاؤها لها - معروضه للاراده، و أما القيد الذى له دخل فى فعليه ترتب المصلحه على ذات المراد، فلا- يعقل أن يكون مقوما للمراد، حيث أنه على الفرض ليس مما يتقوم به اقتضائه للمصلحه، فموضوع المصلحه و معروض الاراده ذات المراد.

و الكلام فى ابقاء الاراده فى موضوعها و معروضها، و أما الموضوع الفعلى للاراده، أو للحكم المجعول، أو للمصلحه، فهو و إن كان هو الأمر المتقيد إلا أن اللازم فى ابقاء الحكم و نحوه هو ابقائه لذات معروضه لا ابقائه للمعروض الفعلى المساوق لعروض العارض.

فتدبر.

و منه يظهر أن عدم تقوم الموضوع بالقيد غير مبنى على رجوع القيد إلى مفاد الهيئه و دخله فى مصلحه البعث، بل لو كان دخيلا فى مصلحه المبعوث إليه أيضا كان معروض البعث عين معروض الاراده، و اللازم بقاؤه هو معروض البعث. فتدبر جيدا.

الثالث - إنه قد مرّ مرارا إن جميع الحثيات التعليليه حثيات تقيديه لموضوع حكم العقل بحسن شيء أو قبحه، و لذا قيل: الا-غراض عناوين لموضوعاتها فى الأحكام العقليه، و قد حقق - أيضا - إن الشارع لا يأمر إلا بما هو حسن عقلا، و أنه لا ينهى إلا عما هو قبيح عقلا، لقاعده التوافق بين حكمى العقل و الشرع. فما هو الموضوع لحكم العقل هو الموضوع لحكم الشارع واقعا و لبا، و إن أخذ ما يلازمه أو ما هو أخص أو أعم منه موضوعا لفظا، و لا عبره بالنقل الذى على خلافه العقل.

و الجواب: إن الحكم الشرعى - تاره - بعين ملاك الحكم العقلى، فحينئذ يكون الملاك عنوانا لموضوعه. و - أخرى - يكون بملاك فى نظر الشارع، بحيث لو اطلع عليه العقل لرآه سببا لإيجاب شيء، أو تحريمه شرعا، و قد مرّ مرارا: إن الملاك المولوى للحكم الشرعى لا يجب أن يكون عين ملاك التحسين و التقييح العقليين، فان ملاكهما هي

المصلحة العامة، و المفسده العامه، اللازمه مراعاتهما لحفظ النظام. و ملاك الحكم الشرعى المولى هى المصالح و المفسد  
الخاصه، التى يتفاوت فيهما حال الأشخاص، بل ربما تتفاوت بحسب الأزمان، و ربما لا يكون لها دخل فى انحفاظ النظام و بقاء  
النوع.

و عليه - فلا موجب لكون الموضوع أعم أو أخص مما يكون فيه الملاك المولى، و قد عرفت: أن المراد من موضوع الحكم و  
الاراده و المصلحه - واقعا - نفس معروضها، لا بما هو معروضها، حتى يؤخذ ماله دخل فى فعله ترتب المصلحه و الاراده و  
الحكم فى موضوع الحكم.

و أما ما عن الشيخ الأجل - قدس سره - فى الرسائل (١) فى مقام الجواب: من أن العبره - فى الاستصحاب من باب الاخبار - بما  
هو موضوع عرفى، فهو تسليم للاشكال بناء على اعتبار الموضوع العقلى.

و حينئذ فيرد عليه نظير ما أورد على الموضوع العرفى، من أن الموضوع الدليلي إذا كان على خلافه العقل لا- يكون موضوعا  
لحكم الشارع واقعا، بل البرهان العقلى قرينه على خلاف الظهور الكاشف عن الواقع، فيحدد به موضوع الحكم حقيقه. و جوابه  
ما عرفت فى الموضوع العرفى.

و منها - إن الموضوع إذا كان له مراحل ثلاثه، فهل يمكن أن يفيد الاطلاق حرمة النقض - سواء كان عقلا أو دليلا أو عرفا -  
أو يختص باحد الاعتبارات، لعدم معقوليه الاطلاق ؟

ظاهر شيخنا علامه (رفع الله مقامه) (٢) - كما تقدم منه قدس سره فى أواخر البحث عن استصحاب الامور التدريجييه - عدم  
إمكان الاطلاق، لعدم إمكان الجمع بين النظرين، إذا لم يكن هناك جامع مفهومي يعم النظرين.

و تحقيق الحال: إن اعتبار الشئ بشرط شئ، و اعتباره لا بشرط قسميا إعتباران متقابلان، فتاره يكونان متقابلين وجودا، كما إذا  
رتب حكم شخصى على الماء مثلا، فان الماء - المفروض كونه موضوعا - لا يعقل أن يلاحظ متقيدا بالتغير، و أن يلاحظ مطلقا  
من حيث التغير و عدمه. و أخرى يكونان متقابلين من حيث التأثير، كما إذا رتبت النجاسه على الماء المتغير فى قضيه، و على  
الماء إذا تغير فى قضيه أخرى، فان تعدد القضيه

ص: ٢٣٥

١- (١) الرسائل: ٣٢٥: فى تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣١٨.



يوجب عدم تقابل الاعتبارين وجوداً، إلا أنهما متقابلان تأثيراً، إذ يستحيل دخل التغير في النجاسة اقتضاء، كما هو مفاد القضية الأولى، و عدم دخله كذلك، كما هو مفاد القضية الثانية.

فتقابل اعتبارى بشرط شيء، كما هو مقتضى الموضوع العقلى، و اللابشرط القسمى، كما هو مقتضى الموضوع الدليلي - بكلا وجهي التقابل - إنما هو في القضايا المتكفله لأصل ثبوت الحكم لموضوعه عقلاً، أو دليلاً أو عرفاً، لا في قضيه (لا تنقض). بل لوحظ في هذه القضية طبيعى الموضوع الجامع للموضوعات - بجميع اعتباراتها - بنحو اللابشرط القسمى مطلقاً من حيث العقليه و الدليليه و العرفيه.

و ليس الاطلاق بمعنى الجمع بين القيود، حتى يلزم اجتماع الاعتبارات المتقابله من حيث التأثير، كما أنه ليس دليل (لا تنقض) قضيه متكفله لأصل ثبوت الحكم الخاص لموضوعه، حتى يلزم اجتماع الاعتبارات المتقابله وجوداً، بل الاطلاق لتسويه الحكم بالغاء القيود، و إن مناط حرمه النقض مجرد تعلق اليقين و الشك بطبيعى الحكم الثابت لطبيعى الموضوع، لا بما هو عقلى أو دليلى أو عرفى.

و حال هذا المطلق حال سائر المطلقات من حيث ملاحظه النفس الطبيعى و ملاحظه لا بشرطيته، بنحو تعدد الدال و المدلول، و لا حاجه إلا إلى ملاحظه طبيعى الموضوع لا بشرط، لا إلى جامع مفهومي يعم الاعتبارات المتقابله.

كما أنه ليس المراد من النظر ما ربما يتوهم، من النظر الخارجى، ليرتب عليه أنه لا يعقل الجمع بين النظرين، و انه لا يعقل الجامع بين النظرين، بل المعقول من النظر هو اللحاظ العلمى، الذى لا يعقل تحققه إلا متشخصاً بمنظور مفهومي.

و عليه فنتيجه الاطلاق حرمه النقض، إذا كان الموضوع العقلى، أو الدليلي، أو العرفى باقياً، و شك في بقاء حكمه، ففي المورد الذى لا بقاء لموضوعه عقلاً، و له البقاء دليلاً يحرم النقض، لتحقق موضوعه الدليلي. و عدم تحقق الموضوع العقلى لا يقتضى جواز النقض، حتى يكون مدلوله مشتملاً على المتنافيين، بل عدم الحرمة بعدم المقتضى لا باقتضاء العدم، فلا ينافى ثبوت المقتضى من وجه آخر.

كما أنه إذا كان الموضوع باقياً بنظر العقل، دون العرف، كان مقتضى الاطلاق حرمه النقض، لتحقق موضوعه العقلى المقتضى للحرمة، و ان لم يتحقق موضوعه العرفى، الذى لا يقتضى ما ينافى.

و منها - إنه بناء على أن المحرم هو النقض العرفى، هل المراد ما هو مصداق النقض

واقعا؟ و نظر العرف طريق إليه؟ فيكون خطاب (لا- تنقض) حينئذ تصويبا لنظر العرف؟ أو المراد هو النقض العرفي بما هو كذلك؟ بحيث يكون نظر العرف مقوما لموضوع الخطاب؟

و الظاهر هو الثاني؛ إذ لا معنى لتصويب النظر الذي على خلافه العقل و النقل على الفرض، بخلاف ما إذا فرض ثبوت المصلحه فى تحريم ما هو نقض عرفا، و ايجاب ما هو ابقاء عرفا عنوانا و جعل الحكم المماثل لذات الموضوع لبا.

إذا عرفت ما قدمناه فى المقامات المذكوره، فاعلم أن النقض حيث أنه حقيقى - على أى حال - فلا مجال لتعيين النقض عقلا بتخيل أنه النقض الحقيقى الواقعى، كما أن النقض المحرم - على أى حال - نقض اليقين بالحكم الشرعى، فلا- يتعين النقض الدليلى، بتوهم أن تحريم النقض من الشارع يقتضى تحريم ما هو نقض بنظره على حسب ما يساعده الادله الصادره منه - فى مقام تعيين موضوع حكمه - و ذلك لما مرّ من اليقين بالحكم الشرعى الواقعى على أى تقدير، غايه الأمر: إن طريق هذا الحكم الشرعى الثابت لموضوعه مختلف، و صدور الخطاب من الشارع - بما هو شارع - لا يقتضى إلا تحريم نقض اليقين - بما هو أمر شرعى - كما أنه لا- مجال لدعوى الاطلاق من حيث العقليه، و الدليليه و العرفيه، فانه إنما يصح إذا لم يكن معين لأحد الاعتبارات.

و حينئذ نقول: كما أن حجه الظاهر عند الشارع تستفاد من كونه فى مقام محاوراته و إفهامه لمراداته كأحد أهل العرف، فكذلك إذا كان للظاهر مصاديق و مطابقات كلها من أفراد حقيقه، و كان بعض مصاديقه مصداقا له بنظر العرف. فان الشارع من حيث مخاطبته مع العرف كأحدهم، فكما يكون المراد الجدى من مصاديق النقض ما هو مصداق عندهم، إذا ألقى هذا الكلام من بعضهم إلى بعض، كذلك إذا ألقى من الشارع إليهم، فان إرادته غيرهم منهم تحتاج الى نصب ما يدل على تعيينه، دون ما هو متعين عندهم، و قد مرّ سابقا أنه لا مسامحه هنا، لا فى تحديد مفهوم النقض، و لا فى تطبيقه على مصاديقه، بل فى أمر آخر، و هو تحديد موضوع الحكم الواقعى.

### وجه تقديم الاماره على الاستصحاب

**(١١٥) قوله قدس سره: و التحقيق انه للورود فان رفع اليد... الخ**

(١١٥) قوله قدس سره: و التحقيق انه للورود فان رفع اليد... الخ(١)

تحقيق الحال: إن الاماره إما أن تكون حجه من باب الموضوعيه و السببيه، و إما أن

ص: ٢٣٧

تكون حجه من باب الطريقيه فان كانت حجه من باب الموضوعيه، فمبناها على انبعث الحكم المجعول المماثل عن مصلحه اخرى، زياده على مصلحه الحكم الواقعي، و لذا لا- يدور مدار موافقه الواقع، و عليه فالحكم المماثل بعنوان أنه مما أخير به العادل، أو بعنوان آخر متيقن الثبوت - على أى تقدير - و مع فعليه حكم المماثل لا يعقل فعليه حكم آخر، لا بعنوان الواقع، و لا بعنوان آخر، فلا- يحتمل حكم فعلى آخر، حيث يستحيل ثبوتها، فلا- يحتمل إثباتها، فلا موضوع للاستصحاب المتقوم باحتمال الحكم الفعلى بقاء.

و التحقيق: إن موضوع الأصل، إن كان احتمال الحكم الفعلى، الذى لا- يجامع حكما فعليا آخر، فالامر كما مرّ: من ارتفاع الاحتمال حقيقه بسبب جعل الحكم المماثل.

و إن كان احتمال الحكم الفعلى من قبل المولى بحيث يجامع الفعلى بقول مطلق، كما هو كذلك؛ إذ لا بد من انحفاظ احتماله عند تعلق الحكم الظاهرى به، و إن لم يكن إماره على خلافه، أو على وفقه، فحينئذ لا ورود، إذ كما يكون الاحتمال محفوظا مع حكم نفسه، كذلك مع الحكم المجعول بسبب الاماره.

و قد مرّ مرارا: إن هذا هو الحق الذى لا محيص عنه، حتى عند شيخنا قدس سره. فان الحكم الانشائى المحض بلا داع محال، فلا يحتمل، لا أنه لا أثر له - و الحكم بغير داعى البعث من الدواعى لا يترقب منه فعليه نفس الداعى، فلا يكون من الحكم الحقيقى الذى هو محل الكلام - فلا بد من أن يكون انشاء بداعى جعل الداعى، و هو تمام ما بيد المولى، فهو الفعلى من قبله. و صيرورته مصداقا لجعل الداعى فعلا - و هو الفعلى بقول مطلق - منوط بوصوله بنحو من أنحائه.

و إن كانت حجه من باب الطريقيه، فان كانت الحجيه بمعنى جعل الحكم المماثل المنبعث عن نفس مصلحه الواقع، كما هو مبنى الطريقيه المحضه، فلا محاله يكون الحكم مقصورا على صورته الموافقه للواقع، فلا يقين بالحكم - على أى تقدير - ليرتفع احتمال الحكم.

و إن كانت بمعنى منجزيه الاماره للواقع، فلا حكم مماثل مجعول أصلا، ليكون اليقين به رافعا لاحتمال الحكم.

مضافا إلى ما عرفت آنفا من أن اليقين به غير مناف لاحتمال الحكم الواقعي، بل لا بد من انحفاظه فى الأصول مطلقا، و منه عرفت أنه لا مجال للورود الحقيقى على أى تقدير.

## (١١٦) قوله قدس سره: و عدم رفع اليد عنه مع الاماره... الخ

(١١٦) قوله قدس سره: و عدم رفع اليد عنه مع الاماره... الخ (١).

لا حاجة إلى تغيير السياق، فان الوجه الموجب لورود الاماره - المخالفه للاستصحاب - و اف بورود الاماره الموافقه ايضا؛ إذ مع اليقين بالحكم المماثل - المجعول - لا- يحتمل حكم فعلى آخر - مثلا كان له، أو ضدا أو نقيضا - فان امتناع اجتماع المثليين كامتناع اجتماع الضدين و النقيضين.

و أما توضيح ما أفاده (قدس سره) فهو إن هذا الجواب - الذى خص به الاماره الموافقه - هو الجواب العام عنده (قدس سره) فى تعليقه الانيقه (٢).

بتقريب إن أفراد العام - فى (لا- تنقض) - ليس اليقين و الشك، لينافى الورود بقاء الشك على حاله، بل أفراد نقض اليقين بالشك، و هذا هو المحرم بقوله عليه السلام (لا تنقض)، و مع قيام الحجج لا نقض بالشك، بل بالحجه، و لو فى حال الشك. فما هو المحرم غير ما هو الواجب.

و إن كان قد التزم (قدس سره) أخيرا (٣) بملاحظه قوله عليه السلام (و لكنه تنقضه بيقين آخر) (٤) بعين ما أجاب به - هنا - من اقتضاء اعتبار الاماره لليقين بالحكم، و لو بوجه و عنوان آخر.

و التحقيق: إن عنوان نقض اليقين بالحجه، و إن كان مغايرا لعنوان نقض اليقين بالشك، إلا أن مجرد تغاير العنوانين لا يجدى، ما لم يكونا متضادين، فان النقض - من حيث كونه نقض اليقين بالحجه - و إن كان جائزا، إلا أنه من حيث نقض اليقين بالشك حرام، و لا تنافى بين عدم اقتضاء العنوان الأول مع اقتضاء العنوان الثانى.

نعم إذا كانا متضادين بأن يكون نقض اليقين استنادا إلى الحجج جائزا، و استنادا إلى الشك حراما، لاستحاله صدوره مستندا إلى كليهما، كان الأمر كما أفيد، إلا- أنه لا ريب فى عدم جواز نقض اليقين مع الشك، و إن لم يكن بالشك، لوضوح أن قصد الوجه فى عدم الجرى العملى على وفق اليقين غير لازم. مع أن لازمه أن فى مورد قيام الاماره يجرى الاستصحاب، و أن النقض بالشك مع قيام الحجج حرام، و إن لم يقع منه هذا الحرام خارجا لفرض استناده إلى الحجج لا الى الشك.

ص: ٢٣٩

١- (١) الكفايه ٢: ٣٥٠.

٢- (٢) ص ٢٣٥: ذيل قول الشيخ «قده»: «و لا تخصصا بمعنى خروج المورد الخ».

٣- (٣) ذيل التعليقه.

٤- (٤) الوسائل: ج ١: الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء: الحديث ١.

## (١١٧) قوله قدس سره: و أما حديث الحكومه، فلا أصل لها أصلا... الخ

(١١٧) قوله قدس سره: و أما حديث الحكومه، فلا أصل لها أصلا... الخ (١)

سيأتي إن شاء الله تعالى تقريب الحكومه، و ما يتعلق به من النقض و الابرام. (٢)

و الذى ينبغى أن يقال فى هذا المجال: هو أن العلم المجعول غايه للأصول - مطلقا - طريقي، و له حيثتان:

احدهما - حيثه كونه وصول الواقع وصولا بالذات، و بلا عنايه، و هذه حيثه مناط فعليه الحكم و بلوغه درجه حقيقه الحكميه، كما مر تحقيقه مرارا.

ثانيتها - حيثه كونه منجزا بالذات، و بلا جعل من الشارع، و هذه حيثه مناط استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع.

و فى قبال العلم باحدى حيثيتين هو الشك؛ فانه تاره من حيث عدم وصول الواقع، و أخرى من حيث عدم المنجز له.

ثم إن الغايه تاره - هو العلم بماله من حيثه الذاتيه باحد الوجهين. و أخرى - يكون العلم عنوانا و معرفا لحيثه الوصول المعترف، أو لحيثه المنجز بما هو منجز - و لو جعل - لا خصوص المنجز بالذات، و سيظهر الفرق بينهما إن شاء الله تعالى.

و أما أدله اعتبار الاماره، فتاره بعنوان أنها علم و أخرى لا بهذا العنوان.

فقول: أما إذا أخذ العلم بلحاظ إحدى حيثيتين الذاتيتين، و كان اعتبار الاماره بعنوان أنها علم كما استظهرناه (٣) من قوله تعالى: «فَسَيَمْلَأُوا أَهْلِيلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» \* (٤) حيث أن الظاهر الامر بالسؤال لكى يعلموا بالجواب لا بأمر زائد على الجواب، و من قوله عليه السلام فى المقبوله (روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا) (٥) حيث أن استفاده الأحكام من أحاديثهم عليهم السلام - مع كونها غالبا ظنيه السند و الدلاله - قد أطلقت عليها المعرفه، فحينئذ يكون الخبر بمقتضى أمثال هذه الأدله - منزلا - منزله العلم فى كونه وصولا للواقع، أو منجزا له، و لا منافاه بين ثبوت الحكم الظاهرى إلى غايه، و بين الحكم بثبوت الغايه بالخبر، فيكون تنزيلا حقيقه، و ورودا تنزيلا، و هى الحكومه الاصطلاحيه المقبوله.

ص: ٢٤٠

١- (١) الكفايه ٢: ٣٥٠.

٢- (٢) ج ٦: التعادل و الترجيح: تقدم فى التعليقه: ٣ و ٤ و ٦.

٣- (٣) تقدم فى ج ٣: التعليقه ١١٤ ذيل قول الماتن «قده» (و قد ورد عليها بانه الخ).

٤- (٤) النحل: الايه ٤٣ و الانبياء: الايه ٧.

٥- (٥) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضى: ص ٩٨: الحديث ١

و أما إذا كان العلم معرفا و عنوانا لمطلق الوصول المعبر، و لمطلق الحجج القاطعه للعدر، و كان اعتبار الاماره بعنوان أنها علم، فالخبر حينئذ منزل منزله العلم عنوانا، و يكون له الورود الحقيقي على الأصل.

أما إن التنزيل عنواني لا- حقيقي، فلان المنزل عليه - و هو العلم - لا أثر له بخصوصه، لا من حيث ذاته، و لا من حيث وصوله الذاتى و منجزته الذاتيه، بل هو عنوان لما هو الغايه حقيقه، و هو مطلق الوصول المعبر، و مطلق المنجز، بخلاف الشق المتقدم، فان العلم بماله من الحيثيه الخاصه به غايه، فلذا كان التنزيل هناك حقيقيا و هنا عنوانيا.

و أما إن الورود حقيقي، فان الغايه الحقيقيه هو مطلق الوصول المعبر و المنجز، غايه الأمر أنه قبل قيام الدليل على اعتبار الخبر، كان الوصول المعبر و المنجز كليًا منحصرًا فى العلم الحقيقي، و بعد قيام الدليل وجد له فرد آخر حقيقه لا اعتبارا، فيكون اعتبار الخبر ايجادا لفرد حقيقى من كلى الغايه الحقيقيه، لا تنزيلا لما ليس من أفراد الغايه منزله الغايه حقيقه.

و أما إذا كان دليل اعتبار الاماره لا بعنوان أنها علم - كالأغلب من أدله اعتبار الخبر -

فنقول: ليس مفاد تلك الأدله جعل الحكم المماثل للواقع ابتداء، بل إما إيصال الواقع بإيصال مماثله بالخبر، فيكون الخبر حجه - بمعنى أنه واسطه فى إثبات الواقع عنوانا -، حيث أنه بلسان أنه الواقع، فوصله بالذات وصول الواقع بالعرض، و إما تنجز الواقع بالخبر، فيكون الخبر واسطه فى تنجز الواقع حقيقه.

و عليه - فاذا كان العلم معرفا و عنوانا لمطلق الوصول و المنجز، فدليل حجه الخبر يقتضى جعل فرد لكلى الغايه الحقيقيه، من دون تنزيل منزله العلم و لو عنوانا، فله الورود الحقيقي فقط.

و إذا كان العلم غايه بماله من الحيثيه الخاصه به، فلا- تنزيل أيضا منزله العلم، بل اثبات الواقع عنوانا، فيكون وصولا- للواقع العنوانى، و هو ورود عنوانى و حكمه حقيقه.

و يمكن ان يقال: إنه و إن كان بمدلوله المطابقى إثبات الواقع عنوانا إلا أنه بمدلوله الالتزامى دالى على وساطه الخبر لا إثبات الواقع عنوانا، فله الحكومه أيضا، فانه وصول عنوانى للواقع.

و الفرق بين الوجهين: إن الأول وصول حقيقى للواقع العنوانى، و الثانى وصول

عنوانى للواقع الحقيقى، فتدبر.

هذا كله بناء على أن مفاد «لا تنقض» جعل الحكم المماثل.

و اما إذا كان جعل اليقين سابقا منجزا للحكم فى اللاحق، أو جعل احتمال الحكم - بقاء - منجزا له.

فان كان الأول فاليقين منجز فى فرض الشك بقاء - أى مع عدم المنجز بقاء -- و الأماره منجزه على الفرض. بخلاف منجزيه الاماره، فانها غير مقيده بشىء، فلها الورود على الاستصحاب.

و إن كان الثانى، فالاحتمال فى الحاله الثانيه منجز للحكم - كالاماره - إلا أنه بملاحظه قوله عليه السّلام (و لكنه تنقضه بيقين آخر) (١) يستفاد منه أن الاحتمال منجز مع عدم المنجز للحكم، فالاماره أيضا مقدمه بنحو الورود. مضافا إلى أن الظاهر من عدم نقض اليقين بالشك إبقاء اليقين و عدم الاعتداد بالشك، لا جعله منجزا.

**(١١٨) قوله قدس سره: هذا مع لزوم اعتباره معها فى صورته الموافقه... الخ**

(١١٨) قوله قدس سره: هذا مع لزوم اعتباره معها فى صورته الموافقه... الخ (٢)

فان مرجع الحكومه هنا إلى الغاء احتمال الخلاف، و لا احتمال للخلاف فى صورته موافقه الاماره مع الأصل.

و يمكن دفعه بأن تقريب الحكومه من باب إلغاء الاحتمال - كما ذكرناه فى مبحث التعادل و الترجيح (٣) - مبنى على أن المراد من التصديق هو التصديق الجنائى عنوانا، فمرجهه إلى اعتقاد الصدق، فيقابلة الاحتمال مطلقا دون خصوص المخالف، فهو مأمور بأن يعامل معاملته المتيقن دون الشاك و المحتمل. فلا تغفل.

**تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول**

**(١١٩) قوله قدس سره: فالنسبه بينه وبينها هى بعينها... الخ**

(١١٩) قوله قدس سره: فالنسبه بينه وبينها هى بعينها... الخ (٤)

لما أفاده (قدس سره) فى تعليقه الأنيقه (٥) من أن موضوع الأصول هو المشكوك من جميع الجهات، و الغايه هو العلم، و لو بوجه و عنوان. فموضوع إصالة البراءه، و ان كان هو المشكوك، لكنه حيث علم حكمه بعنوان نقض اليقين بالشك، المنطبق عليه فى ما كان

- ١- (١) الوسائل: ج ١: الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء: الحديث ١.
- ٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٥١.
- ٣- (٣) يأتي في ج ٦: التعليقه ٦.
- ٤- (٤) الكفايه ٢: ٣٥١.
- ٥- (٥) ص ٢٣٦: ذيل قول الشيخ «فده» و لا تحصيها بمعنى خروج المورد الخ».



له حاله سابقه كان معلوم الحرمة بوجه.

و الجواب: إن عنوان موضوع الاستصحاب أيضا هو المشكوك فعلا- من جميع الجهات، و غايته هو اليقين و لو بوجه، و هذا الموضوع - بما هو محتمل الحليه و الحرمة - معلوم الحليه، فلا شك من جميع الجهات، و لا فارق بين موضوع الاستصحاب، و موضوع الأصول، و لا بين غايته و غايتها.

و ليس الاستصحاب كالاماره، لثلا يكون موضوعها متقوما بالشك، و لا حكمها مغيبى بالعلم، فلذا يدور الأمر فيها بالنسبه إلى الأصول بين التخصص و التخصيص المحال، دون الاستصحاب بالاضافه الى سائر الأصول.

و منه يظهر حال الحكومه من حيث إلغاء احتمال الخلاف بدليل اعتبار الاستصحاب، فان الحكم فى الاستصحاب - و سائر الأصول - حكم المحتمل بما هو، فالإلغاء الاحتمال فى كليهما متساوى النسبه و ليس كمفاد الاماره، بحيث يكون الحكم فيها مرتبا على ذات الموضوع، حتى لا يلغى بالغاء الاحتمال.

و أما ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) فى الرسائل(1) فى تقريب حكومته عليها:

من أن دليل الاستصحاب بالاضافه إلى قوله عليه السلام (كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى)(2) بمنزله المعمم للنهى السابق الوارد، فمجموع الدليلين يدلان على أن كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى و كل نهى وارد فى زمان باق فى جميع أزمنه احتماله، فيكون الرخصه مغيبى بورود النهى المحكوم فى مورد الاستصحاب بالدوام، فغير تام فى نفسه.

لأن تعميم النهى الواقعى عنوانا لا يجدى فى دفع موضوع الأصل، و لا فى تحقق الغايه، و لذا لا يكون مجرد تنزيل المؤدى منزله الواقع مجددا فى احد الأمرين، فان النهى الواقعى - مثلا - يجامع بقاء موضوع الأصل و عدم حصول الغايه، فكيف بما نزل منزلته عنوانا، بل لابد من تنزيل وصول الحكم عنوانا منزله وصول الحكم الواقعى، فان المراد من ورود النهى المغيبى به الرخصه، كما تحقق فى محله(3) وروده على المكلف المساوق لوصوله إليه، و حيث أن لسان دليل الاستصحاب إبقاء اليقين، لا إبقاء ذات المتيقن، فلا- محاله يقتضى وصول النهى السابق فعلا- عنوانا. و هذا معنى الحكومه و تنزيل اليقين السابق منزله اليقين فعلا، و إثبات الغايه عنوانا.

ص: ٢٤٣

١- (١) الرسائل: ٤٢٣: فى المقام الثالث «معارضه سائر الاصول للاستصحاب».

٢- (٢) الوسائل: ج ١٨: الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى: ص ١٢٧ الحديث ٦٠.

٣- (٣) تقدم فى ج ٤: التعليقه ٢١ مبحث البرائه و الاشتغال ذيل قول الماتن قده «و دلالتة يتوقف على عدم صدق الورود الخ».

## (١٢٠) قوله قدس سره: فهو من باب تراحم الواجبين... الخ

(١٢٠) قوله قدس سره: فهو من باب تراحم الواجبين... الخ. (١)

فيتخير بينهما إن لم يكن أحدهما أهم، و إلا فيتعين الأهم، كما في هامش الكتاب (٢).

و لا يخفى عليك أن تعين الأهم إنما هو إذا كان الحكم الاستصحابي حكما طريقيا، إما بعنوان جعل المماثل المنبعث عن نفس مصلحه الواقع، أو بعنوان تنجيز الواقع. و أما إذا كان حكما نفسيا منبعثا عن مصلحه أخرى على أى تقدير، فلا موقع إلا للتخير، لأن عنوان نقض اليقين بالشك عنوان واحد، له ملاك واحد.

## (١٢١) قوله قدس سره: فان الاستصحاب فى طرف المسبب... الخ

(١٢١) قوله قدس سره: فان الاستصحاب فى طرف المسبب... الخ (٣)

توضيح المقام: إن محل الكلام ليس مجرد تفرع شك على شك؛ إذ لا ريب فى شمول العام لجميع أفراده المقدره الوجود، و ان كانت مرتبه - ذاتا أو وجودا - كما إذا قيل: لا يجوز حمل مشكوك النجاسه فى الصلاه، فانه لا شبهه فى شموله للملاقى و ملاقاه، بل فيما إذا كان أحد المستصحبين أثرا شرعيا للآخر.

و كذا ليس التمانع المبحوث عنه هو التمانع المنبعث عن مناقضه الحكمين أو مضادتهما، فانه يختص بالأصلين المتنافيين، دون المتوافقين؛ إذ لا يلزم من شموله للشانى محذور، حتى يلتزم بالتخصيص، بل التمانع. مبنى على فرض ورود الأصل السببى أو حكومته على الأصل المسببى، فانه الموجب للتمانع الذى ينتهى أمره الى المحذور - المسطور فى المتن - من لزوم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر. فالعمده حينئذ تحقيق حال ورود الأصل السببى أو حكومته على الأصل المسببى.

فنقول: أما وروده بالتقريب المتقدم عن شيخنا (قدس سره) فى الامارات: من اليقين بالحكم الفعلى، و لو بعنوان آخر غير عنوان الواقع. فقد عرفت ما فيه مفصلا حتى على القول بموضوعيه الاماره (٤).

ص: ٢٤٤

١- (١) الكفايه ٢: ٣٥٤.

٢- (٢) و اليك نصه: «فيتخير بينهما ان لم يكن احد المستصحبين اهم و إلا فيتعين الاخذ بالا هم، و لا مجال لتوهم انه لا يكاد يكون هناك اهم لاجل ان ايجابهما انما يكون من باب واحد - و هو استصحابهما من دون مزيه فى احدهما اصلا - كما لا يخفى، و ذلك لان الاستصحاب انما يتبع المستصحب، فكما يثبت به الوجوب و الاستحباب يثبت به كل مرتبه منهما فتستصحب، فلا تغفل» منه قدس سره. راجع الكفايه المحشى بحاشيه القوجانى ره: ١١٠ - و حقائق الاصول: ج ٢: ٥٤١.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٥٤.

٤- (٤) تقدم فى التعليقه: ١١٥ و ١١٦ و ايضا تعليقه المحقق الخراسانى قده على الرسائل: ٢٣٥: ذيل قول الشيخ قده «و لا تخصصا بمعنى خروج المورد».

و عليه فاليقين بطهاره الماء فعلا- و بطهاره الثوب المغسول به فعلا- - بعنوان ايجاب ابقاء اليقين أو المتيقن - يجمع الشك في طهاره الثوب و نجاسته واقعا، و موضوع الأصل الشك في الواقع حتى يعقل ترتب حكمه الفعلي عليه. مضافا إلى أن العنوان المقتضى لليقين بالحكم الفعلي بالاضافه إلى كلا الشكين على حد سواء.

و أما الورود بالتقريب الذى ذكرناه(1) عن توسعه اليقين و أخذه بمعنى الحجج القاطعه للعذر، و أخذ الشك بمعنى عدم الحجج القاطعه للعذر، فيجرى فى خصوص السببى و المسببى من الاستصحابين لا مطلقا.

و ذلك لأن اليقين بنجاسه الثوب منجز لها فى الحاله الثانيه، مع عدم المنجز لخلافها، و اليقين بطهاره الماء حجه عليها و على لازمها، فالحجه على طهاره الثوب متحققه فى الحاله الثانيه، بخلاف الحجج على نجاسه الماء. فان نجاسته ليست مترتبه شرعا على نجاسه الثوب، حتى تكون الحجج على نجاسه الثوب حجه على لازمها، و هى نجاسه الماء؛ إذ ليست هى من آثار نجاسه الثوب شرعا فيدور الأمر بين التخصص. و التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر.

و أما غير الاستصحاب من الأصول - كقاعده الطهاره فى شىء بالاضافه إلى استصحاب الطهاره فى ملاقيه أو بالاضافه إلى قاعدتها فيه - فلا- ورود بهذا الوجه، إذ ليست القاعده حجه منجزه للواقع أو واسطه فى وصوله عنوانا حتى يرتفع بها موضوع الاستصحاب و غيره فى الملاقي.

و أما حكومته، فتاره بالتقريب الذى أفاده شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره)(2).

و محصله: إن ارتفاع نجاسه الثوب حيث أنه من آثار طهاره الماء شرعا، فالتعبد بطهاره الماء يستلزم التعبد بطهاره الثوب، و أما نجاسه الماء حيث أنها ليست من آثار نجاسه الثوب شرعا فالتعبد بنجاسه الثوب لا يستلزم التعبد بنجاسه الماء.

و أنت خير بأن مجرد استلزام التعبد بأحدهما التعبد برفع الآخر - دون الآخر - لا يجدى فى رفع موضوع الآخر عنوانا، لبقاء المعارضه بحالها. فان الدليل على نجاسه الثوب، و إن لم يكن دليلا على نجاسه الماء، لكنه حجه فى مورد - الذى ينفيه دليل طهاره

ص: ٢٤٥

١- (١) تقدم فى التعليقه: ١١٧ ذيل قول الماتن قده «و اما حديث الحكومه فلا اصل لها اصلا الخ».

٢- (٢) الرسائل: ٤٢٥: فى تقديم استصحاب السببى على المسببى.

الماء - فما هو مدلول مطابقى لدليل النجاسه معارض و مناف لما هو مدلول التزامى لدليل طهاره الماء - مع انحفاظ موضوعه لثبا و عنوانا - فلا بد من نفى موضوعه عنوانا فى مرحله الحكومه، و مجرد التعبد بالطهاره غير واف بذلك.

و أخرى بتقريب: إن عنوان إبقاء اليقين و عدم نقضه ينفى الشك عن طهاره الماء و الثوب المغسول به عنوانا، بخلاف إبقاء اليقين فى طرف النجاسه، فانه لا يوجب رفع الشك عن نجاسه الماء عنوانا، بل رفع الشك عن نجاسه الثوب فقط.

و فيه: إن بقاء اليقين عنوانا - ليلزمه رفع الشك عنوانا - ليس إلا فى مورد اليقين بثبوت حقيقه، فما لا يقين بثبوت حقيقه لا بقاء له عنوانا، و حيث لا يقين باللازم ثبوتا فلا بقاء له عنوانا.

مضافا إلى أن حكمه الأصل السببى غير مختصه بالاستصحاب المعنون بعنوان إبقاء اليقين و عدم نقضه، بل قاعده الطهاره حاكمه - عندهم - على قاعدتها بل استصحابها فى المسبب، مع وضوح عدم عنوان مقتضى لنفى الشك فيها.

هذا و لشيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) فى آخر الوجه الثانى من وجوه التقديم (1) تقريب: محصله هو إن الشك المسببى من لوازم وجود الشك السببى، لفرض المسببى عنه، و الحكم من لوازم وجود الشك السببى، لما تقرر أن الحكم باقتضاء موضوعه.

فالحكم و الشك المسببى لا زمان لمزوم واحد فى مرتبه واحده. و الحكم - الذى هو فى مرتبه الشك المسببى - لا يعقل أن يكون حكما له أيضا؛ للزوم تقدم الموضوع على حكمه، و تأخر الحكم عن موضوعه.

و فيه مواقع للنظر:

منها - إن ملاك السببى و المسببى المفروضتين فى المقام كون أحد المستصحبين من آثار الآخر شرعا، لا تفرع شك على شك، و ترشح شك عن شك. بل إذا كان بين أمرين تلازم واقعى بالعليه و المعلوليه أو بالمعلوليه لثالث، فهما متلازمان - قطعا و ظنا و شكا - عند الالتفات إلى التلازم، فالقطع بأحدهما - عله كان أو معلولا - ملازم للقطع بالآخر، لا عله له، كيف و من البديهى أنه ربما ينتقل من المعلول إلى علتة، أو من أحد المعلولين إلى الآخر - كما فى المتضايقين - و لا يعقل أن يكون شىء واحد صالحا للعليه لشىء و للمعلوليه له، فلا وجه حينئذ لدعوى أن الشك المسببى من لوازم وجود الشك

ص: ٢٤٦

السببي، حتى يكون له المعية بالرتبه مع حكمه.

لا يقال: الشك في المسبب (١) متأخر عنه، و نفس المسبب متأخر عن السبب على الفرض، فيكون المسبب في مرتبه الشك في السبب، و الشك في المسبب في مرتبه الحكم المتأخر عن الشك في السبب، فيصح معيه الشك المسببي مع حكم الشك السببي في المرتبه، و إن لم يكن الشك المسببي معلولا للشك السببي.

لانا نقول: قد مرّ مرارا: إن الشك في شيء، و القطع به متأخر عن عنوان ذلك الشيء، لا عن مطابقه، و ليس عنوانه مسببا عن عنوان السبب، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى (٢).

و منها - إن الحكم بالاضافه الى موضوعه من عوارض الماهيه، لا- من عوارض الوجود، لأن عارض الوجود ثبوته فرع ثبوت معروضه، و عارض الماهيه ثبوته بثبوته، كالفصل بالاضافه إلى الجنس، و كالنوع بالاضافه إلى الشخص.

و الحكم بالاضافه إلى موضوعه كذلك، لما حقق مرارا: إن الشوق المطلق لا يوجد، و البعث المطلق كذلك، بل يوجد كل منهما متشخصا بمتعلقه في أفق تحققه، فماهيه الموضوع موجوده في أفق النفس، بثبوت شوقى، و موجوده في موطن الاعتبار، بثبوت البعث الاعتبارى.

و عليه - فالشك السببي بوجوده العنوانى معروض الحكم، و بوجوده الخارجى سبب الشك المسببي، كما أن الشك المسببي بوجوده العنوانى معروض الحكم، و بوجوده الخارجى معلول للشك السببي، فليس لوجوده الذى هو موضوع الحكم معيه فى المرتبه مع الحكم.

و منه تعرف أن الشك السببي، و إن كان بوجوده الخارجى شرط فعليه الحكم و سبب الشك المسببي، فالحكم الفعلى مع الشك المسببي فى مرتبه واحده، إلا- أن معروض الحكم هو الشك المسببي بعنوانه، لا بوجوده الخارجى الذى له المعية مع الحكم الفعلى، فتأخر الحكم المجعول طبعا عن موضوعه محفوظ.

و منها - إن موضوع الحكم نقض اليقين بالشك، لا- اليقين و الشك، و ليس نقض اليقين بالشك المسببي متأخرا عن نقض اليقين بالشك السببي.

ص: ٢٤٧

١- (١) كذا فى النسخه و لعلها تصحيف، و الأنسب «فى السبب».

٢- (٢) فى نفس هذه التعليقه.

لا- يقال: نقض اليقين بالنجاسه بالشك فيها، و إن لم يكن معلولا لنقض اليقين بالطهاره بالشك فيها، لكنه متقوم بالشك الذى هو معلول للشك المتقوم به نقض اليقين بالطهاره بالشك فيها، وهذا المقدار يجدى فى المعية مع الحكم فى المرتبه.

و ذلك لأن الحكم متأخر عن نقض اليقين بالطهاره بالشك فيها تأخر الحكم عن موضوعه، و نفس نقض اليقين بالشك متأخر عن الشك تأخر الكل عن جزئه، و المفروض إن هذا الجزء متقدم على الجزء المتقوم به نقض اليقين بالنجاسه، و ذلك الجزء متقدم على الكل، و هو نقض اليقين بالنجاسه، و هو متقدم على الحكم، مع أنه فى مرتبه هذا الموضوع، لأنه متأخر عن نقض اليقين بالطهاره بالشك السببى بمرتبتين بالنسبه إلى الشك المأخوذ فيه، و نقض اليقين بالنجاسه متأخر عن الشك السببى أيضا بمرتبتين، فهو مع الحكم فى مرتبه واحده.

لأننا نقول: عنوان نقض اليقين بالنجاسه بالشك فيها، و إن كان متقوما بالشك، إلا أنه متقوم بوجوده العنوانى، لا الخارجى. و العنوان غير متأخر طبعا عن الشك السببى - لا بوجوده العنوانى، و لا بوجوده الخارجى - و مصداق نقض اليقين بالنجاسه. و ما هو بالحمل الشايع كذلك، و ان كان يتوقف على فعلية الشك السببى و المسببى، لكنه ليس موضوعا للحكم لينافى تأخر الحكم عن موضوعه طبعا.

و منها - إن العام المتكفل لحكم نقض اليقين بالشك:

إما أن يكون متكفلا لأحكام متعدده - بعدد أفراد نقض اليقين بالشك - و يكون العام بمنزله الجمع فى العبارة.

و إما أن يكون متكفلا لطبيعى الحكم بالاضافه إلى طبيعى النقض، فحقيقه الحكم المجعول واحده بوحده طبيعى نوعيه، و لازمه عقلا تعلق كل فرد من طبيعى الحكم بفرد من طبيعى الموضوع.

و الاشكال المذكور، إنما يتوجه إذا كان الحكم واحدا شخصيا، و هو محال فى نفسه، و إن لم تكن سببيه و لا مسببيه؛ لأن تعدد الموضوع يستدعى عقلا تعدد الحكم.

و عليه - فبناء على إنشاء أحكام متعدده - ليس حكم نقض اليقين بالنجاسه مع موضوعه فى مرتبه واحده، بل حكم نقض اليقين بالطهاره مع نقض اليقين بالنجاسه فى مرتبه واحده، و لا- مانع من معية حكم بعض الأفراد مع نفس بعض الأفراد الأخر، إنما الممنوع معيه حكم نفس الفرد الأخر معه فى المرتبه.

و بناء على جعل طبيعى الحكم لطبيعى الموضوع، فليست السببيه و المسببيه

ملحوظه؛ إذ المفروض إلغاء التشخيصات، و ملاحظه طبيعي نقض اليقين بالشك، و بهذه الملاحظه لا- موجب لمعيه الحكم لطبيعي موضوعه.

نعم لو أمكن ملاحظه أفراد الموضوع - بنهج الوحده في الكثره - بحيث تكون نفس الأفراد مقومه للموضوع، و يكون الملحوظ صرف وجودها لأمكن الاشكال:

بدعوى إن الحكم ملحوظ - بنهج الوحده في الكثره - متقوم بماله المعيه مع ما يكون صرف وجود الموضوع متقوما به، و مثل هذا الحكم لا- تأخر له برمته عن مثل هذا الموضوع، إلا- أن مثل هذه الملاحظه - الراجعه إلى لحاظ أفراد الحكم، و افراد الموضوع بصرافه وجودهما حقيقه - غير معقول، كما نبهنا عليه مرارا.

و منها - إنه لو تم هذا التقريب لاقتضى عدم جريان الأصل في اللوازم العاديه و العقليه أيضا، بملاحظه انبعث الشك فيها عن الشك في ملزوماتها، إذ الملا-ك في هذا التقريب مجرد كون الشك المسببي من لوازم وجود الشك السببي، لا كون أحد المستصحين أثرا شرعيا للآخر، مع أنه لا- ريب في جريان أصاله عدم اللازم - كنبات اللحيه - مع جريان أصاله بقاء الحياه، و الشك في الأول مسبب عن الشك في الثاني.

و منها - إن كون حكم العام لازما للشك السببي، حتى يكون له المعيه طبعاً مع الشك المسببي أول الكلام، فلا بد من إقامه البرهان عليه، بدوران الأمر بين التخصص و التخصيص المبني على ورود الأصل السببي، أو حكومته على الأصل المسببي، و معه لا- حاجه إلى هذا التقريب؛ إذ مع الورد، أو الحكومه لا موضوع - حقيقه أو عنوانا - ليكون له حظ من حكم العام حتى تصل النوبه إلى معيه حكم العام له في المرتبه، و أما مع عدم الورد و الحكومه، فلا وجه للفراغ عن لزوم الحكم للشك السببي ليتولد منه المحذور.

و قد اقتصر استنادنا العلامه (قدس سره) في التعليقه الأنيقه(1). على هذا الايراد الأخير، و لكنه مندفع، فان التقريب المزبور بعد فرض حكومه الأصل السببي، و كونه رافعا لموضوع الأصل المسببي.

و غرضه (قدس سره) بيان اختصاص الحكم بالشك مسببي حينئذ لوجود المانع عن شموله لهما؛ إذ لا موضوع للأصل المسببي مع فرض شمول العام للشك السببي.

و وجود المانع عن شموله للشك المسببي فقط لوجهين:

ص: ٢٤٩

---

١- (١) ص ٢٥٠: ذيل قول الشيخ قده «و إن شئت قلت الخ».



أحدهما: لزوم الدور من تخصيص العام بشموله للشك المسببي.

و ثانيهما: لزوم معيه الحكم للشك المسببي فى المرتبه، بخلاف الشك السببي، فانه مع فرض شمول الحكم للشك السببي لا يلزم معيته للشك السببي، بل تأخره عنه محفوظ، فشمول الحكم للشك المسببي ممنوع من وجهين مختصين به، بخلاف شموله للشك السببي، فانه خال عن محذور الدور، و عن محذور عدم تأخر الحكم عن موضوعه.

هذا - و لبعض أجله العصر(١) تقريب آخر فى تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي، غير دوران الأمر بين التخصص و التخصص المحال، و هو أن الشك المسببي متأخر طبعاً عن الشك السببي، لأنه معلوله، ففى رتبه وجود الشك السببي لا وجود للشك المسببي، و إنما هو فى رتبه حكمه، فاذا لم يكن فى رتبه الشك السببي مانع عن ترتب حكمه عليه، فلا محاله يترتب عليه حكمه، فلم يبق للشك المسببي موضوع.

و الفرق بين هذا التقريب و ما تقدم عن الشيخ الأعمش (قدس سره) أن المانع فى التقريب المتقدم معيه الحكم مع الشك المسببي فى المرتبه، مع أن اللازم تأخره عنه، و المانع فى هذا التقريب عدم صلاحيه الشك المسببي للمعارضه؛ إذ لا ثبوت له فى مرتبه الشك السببي، و بعد ثبوت الحكم للشك السببي يستحيل شمول الحكم للشك المسببي، لا لعدم الموضوع، كما هو ظاهر التقريب، فانه لا- يتكفل ارتفاع الموضوع حقيقه أو عنواناً، بل لأن أحد التمانعين إذا وقع يستحيل وقوع الآخر لفرض التمانع.

و يرد على هذا التقريب أولاً ما تقدم(٢) من عدم معلوليه الشك المسببي للشك السببي، لا بوجودهما العنواني، و لا بوجودهما الخارجى.

و ثانياً - إن الفرض، إن كان التمانع فى مرحله جعل الحكم، ففيه إن الموضوع فى مرحله جعل هو الشك بوجوده العنواني، و عدم المعلوليه فى مرحله وجوده العنواني مسلم؛ إذ توهم المعلوليه إنما هو فى وجود الشك المسببي خارجاً لا عنواناً.

و إن كان التمانع فى مرحله فعليه الحكم بفعليه الشك خارجاً، فإليه - و إن فرضت - لا توجب إلا تقدم العله على المعلول طبعاً و ذاتاً، لا- وجوداً، لما مر من مراراً: إن التقدم و التأخر الطبيعيين لا- ينافى المعيه فى الوجود الخارجى، بل لا ينافى اتحاد المتقدم و المتأخر طبعاً فى الوجود الخارجى. و ملاك التمانع و التراحم هى المعيه الوجوديه الخارجيه، لا المعيه الطبيعيه الذاتيه، و مع المعيه الوجوديه بين الشكين خارجاً يتحقق

ص: ٢٥٠

١- (١) هو المحقق الحائرى «قده» فى درره: ج ٢: ٢٥٨.

٢- (٢) فى الايراد على تقريب الشيخ «قده» فى نفس هذه التعليقه.

التمانع المانع عن فعلية الحكم لهما.

و ثالثا - إن هذا التقريب حيث لم يتكفل لورود الأصل السببي، و لا لحكومته، بل هو بنفسه وجه تقديم الأصل السببي - كليه - على الأصل المسببي، فلا يقتضى التقديم إلا فى الأصلين المتنافيين. و أما فى المتوافقين - كالشئىء و ملاقيه - فلا؛ إذ لا تمنع بين فعلية طهاره الشئىء و طهاره ملاقيه، حتى يكون شمول العام للأول مانعا عن شموله للثانى. فتأمل.

و مما ذكرنا تبين ما فى وجه آخر لبعض أعلام العصر (١) من أن الشك المسببي حيث كان معلولا، و مقتضاه عدم كونه فى مرتبه علتة، فالحكم فى الشك السببي رافع لموضوع لحكم فى الشك المسببي، و مع ذلك لو كان الحكم فى الشك المسببي معارضا للحكم فى الشك السببي لزم تقدم الشئىء على نفسه، و كون الشئىء عله لما فرض عله له، حيث لا يمكن أن يكون له المعارضه إلا إذا كان موجدا لموضوعه، مع أن موضوعه عله لحكمه.

و أنت خير بما فيه، أما المعلوليه للشك المسببي، و عدم المعيه مع الشك السببي، و كون الحكم فى الشك السببي رافعا للشك المسببي، فيما تقدم.

و أما لزوم تقدم الشئىء على نفسه، فهو فرع الحكومه و كون الحكم فى الشك السببي رافعا - و لو عنوانا - للشك المسببي و هو أول الكلام، خصوصا فى غير الاستصحاب من الأصول.

مع أنه لازم كل حكومه من دون دخل لمعلوليه أحد الشكين من الآخر، بل هذا المعنى جار فى الاماره بالنسبه إلى الأصول، فانها مع ارتفاع موضوعها بها لو كانت معارضة لها لكانت حافظه لموضوعها و مبقية له، فيلزم تقدم الشئىء على نفسه، و عليته لما فرض أنه عله له، فتدبر جيدا.

و من جميع ما ذكرنا: تبين عدم تماميه الوجوه المزبوره لتقديم الأصل السببي على الأصل المسببي بنحو الكليه، و إن كان التقديم مسلما خصوصا عند المتأخرين، بل لولاه للزم كون الاستصحاب قليل الفائده كما فى كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) (٢)، فلو فرض كونه تخصيصا، و دوران الأمر بين تخصيصين، لكان أحدهما أرجح من الآخر. و الله أعلم.

ص: ٢٥١

١- (٢) الرسائل: ٤٢٦.

٢- (١) هو المحقق النائنى (قده) فى أجود التقريرات ج ٢: ٤٩٧.

(١٢٢) قوله قدس سره: نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه... الخ (١)

لفرض عدم المانع بوجه من جريان الأصل المسببي. إلا أن الكلام في أنه: هل هو من قبيل المقتضيات العقلية؟ حتى لا تؤثر مع المانع وتؤثر مع عدمه؟ و نتيجته جريان الأصل المسببي بعد مزاحمه الأصل السببي بشيء؟ أو لا يجرى الأصل المسببي بعد سقوطه بسبب الأصل الحاكم؟ وكذلك لا يجرى الأصل الساقط بالمعارضه بعد زوال معارضه، على خلاف المقتضيات العقلية و موانعها.

و تحقيق الحال: إن المقتضى - هنا - هو العام بدلالته على ثبوت الحكم للأفراد - الأعم من المحققه و المقدره الوجود - بدلاله واحده لا تتغير بتغير الحالات، و بعد ملاحظه ما هو أقوى منه يتعين مقدار مدلوله من حيث الحجية، فكل فرد من الأفراد المقدره الوجود كان مشمولاً له فهو مشمول له من الأول إلى أن ينسخ هذا الحكم، و كل فرد لم يكن مشمولاً له من الأول فهو كذلك إلى الآخر، فلا دلاله بعد دلاله، حتى يدخل بعد الخروج، أو يخرج بعد الدخول.

و لا- يقاس المقام بالشرائط الشرعيه و الموانع الشرعيه المضافه إلى عنوان العام، فانها من باب تحديد موضوعه سعه و ضيقاً، فالأفراد المشموله للعام هي الواجده لتلك الشرائط و الفاقد للموانع، و عدم فعلية الحكم بعدم الشرط أو بوجود المانع لعدم تماميه الموضوع، و إلا فالواجد للشرط و الفاقد للمانع داخل في العموم من الأول، و غيرهما خارج أيضاً من الأول.

بخلاف التمانع العقلي - هنا - فان نقض اليقين بالشك هو تمام الموضوع، و معه إذا خرج فرد تام الفرديه من العموم للتزاحم عقلاً، ثم ارتفع التزاحم لا- يحدث معه فرد آخر، حتى يكون هذا غير المزاحم بالفعل - مشمولاً له من الأول؛ إذ مناط الفرديه وحده الشك مثلاً، و لم يحدث شك آخر بعد زوال المزاحم، و إذا لم يكن هذا الفرد المقدر الوجود من الأول مشمولاً للعام، فلا دلاله أخرى، حتى يكون بحسب دلاله أخرى مشمولاً للحكم.

فان قلت: إذا كان هناك ماءان كل منهما مستصحب الطهاره، ثم علم بنجاسه أحدهما، فانه لا ريب في دخولهما أولاً تحت العام، لعدم المزاحمه. كما لا شك في خروجهما تانياً، لمكان المزاحمه، مع أنهما على ما هما عليه من اليقين بالطهاره و الشك في بقائهما على الطهاره، فاذا أمكن الخروج بعد الدخول كذلك الدخول بعد الخروج، إما بزوال المزاحم

أو بسقوط الحاكم.

قلت: قد عرفت أن ملاك فرديه الفرد - المقدر الوجود - وحده الشك، فاذا تعدد الشك و لو مع وحده الماء فلا نقض، حيث أن الداخلة - من الأول إلى الآخر - فرد من الشك، والخارج - من الأول إلى الآخر - فرد آخر، وفي المثال كذلك، لأن العلم بنجاسه أحدهما:

إما أن يكون علما بنجاسه أخرى، غير النجاسه المحتمله أولا، فالشك المنبعث منه قطعاً شك آخر، والأول بلحاظ عدم المزاحم داخل من الأول، والثاني بلحاظ المزاحم خارج من الأول إلى الآخر.

و إما أن يكون علما بتلك النجاسه المحتمله، من حيث وقوعها في الإناء، أو في خارجه، فاذا علم بوقوع تلك النجاسه في الإناء، أو في إناء آخر، فقد انقلب العلم الأول قطعاً، و حدث منه شك آخر، و عنوان الشك في الطهاره، و إن كان واحداً، إلا أن وحده العنوان لا ينافي تعدد مطابقه.

و قد عرفت أن المنبعث - عن العلم الثاني قطعاً - غير ما هو المنبعث عن العلم الأول، فالداخل تحت العام بعدم المزاحم هو الأول، و الخارج عنه بسبب المزاحم هو الثاني، فلا نقض.

فان قلت: إن الاستصحاب لا يجرى قبل الفحص، و يجرى بعده، مع أن اليقين و الشك على حالهما، من دون حدوث فرد آخر بعد الفحص، بل الشك الواحد - مع وحدته - خارج تاره و داخل أخرى.

قلت: لزوم الفحص، تاره - شرعى بالاجماع التعبدى. و أخرى - عقلى:

فان كان شرعياً دخل تحت العنوان الذى أشرنا إليه من أن الخروج لعدم تماميه الموضوع؛ لفرض اشتراط حرمه نقض اليقين بالشك بشرط شرعى. فالفرد التام الفرديه هو الشك بعد الفحص، و هو من الأول داخل، و ما قبل الفحص من الأول خارج.

و إن كان عقلياً، فالوجه فيه أن الشك بمعنى عدم الحججه، و الحججه بمعنى بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، فما لم يتفحص لا يكون الموضوع متحققاً، فلا نقض.

فان قلت: فى فرض انسداد العلم - و حججه الظن - يجرى الاستصحاب مع عدم الظن، و لا يجرى مع حصول الظن، فيلزم الخروج بعد الدخول.

قلت: حيث أن المفروض - على هذا المبنى - هو العلم الاجمالى فى دائره المظنونيات و سقوط الأصل فى أطراف العلم الاجمالى، فالموضوع هو الشك غير المقرون بالعلم

الاجمالي، فمع حصول الظن يتبدل الموضوع.

و بالجمله الملاك في الدخول و الخروج ما ذكرنا، فصح ما اشتهر من أن الأصل لا يعود بعد سقوطه.

و منه يتبين حال الأصل المحكوم، فانه بعد سقوط الحاكم بالمزاحمه لا يعود الأصل الساقط في الملاقي، و إن كان لو حدثت الملاقيه بعد سقوط الأصل الحاكم، يجرى الأصل في الملاقي، فتدبر جيداً.

**(١٢٣) قوله قدس سره: فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه... الخ**

(١٢٣) قوله قدس سره: فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه... الخ (١)

توضيح الحال: إن الكلام، تاره - في المانع عن جريان الأصول ثبوتاً. و أخرى - في وجود المقتضى إثباتاً.

أما الكلام في المقام الأول، فهو إن المانع ثبوتاً أمران:

احدهما لزوم الاذن في المخالفه العمليه، و هو قبيح عقلاً، و يختص هذا المانع بموارد العلم بالتكليف اللزومي فعلاً أو تركاً.

و ثانيهما - لزوم المناقضه أو المضاده مع المعلوم بالاجمال، لفرض تعلق العلم بما يكون فعلياً حقيقه - و لو بالعلم - كما بنينا عليه: من عدم فعلية التكليف بقول مطلق إلا - بنحو من انحاء الوصول و بالعلم يكون واصلاً حقيقه، فيكون حكماً حقيقياً تام الحكميه، فمع العلم الاجمالي بطهاره أحد الاناءين - المسبوقين بالنجاسه - يقطع بجواز ارتكاب أحدهما شرعاً - بحقيقه الجواز و الترخيص - و هو مضاد لوجوب الاجتناب عنهما شرعاً باستصحاب نجاستهما، و إن لم يلزم منه مخالفه عمليه.

نعم تنجز العلم الاجمالي ينحصر فيما كان مخالفه عمليه، حيث لا استحقاق للعقاب إلا على مخالفه التكليف اللزومي عملاً، لا أن مناقضه المعلوم و مضادته للمستصحب يتوقف على تنجز العلم، و كون المعلوم أو المستصحب ذا مخالفه عمليه.

و منه تعرف أن البحث عن ثبوت المقتضى و عدمه - في مقام الاثبات - إنما يجدي لمن يرى المانع منحصراً في الاذن في المخالفه العمليه، فانه يجديه ثبوت المقتضى فيما لم يلزم منه مخالفه عمليه، و أما على ما ذكرنا فلا تجرى الأصول، سواء كان المقتضى في مقام الاثبات تاماً أو لا.

و أما الكلام في المقام الثاني، فنقول: إن مقتضى قوله عليه السلام: (لا تنقض

ص: ٢٥٤

اليقين بالشك(١) حرمة نقض اليقين بالشك مطلقا، سواء كان مقرونا بالعلم الاجمالي أو لا، و مقتضى ذيله - و هو قوله عليه السلام: (و لكن تنقضه بيقين آخر) عدم حرمة نقضه، بل لزوم نقضه بيقين آخر مطلقا، و لو كان إجماليا، فيقع التعارض بين صدره و ذيله.

و مبنى المعارضه - كما عن ظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره) في تعليقه المباركه(٢) - على أن قضيه: (و لكنه تنقضه بيقين آخر) متكفله لحكم شرعى حتى يؤخذ باطلاقها، فيعارض الصدر، أو لمجرد التأكيد، حتى لا- يكون لها إطلاق، نظرا إلى أن التأكيد ليس له مفاد فى قبال ما يؤكده، حتى يؤخذ باطلاقه، و قد استظهر الثانى شيخنا (قدس سره).

و التحقيق: إن قضيه (لكنه تنقضه بيقين آخر) لا يعقل أن تكون متكفله لحكم شرعى تعبدى؛ إذ مع اليقين بالحكم لا يعقل جعل الحكم على وفقه، و لا على خلافه، فلا مجال له عقلا حتى ينفى بالظهور فى خلافه.

بل التحقيق: إنها قضيه عقليه إرشاديه إلى الجرى على وفق اليقين. و ليس التأكيد مفادها الابتدائى؛ إذ ليست هذه العبارة على حد سائر التأكيدات، لاختلاف مضمونها مع مضمون القضيه السابقه.

بل لازمها التأكيد تاره، و التحديد أخرى، فان كانت لأفاده التأكيد بالالتزام، فلا إطلاق، و إن كانت لأفاده التحديد، و تضييق دائره الشك فلها الاطلاق لا محاله.

و حيث أن التأكيد، أو التحديد بالالتزام، فلا بد من تحقيق حال القضيه العقليه الارشاديه، و أن ما يقضى به العقل حسب اقتضاء اليقين ماذا؟ ليكون القضيه إرشادا اليه.

و من الواضح أنه لا فرق فى نظر العقل بين اليقين الأجمالى و التفصيلى فى الجرى على مقتضاهما، و رفع اليد عن الشك، فكما أن وثاقه اليقين السابق، كانت مقتضيه للجرى على وفقها، و عدم الاعتناء بالشك، فكذا مقتضى اليقين اللاحق هو الجرى على وفقه و عدم المعامله معه معاملة الشك حتى يتمحض للتمسك باليقين السابق.

و عليه فهى بالالتزام يفيد التحديد لا التأكيد. و كما لا معارضه بين التأكيد و ما يؤكده، فيكون التأكيد تابعا له إطلاقا و تقييدا، كذلك التحديد لا يكون معارضا، بل يكون ما يتحدد به تابعا له فيتمحض الشك الذى يحرم نقضه فى الشك المحض و عليه

ص: ٢٥٥

١- (١) الصحيحه الأولى لزراره: الوسائل. ج ١: الباب ١ من نواقص الموضوع: الحديث ١.

٢- (٢) ص ٢٥٢: ذيل قول الشيخ قده «لأن قوله لا تنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه الخ».

بخلاف ما إذا لم يعلم أنه للتأكيد أو التحديد، فإن إجماله لا يسرى إلى سائر المطلقات الخالية عن هذا الذيل.

فان قلت: لا- يعقل اعتبارنا قضيه اليقين الاجمالي، حتى يكون محددًا للموضوع؛ لأن اليقين الاجمالي، إن كان ناقضًا لكل من اليقينين، فهو خلاف مقتضاه؛ لأنه لم يتعلق بخلاف كل منهما، و مع عدم تعلقه بكل منهما إذا كان ناقضًا كان مرجعه إلى ناقضيه الشك لليقين.

و إن كان ناقضًا لأحد اليقينين معينا، فحيث أن الخصوصيه مشكوكه كان مرجعه إلى ناقضيه الشك لليقين، لا ناقضيه اليقين.

و إن كان ناقضًا لاحدهما المردد، نظرا إلى تعلق اليقين الاجمالي بالمردد، فقد بينا مرارا استحاله ثبوت المردد ماهيه و هويه، فلا الناقض متعلق بالمردد، و لا المنقوض يقين مردد.

و إن كان ناقضًا لخصوص اليقين الذى انقلب متعلقه واقعا إلى ضده أو نقيضه، فحيث لا تعلق لليقين الاجمالي - بما هو يقين - بذلك المرتفع واقعا، فلا محاله يؤل الأمر إما إلى ناقضيه الشك، أو الى ناقضيه ارتفاع الواقع، و كلاهما خلف؛ إذ الشك ينقض و لا- ينقض، و اليقين هو الناقض دون غيره، فلا- يعقل ناقضيه اليقين الاجمالي بجميع الوجوه، فينحصر الناقض فى اليقين التفصيلي.

و هذا المحذور لا- دخل له بالمانع عن التعبد الاستصحابي فى مقام الثبوت، ليكون إيراده خلفا فى المقام، بل المراد إن اعتبار ناقضيه اليقين الاجمالي مناف لاعتبار عدم انتقاض اليقين بالشك، و أنه لا- ينقضه إلا اليقين، فهما اعتباران متنافيان فى مقام الاثبات، المتكفل لكلا الاعتبارين.

و لا- يخفى عليك أن تحريم نقض اليقين بالشك المحض، و إن كان بمكان من الامكان إلا أن تحديد الموضوع حيث كان بعنوان ناقضيه اليقين الاجمالي، فاذا امتنعت ناقضيه اليقين الاجمالي لم يمكن استفاده تحديد الموضوع منه، لا أن جعل الحكم للموضوع الخاص غير معقول.

قلت: اليقين الاجمالي حيث أنه متعلق بالجامع الذى لا يخرج مطابقه عن الطرفين، فهو و إن لم يكن ناقضًا لكل من اليقينين، لكنه ناقض لمجموع اليقينين، فاعتبار ناقضيته اعتبار ناقضيه اليقين لليقين، لا ناقضيه الشك، و لا غير اليقين.

إلا أن التحقيق: إن مجموع اليقينين ليس موضوعاً للحكم، بل كل منهما، فمرجع المجموع إلى اليقين بالجامع بين الطرفين، و لهذا يصح اعتبار ناقضيه اليقين الاجمالي له، لتعلقه أيضاً بالجامع بين الطرفين.

لكن تعلق اليقين المنقوض بالجامع انتزاعي من تعلق كل فرد من اليقين بفرد من الجامع، و ظاهر (لا تنقض اليقين بالشك) - مع وجود اليقين بهذا بخصوصه، و بذاك بخصوصه، ثم الشك فيهما كذلك - هو تحريم نقض كل من اليقينين الخاصين الحقيقيين، لا الجامع من اليقينين المتعلقين بما ينتزع منهما جامع.

و هذا لا دخل له بجواز استصحاب الكلي، لتعلق اليقين هناك حقيقه بالجامع، و الشك في خصوصيته.

و على ما ذكرنا: من عدم اعتبار صحيح لناقضيه اليقين الاجمالي، فلا يكون له دلالة على تحديد الموضوع بالشك المحض.

و أما قضيه: (و لكنه تنقضه بيقين آخر) و إن كانت إرشاديه، لكنها ليست إرشادا إلى الجرى على وفق اليقين، حتى لا يكون فرق بين اليقين الاجمالي و التفصيلي، فانه بهذا المعنى ليس مقابلا لليقين السابق، فان الجرى العملي - على وفق اليقين - ليس من أجل اليقين بالحكم الفعلي الذي يقضى العقل بامتثاله، فانه شأن اليقين الفعلي بالحكم، لا اليقين السابق.

بل كما أن قضيه الجرى على وفق اليقين السابق - من حيث مقابلته مع الشك الفعلي، و اقتضاء وثاقه اليقين في قبال الشك عند العقلاء - الجرى العملي عليه، فكذا الجرى العملي مستمر إلى أن يتبدل الشك باليقين، فتكون القضيه إرشادا إلى استمرار الحكم السابق العقلاني إلى تبدل موضوعه بأمر و ثيق، لتقابل اليقين السابق من حيث وثاقته. و حيث أن اليقين الاجمالي الفعلي يجامع الشك، و لا يقابل اليقين السابق، من حيث عدم تعلقه بعين ما تعلق به، فلم يحدث في قبال ذلك الأمر الوثيق ما يوازيه في الوثاقه ليرفع اليد به عنه، و نتيجته تأكيد الحكم بحرمه نقض اليقين بالشك. و الله اعلم.

### تعارض الاستصحاب مع القرعه

**(١٢٤) قوله قدس سره: و أما القرعه فالاستصحاب في موردها يقدم عليها الخ**

(١٢٤) قوله قدس سره: و أما القرعه فالاستصحاب في موردها يقدم عليها الخ(١).

نعم هو كذلك إذا لم يكن هناك حكومه بينهما.

ص: ٢٥٧



بيانه - إن الحكومه: تاره تلاحظ بين دليلى اعتبار المتعارضين، كما فى الخبر المتكفل لحرمة شىء، و الخبر المتكفل لحيثه بما هو مشكوك الحرمة و الحليه، فان مفاد الخبرين ليس بينهما حكومه؛ إذ ليس لسان أحدهما نفى موضوع الآخر، بل الحكومه دليل لاعتبار، من حيث أن الأمر بالغاء احتمال الخلاف - فى طرف الخبر المتكفل لحرمة الواقعيه - يوجب نفى موضوع الخبر المتكفل لحكم المشكوك.

و أخرى تلاحظ بين نفس المتعارضين مثل حكومه (لا شك لكثير الشك) على أدله الشكوك، فان أحد المتعارضين - بنفسه - ينفى موضوع الآخر لا من حيث دليل اعتباره.

فقول: فى الخبر المتكفل لحكم القرعه، و الخبر المتكفل لحرمة نقض اليقين بالشك.

أما بالاضافه إلى دليل اعتبار الخبرين، فلا حكومه، لأن كلاً من الخبرين متكفل لحكم تعبدى فى مورد الشك، فان الموضوع فى القرعه هو المجهول، و المشتبه، و المشكل.

و موضوع الاستصحاب أيضا متقوم بالشك، فالغاء احتمال الخلاف فى كل منهما يوجب نفى موضوع الآخر؛ لأن المفروض تكفل كل واحد منهما لحكم الاحتمال.

و أما بالاضافه إلى نفس الخبرين المتكفلين لحكم القرعه و الاستصحاب، فتوضيح الحال فيهما: إن دليل القرعه يدل على أنها لا تخطىء، و أنها سهم الحق، و الحكم المجعول له وجود و عدم، و الخطأ و الصواب شأن الطريق، كما أن لسان دليل الاستصحاب ابقاء الكاشف، ففى حاله الثانيه طريقان أحدهما حدوثا و هى القرعه، و الثانى بقاء و هو اليقين السابق، حيث اعتبر بقاء شرعا، و كل منهما طريق فعلى مع عدم الطريق الى الواقع، لفرض نصب القرعه فى المجهول، و اعتبار بقاء اليقين مع الشك - أى مع عدم الطريق - فكل منهما بعنوانه قابل فى حد ذاته لرفع موضوع الآخر، فلا تختص القرعه بالحكومه على الاستصحاب.

بل ظاهر شيخنا (قدس سره) فى المتن ورود الاستصحاب عليها، نظرا إلى أن موضوع القرعه هو المجهول بقول مطلق، مع أنه بعنوان كونه على يقين منه سابقا معلوم الحكم. و إن كان يندفع بما مرّ منا سابقا: إن موضوع الاستصحاب أيضا هو الشك بقول مطلق، و من جميع الجهات،

مع أنه بعنوان قيام القرعه المعينه للواقع معلوم الحال، فلا يختص الورود - لو صح - بالاستصحاب، و حينئذ يصح معامله معهما معامله المتعارضين، و ملاحظه النسبه بين دليلهما، حيث لا حكومه و لا ورود لدليلهما و لا لدليل دليلهما.

فان قلت: طريقه القرعه ليست كطريقه الطرق العاديه؛ إذ ليس لها في نفسها طريقه - كما هو واضح - حتى يكون تعبد الشارع بها تميما لها عنوانا، - كما في الخبر، و اليقين السابق باعتبار بقاء متعلقه غالبا -، بل طريقه القرعه واقعيه بتسبب الشارع الناظر إلى الواقع إلى وقوع السهم على الحق، و لذا ورد في الأخبار(١) جوابا عن قول السائل إنها تصيب و تخطيء: بأنها لا تخطيء إذا كانت في مقام تفويض الأمر الى الله، لا- في مقام التجربه، فطريقه القرعه تكوينيه - منه تعالى - و في موردها المشروع لا تخطيء حقيقه، فلا شك حينئذ حقيقه، فتكون وارده حقيقه على الاستصحاب، لا بلحاظ حكمها، كما على مسلك شيخنا (قدس سره) في ورود الامارات على الأصول(٢).

قلت: نعم ظاهر أخبارها كذلك، إلا أن تسببه تعالى باصابه السهم للحق يمكن أن يكون مقيدا بعدم الطرق التعبدية الشرعية، فلا طريقه لها مع وجود أحد الطرق الشرعية، و اذا كان موردها المجهول بمعنى ما لا- طريق إليه شرعا، فلا محاله لا ورود، و لا حكمه لها على ما له طريقه شرعا، بل إذا كان موضوعها (المشكل)(٣) كما في المرسل المحكى في قواعد الشهيد (قدس سره) فالأمر أوضح، فان المشكل ما يتحير فيه المكلف، بحيث لا طريق له أصلا، بل ربما يعم المجهول الذي ليس له واقع مجهول.

ص: ٢٥٩

---

١- (١) الوسائل: ج ١٨: الباب ١٣: من ابواب كيفية الحكم و احكام الدعوى

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٥٠.

٣- (٣) قال ابن ابي جمهور في عوالي اللئالي: ج ٢: ١١٢: ح ٣٠٨: «نقل عن اهل البيت عليهم السلام: كل امر مشكل فيه القرعه».



## فهرست المطالب

تعريف الاستصحاب:

تعريف المشهور للاستصحاب ٧

تصريح المحقق الخراساني على ان المراد من الحكم بالبقاء هو الالتزام ٧

استظهار بعض الاجله عن كلام شيخه العلامة ان المراد من الحكم بالبقاء هو الالتزام ٧

الفرق بين الابقاء و البقاء ٧

عدم جامعيه تعريف المشهور بحسب المباني الثلاثة ٨

و تصحيح المحقق الخراساني للجامعيه غير مجد ٨

عدم توصيف تعريف المشهور بالدليليه و الحجيه على جميع المباني ٩

الاشكال على المحقق الخراساني في توصيف التعريف بالحجيه ٩

احتمال اخر في التعريف ١٠

عدم اندفاع المحذورين على هذا الاحتمال ١٠

التحقيق حول تعريف المشهور بحسب المباني ١١

حول سائر تعاريف الاصحاب للاستصحاب:

تعريف الفاضل التوني ١٣

تعريف العضدي ١٤

تعريف المحقق القمي ١٤

اشكال المحقق الخراساني على تعريف العضدي و الجواب عنه ١٤

الاشكال على تقريب الشيخ لتعريف العضدي ١٥

الفرق بين التعريف اللفظي و غيره ١٥

الاشكال على كون الحجيه من المسائل الاصوليه ١٦

التفصلى عن الاشكال ١٧

الفرق بين المسائل الاصوليه و الفقيهيه ١٧

الاشكال على المحقق الخراسانى فى اطلاق الحججه على الاستصحاب ١٨

الاشكال على كون الاستصحاب مسأله اصوليه اذا كان مدركه بناء العقلاء ١٩

الاشكال على كون الاستصحاب مسأله اصوليه اذا كان مدركه الدليل العقلى ٢٠

الجواب عن الاشكال على كون الظن بالبقاء من الادله العقليه ٢١

الحق فى الاشكال على مسأله الظن بالبقاء. ٢١

الاستصحاب فى الحكم العقلى ٢٢

الاستصحاب فى الحكم الشرعى غير المستند الى الحكم العقلى ٢٢

ص: ٢٦١

الحكم العقلي النظرى و العملى و الفارق بينهما ٢٣

استصحاب حكم الشرعى المستند الى حكم العقل و ملاكه ٢٥

استصحاب حكم الشرعى المستند الى حكم العقلي النظرى ٢٦

نظريه التسويه بين استصحاب حكم الشرعى المستند الى العقلي و النقلى ٢٦

الاشكال على نظريه التسويه ٢٧

لا فرق فى استصحاب الحكم الشرعى المستند الى العقلي بين الوجود و العدم ٢٧

أدله حجيه الاستصحاب:

١ - بناء العقلاء ٢٨

اختلاف كلمات المحقق الخراسانى فى تقديم السيره على الايات و عدمه ٢٩

محذور الدور فى رادعيه الايات عن السيره او تخصيصها بها ٣٠

لزوم المتنافيين على مبنى كفايه عدم ثبوت الردع و عدم ثبوت المخصص ٣٠

دفع التنافى بكون التعارض بينهما من باب معارضه غير تام الاقتضاء مع تام الاقتضاء ٣٠

و الجواب عن هذا الاشكال بوجهين ٣٠

التحقيق حول بناء العقلاء ٣٢

نظريه بعض اجله العصر (المحقق النهاوندى و الحائرى) فى وجه تقديم السيره على الآيات، و الفرق بين نظريه بعض اجله العصر

و نظريه المحقق الأصفهانى ٣٤

٢ - الدليل العقلي على حجيه الاستصحاب ٣٥

٣ - الاستدلال بالاخبار:

الصحيحه الاولى لزاره ٣٦

اقسام الحال (المقدره - المقارنه - المحكيه) عند النجاه ٣٦

التحقيق حول الحال المقارنه ٣٧

المراد من النوم الناقض ٣٨

المحتملات الاربعه فى الصحيحه الاولى لزراره ٣٩

نظريه الشيخ و صاحب الكفايه فى الصحيحه الاولى ٣٩

التحقيق حول الصحيحه الاولى لزراره ٤٢

المحتملات المعقوله فى الصحيحه الاولى ٤٣

التعليل فى الصحيحه الاولى ٤٤

الظرف فى جمله (على يقين من وضوئه) ظرف لغو او مستقر؟ ٤٥

التقابل بين النقض و الابرام هو العدم و الملكه ٤٧

نظريه صدر المتألهين فى عدم لزوم بقاء الموضوع فيما عدا المتضادين من المتقابلين ٤٨

معنى النقض و الابرام ٤٨

ص: ٢٤٢

قاعده المقتضى و المانع:

تقريب بعض اجله العصر لقاعده المقتضى و المانع ٥١

تقريب بعض المدققين لقاعده المقتضى و المانع ٥١

الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع:

تقريب المحقق الخراسانى للاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع ٥١

تقريب بعض اجله العصر ٥٢

الاشكال على قاعده المقتضى و المانع بتقريب بعض اجله العصر ٥٢

الاشكال على قاعده المقتضى و المانع بتقريب بعض المدققين ٥٣

الاشكال على الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع ٥٣

وجوه الاشكال فى تنزيل الاخبار على الاستصحاب بقول مطلق ٥٤

تقريب الاستدلال على اختصاص الاستصحاب بالشك فى الرفع من ناحيه الهيئه ٥٦

مرجحات كنايه نقض اليقين على سائر انحاء التجوز ٥٧

استدلال الشيخ على اختصاص الاستصحاب بالشك فى الرفع ٥٩

اشكال المحقق الخراسانى على الشيخ ٥٩

موضوعيه اليقين و طريقيته:

نظريه بعض الاجله تبعا لبعض الاساطين ٦٠

التحقيق حول كلمه «اليقين» مفهوما و مصداقا ٦٠

التحقيق حول كنايه (لا تنقض اليقين) ٦٢

الصحيحه الثانيه لزراره ٦٧

محتملات شرطيه الطهاره او مانعيه النجاسه فى باب الصلاه ٦٨



المختار بين المحتملات هو مانعيه النجاسه ٧٢

حول نظريه المحقق الخراساني بكفايه كون الطهاره شرطا اقتضائيا ٧٤

آثار الطهاره المستصحبه، و احكامها ٧٦

وجوه حسن التعليل في الصحيحه الثانيه لزاره ٧٧

محذورنا قضيه الاعاده او الخلف في صحه التعليل ٧٨

جواب المؤلف عن اشكال الناقضيه ٧٩

جواب بعض الاجله عن اشكال كون الاعاده نقضا ٧٩

محذور الخلف في التعليل ٨٠

الصحيحه الثالثه لزاره ٨٢

المحتملات الثلاثه في الصحيحه الثالثه ٨٢

الاستدلال بروايه الخصال ٨٥

ص: ٢٤٣

استدلال الشيخ الاعظم بروايه الخصال على قاعده اليقين ٨٥

الاشكال على الشيخ الاعظم ٨٥

الاستدلال بمكاتبه القاساني ٨٧

الاخبار الوارده فى الصوم للرؤيه و الافطار للرؤيه ٨٧

الاستدلال بروايات الحل و الطهاره:

الاحتمالات المتصوره فى روايات الحل و الطهاره ٨٩

الاستدلال بها على قاعده الحل و الطهاره (نظريه المشهور) ٨٩

نظريه صاحب الفصول فى روايات الحل و الطهاره ٩١

ما حكاه الشيخ الاعظم عنه صاحب الفصول غير موافق للفصول ٩١

الاشكال على صاحب الفصول ٩٢

الجواب عن اشكال الشيخ على صاحب الفصول ٩٢

التقريبان للمحقق الخراسانى على استفاده القواعد الثلاث من الروايات ٩٤

اشكال المحقق الحائرى على صاحب الكفايه ٩٥

الجواب عن اشكال المحقق الحائرى ٩٥

تقريب دلالة اخبار الحل و الطهاره على الاستصحاب باعتبار الغايه ٩٦

استدلال الشيخ الاعظم بروايه حماد على الاستصحاب ٩٧

الاشكال على الشيخ الاعظم ٩٧

نظريه صاحب الحدائق ٩٩

الاشكال على صاحب الحدائق ٩٩

نظريه المحقق الخوانسارى فى روايه حماد ١٠٠

الاحكام الوضعيه:

تقسيم الموجودات الى الخارجيه، و الاعتباريه، و الانتزاعيه ١٠١

الفرق بين الامور الاعتباريه و الانتزاعيه ١٠٢

اقسام المجعولات الشرعيه ١٠٣

اشكال المحقق الخراساني على جعل السببيه و الشرطيه للتكليف استقلالاً، و انتزاعاً ١٠٥

الجواب عن المحقق الخراساني ١٠٥

بيان معنى حقيقه السببيه و الشرطيه مقدمه للاشكال على المحقق الخراساني ١٠٦

نظريه المحقق النائيني في الفرق بين شرائط الجعل و المجعول ١٠٧

نظريه المحقق الخراساني في الفرق بين شرط الواجب و شرط الوجوب ١٠٨

الجزئيه و الشرطيه للمكلف به ١٠٩

كون الحكم الشرعي مصححاً لانتزاع الجزئيه و الشرطيه، لا منشأ له ١٠٩

ص: ٢٦٤

الجزئيه الانتزاعيه ليست من لوازم المجعول التشريعى بل من لوازمه التكويني ١١٠

الفرق بين المجعول بالتبع و المجعول بالعرض ١١١

حول الحجيه و القضاوه و الملكيه:

عدم كون الملكيه من الاعتبارات الذهنيه و لا من المقولات الواقعيه ١١٢

ادله عدم كون الملكيه من المقولات الواقعيه ١١٣

الحكم التكليفي ليس عين الملكيه و لا منشأ او مصححا لانتزاعها ١١٤

العقد ليس عين الملكيه و لا منشأ او مصححا لانتزاعها ١١٥

التحقيق في حقيقه الملكيه الشرعيه و العرفيه ١١٦

التحقيق في حقيقه القضاوه و بيان اقسامها ١١٧

التحقيق في حقيقه الحجيه و بيان أقسامها ١١٨

الصحه و الفساد في العبادات و المعاملات ١١٩

معانى الملك ١٢١

في مقوله الجده ١٢٣

نظريه صدر الدين الشيرازي في مقوله الجده ١٢٣

في استصحاب الشرطيه و المانعيه ١٢٤

في استصحاب ذات الشرط و المانع ١٢٥

تنبيهات الاستصحاب:

التنبيه الاول (فعليه الشك و اليقين) ١٢٦

فرعان للتنبيه الاول (حكم صلاه من احدث ثم غفل، و صلاه من التفت قبلها و شك ثم غفل) ١٢٧

التنبيه الثاني من الاستصحاب (إستصحاب مؤدى الأماره، و الاصل العملي) ١٣٠

التنبیه الثالث (استصحاب الكلّی) ۱۳۶

القسم الاول من اقسام استصحاب الكلّی ۱۳۶

استصحاب الفرد المردد ۱۳۹

نظريه السيد اليزدی قدس سره في استصحاب الفرد المردد ۱۳۹

الاشكال على السيد اليزدی في استصحاب الفرد المردد ۱۴۰

نظريه غير واحد من اجله العصر في استصحاب الفرد المردد ۱۴۱

القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلّی ۱۴۲

دفع الاشكال الوارد على القسم الثاني من استصحاب الكلّی ۱۴۲

دفع توهم السببيه بين الكلّی و فرده ۱۴۴

القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّی ۱۵۰

نظريه الشيخ الاعظم في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّی ۱۵۰

ص: ۲۶۵

التقريبان الآخران لاستصحاب القسم الثالث من اقسام الكلى ١٥١

التنبيه الرابع (استصحاب الامور التدريجيه) ١٥٤

حول الحركه القطعيه و التوسطيه ١٥٥

استصحاب الامور المقيده بالزمان ١٥٧

استصحاب العدم الازلى ١٦١

استصحاب العدم المجعول ١٦٢

استصحاب الامور الموقته ١٦٣

موارد الشك فى المقتضى و الرفع ١٦٤

التنبيه الخامس (الاستصحاب التعليقى) ١٧٢

التحقيق حول الاستصحاب التعليقى ١٧٢

نظريه المحقق الخراسانى فى الاستصحاب التعليقى ١٧٣

نظريه الشيخ الاعظم الانصارى فى الاستصحاب التعليقى ١٧٤

فى تعارض استصحاب الحرمه المعلقه مع استصحاب الحليه ١٦٧

نظريه الشيخ الاعظم بحكومته استصحاب الحرمه المعلقه على استصحاب الحليه ١٧٥

الاشكال على الشيخ الاعظم ١٧٥

نظريه المحقق الخراسانى بعدم المعارضه بين استصحاب الحرمه المعلقه و استصحاب الحليه ١٧٦

التنبيه السادس (استصحاب احكام الشريعه السابقه) ١٧٩

التحقيق حول القضيه الحقيقيه و الخارجيه ١٧٩

فى حقيقه الحكم المجعول و حقيقه الوحى ١٨١

التنبيه السابع (الاصل المثبت) ١٨٦

فى الفرق بين مثبتات الاصول و الامارات ١٩١

التنبيه الثامن - فى الاثر المترتب على المستصحب بواسطه عنوان كلى (مستثنيات الاصل المثبت) ١٩٤

نظريه الشيخ الاعظم فى ان عدم الحكم لا يحتاج الى الجعل ١٩٩

فى ترتب عدم الاستحقاق على استصحاب عدم التكليف ٢٠٠

التنبيه التاسع - الاثر المترتب على الاعم من الوجود الواقعى و الظاهرى (مستثنيات الاصل المثبت) ٢٠١

التنبيه العاشر (لزوم كون المستصحب حكما شرعيا او ذا حكم شرعى) ٢٠١

التنبيه الحادى عشر حول اصاله تأخر الحادث ٢٠٢

مجهولى التاريخ ٢٠٤

نظريه بعض اعلام العصر ٢٠٤

ص: ٢٦٦

فى الاشكال على المحقق النائىنى بان المحمولىه مقابله للرابطىه لا للناعتىه ٢٠٥

تفصىل المحقق الخراسانى بىن عدم المحمولى و عدم الماخوذ على وجه الربط ٢٥٠

حول اتصال زمانى الشك و الیقین ٢٠٦

فى تعاقب النجاسه و الطهاره ٢١١

التنبیه الثانى عشر (الاستصحاب فى الامور الاعتقادیه) ٢١٢

فى استصحاب الامامه ٢١٣

فى استصحاب النبوه ٢١٤

استدلال الكتابى باستصحاب النبوه ٢١٥

فى استصحاب الاحكام الشریعه السابقه ٢١٦

التنبیه الثالث عشر (استصحاب حکم المخصص) ٢١٨

تفصىل المحقق الخراسانى فى التمسك بالعام بىن كون التخصیص من الابتداء أو فى الانتهاء دون الاثناء ٢١٩

عدم الفرق بىن الاطلاق الإزمانى و الافرادى ٢٢٠

نظریه بعض اعلام العصر فى التمسك بالعام ٢٢٢

الاشكال على المحقق النائىنى رحمه الله ٢٢٣

حول اعتبار بقاء الموضوع ٢٢٥

حول قاعده ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له ٢٢٦

فى كفايه اتحاد المتیقن و المشكوك و عدم لزوم بقاء الموضوع ٢٢٨

دفع اشكال المحقق الحائرى على المحقق الخراسانى ٢٢٨

استدلال الشیخ الاعظم على ابقاء الموضوع باستحاله انتقال العرض ٢٢٩

اشكال المحقق الخراسانى على الشیخ الاعظم ٢٢٩



هل الاتحاد بنظر العرف ؟ ٢٣٠

فى معنى الموضوع العرفى ٢٣١

فى الفرق بين الموضوع العقلى و الموضوع الدليلى ٢٣٣

نظريه المحقق الخراسانى باستحاله الجمع بين الاعتبارات الثلاث (اى العرفى و العقلى و الدليلى) ٢٣٥

التحقيق حول امكان الجمع بين هذه الاعتبارات ٢٣٦

فى وجه تقديم الاماره على الاستصحاب ٢٣٧

وجه كون الاماره حاكمه على الاستصحاب ٢٤٠

تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول ٢٤٢

تعارض الاستصحابين ٢٤٤

حول الاستصحاب السببى و المسببى ٢٤٤

ص: ٢٤٧

نظريه الشيخ الاعظم الانصارى بحكومته الاصل السببى على المسببى ٢٤٥

تقريب للشيخ الاعظم بان الحكم و الشك المسببى لازمان لملزوم واحد فى مرتبه واحده و مواقع النظر على هذا التقريب ٢٤٦

تقريب بعض اجله العصر فى تقديم الاصل السببى على الاصل المسببى ٢٥٠

فى ان الاصل لا يعود بعد سقوطه ٢٥٢

الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى ٢٥٤

فى تعارض الاستصحاب مع القرعه ٢٥٧

ص: ٢٦٨

الجزء السادس

هويه الكتاب

ص: ٢٦٩



### ١ قوله قدس سره: التعارض هو تنافى الدليلين... الخ

قوله قدس سره: التعارض هو تنافى الدليلين... الخ (١)

التنافى تارة - ينسب الى المدلولين من الوجوب و الحرمة، أو الوجوب و عدمه مثلا، و أخرى - ينسب إلى الدالين بما هما كاشفان عن أمرين متنافيين، لتلون الدال بلون المدلول لفنائه فيه، و ثالثه - إلى الدليلين بما هما دليلان و حجتان، فيكونان متنافيين في الحجية و الدليلية.

و من الواضح: إن التنافى - و هو عدم الاجتماع في الوجود - منسوب إلى المدلولين بالذات؛ لامتناع اجتماع الوجوب و الحرمة، أو كل واحد منهما مع عدمه - بالذات - و منسوب إلى الدليلية و الحجية أيضا - بالذات - لامتناع حجيتها معا، خصوصا إذا كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل؛ فانه راجع إلى اجتماع الوجوب و الحرمة الفعلين، أو هما مع عدمهما.

و أما الدالان - بما هما كاشفان - فغير متمنعين في الوجود بالذات، بل بالعرض؛ إذ ليس الكلام في المقام في الكاشفين بالكشف التصديقي - القطعي، أو الظني - الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل في الكاشفين بالكشف النوعي، و من البين إمكان اجتماعهما في الوجود: فان المفهومين غير متمنعين، بل التمانع في مطابقتها.

و الكاشف في مرتبه كشفه النوعي لا يتقوم إلا بمكشوفين بالذات لا تمنع بينهما من

ص: ٢٧١

حيث نفسيهما، لكنه يوصف الدالان بوصف المدلول - بالحمل الشايح - بالعرض، لما بينهما من الاتحاد جعلاً و اعتباراً، فتنافي المدلولين واسطه في عروض التنافي على الدالين، لا واسطه في الثبوت.

فالتعارض: ان كان عبارته عن التنافي في الوجود، فهو - حقيقه و بالذات - لا يعقل إلا في المدلولين، أو في الدليلين بما هما دليلان و حجتان، لا في الدالين بما هما كاشفان نوعيان، فلا تعارض حقيقه في مرحله الدلاله و مقام الاثبات و إن كان التعارض أخص.

من مطلق التنافي - نظراً إلى أنه لا يوصف الوجوب و الحرمة بأتهما متعارضان، و إن وصفا بأتهما متافيان، و كذلك الحجيّه لا توصف بالمعارضه، و إن وصفت بالمنافاه، بل يوصف ما دل على الوجوب، و ما دل على عدمه - مثلاً - بالمعارضه، فيقال: تعارض الخبران، لا- تعارض الحكمان - فالتعارض حينئذ من أوصاف الدال بما هو دال - بالذات - لا بالعرض؛ إذ لا بد من انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات، و المفروض أنه لا يوصف المدلول بذاته بالمعارضه، بل بالمنافاه و شبهها.

فحقيقه معارضه الخبرين كون أحدهما دالاً على ما ينافي ما يدل عليه الآخر، و لا منافاه بين أن يكون تنافي الدالين بالعرض، و تعارضهما بالذات.

و هذا هو الصحيح الموافق للإطلاقات العرفيه، فيصح ما أفاده (قدس سره) من كون التعارض بلحاظ مقام الاثبات و مرحله الدلاله، خصوصاً إذا كان التعارض من العرض بمعنى الاظهار؛ فان الدالين المتنافيين لكل منهما ثبوت، و يظهر كلّ منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين، فانه لا ثبوت إلا لأحدهما، فلا معنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه.

و سيأتي إن شاء الله تعالى ثمره كون التعارض - حقيقه - من أوصاف الدال، أو من أوصاف المدلول.

## ٢ قوله قدس سره: على وجه التناقض أو التضاد... الخ

قوله قدس سره: على وجه التناقض أو التضاد... الخ (١)

ربما يتخيل (٢) إن استحاله الاجتماع في المتضادين لأولهما إلى المتناقضين؛ لأن لازم ثبوت كل منهما عدم الآخر، و إنّ اعتبار وحده الموضوع فيهما، لرجوعهما إلى المتناقضين، المعتبر فيهما الوحدات الثمانيه، مدعياً تصحيح كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) حيث

ص: ٢٧٢

١- (١) الكفايه ٢: ٣٧٦.

٢- (٢) بحر الفوائد للمحقق الاشتياني: ج ٤: ص ٣.

اعتبر وحده الموضوع - فى المتعارضين - على وجه التضاد. (١)

و هى غفله واضحه؛ فان المتقابلين المتنافيين بالذات لا ينحصر ان فى خصوص السلب و الايجاب، بل التقابل بالذات: إما بالسلب و الايجاب، أو بالعدم و الملكة، أو بالتضاد، أو بالتضائف. و لكل خاصيه مخصوصه و وحده الموضوع معتبره فى مطلق التقابل. بل وقع التصريح من أهل فنه باعتبار وحده الموضوع، أو المحل فى المتضادين.

فتوهم عدم استحاله بالذات - كتوهم عدم اعتبار وحده الموضوع الشامل للمحل فيه - فاسد جدا.

ثم إن تضاد الوجوب و الحرمة - الموجب لتعارض الدليلين - بناء على جريان التضاد و التماثل فى الاحكام الشرعيه - على خلاف ما حققناه فى محله (٢) - إنما يصح إذا كان التحريم بمعنى الزجر و الردع، و هو أمر ثبوتى كالبعث، و متعلقهما الفعل.

و أما إذا كان التحريم بمعنى طلب الترك، فلا تماثل، و لا تضاد؛ لأن موضوع طلب الفعل غير موضوع طلب الترك.

نعم إجتماع الطلبين كذلك محال بالعرض، لاستحاله اجتماع الفعل و الترك، و اقتضاء المحال محال، فالأقتضاء ان الطلبين محال، لا لتضادهما، و لا لتماثلهما، و لا لتناقضهما، بل لأنهما اقتضاء أمر محال، و ما يلزمه المحال محال.

و لا يخفى عليك أن استلزام اجتماع الضدين لاجتماع النقيضين لا يوجب كون التضاد مستدركا - نظرا الى أن التنافى بنحو التناقض إذا عم التناقض بالذات و بالتبع، فالمتنافيان بنحو التضاد داخلان فى المتناقضين بالتبع - فلا حاجه إلى ذكر التضاد.

و وجه عدم صحه الاستدراك: إن جهه التنافى فى المدلولين المتنافيين مختلفه:

ففى المتنافيين بنحو التناقض بالذات لا بد فيهما من الجمع الراجع للمناقضه، أو ترجيح أحد الطرفين، أو التخيير بينهما، و فى المتنافيين بنحو التضاد بالذات، بأن كان المدلول المطابقى فى أحد الدليلين هو الوجوب، و فى الآخر هو الحرمة، تلك الجهه التى تجب رعايتها - بالجمع، أو الترجيح، أو التخيير - حيثه الوجوب و الحرمة، لا - لازمهما، و هو عدم الوجوب فى طرف الحرمة، و عدم الحرمة فى طرف الوجوب.

و تحصر رعايه المتنافيين بالعرض فيما إذا لم يكن بين المدلولين المطابقين منافاه، كما

ص: ٢٧٣

١- (١) الرسائل: ص ٤٣١.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ج ٢: التعليقه ٦٢.

إذا دل الدليلان على وجوب الظهر، و وجوب الجمعة، و علمنا من الخارج بعدم وجوب كليهما؛ فان جهة المنافاه منحصره فى وجوب كل منهما و عدمه، أو إذا علمنا من الخارج بأن إحداهما واجبه، و الأخرى محرمه، فان كلاً من الدليلين، الدالين على وجوبهما يدل على حرمة الآخر بالالتزام؛ و جهة المنافاه بالتبع - و هى المنافاه بنحو التضاد - هى اللازمه مراعاتها بالجمع أو الترجيح، أو التخيير، فتدبر جيداً.

و أما التنافى من حيث الدليليه و الحجيه، فتوضيح الحال فيه: إن الحجيه فى كل من الطرفين وصف ثبوتى، فلا تنافى من حيث التناقض، و متعلقهما - إذا كان فعلين متضادين بالذات أو بالعرض - متعدد، فلا تنافى من حيث التضاد، فكيف يتصور التنافى من حيث المناقضه، أو المضاده فى الدليليه و الحجيه.

و الجواب: أما إذا كانت الحجيه بمعنى جعل الحكم المماثل، فالحكم المجعول فى كل طرف - على طبق مدلوله المنافى لمدلول الآخر - بالمناقضه أو المضاده.

و أما إذا كانت بمعنى المنجزيه و المعذريه، ففى مورد قيام الخبرين على وجوب شىء و عدمه، من حيث كونهما صفتين - قائمتين بالخبرين - غير متنافيتين بالذات بنحو التناقض، و لا بنحو التضاد، لكونهما ثبوتيين، و لتعدد موضوعهما، إلا أنه بلحاظ مضايتهما - و هو تنجز الحكم و المعذوريه عنه ثبوتيان قائمان بحكم واحد، متعلق بفعل واحد - متضادان.

و بلحاظ استحقاق العقاب - على الترك مثلاً، و عدم الاستحقاق عليه - متناقضان.

و فى مورد قيام الخبرين - على وجوب شىء و حرمة - وصفان متماثلان.

لكنه لتعدد موضوعهما غير داخلين فيما يمتنع اجتماعهما.

و بلحاظ تنجز الحكمين الواردين على موضوع واحد متنافيان بتنافى التضاد بالعرض.

كما أنه بلحاظ استحقاق العقاب على الفعل و الترك متضادان بالعرض، لأنه لازم تعلق الوجوب و الحرمة بفعل واحد، و لازم المحال محال.

**٣ قوله قدس سره: و عليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلولهما... الخ**

قوله قدس سره: و عليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلولهما... الخ (١)

ظاهره عدم المعارضه فى مرحله الدلاله مع المنافاه بين المدلولين. مع أن الدال - بما هو دال - بملاحظه فنائه فى مدلوله يوصف بوصفه بالعرض، فيستحيل منافاه المدلولين،

ص: ٢٧٤



و عدم منافاه الدالين.

و إن أريد عدم المنافاه من حيث الدليليه و الحجيه، فمن الواضح: إن الحكومه إذا كانت بين خبرين متنافيين من حيث المدلول، فكل منهما حجه فى نفسه على مدلوله، المنافى لمدلول الآخر، و يستحيل حجيتهما الفعلية على مدلولين متنافيين، و هذا شأن كل دليلين متعارضين.

فالتحقيق: إن الحاكم و المحكوم لهما جهتان:

إحدهما من حيث اللب و الواقع، و هو ليس إلا إثبات الحكم و رفعه.

و الاخرى - من حيث اللسان و العنوان.

و فى هذه المرحله لا تنافى بين مدلولهما العنوانى، مثلا «لا شك لكثير الشك» بالاضافه إلى أدله الشكوك، ليس بحسب اللب و الواقع إلا رفع حكم الشك عن كثير الشك، و هو مناف لحكم الشك الثابت بعموم دليله، أو إطلاقه.

كما أنه بحسب اللسان و العنوان، ليس إلا رفع الموضوع، و أدله الشكوك لا تتكفل إثبات الموضوع، بل إثبات حكمه، فمدلول الحاكم عنوانا لا منافى له، فلا تعارض دليلا و دالا و مدلولاً من حيث الحكومه، و إن كان له المعارض و المنافى مدلولاً و دالا و دليلاً من غير جهه الحكومه.

لا يقال: ليس غرضه (قدس سره) إن الحاكم و المحكوم متنافيان مدلولاً دائماً، بل غرضه - رحمه الله - إن تنافى المدلولين ليس مناط التعارض، إذ ربما يكون المدلولان متنافيين و لا- تعارض، كما فى الأماره و الأصل، فان موضوع الأصل، و إن أخذ فيه الجهل، إلا- أنه من مراتب موضوع الحكم الواقعى، فهما متنافيان مدلولاً لوحده الموضوع، و مع ذلك لا تعارض بين دليلهما، لانتفاء الجهل بقيام الأماره تنزيلاً، فلا موقع لاجتماع الدليلين و الحجيتين، حتى يكونا متعارضين.

لانا نقول: ما كان بينهما التنافى - و هو مفاد الأماره، و مفاد الأصل - لا حكمه بينهما، و ما كان بينهما الحكومه لا تنافى بينهما مدلولاً؛ إذ الحكومه لدليل اعتبار الأماره على الأصل، لا لمدلول الأماره على الأصل.

و سيجىء - إن شاء الله تعالى - إن مفاد دليل اعتبارها رفع موضوع الأصل تنزيلاً و هو غير مناف لأثبات حكم لذلك الموضوع، و إنما ينافيه نفس إثباته الذى لا يتكفله دليله.

إلا أن الصحيح - كما عرفت - إن التعارض من شؤون الدالين بما هما دالان، لا من

شؤون المدلولين و لا من شؤون الدليلين بما هما حجتان.

#### ٤ قوله قدس سره: مقدما كان أو مؤخرا... الخ

قوله قدس سره: مقدما كان أو مؤخرا... الخ (١)

تعريض - كما صرح (قدس سره) به في تعليقه المباركه (٢) - على ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) في ضابط الحكومه (٣):  
من تفرع الحاكم على المحكوم، بحيث لو لم يكن المحكوم، لكان الحاكم لغوا.

و لا- يخفى عليك أن الحكومه بالمعنى الذى يراه الشيخ الأجل (قدس سره) من الشرح و التفسير، و ورود الحاكم، فى مقام تحديد ما له ثبوت إطلاقا، أو عموما:

تاره - تكون فى مقام الشارحيه الفعلية فى أحد الازمنه، فلا محاله يستدعى مشروحا فعليا فى أحد الازمنه، و إلا لكان لغوا، بل خلفا محالا. و لا منافاه لذلك، مع كون الشارحيه و المشروحيه متضايفتان، و هما متكافئتان فى القوه و الفعلية، فلا معنى للشارحيه بالفعل، إلا إذا كان هناك مشروح بالفعل لا متأخرا عنه.

وجه عدم المنافاه: إن التضاييف بين الشارح بالذات، و المشروح بالذات، لا المشروح بالعرض، و المشروح المقوم للشارح فى مقام شارحيته - و هو وجوده العنوانى - له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات، و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض، كالمعلوم بالذات، و المعلوم بالعرض. كما لا منافاه بين تأخر الشارح بالذات عن المشروح بالذات طبعا، و تقدم الشارح بالحمل الشايح على ذات المشروح بالحمل الشايح بالزمان.

و أخرى - تكون فى مقام الشارحيه بالاقتضاء، بحيث لو تحقق دليل متكفل للحكم إطلاقا أو عموما، لكان هذا تحديدا له، و مثله لا يقتضى وجود المحكوم فى أحد الأزمنه رأسا، فضلا عن تأخره عنه زمانا، بل الحاكم بالاقتضاء يستدعى المحكوم بالاقتضاء، و التأخر الطبعى أيضا محفوظ هنا، و لا يضره عدم المحكوم رأسا؛ لما عرفت.

و أما الحكومه بالمعنى الآخر، و هو مجرد إثبات الموضوع أو رفع الموضوع تنزيلا:

فنعول: إن إثبات الحكم لثيا أو سلبه لثيا، و إن كان لا- يقتضى ثبوت الحكم لما نزل الموضوع منزلته، إلا أنه حيث كان بلسان إثبات موضوعه عنوانا، أو نفى موضوعه، فلا بد من فرض ثبوت الحكم لذلك العنوان اقتضاء، أو فعلا على الوجه المتقدم.

ص: ٢٧٦

١- (١) الكفايه ٢: ٣٧٦.

٢- (٢) ص ٢٥٦: ذيل قول الشيخ «و ضابط الحكومه...»

٣- (٣) الرسائل: ص ٤٣٢.

فما أفاده الشيخ (قدس سره) وجيه على الوجه المتقدم.

#### ٥ قوله قدس سره: أو بنحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما... الخ

قوله قدس سره: أو بنحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما... الخ (١)

قد عرفت تفصيل القول - في حمل الأحكام المترتبة على العناوين الأولية على الاقتضائية، و المترتبة على العناوين الثانوية على الفعلية - في البحث عن قاعده نفى الضرر فراجع (٢)

#### ٦ قوله قدس سره: و ليس وجه تقديمها حكومتها على ادلتها... الخ

قوله قدس سره: و ليس وجه تقديمها حكومتها على ادلتها... الخ (٣)

لا- يخفى أن كلا- من المتعارضين، و إن كان يطرد الآخر ثبوتا، فكل منهما بالالتزام العقلي ينفي الآخر و يدفعه، إلا أنه يختص الحاكم بمزيد خصوصيه لمدلولة المطابقي، أو الالتزامى اللفظي، بحيث يكون بدلالته اللفظيه - و لو كانت إلتزاميه - نافيه للآخر، دون الآخر.

و لا يجب أن يكون الحاكم بمنزله (أعنى) و أشباهه، بل إذا كان له دلالة لا منافی لها يؤخذ بها.

و توضيحه على ما يستفاد من كلمات العلامة الأنصارى (قدس سره) (٤) و أشار إليه شيخنا (قدس سره) في أواخر عبارته (٥): إن الدليل الدال - بالمطابقه - على تصديق العادل، يدل بالالتزام اللفظي على الغاء احتمال خلافه، و لا معنى لإلغاء الاحتمال إلا إلغاء حكمه و أثره شرعا، فاذا قامت الأماره على حرمه شرب التتن - مثلا - فاحتمال خلاف الحرمه الواقعيه هو احتمال حليته واقعا، و حكم هذا الاحتمال بدليل كل شيء لك حلال هي الحليه الظاهريه، بخلاف احتمال مفاد كل شيء لك حلال، فان خلاف الحليه الظاهريه في موضوعها هو عدم الحليه الظاهريه، أو الحرمه الظاهريه، و إلغاؤها لا ربط له بالغاء حرمه شرب التتن المترتبة على ذات الشرب، لا على المحتمل.

فدليل التصديق في طرف الأماره، يدل بالالتزام على إلغاء مفاد الأصل، و لا يدل في طرف الأصل على إلغاء مفاد الأماره، و حيث أنه دلالة إلتزاميه لفظيه، مأخوذه من اقتضاء نفس عنوان التصديق، المتقوم بعدم احتمال الخلاف، و لا منافی لها، فيؤخذ بها.

ص: ٢٧٧

١- (١) الكفايه ٢: ٣٧٦.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ج ٤: التعليقه ١٤٤.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٧٩.

٤- (٤) الرسائل: ص ٤٣٢.



إلا أن التحقيق: إن هذا التقريب غير صحيح.

أما أولاً؛ فلأن دليل اعتبار الأصل، و ان كان لا ينفى الحكم الذى أدت إليه الأماره، إلا أنه يثبت حكم موضوع نفسه، فـدليل اعتبار الأماره ينفى مفاد الأصل، و دليل اعتبار الأصل يثبت مفاده، و كفى بتنافيهما نفيًا و إثباتًا.

و بالجمله: مدلول الأصل بالمطابقه مناف لمدلول دليل الأماره مطابقه و التزاما، و ليس من شرط التعارض أن يطرد كل منهما الآخر بمدلوله اللفظي.

و أما ثانيا، فليس مفاد دليل الاعتبار إلا جعل الحكم المماثل لمؤدى الأماره، لا إلغاء حكم الاحتمال، و لا إلغاء الحكم المحتمل، لا واقعا و لا ظاهرا.

و بالجمله: لا- يتكفل دليل الاعتبار إلا ما يتكفله نفس الأماره المعتره - سواء كان مفادها حكما واقعا أو ظاهريا - لا أن مفاده جعل حكم مماثل، و جعل عدم ضده، أو نقيضه، واقعا او ظاهرا.

بل ربما لا- يكون لإحتمال خلافه حكم، حتى يجب إلغاؤه، كما فى طرف الأصل، فانه لا أثر شرعا؛ لاحتمال خلاف ما أفاده الأصل، كما لا يخفى.

و أما ثالثا؛ فلأن التصديق المأمور به، إذا كان تصديقا جنائيا - بأن يتعلق الأمر باعتقاد صدقه، كناية عن العمل الذى هو لازم اعتقاد الصدق - لأمكن دعوى إلغاء احتمال الخلاف؛ فان اليقين بالصدق متقوم بعدم احتمال الخلاف، بل الأمر بالاعتقاد نهى عن الاحتمال مطلقا - موافقا كان أو مخالفا.

الآ أن التصديق المأمور به هو التصديق العملى، و هو إظهار صدق المخبر بعمله، سواء كان التصديق العملى عنوان العمل، كما فى النقض عملا، و الابقاء عملا فى باب الاستصحاب، أو كان فعلا توليديا من العمل، فان العمل ما به يظهر صدق المخبر، لا أنه إظهار صدقه، كما هو الحق.

و عليه فالتصديق العملى - و لو عنوانا - لا- يتقوم و لا- يلزم عدم احتمال الخلاف، حتى يكون التعبد بالتصديق تعبدا بعدم احتمال الخلاف، ليؤل إلى التعبد بعدم حكمه، بل لانزومه عدم إظهار كذبه عملا، و أين ذلك من الغاء احتمال خلافه بالغاء حكمه؟ فتدبر.

و أما رابعا؛ فبأننا سلمنا أن المراد هو التصديق جنائيا - بعنوان الكنايه - إلا أن عنوان الدليل ليس نفي احتمال الخلاف، حتى يكون من باب نفي الحكم بنفى موضوعه، بل الأمر باعتقاد صدقه عنوانا يستتبع النهى عن احتمال خلافه، و كما أن الأمر بالتصديق

الجناني كناية عن لازمه، و هو العمل، كذلك النهي عن احتمال خلافه عنوانا كناية عن لازمه، و هو الترك، نظرا إلى أن المعتقد يعمل، و أن من لا يعتقد لا يعمل.

و لا- معنى للأمر بالغاء حكم الاحتمال، لا عنوانا و لا لبنا، بل المعقول نفى حكم الاحتمال لبنا بنفى الاحتمال عنوانا، و ليس ذلك لازم الأمر بالتصديق و لو جنانا.

و أما خامسا، فلأن كل ذلك إذا كان عنوان دليل الاعتبار هو التصديق، لا سائر العناوين التي لا مساس لها باحتمال الخلاف مفهوم ما كعنوان (إسمع له و أطعه) و أشباه ذلك.

نعم التحقيق: إن الحكومه الموجه لتقديم الحاكم على المحكوم، و إن كانت لبنا تخصيصا لا تدور مدار الشرح و التفسير، و لو بعنوان إغاء احتمال الخلاف و حكمه، فضلا عن أن يكون بمنزله (أعنى) و أشباهه، بل إذا كان لسان الحاكم اثبات الموضوع، أو نفيه كفى في التقديم، و ذلك لأن المحكوم غير متكفل إلا- لأثبات الحكم لموضوعه، لا انه متكفل لأثبات موضوعه، فلا ينافى - بوجه - ما دل على نفى الموضوع أو اثباته، كما في «لا شك لكثير الشك» بالاضافه الي أدله الشكوك.

و حينئذ إذا فرض كون مفاد دليل الاعتبار تنزيل الطن - أو ما يفيد - منزله العلم، كان إثباتا للغايه الرافعه لحكم الأصل، فهو رفع الحكم شرعا لبنا بلسان تحقق الغايه.

و كذا إذا فرض كون مفاده نفى الشك و الجهل، فهو رفع الحكم الثابت له بدليل الأصل، بعنوان رفع موضوعه شرعا، و حيث أنه دلالة لفظيه، لا منافي لها بعنوانها، كان صالحا لأن يتصرف بها في الدليل المتكفل لاثبات الحكم لهذا الموضوع المنفى.

دون ما إذا كان عنوان الدليل ابتداء نفى الحكم في قبال إثباته، أو إثباته في قبال نفيه، فانه تخصيص، أو تقييد محض، فيراعى فيه ما يجب رعايته فيهما.

إنما الكلام في مساعده دليل اعتبار الأماره على مثل هذا المعنى.

و ربما يتخيل: إن قوله عليه السلام (لا- عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا) (1) الخبر، دليل على إغاء الشك، بالغاء حكمه عند روايه الثقة.

و يندفع: بأن المراد من التشكيك ليس هو التشكيك لسانا، و لا التشكيك جنانا، بل المراد هو التشكيك عملا، فمفاده عدم العذر في إظهار الشك عملا بترك ما روى الثقة أنه واجب، أو بفعل ما روى أنه حرام، و أين ذلك من نفى الشك لنفى حكمه؟

ص: ٢٧٩

و بالجمله ليس لسان الخبر نفى العذر في الشك، فضلا عن نفى الشك مریدا به نفى كونه عذرا، ليكون من باب نفى الحكم بنفى موضوعه، بل المراد النهى عن إظهار الشك بعمله، أو مجرد عدم المعذوريه، لمكان منجزيه الأماره.

و أوضح منه - فسادا - توهم دلالة قوله عليه السلام (نعم) بعد سؤال الراوى (فلان ثقة آخذ منه معالم ديني) (١) نظرا إلى أنه بمعنى: خذ، فيكون دالا- على أن تناول الواقع من الراوى، و وصوله منه عباره أخرى عن إلغاء الشك، و عدم الاعتداد باحتمال خلافه.

وجه وضوح الفساد: إن الأخذ لازمه العمل، حيث لا عمل بلا أخذ، فالأمر بالأخذ كناية عن الأمر بالعمل، فليس الأخذ منه منزلا منزله الأخذ من الإمام - عليه السلام - حتى يكون وصوله منه منزلا منزله وصوله منه - عليه السلام -.

مع أن غايته تنزيل المأخوذ من الراوى منزله معالم الدين، لا منزله معالم الدين الواصله، حتى يكون الوصول الذى هو لازم الأخذ بمنزله وصول الواقع، فليس مفاده، إلا جعل الحكم المماثل للحكم الواقعى.

و قد نبهنا عليه فى بعض مباحث القطع و الظن فراجع. (٢)

نعم - قد ذكرنا فى محله (٣): إن مثل قوله تعالى «فَسَيُلْأَوُّ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» \* (٤) إن كان من أدله حجيه الخبر، أمكن استفادته تنزيل الخبر منزله العلم؛ إذ الظاهر منه الأمر بالسؤال، لكى يعلموا بالجواب، لا بأمر زائد على الجواب؛ فالجواب منزل منزله العلم، إما لأن المراد بالعلم حقيقه ما يعم خبر الثقه، و يكون الخبر واردا، أو لأنه منزل منزله العلم فى تنجزه للواقع، و فى كونه غايه رافعه لحكم الأصل، فيكون من إثبات الموضوع تنزيلا، فيكون حاكما. و هكذا قوله عليه السلام فى المقبوله (و عرف أحكامنا) (٥) مع أن أدله الأحكام غالبا ظنيه الدلاله، أو السند، أو هما معا، و قد أطلق عليها المعرفه بأحد الوجهين المذكورين آنفا، إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع، فراجع.

## ٧ قوله قدس سره: مع احتمال أن يقال: إنه ليس... الخ

قوله قدس سره: مع احتمال أن يقال: إنه ليس... الخ (٦)

ص: ٢٨٠

١- (١) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى: ص ١٠٧: ح ٣٣.

٢- (٢) نهاية الدرايه: ج ٣: التعليقه ٢٢.

٣- (٣) نهاية الدرايه: ج ٣: التعليقه ١١٤.

٤- (٤) النحل: ١٦: الآيه ٤٣ و الانبياء: ٢١: الآيه ٧.

٥- (٥) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى: ص ٩٨: ح ١.

٦- (٦) الكفايه ٢: ٣٧٩.

هذا وجيه بناء على تفسير الحكومه بمعنى الشرح و التفسير، و الحاجه إلى عنوان التعبد بالغاء احتمال الخلاف، و أما بناء على تفسيرها بمجرد إثبات الموضوع أو نفيه تنزيلا فلا؛ و ذلك لأن تنزيل الظن منزله العلم - فى المنجزيه - يجدى فى الحكومه، لا بمعنى أن المراد من العلم المأخوذ فى الأدله مطلق الحجبه القاطعه للعدر، فان إعطاء صفه الحجيه للأماره يوجب ورودها، لأنها حجه حقيقه، بل بمعنى أن العلم على حقيقته، و إنما نزل الظن منزله العلم بعنوانه فى أثره، فهو علم تنزيلا و منجز حقيقه، فلا ورود، بل حكومه صرفه. فتدبر جيّدا.

## ٨ قوله قدس سره: إذا كان أحدهما قرينه على التصرف... الخ

قوله قدس سره: إذا كان أحدهما قرينه على التصرف... الخ (١)

لا يخفى عليك أن التعارض إذا كان عباره عن تنافى مدلولى الدليلين، فالتنافى بين مدلول العام و مدلول الخاص و أشباههما محقق لا شك فيه، و كذا إذا كان التعارض من شؤون الدال بما هو دال لفنائيه فى المدلول.

نعم إذا كان التعارض عباره عن تنافى الدليلين فى الدليليه و الحجيه - كما هو مبنى المتن و إن كان خلاف ظاهر نسبته إلى مرحله الدلاله و مقام الاثبات - أمكن القول بأنه لا تعارض بين النص و الظاهر، و الأظهر و الظاهر.

و بيانه: بأن معنى التنافى فى الدليليه و الحجيه عدم إمكان اجتماعهما فى الحجيه فعلا، و تزامهما فيها، و ذلك لا يكون إلا مع تماميه المقتضى للحجيه فى مقام الاثبات، فكل منهما حجه بالذات، و يتمانعان، و يتزاحمان فى الفعلية، فاذا كان لأحدهما خصوصيه معينه، كان هو الحجبه بالفعل، و إلا سقطا معا عن الحجيه الفعلية، مع بقائهما على الحجيه الذاتيه.

و هذا إنما يعقل فيما إذا كانت حجبه الحجبه بعموم، أو إطلاق لفظى كالخبر الثابت حجيته بالآيات، أو الروايات. و أما الدلاله، فلا دليل على حجيتها إلاّ بناء العقلاء عملا، و لا يعقل بناء ان منهم عموما و خصوصا، إطلاقا و تقييدا، ليكون أحد البناءين مخصصا، أو مقيدا للآخر.

فان العمل، إما على الظاهر الذى ليس فى قبالة نص، أو أظهر، فلا مقتضى لحجيه مثل هذا الظاهر إثباتا. و إما على طبق الظاهر، حتى إذا كان فى قبالة أحد الأمرين من النص و الأظهر. فالمقتضى موجود، إلاّ أنه خلف، لفرض تقديم النص، أو الأظهر عملا

ص: ٢٨١



كما أنه إذا كان التعارض بين الظاهرين المتساويين في الظهور، لا عمل على طبق أحدهما، فلا مقتضى إثباتا لشيء منهما، فلا تراحم بين المتنافيين مدلولاً في الدليليه، بحسب مقام الدليليه و الحجيه مطلقاً، حتى يقال بأن موارد الجمع خارجه عن مرحله التعارض، لتعين أحد الدليلين للحجيه.

و عليه، فإذا كان التعارض بلحاظ مقام الدليليه، و مرحله الحجيه، فلا بد من فرضه بلحاظ المقتضى ثبوتاً، لا إثباتاً، حتى يعقل فرض التراحم المبني على وجود المقتضى من الطرفين، إذ التمانع بعد مرتبه الاقتضاء.

و حينئذ نقول: المقتضى - المؤثر في نفوس العقلاء للعمل على طبق الظاهر - هو كشفه نوعاً عن المراد الجدى. و هذا المعنى محفوظ في الظاهر مطلقاً - كان في قبالة نص، أو أظهر، أم لا - - غايه الأمر: إن النص لكونه لا يقبل التصرف فيه، بمنزله المقتضى الذى لا يقبل المانع، و الأظهر - لمكان أقوائيه ملاكه - يقبل المانع في حد ذاته، لكنه لقوته لا يقبله بالفعل، فالتأثير له فعلاً فالظاهر و النص متنافيان ذاتاً في الحجيه. غير متنافيين فعلاً بخلاف الظاهرين المتساويين، فانهما متنافيان ذاتاً و فعلاً في الحجيه.

و حينئذ، فان كان المهم البحث عن المتنافيين بالفعل، بلحاظ المقتضى في مقام الثبوت، فموارد الجمع خارجه عن المتعارضين بهذا المعنى. و إن كان المهم البحث عن أحكام المتنافيين بالذات ثبوتاً، فموارد الجمع - كغيرها - داخله في المتعارضين. و تسالم العرف على تقديم النص أو الأظهر، و عدم التراحم فعلاً لا يوجب الغنى عن البحث عنه، كما أن التسالم على حجيه الظاهر لا يوجب الغنى عن البحث عنها.

ثم إنه تبين مما ذكرنا: أن عدم النص و الأظهر جزء موضوع المقتضى في مقام الاثبات، لا أنه مانع، فانه غير معقول، كما عرفت، فليس تقديم النص أو الأظهر على الظاهر من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما.

كما أنه تبين أن عدم النص و الأظهر ليس مقوماً للمقتضى في مقام الثبوت، بل النص و الأظهر مانع عن تأثير الظاهر.

و قد فصلنا القول فيه في مبحث حجيه الطواهر. (1)

و عليه، فالنص أو الأظهر القطعى السند وارد على دليل اعتبار الظاهر، حيث أنه

يرتفع به موضوعه المتقوم بنقيضه حقيقه.

و الظنى السند منهما حاكم على دليل اعتباره؛ لأنه رافع لجزء موضوعه تنزيلا، لا الحكومه بمعنى الشرح و التفسير، حتى يقال بأنه لا يعقل الحكومه بالاضافه إلى الادله اللبيه (١)، بل بمعنى إثبات الموضوع و رفعه تنزيلا، و هو أمر معقول.

و لشيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) إن اعتبار الظاهر، إن كان لأجل إصالة عدم القرينه، فالنص مثلا وارد تاره، و حاكم أخرى. و إن كان لأجل إفادته للظن النوعى، فالنص مطلقا وارد. (٢)

و الوجه فى الأول: إن الأصل متقوم بالشك، فتاره يرتفع وجدانا، و اخرى تنزيلا فصح الورود على الأول، و الحكومه على الثانى.

و الوجه فى الثانى ما أفاده: من أنا لم نجد، و لا نجد من أنفسنا موردا يقدم فيه العام - من حيث هو - على الخاص، و إن كان أضعف الظنون المعبره، فيعلم منه أن حجيه الظاهر متعيده بالأعم من العلم، و العلمى بخلافه.

و أورد عليه، تاره - بأنه لازم أعم للورود و الحكومه، فلا يتعين الأول على الوجه الثانى، و أخرى - بأنه لا نجد من أنفسنا تقيد المقتضى للحجيه بعدم الظن المعبر على خلاف الظاهر، بل يقدم عليه من باب تقديم أقوى الحجيتين على أضعفهما، و ثالثه - بأن التعليق ثابت من الطرفين، فكما أن حجيه الظاهر معلقه على عدم الظن المعبر على خلافه، كذلك اعتبار سند النص معلق على عدم المعارض.

و الكل مندفع، أما الأول - فيما عرفت آنفا - من أنه ليس للعقلاء بناء ان بنحو العموم و الخصوص، بل البناء العملى على اتباع الظاهر، ما لم يقيم حجه على خلافه، لا - ما لم يقيم علم على خلافه، حتى يكون دليل النص - مثلا - منزلا منزله العلم المعنى به حجيه الظاهر، بل محقق للحججه المعنى بها الحجيه.

و فيه كلام سيأتى - إن شاء الله تعالى - .

و أما الثانى؛ فلان ما لا يساعده الوجدان تقيد المقتضى ثبوتا لا تقيد المقتضى إثباتا، بل غيره غير معقول.

و أما الثالث: فبأن المقتضى للحجيه إثباتا - فى طرف الدلاله - مقيد قطعاً

ص: ٢٨٣

١- (١) أنظر: درر الفوائد للمحقق الحائرى: ج ٢: ص ٢٦٤.

٢- (٢) الرسائل: ص ٤٣٢-٤٣٣.

والمقتضى للحجيه - فى طرف السند - غير مقيد فى مقام الاثبات، بل المقتضى فى الطرفين - من حيث السند - تام فى مقام الإثبات.

مضافا إلى أن سند النص غير مناف بذاته للظاهر، حتى يجيئ التعليق، بل ينافيه بتبع مدلوله، الذى لا يقاومه الظاهر، فالظاهر لا يقاوم ما ينافيه، ولا ينافى ما يقاومه.

فتدبر.

نعم يرد عليه (قدس سره): إن أصاله عدم القرينه لا يراد منها استصحاب عدمها، بل بناء العقلاء على عدمها عند احتمالها، و عليه فبناؤهم - عملا - على اتباع الظاهر، مع عدم القرينه الصارفه. و بناؤهم على عدمها.

إما مع العلم وجدانا بعدمها، فلا معنى لاتباع الظاهر مع عدم العلم بعدمها.

و اما مع عدم قيام الحججه علما، أو عملا عليها، فالمبنى الأول كالثانى فى أن مقتضى تقييد بنائهم العملى بعدم الحججه ورود النص مطلقا، و إن كان سنده ظنيا، لأنّ دليل اعتباره محقق لحجته، المتقومه بعدمها حججه الظاهر.

و التحقيق: إن بناء العقلاء ليس متقيدا - بعدم العلم بالقرينه - بعنوان العلم حتى يكون النص القطعى واردا، و الظنى حاكما، لتنزيله منزله العلم، مع أنهم لا يقتصرون على العلم فى رفع اليد عن الظاهر، و ليس لهم بناء ان - عموما و خصوصا -

و كذا ليس بناؤهم متقيدا بعدم الحججه على القرينه بعنوان الحججه، حتى يكون دليل حججه سند النص - بملاحظه كونه محققا لحججه - واردا، لا - حاكما؛ إذ العمل على الظاهر الذى لم يقم على خلافه العلم، و ما هو معتبر عند العقلاء من الخبر و نحوه، و الحججه تنتزع من عملهم، لا أن بناءهم متقيد بعدم الحججه بعنوانها.

و عليه، فسند النص، إن كان معتبرا عند العقلاء، فهو من أفراد ما يرفع اليد به عن الظاهر حقيقه فالنص وارد.

و إن لم يكن معتبرا عندهم، فوجوده كعدمه عندهم، فى عدم رفع اليد عن الظاهر بسببه، فاعتباره شرعا لا يكون محققا للحججه، حتى يكون واردا، و لا تنزيلا له منزله العلم المتقيد بعدمه حججه الظاهر، حتى يكون حاكما بهذه الملاحظه، بل - فى الحقيقه - نهى عن اتباع هذا الظاهر تنزيلا للنص الغير المحقق منزله المحقق، فله الحكومه بهذه العنايه لا تنزيلا للأماره منزله العلم.

بل الحكومه بهذه الملاحظه - أيضا - مخدوشه؛ إذ ليس لوجود النص واقعا أثر عند العقلاء، حتى يكون تنزيل النص الظنى منزله النص الواقعى مجديا، بل المؤثر - كما بيناه

فى مبحث حجيه الظواهر (١)- هو النص الواصل لا بهذا العنوان، بل بأنحاء الوصول عند العقلاء، و المفروض أنه ليس هذا منها.

نعم تنزيل الأماره منزله العلم، الذى هو أحد أفراد ما يرفع اليد بسببه عن الظاهر لا بأس به، فيكون حاكما بهذه الملاحظه.

ثم إن التريديد الذى ذكره (قدس سره) فى مبنى حجيه الظواهر فيه كلام قد فصلنا القول فيه فى مبحث الظواهر، و قد ذكرنا هناك: أن التعويل على أصله عدم القرينه له مقام، و التعويل على أصله الظهور و الكاشفيه النوعيه له مقام آخر. فراجع ٢.

### مقتضى القاعده فى المتعارضين على الطريقيه:

#### ٩ قوله قدس سره: التعارض و إن كان لا يوجب إلا سقوط... الخ

قوله قدس سره: التعارض و إن كان لا يوجب إلا سقوط... الخ (٢)

لا يخفى عليك أن محتملات صورته التعارض - بناء على الطريقيه - أمور:

منها حجيه أحد المتعارضين بلا عنوان.

و منها حجيه الموافق منهما للواقع.

و منها حجيه كليهما معا.

و منها سقوطهما معا عن الحجيه.

و حيث أن الحكم بسقوطهما مبنى على بطلان سائر المحتملات فنقول:

أما حجيه أحدهما - بلا- عنوان - فالوجه فيها: إن المقتضى للحجيه - ثبوتا - احتمال الاصابه، و هو موجود فى كلا الخبرين، و المانع هو العلم الاجمالي بكذب أحدهما، و هو متساوى النسبه إلى المقتضيين؛ إذ لا تعين لواحد منهما بحسب مرحله العلم الاجمالي، و إذا كان المقتضى فى الطرفين موجودا، و كان المانع متساوى النسبه إليهما، و لم يكن حسب الفرض مانعا عنهما معا، و لا عن أحدهما المعين، فأحد المقتضيين بلا عنوان يؤثر فى مقتضاه، و أحدهما بلا عنوان يسقط عن التأثير.

و يندفع: أولا - بما مرّ منا مرارا: إن الصفات الحقيقيه و الاعتباريه لا يعقل أن تتعلق بالمبهم و المردد؛ إذ المردد بالحمل الشائع لا ثبوت له ذاتا و وجودا، ماهيه و هويه، و ما لا ثبوت له بوجه يستحيل أن يكون مقوماً و مشخصا لصفه حقيقيه، أو اعتباريه. و قد دفعنا النقوض الوارده عليه فى غير مقام. فراجع.

و ثانيا: إن حقيقه الحجيه - سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع، أو جعل الحكم المماثل

١- (٢١) نهايه الدرايه: ج ٣: التعليقه ٨٣.

٢- (٣) الكفايه ٢: ٣٨٢.

إيضالا للحكم الواقعي بعنوان آخر - سنخ معنى لا يتعلق بالمردد؛ بداهه أن الواقع - الذى له تعين واقعا - هو الذى يتنجز بالخبر، و هو الذى يصل به بعنوان آخر، فكيف يعقل أن يكون المنجز هو المردد و المبهم؟ أو الواصل هو المردد و المبهم؟.

و ثالثا: إن الأثر المترقب من الحجية - بأى معنى من المعنيين - هو لزوم الحركة على طبق ما أدت إليه الحجية، و الحركة نحو المبهم و المردد و اللامتعيين غير معقوله.

فحجيه أحد الخبرين بلا- عنوان - بلحاظ كونها صفة من الصفات، و بلحاظ نفس معنى الحجية، و بلحاظ الأثر المترقب منها - غير معقوله.

و مما ذكرنا تعرف الجواب عن البرهان، فان اقتضاء أمر محال محال.

و أما حجيه أحدهما المعين - و هو الخبر الموافق للواقع - فالوجه فيها: إن كلاً من الخبرين، و إن كان حجه ذاتيه، بمقتضى مقام الاثبات، و مرحله الثبوت، إلا أن الحجية الفعلية - الموجبه لتنجز الواقع، و الموصله إليه بعنوان آخر - شأن الخبر الموافق، المعلوم ثبوته إجمالاً، فتندرج المسألة فى اشتباه الحجية بغير الحجية.

و الجواب: إن مورد البحث ليس فى فرض العلم الاجمالى بالحكم الواقعى فى أحد الخبرين، و الا لتنجز بالعلم، و إن قطع بعدم حجيه الخبرين، كما أنه ليس فى صورته العلم الاجمالى بوجود الحجية، كما إذا علم إجمالاً بحجيه الخبر، أو الشهره، حيث أن الحكم الطريقى يتنجز بالعلم الاجمالى، كالحكم الحقيقى، و ذلك لأن تماميه المقتضى - ثبوتاً و إثباتاً - مفروضه، فكلاهما حجه ذاتيه بالعلم التفصيلى، لا الاجمالى.

بل مورد البحث: ما إذا كان هناك خبران يعلم بعدم صدور أحدهما، من دون فرض العلم الاجمالى بالحكم الواقعى، لاحتمال كذبهما معا واقعا، و حينئذ يتمحض الكلام فى أن موافقه أحد الخبرين للواقع - واقعا - يوجب تعين الموافق الواقعى للحجيه الفعلية، بصرف مقتضى الإثبات و الثبوت إلى الموافق الواقعى، لمجرد موافقته واقعا، أم لا؟

و حيث أن التنجز، و وصول الواقع بعنوان آخر يتقوم فى مرحله الفعلية بالوصول، لا بمجرد وجود المنجز و الموصل واقعا - و إلا لكفى نفس وجود الحكم الواقعى للتنجز - فلا- محاله، لا- يجدى موافقه الواقعيه للتنجز الفعلى، و الوصول الفعلى؛ و احتمال موافقه موجود - فى كلا الخبرين - لا يختص به أحدهما.

و أما حجيه كليهما معا، فالوجه فيها: إن مقتضى الاثبات - فى كل منهما - تام؛ إذ لو كان مقيدا بعدم المعارض، كان كلا الخبرين خارجا عن العام، لابتلاء كل منهما

بالمعارض، و لو كان مهما، لم يكن الدليل شاملا لشيء منهما في حد نفسه. فاللازم فرض الاطلاق - في مقام الاثبات - ليكون كل منهما في حد ذاته قابلا للحجيه الذاتيه، و متمانعين في الحجيه الفعلية.

و أما المقتضى في مقام الثبوت، فهو احتمال الاصابه شخصا، و غلبه الاصابه نوعا، و هذه هي المصلحه الطريقيه، لرعايه المصلحه الواقعيه الحقيقيه. و الكذب الواقعي ليس بمانع، حتى يكون العلم الاجمالي به علما بالمانع، ليستحيل تأثير كلا المقتضيين.

و لا- يقاس بالعلم التفصيلي فانه مزيل لما يتقوم به المقتضى - و هو احتمال الاصابه - لا أنه مانع، أو أنه علم بالمانع. و من الواضح: إن احتمال الاصابه - في كل منهما - يجمع العلم الاجمالي بعدم إصابه أحدهما، فانه ينافي احتمال إصابتهما معا لا أنه ينافي احتمال الاصابه في كل منهما، و مقتضى الحجيه - في كل حجه - احتمال إصابه نفسها، لا احتمال إصابتهما منضما إلى إصابه غيرها.

و هذه غايه ما يمكن أن يقال في وجه حجيه كلا الخبرين، كما كان يحتمله شيخنا العلامة - رفع الله مقامه - في بحثه.

و الجواب: إن الأمر في وجود المقتضى - ثبوتا و اثباتا - و عدم المانع كما أفيد. إلا أن سنخ المقتضى لا يقبل التعدد؛ لأن تنجز الواقع الواحد - على تقدير الاصابه - لا يعقل فعليته في كليهما، و المفروض أن الواقع - على تقدير ثبوته - في ضمن أحدهما، فهذا الأمر التقديرى غير قابل للفعلية إلا في أحدهما، و إلا فالأمر التعليقى محفوظ، حتى مع العلم بكذبه تفصيلا، لصدق الشرطيه مع كذب طرفيها. فلا بد من كون الواقع قابلا للتنجز في كليهما، مع أنه واحد لا يتنجز إلا في ضمن أحدهما.

و إن شئت قلت: إن المقتضى لأصل جعل الحججه هي المصلحه الواقعيه، و هي واحده على الفرض، و كون المجعول حجه مما يحتمل فيه الاصابه شخصا، و مما يصيب نوعا، بمنزله الشرط لتأثير ذلك المقتضى الوجداني لجعل الخبر من بين سائر الأمارات حجه، و تعدد الشرط لا يجدى في تعدد المقتضى، مع وحده مقتضيه.

مضافا إلى بداهه فساده فيما إذا كان أحد الخبرين متضمنا للوجوب، و الآخر لعدمه، أو أحدهما متكفلا- للوجوب و الآخر للحرمة، فان تنجز الواقع مع العذر عنه في الأول لا يجتمعان، و تنجز الحكمين المتضادين في الثانى لا يجتمعان.

و حيث عرفت عدم صحه حجيه أحدهما بلا عنوان، و عدم صحه حجيه أحدهما المعين، و عدم صحه حجيه كليهما، تعرف أن سقوط كليهما عن الحجيه الفعلية هو المتعين

من بين سائر الاحتمالات.

و مما ذكرنا تعرف - أيضا - أنه لا مجال لاحتمال التخيير، لا بمقتضى مقام الاثبات، لأن مفاد الدليل حجيه أفراد العام تعيينا، و لا بمقتضى مقام الثبوت؛ لأن التخيير - بين الواقع وغيره - لا- معنى له. و المصلحه الطريقيه مصلحه الجعل، لا كمصلحه الواقع واجب التحصيل، و لا كمصلحه المؤدى - على الموضوعيه - لازمه المراعاة.

و ليست المصلحه الطريقيه موجه للحكم بالتخيير من الجاعل، لما عرفت من أن المقتضى الحقيقى رعايه المصلحه الواقعيه، و لا معنى لأن تكون تلك المصلحه باعته على تخيير المولى بين إيجاب ما يحصلها، و ما لا يحصلها.

و سيأتى - إن شاء الله تعالى - تتمه الكلام فيما بعد.

### ١٠ قوله قدس سره: نعم يكون نفى الثالث باحدهما... الخ

قوله قدس سره: نعم يكون نفى الثالث باحدهما... الخ (١)

ظاهره (قدس سره) نفى الثالث بأحدهما بلا عنوان، لا بالمعين واقعا، و لا بهما معا، مع تسليمه (قدس سره) انه ليس الحججه فى مدلوله المطابقي، لعدم تعيينه.

و هذا - بناء على أن عدم حجيه اللامتعيين بلحاظ عدم ترتب الغرض المترقب من الحججه، و هى الحركه على طبقها - كما يظهر منه (قدس سره) فى مسأله الواجب التخييري على ما أفاده (قدس سره) فى هامش الكتاب (٢) - وجيه، إذ عدم صحه جعل الحججه لهذا الغرض لا ينافى صحه جعلها لنفى الثالث.

و أما - بناء على عدم معقوليه تعلق الصفه الحقيقيه أو الاعتباريه باللامتعيين، أو عدم تعلق الحججه من حيث نفسها به، فلا يعقل نفى الثالث به، إذ لا حجه على الملزوم.

كى تكون حجه على اللازم.

و منه يظهر عدم صحه نفى الثالث بأحدهما المعين واقعا، بما هو حجه على الملزوم لعدم حجتيه - كما عرفت - و عدم صحه نفيه بهما معا - بما هما حجتان - لعدم حجتيهما معا، بل اللازم نفى الثالث بالخبرين بذاتهما، لا بما هما حجتان على الملزوم، و الحججه على الملزوم حجه على لازمه، و ذلك لأن الخبرين يكشفان عن مدلولهما المطابقي، و عن مدلولهما الالتزامى، و عدم حجيه الخبرين عن الملزوم - لمكان التعارض - لا يمنع عن حجيه الخبرين عن اللازم، لمكان التوافق. و التبعية فى الوجود - فى مرحله الدلاله و الكاشفيه -

ص: ٢٨٨





لا تستدعى التبعية فى الحجية.

نعم: قد أشكلنا عليه فى محله (١)، بأن الدلالة الالتزامية التصورية، و ان كانت متحققه مع عدم الالتفات من المتكلم إلى اللازم و الملازمه، الا أن العبره فى الإخبار و الحكايه القصديين بالدلاله التصديقيه، و مع عدم الالتفات إلى اللازم لا خبر عنه من المخبر، و إن كان هو لازم المخبر به، لا أنه لازم مخبر به، و حيث لا خبر عن اللازم؛ فلا حجه عليه.

و يندفع فيما إذا كان اللازم من اللوازم العاديه الملتفت إليها نوعا، و لو ارتكازا، بنحو الاجمال، لا بنحو التفصيل، بأنه يؤاخذ المخبر بالملزوم و اللازم، و لا يلتفت إلى دعوى عدم إلتفاته إلى اللازم.

كما يمكن التعبد باللازم مطلقا - بوجه آخر - فيما إذا كانت الحجية بمعنى لزوم الالتزام، فان الالتزام بالملزوم لا يجمع عدم الالتزام بلازمه، فالتعبد بالالتزام بالملزوم يستلزم التعبد بالالتزام بلازمه، فيجب الالتزام باللازم، لا من حيث أنه مخبر به تبعاً، بل من حيث أن لزوم الالتزام بالمخبر به يستلزم لزوم الالتزام بلازمه.

و لذا نقول: إن الأخذ باللازم - بناء على هذا المبني - لا يختص بموارد الأمارات، بل يجرى فى جميع موارد التعبد، و لو كان من الأصول العمليه.

إلا أن هذا المبني - أيضا - إنما يصح، إذا كان التعبد بالالتزام بعنوانه، و أما التعبد بعنوان التصديق العملى، أو بعنوان الإبقاء، و عدم النقض عملا فلا- يقتضى التعبد باللازم، إذ إيجاب شىء لا يقتضى إيجاب لازمه بوجه، اذا لم ينطبق عليه بنفسه عنوان التصديق العملى، أو الإبقاء العملى.

و تمام الكلام فى محله.

إلا- أنه - بناء على هذا المبني - يكون التعبد باللازم بتبع التعبد بالملزوم - فى الخبر الموافق - إذ لا- يجب الالتزام واقعا بالمخالف، فنفى الثالث مستند اليه.

### ١١ قوله قدس سره: و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور... الخ

قوله قدس سره: و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور... الخ (٢)

إلا أنه لمكان الطريقيه عندهم لا لتقييد المصلحه المقتضيه للسببيه، كما أن ما أفاده (قدس سره) من التسويه فيما بعد، بين بناء العقلاء، و الأدله اللفظيه، من حيث عدم

ص: ٢٨٩

١- (١) نهايه الدرايه: ج ٥: التعليقه ٩٠.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٨٥.

شمول المقتضى - فى مقام الاثبات - للمتعارضين، فيه ما قدمناه(١) من أن البناء العملى ليس فيه خصوص و عموم، و إطلاق و تقييد، فلا- محاله لا يعم المقتضى - إثباتا - للمتعارضين؛ بخلاف الأدله اللفظيه، فانها قابله لذلك. و التعارض بلحاظ الحجيه الفعليه، دون الحجيه الذاتيه.

نعم: المقتضى فى مقام الثبوت - فى كليهما على حد سواء - بمعنى أن المقتضى للبناء موجود مع المانع، و كذا المقتضى للاعتبار - شرعا ثبوتا - موجود فى كليهما، مع المانع.

## ١٢ قوله قدس سره: و أما لو كان المقتضى للحجيه فى كل واحد... الخ

قوله قدس سره: و أما لو كان المقتضى للحجيه فى كل واحد... الخ(٢)

أى ثبوتا و إثباتا، و لا يتصور ذلك إلا فى الأدله اللفظيه.

و توضيح المقام: إن السببيه - كما قيل - تتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون فى نفس عنوان تصديق العادل، و تطبيق العمل على قوله - مثلا- - مصلحه مقتضيه لجعل الحكم المماثل لمؤدى الخبر مثلا؛ فاذا كان هناك خبران متنافيان مدلولوا؛ كان كل منهما مشتملا على مصلحه، و حيث لا يمكن استيفاؤهما، و امثال الحكم المجعول على طبقهما، يحكم العقل بالتخير بينهما، كما فى كل واجبين متزاحمين، على تفصيل سيأتى - إن شاء الله تعالى -.

ثانيهما: أن تكون مصلحه الحكم الواقعى - فى مقام تأثيرها فى الحكم الواقعى - متقيده بعدم قيام الأماره على خلاف الواقع، فلا محاله يسقط الحكم الواقعى، و يكون الحكم الفعلى دائما على طبق الأماره المخالفه.

و الحكم الواقعى: إما له ثبوت بثبوت مقتضيه - و هى المصلحه - و إما له ثبوت إنشائى فقط؛ اذ لا تقيده لتأثير المصلحه، إلا فى مقام الفعليه، كما عليه شيخنا الاستاذ (قدس سره).

و حينئذ ربما يتخيل(٣) أن النتيجة فى هذه الصوره هو التوقف، لا- التخير؛ إذ لا- تأثير للأماره الموافقه فى الحكم، لا إثباتا، و لا نفيًا، غايه الأمر: إنه لو كانت الأماره الموافقه وحدها؛ كان الحكم الواقعى فعليا بمصلحته الغير المزاحمه، و إذا كانت مع الأماره المخالفه، كان الحكم الواقعى ساقطا عن الفعليه؛ لمزاحمه مصلحته المؤثره فى فعليته بقيام الأماره المخالفه، و لا تزاحم الأماره الموافقه لها، حيث لا شأن لها فى حفظ فعليه الواقع،

ص: ٢٩٠

١- (١) التعليقه ٨.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٨٥.

٣- (٣) درر الفوائد للمحقق الحائرى: ج ٢: ص ٢٧٦.

حتى تقبل المزاحمه مع المخالفه.

و عليه فحيث أن الحكم الفعلى على طبق الأماره المخالفه، و لم يتميز الأماره المخالفه من الموافقه، و جب التوقف، و لا مجال للتخير المبنى على قبول كل من الحكمين للفعله.

و فى الحقيقه هذا قول بالسببيه فى الأماره المخالفه، و الطريقيه فى الأماره الموافقه.

و يندفع أولا: بأنه مبنى على التصويب الباطل، الذى لا- يقول به العامل بسببيه الأماره، و ذلك لأن مصلحه الواقع، و مصلحه الأماره المخالفه: إما متنافيتان بالذات، بحيث لا- تجتمعان فى الوجود. و إما متنافيتان بالعرض، لتنافى مقتضاهما، فتتأنيان فى التأثير، لا فى الوجود.

فان كانتا من قبيل الأول، فلا محاله لا ثبوت لمصلحه الواقع، حتى يكون لمقتضاها ثبوت عرضى، من باب ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى، ليكون للواقع نحو من الثبوت المشترك بين العالم و الجاهل.

و إن كانتا من قبيل الثانى، فهذا النحو من الثبوت - لبقاء المصلحه على حالها - لا يجدى فى بقاء الحكم المشترك، إذ هذا الثبوت بالحقيقه للمصلحه، لا للحكم.

مع ما بنا فى محله: من أنه لا ثبوت بالذات للمصلحه - القائمه بالفعل عند إتيانه - حتى يكون لمقتضاها ثبوت بثبوتها عرضا.

غايه الأمر: إن تقررها الماهوى يوجب شأنه الحكم، و الحكم الشأنى ليس له ثبوت بوجه. و أما ثبوت الانشائى - كما عليه شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) (١) - فمخدوش - أيضا - بما فصلنا القول فيه فى محله: (٢).

من أن الانشاء بلا- داع محال، و الانشاء بغير داعى جعل الداعى من سائر الدواعى، فعليته فعليه ذلك الداعى، لا فعليه البعث و الزجر، فليس مثله من مراتب الحكم الحقيقى، الذى يترب منه الفعلية و التنجز، فلا- محاله يكون الحكم الواقعى هو الانشاء بداعى جعل الداعى، و هو تمام ما بيد المولى، و تمام ما هو الفعلى من قبله؛ فاذا كان منبعثا عن مصلحه - متقيده فى مقام تأثيرها فى الفعلى بهذا المعنى - لم يكن للإنشاء بداعى جعل الداعى ثبوت عند قيام الأماره المخالفه، لفرض غلبه مقتضيتها على مقتضى الحكم الواقعى.

و منه يتبين أن هذا النحو من السببيه تصويب مجمع على بطلانه.

ص: ٢٩١

١- (١) راجع تعليقه الأولى على مبحث ظن الرسائل: ص ٣٦ و أيضا الفوائد: ص ٣١٤.

٢- (٢) راجع نهايه الدرايه: ج ٣: التعليقه ٨ و ٢٩.

و أما الفعلية البعثية و الزجرية، فهي متقيده عقلا بوصول الانشاء بداعى جعل الداعى، لا بعدم وصول خلافه، حتى يكون تأثير المقتضى منوطا بعدم قيام الأماره المخالفه. فتدبر جيدا.

و ثانيا: بأن الالتزام بسببيه الأماره، تاره بملاحظه تفويت مصلحه الواقع، بنصب الأماره التى قد تؤدى إلى خلاف الواقع. و أخرى بملاحظه أن ظاهر الأمر بعنوان، كونه عنوانا، لا معرفا لشيء آخر هو المأمور به لنا، فيكشف عن اقتضائه للأمر به بنفسه.

فان كان الالتزام بالسببيه للوجه الاول، فلازمه الاقتصار على سببيه الأماره المخالفه المفوته لمصلحه الواقع.

إلا أن هذا المبنى يقتضى مسانخه مصلحه المؤدى، مع مصلحه الواقع، حتى تتدارك بها، فلا معنى لتقيد مصلحه الواقع - فى تأثيرها - بعدم قيام الأماره، فانه مبنى على تنافى المصلحتين، بل أقوائيه مصلحه الأماره، لتقيد تأثير مصلحه الواقع بعدم تأثيرها.

و بالجملة: الغلبه علامه التنافى فى التأثير، و التدارك آيه الموافقه و المسانخه.

و أما الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، فهو لازم على أى حال، و لا يتوقف الجمع بينهما على التقيد الراجع إلى عدم الجمع.

و إن كان الالتزام بها للوجه الثانى، فمقتضاه سببيه الأماره مطلقا، لتساوى عنوان التصديق و التطبيق الذى فيه المصلحه، بالنسبه إلى العمل بالأماره الموافقه، و العمل بالأماره المخالفه، و لا يمكن حمل الانشاء الواحد على إرادته تنجيز الواقع - بجعل العنوان معرفا - و على جعل الحكم المماثل جدا - بقصد العنوانيه..

و بعبارة أخرى: عنوان التصديق:

إما لوحظ معرفا لفعل صلاحه الجمعه، التى أخبر العادل بوجوبها، فيكون المراد بايجابه تنجيزه، أو جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع.

و إما لوحظ عنوانا محضاً، و موضوعا بنفسه للحكم. و الجمع بين المعرفيه و العنوانيه - فى إطلاق واحد بالاضافه إلى الأماره الموافقه، و الاماره المخالفه - غير معقول فدلليل الاعتبار، إما يكون متكفلا للطريقيه مطلقا، أو للموضوعيه مطلقا.

و ثالثا: إن الفعلية المتقيده بعدم قيام الأماره على الخلاف، إن كانت فعلية الحكم من قبل المولى، المساوقه لأصل ثبوت الحكم الواقعى، فالأماره الموافقه - التى شأنها تنجيز التكليف، و جعله بالغاً درجه البعث و الزجر - لا- تراحم الاماره المخالفه الرافعه لأصل الحكم.

و إن كانت فعليه الحكم بمعنى وصوله إلى درجه البعث و الزجر، كما هو مسلك شيخنا الاستاذ (قدس سره) في تعليقه الأنيقه (١)، فالأماره الموافقه - بناء على طريقتيها - مزاحمه للأماره المخالفه؛ لأن الموافقه مقتضيه لا يصلها درجه الفعلية بهذا المعنى، و الأماره المخالفه مانعه عنها، لا أنه لا تراحم بينهما، و إنه لا شأن للأماره الموافقه، و إن الحكم الفعلي على طبق الاماره المخالفه - كما قيل - فتدبر.

### ١٣ قوله قدس سره: فانه حينئذ لا يزاحم الآخر ضروره... الخ

قوله قدس سره: فانه حينئذ لا يزاحم الآخر ضروره... الخ (٢)

لا يخفى عليك: إن الحكم باستحباب شيء، تاره من حيث وجود المقتضى لأصل الرجحان، و حيث لا اقتضاء لحد وجودى منه، و يكفى فى الندبيه عدم تفصله بفصل الوجوب، فلذا يحكم عليه بالاستحباب.

و أخرى - من حيث وجود المقتضى، لحد خاص من الرجحان ملزوم لحد عدمى، و هو عدم مرتبه الفوق، فالندبيه لاقتضاء ذلك الحد الوجودى الملزوم لحد عدمى - لا لمجرد كون الفصل عدميا - يكفى فيه عدم عله الوجوب.

و ثالثه من حيث وجود المقتضى لذلك الحد الوجودى الضعيف، و وجود المقتضى لعدم مرتبه الفوق، فالمقتضى يقتضى الوقوف على هذا الحد الوجودى الضعيف.

و حيث أن الصوره الأولى غير معقوله - فى مقام الثبوت - لعدم الاهمال فى الواقع، فالمقتضى محدود بحسب الواقع، و الاهمال إنما يتصور فى مقام الاثبات فقط فلا محاله ينحصر الأمر بحسب مقام الثبوت فى الصورتين الأخيرتين.

و فى الأولى منهما لا تراحم؛ لأن اللاقتضاء - بالاضافه إلى مرتبه الفوق - لا يزاحم ماله اقتضاء ثبوتها، فالحكم على طبق الأماره على الوجوب، لأن الاماره على الاستحباب تحدث مصلحه مقتضيه لحد ضعيف من الرجحان، و الأماره على الوجوب تقتضى حدوث مصلحه أخرى مقتضيه لمرتبه أخرى زائده على الأولى، و حينئذ، فكما لا تراحم ثبوتها لا تنافى إثباتا.

و فى الثانيه من الصورتين يتراحم الأمارتان، لأن إحداهما تقتضى الوقوف على حد مخصوص، و الأخرى تقتضى الترقى، و البلوغ إلى المرتبه العليا، لكن كل مقتضى اقترن بالمانع لا يؤثر، فلا تأثير لشيء منهما فى الوقوف على الحد المذكور، و لا فى عدمه. و أما

ص: ٢٩٣

١- (١) التعليقه الأولى على مبحث الظن: ص ٣٦.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٨٧.

مقتضى الحد الوجودى، و هو الرجحان الضعيف، فلا مانع منه، فيؤثر أثره، فيحكم حينئذ بالاستحباب الفعلى.

هذا كله بالاضافه إلى ملاحظه المقتضيين، من حيث نفسهما كليهما، إلاّ أن مقتضى دليل الاعتبار على السببيه - دائما - كون المقتضيين على نهج الصوره الثانيه من الأخيرتين، بمعنى كون الحكم الاستجابى بالاضافه إلى حده العدمى عن إقتضاء، لا عن لا إقتضاء. و ذلك لأنه لا شبهه فى أن الاماره - المتكلفه للاستحباب - تقتضى الاستحباب الفعلى لو كانت وحدها، و إن كان الحكم - واقعا - هو الوجوب، مع أن مقتضى الاستحباب لا يزاحم مقتضى الوجوب.

فيعلم - من تأثير مقتضى الاستحباب فى فعليه الاستحباب، دون مقتضى الوجوب واقعا فى الوجوب - أن الاستحباب كما أنه له مقتضى الحد الوجودى، له مقتضى الحد العدمى، و أن مقتضيه - لحده العدمى بالاضافه إلى مقتضى الوجوب الواقعى - أقوى، فلذا أثر مقتضى الاستحباب، دون مقتضى الايجاب.

و عليه: فمقتضى الاستحباب، المجمعول على طبق مؤدى الأماره عن اقتضاء، فيزاحم مقتضى الوجوب المجمعول على طبق مؤدى الأماره على الوجوب. غايه الأمر: إن تأثيره فى الاستحباب الفعلى - بالاضافه إلى مقتضى الوجوب الواقعى - لأقوائته، و بالاضافه إلى مقتضى الوجوب الظاهرى لتساقط المقتضيين بالمزاحمه، و عدم الوجوب الفعلى يكفى فيه عدم العله.

فهذا هو الوجه فيما أفاده قدس سره فيما بعد: من أن مقتضى دليل الاعتبار كون الحكم الغير الالزامى عن اقتضاء، مع أنه عنايه زائده على طبع المستحبات، فانها فى أنفسها بالاضافه إلى حده العدمى لا إقتضاء.

و مما ذكرنا يعلم حكم الاباحه، و أنها هنا اقتضائيه، و إن كانت فى نفسها لا اقتضائيه. فتدبره، فانه حقيق به.

و التحقيق: بناء على ما قدمنا - من عدم تقيد المصلحه الواقعيه فى مقام تأثيرها فى إنشاء الوجوب و الحرمة، لئلا يلزم التصويب المجمع على بطلانه - أنه لا موجب للالتزام بكون الحكم الغير اللزومى عن اقتضاء لعدم مرتبه الفوق، بل المصلحه الواقعيه على تأثيرها الواقعى، الغير المنافى للحكم المجمعول على طبق المؤدى، لعدم فعليه الواقع بعثا أو زجرا، حتى ينافى بعثا آخر و زجرا، أو استحبابا فعليا أو ترخيصا فعليا.

و عليه: فالاستحباب المجمعول على طبق المؤدى - كسائر موارد الاستحباب -

استحباب ليس فى موردده ما يقتضى الوقوف على حده، حتى يزاحم المقتضى للترقى من ذلك الحد، بقيام إماره أخرى على وجوبه مثلاً. و مثله الكلام فى الاباحه المجعوله على طبق المؤدى، حيث لا موجب لأن تكون عن اقتضاء للوقوف على الاباحه. فتدبر.

#### ١٤ قوله قدس سره: لو كان قضيه الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام... الخ

قوله قدس سره: لو كان قضيه الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام... الخ(١)

الحجيه: إما بمعنى تنجيز الواقع، أو جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بعنوان آخر - بناء على الطريقه - و جعل الحكم المماثل للمؤدى على أى تقدير - بناء على السببيه - و أما بمعنى لزوم الالتزام: فتاره - يجب الالتزام بواقع المؤدى - بنا على الطريقه - و اخرى - يجب الالتزام بالمؤدى على أى تقدير - بناء على السببيه - و عليه فالمصلحه فى الالتزام بمؤدى كل واحد من الخبرين - بناء على الموضوعيه - و حيث لا يمكن الالتزام الجدى بالضدين، أو المتناقضين - مع وجدان كل من الالتزامين للمصلحه اللزوميه، مع عدم الاهميه فلذا يحكم - العقل بالتخير بين الالتزامين الواجبين بذاتهما.

و أما ما فاده (قدس سره) من أن باب التعارض من باب التراحم مطلقاً، فلا يراد منه الاطلاق من حيث الطريقه و الموضوعيه، إذ لا يجب الالتزام بمؤدى الخبرين على الأولى؛ للعلم بكذب أحدهما، بل يراد منه الاطلاق من حيث كون الاستحباب - مثلاً - عن اقتضاء لحده العدمى، أم لا، و ذلك لأن المدلول، و إن كان الاستحباب الذى لا اقتضاء لحده العدمى، إلا أن الالتزام به واجب، و إن كان العمل مستحبا، فيتم ما أفاده من عدم إمكان الالتزام بكليهما، فيتخير فى الالتزام بأحدهما، كما فى كل واجبين متراحمين، غايه الأمر إن الواجب هنا هو الالتزام بالحكم. فتدبر.

و التحقيق فى دفع احتمال كون الحجيه مطلقاً بهذا المعنى، هو أن الالتزام الذى فيه مصلحه لزوميه:

تاره - يراد منه الالتزام الجدى، و هو فى نفسه غير معقول، و لو فى غير مورد التعارض، إذ الالتزام الجدى بما لا ثبوت له وجدانا، و لا- تعبداً غير معقول، و لا- ثبوت له وجدانا، كما هو المفروض، و لا- تعبداً أيضاً إذ المفروض أن دليل الاعتبار غير متكفل للحكم المماثل على طبق المؤدى، حتى يكون للواقع ثبوت تعبدى، بل تمام مفاده الالتزام بالالتزام، فلا تعبد إلا بالالتزام.

ص: ٢٩٥



و منه يعلم أن المورد ليس من الموارد التي يستكشف منها حكم ظاهري بدلاله الاقتضاء ليصح الالتزام به، إذ المفروض قصر دلاله دليل الاعتبار على لزوم الالتزام بالمؤدى فى قبال جعل الحكم المماثل، لا الالتزام بالالتزام زياده على جعل الحكم المماثل.

و أخرى - يراد منه الأمر بالالتزام كناية عن الأمر بالعمل، حيث أن الملتزم بحكم عملي، يعمل، فحينئذ لا أمر حقيقه إلا بالعمل، فيكون معنى الحجيه جعل الحكم المماثل، غايه الأمر بعنوان الأمر بالالتزام كالأمر بعنوان التصديق - بمعنى اعتقاد صدقه - حيث أن المعتقد لصدق المحبر يعمل بما أخبر به.

و ثالثه - يراد منه الأمر بالبناء على الثبوت، و حيث أن ثبوته الواقعي ليس إختياريا للمكلف، فلا محاله يراد منه معامله المكلف مع غير الثابت معامله الثابت، فيكون أيضا كناية عن الأمر بالعمل، فيكون فى الحقيقه إثباتا لمماثل الواقع، بعنوان أمر المكلف بالبناء على ثبوته، لأن لازم البناء على ثبوته هو ثبوته.

فالمعامله مع الظن معامله العلم، و تنزيله منزلته:

تاره - من الشارع بأن يقول: الظن علم، و معناه إعطاء الظن شرعا حكم العلم.

و أخرى - من المكلف بأن يقول الشارع: ابن على الظن أنه علم، و نزله منزلته، فيكشف أيضا عن أنه له حكمه شرعا، و مرجع الكل إلى جعل حكم العلم للظن. هذا هو الذى ينبغى ان يقال.

و أما ما فى المتن من دفع هذا الاحتمال: بأنه لا تجب الموافقه الالتزاميه عقلا، و لا نقلا فى الأحكام الواقعيه، فضلا عن الظاهريه.

فمخدوش من وجهين:

أحدهما: إن الجواب فى خصوص المقام لا- يتوقف على ذلك، بل لو فرض وجوب الالتزام عقلا أو نقلا، لما كان مجديا هنا، لعدم الموضوع وجدانا و تعبدا - كما عرفت - كما أنه لو فرض عدم وجوب الموافقه الالتزاميه للأحكام العمليه، صح إيجاب الالتزام بالخصوص هنا مقدمه للعمل، حيث أن الواقع غير مقطوع به، حتى يكفى فى الدعوه إلى العمل، فلا بد من جعله متمكنا فى قلبه بالالتزام به ليدعوه الى العمل.

و ثانيهما: ما عرفت من أنه لا- تكليف ظاهري - هنا - إلا- نفس الالتزام بالالتزام، لا أنه هنا تكليف ظاهري - يتكلم فى موافقته الإلتزاميه و عدمها -.

نعم إذا أريد لزوم الالتزام زياده على جعل الحكم المماثل، كما يظهر من قوله:

(لا مجرد العمل على وفقه... الخ) يندفع عنه الإيراد بعدم معقوليه الالتزام، مع عدم الحكم، و إن كان هناك خبر واحد.

لكنه يرد عليه عدم معقوليه التخيير، سواء أريد بالاطلاق شمول البحث للطريقيه و الموضوعيه، أو شموله للاستحباب عن اقتضاء و غيره.

أما الأول فواضح، إذ لا- حكم على الطريقيه إلا- الحكم الواقعي، فلا- التزام إلا- به، فيجربى فى لزوم الالتزام ما يجربى فى لزوم العمل.

و أما الثانى فان الحكم - بناء على الاستحباب عن اقتضاء - هو عدم تأثير المقتضيين، فلا حكم إلا الاستحباب بذاته، لا بحده العدمى عن اقتضاء، و بناء على الاستحباب لا- عن اقتضاء، لا تأثير إلا لمقتضى الوجوب، فلا حكم إلا الوجوب، فكيف يعقل وجوب الالتزام بحكمين حتى يتخير بينهما.

### ١٥ قوله قدس سره: أو محتملها فى الجملة كما فصلناه فى مسأله الضد... الخ

قوله قدس سره: أو محتملها فى الجملة كما فصلناه فى مسأله الضد... الخ (١)

لم يتقدم منه (قدس سره) فى مسأله الضد تفصيل، و لا- إجمال من هذه الحثيه. نعم فصل - فى تعليقه المباركه على رساله التعادل و التراجيح (٢)- بين ما إذا كان منشؤه احتمال الإهميه شده الملاك و قوه المناط، و ما إذا كان منشؤه حدوث ملاك آخر، و انطباق عنوان آخر على المورد؛ فان كان منشؤه احتمال حدوث ملاك آخر و انطباق عنوان، فمرجهه إلى احتمال تكليف آخر، و هو مرفوع بأدله البراءه. و إن كان منشؤه احتمال شده الملاك و قوه المناط، فمرجهه إلى تأكده الطلب، و تأكد الطلب غير مجعول بجعل مستقل، بل جهه و حثيه فى المجعول المفروغ عنه، فلا تعمه ادله البراءه.

ففى الأول يحكم العقل بالتخيير لبقائهما - بعد جريان البراءه عن الزائد - على التساوى، و فى الثانى حيث لا تجرى البراءه عن شده الطلب، فلا دافع لتعيينه المحتمل، و لا يحكم العقل بالخروج عن عهده التكليف - الثابت فى الجملة - إلا بامثاله فى محتمل الأهميه. و سيأتى - إن شاء الله تعالى - تحقيق القول من حيث التعيين و التخيير هنا.

إلا أن الحق أنه لا فرق بين شده الملاك و تعدده، سواء لوحظ الطلب و الاراده، أو البعث و التحريك.

أما الأول: فلأن حدوث ملاك فى الموضوع المتعلق به الاراده النفسانيه لا يوجب الآ

ص: ٢٩٧

١- (١) الكفايه: ٢: ٣٨٧.

٢- (٢) ص ٢٤٩: ذيل قول الشيخ: «و كذا لو احتمال الأهميه فى أحدهما».

شده الاراده و خروجها من حد الضعف الى الشده، لاستحاله تعلق، إرادتين بمراد واحد، فلا فرق بين شده الملاك و زيادته من حيث التأثير فى شده الطلب و قوه الإراده.

و أما الثانى، فلأن البعث و التحريك أمر اعتبارى، ينتزع عند العقلاء عن الانشاء بداعى جعل الداعى، و لا حركه و لا اشتداد فى كل المقولات، بل فى بعضها فضلا عن الاعتباريات، فشده الملاك - كزيادته - لا يوجب خروج البعث عن حد الضعف إلى حد الشده، كما أن تعلق بعثين فعليين بمتعلق واحد - فى الاستحاله - كتعلق إرادتين بموضوع واحد، فمرجع احتمال شده الملاك، أو زيادته إلى صيروره الحكم التعينى بذاته تعيينيا بالفعل.

و مثله، و إن لم تجر فيه أدله البراه الشرعيه، حيث لا وضع حتى يكون له رفع، للقطع بثبوت الحكمين التعينيين بذاتهما شرعا، إلا أنه تجرى فيه البراه العقليه، للشك فى ترتب العقاب على ترك محتمل الأهميه بالخصوص، و بعد حكم العقل بقبح العقاب عليه بلا بيان، يبقى المحتمل على حاله من المساواه مع غيره، فيبقى التخيير العقلى على حاله.

لا يقال: احتمال مانعيه أحدهما عن الآخر بالخصوص - دون العكس - يوجب القطع بتعين محتمل الأهميه، لتساويهما فى جميع الاحتمالات المتمانعه، إلا هذا الاحتمال المختص بأحدهما بعينه.

لأننا نقول: احتمال مانعيه أحدهما - بالخصوص - يسقط الآخر عن القطع بالمانعيه، لكنه لا يثبت مانعيه أحدهما بالخصوص، لأحتمال عدم الأهميه، فيدور الأمر بين ما يقطع بثبوت مقتضيه، مع القطع بثبوت مانعه، و ما يقطع بثبوت مقتضيه، مع احتمال مانعه، فلا قطع بالمقتضى، فلا قطع بالحكم الفعلى فى أحدهما بالخصوص.

### ١٦ قوله قدس سره: اذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف... الخ

قوله قدس سره: اذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف... الخ(١)

توضيح المقام: إنك قد عرفت سابقا(٢): أن التعارض المبحوث عنه هنا، إما التنافى فى الدليليه و الحجيه، و جميع موارد الجمع العرفى المقبول، خارج عن مورد البحث، سواء كان من قبيل النص و الظاهر بقول مطلق، أو الأظهر و الظاهر بقول مطلق، أو الإضافى من كل منهما، لما مرّ من عدم المقتضى فى مقام الاثبات إلا للظاهر الذى ليس فى قبالة نص أو أظهر مطلقا، سواء كان النص، أو الأظهر حقيقيا، أو إضافيا.

ص: ٢٩٨

١- (١) الكفايه ٢: ٣٨٨.

٢- (٢) التعليقه ٨.

و إما التنافي ثبوتا و في الدلالة، لا الدليلية الحجية، فجميع موارد الجمع المقبول و غيرها داخل في مورد البحث، غاية الأمر لكل منها حكم خاص عرفا، و يتفاوت الأمر بتفاوت الغرض المهم للباحث عن التعارض، و قد مرّ من المصنف (قدس سره) (١) ان صور النص و الظاهر، و الأظهر و الظاهر، و اشباهها خارجه عن مورد التعارض. و عليه ففي مورد التعارض لا جمع، و في مورد الجمع لا تعارض.

و التعارض بهذا المعنى هو المناسب للأخبار العلاجية، المسؤل فيها عن حكم الخبرين المتعارضين، فان المفروض فيها تحير السائل، مع أنه لا تحير للعرف في موارد الجمع العرفي المقبول.

كما أن المناسب لمورد قاعده (إن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح) هو التعارض بالمعنى الأعم، فانه المقسم لما يمكن فيه الجمع، و ما لا يمكن فيه لجمع.

و على أى حال، فالكلام فيما يمكن فيه الجمع، و ما لا يمكن فيه الجمع يتضح ببيان صور المتعارضين:

فمنها - ما مر: من كون أحدهما نصا، أو أظهر بقول مطلق، و الآخر ظاهرا بقول مطلق، و قد مرّ الكلام فيه و بينا هناك (٢) ورودهما تاره، و حكومتها أخرى، على الظاهر الذى يكون فى قبالتها.

و منها - ما اذا كان النص و الظاهر، أو الأظهر و الظاهر اضافيين، كما إذا ورد (لا تفعل) و ورد (إنه جائز)، فان صيغه (لا تفعل) نص فى طلب الترك، و ظاهر فى الحرمة، و قوله (جائز) نص فى الجواز المطلق، و ظاهر فى الاباحه الخاصه، فيرفع اليد عن ظهور كل منهما بنص الآخر، بعين ما مرّ فى النص و الظاهر الحقيقيين، فينتج الكراهه المجامعه مع الترخيص المطلق.

و منها: ما إذا كان لكل من المتعارضين قدر متيقن - فى الاراده - من الخارج، كما إذا ورد (ثمن العذره سحت) (٣) و ورد (لا بأس ببيع العذره) ٤ فان عذره الانسان قدر متيقن فى الأول، و عذره المأكول قدر متيقن فى الثانى.

ص: ٢٩٩

١- (١) الكفايه ٢: ٣٨١.

٢- (٢) التعليقه ٨.

٣- (٣) (٤ و ٣) الوسائل: ج ١٢: الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به: الحديث ١ و ٢ و ٣.

و ربما يتوهم: إن ذلك بمنزله النص، إذ بعد فرض صدوره لا يتخير العرف في حمل الأول على عذره الانسان، و حمل الثانى على عذره المأكول.

و فيه: إن النصوصيه و الأظهرية من أوصاف الدلاله، و لفظ العذره لا يتفاوت حاله - بما له من المعنى - بحسب وقوعه موضوعا لحكمين متباينين فى دليلين - و العرف لا يتخير فى الأخذ بالمتيقن، لا فى القصر على المتيقن، و ذلك بعد الأخذ بمقتضى أحد الدليلين معينا، لا أنه متيقن بقول مطلق، و إلا لزم الحكم بتا بحرمة بيع عذره الانسان، و جواز بيع عذره المأكول، كما هو مقتضى تقديم نصوصيه كل من الدليلين على ظهور الآخر.

و منها: ما إذا كان لكل من الدليلين أقرب المجازات، فانه يقال: بأن فرض صدورهما بمنزله القرينه الصارفه عن ظهورهما، و الأقربيه إلى المعنى الحقيقى عرفا بمنزله القرينه المعينه، فيراهما العرف قالين عرفا لمعنيين مجازيين متلائمين، بعد رفع اليد عن ظهورهما الوضعى، فلا تحير للعرف حتى يندرج الدليلان تحت المتعارضين.

و الجواب: إن التعبد بالمتنايين غير معقول، فلا بد من فرض المدلولين متلائمين عرفا، حتى يكون التعبد بصدورهما تعبدا بالمتلائمين. و المفروض إن المدلولين بنفسهما متنايان، و إنما يتلائمان بعد فرض التعبد بصدورهما - الصارف لظهورهما - فما لم يكونا متلائمين لا تعبد بصدورهما، و ما لم يتعبد بصدورهما لا يكونان متلائمين.

و لا- مجال لقياس التعبد بصدورهما بالقطع بصدورهما - فى كونه قرينه صارفه عن ظهورهما - و ذلك لأن القطع بصدور كلامين ظاهرين فيما يتنايان معقول، فيكون قرينه على عدم إرادته ما يكون الكلام ظاهرا فيه، بخلاف التعبد بكلامين متنايين ظاهرا فان التعبد ليس إلا بجعل الحكم المماثل، و جعل حكمين متنايين - على طبق الظاهرين المتنايين - غير معقول، فلا يعقل التعبد إلا- بالمعنيين المجازيين المتلائمين، مع أنه لو لا القرينه الصارفه - المنحصره فى التعبد بالصدور - لا يعقل التعبد بهما، كما لا يخفى.

و منها: ما إذا لم يكن لكل من الدليلين إلا مجاز بعيد أو مجازات متساويه النسبه إلى المعنى الحقيقى. فربما يتوهم أيضا: إن مقتضى القطع بالصدور أو التعبد به - بضميمه صون الكلام عن اللغويه - حملهما على المجاز البعيد أو على أحد المجازات.

و فيه: إنه فى فرض القطع بالصدور كذلك، إلا أنه لا دخل له بالجمع العرفى المستند إلى اقتضاء المدليل الكلاميه، بل ذلك لاقتضاء القرينه العقلية، كما ربما يتفق فى دليل واحد يتكفل ما هو خلاف البرهان. و أما فى فرض التعبد بالصدور، فقد مرّ الاشكال

مضافا إلى أن التعبد بأحد المجازات تعبد بالمجمل، و هو غير معقول، و ان كان القطع باراده المجمل معقولا كما هو واضح.

و من جميع ما ذكرنا تبين: أن فى موارد الجمع العرفى - المبنى على صلاحية كل من الدليلين للقرينه على الآخر - لا مانع من شمول دليل التعبد بصدورهما؛ لأنه تعبد بمعنيين متلائمين، و فى غيره لا- يعقل الشمول، لأنه تعبد بالمتنافيين. و دليل التعبد بالصدور، و دليل التعبد بالظهور على السويه - فى لزوم مراعاتهما - فلا محاله تقع المزامحه بين التعبد بصدور كل منهما، مع التعبد بظهور الآخر، و لا معين لأحد الأمرين، فيتساقطان - بناء على القاعده الأوليه - . و يتعين الراجع أو يتخير بينهما إن لم يكن مرجح - بناء على القاعده الثانويه - . كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و لا ينبغي توهم عدم المزامحه بين دليل التعبد بالصدور، و دليل التعبد بالظهور، لتأخر رتبه التعبد بالظهور عن التعبد بالصدور، فان التقدم و التأخر الطبيعيين، إنما يكونان بين التعبد بصدور شىء و ظهور نفسه، لا بين التعبد بصدور أحد الدليلين، و ظهور الآخر، و المزامحه فى الثانى، فما كان بينهما التنافى لا تقدم و لا تأخر بينهما، و ما يكون بينهما التقدم و التأخر لا تنافى بينهما.

كما لا ينبغي توهم السببيه و المسببيه بين الشك فى صدور أحدهما، و إرادته ظهور الآخر، اذ ليس من آثار صدور أحدهما عدم إرادته ما يكون الآخر ظاهرا فيه، و لا إرادته ما يكون الآخر ظاهرا فيه من آثار عدم صدور الأول، بل هما متنافيان فى الوقوع، و وقوع أحدا المتنافيين يلزم عدم وقوع الآخر، إذ المفروض عدم صلاحية كل منهما للتصرف فى الآخر بنفسه، حتى يكون التعبد به تعبدا بالقرينه. و ليس مجرد التعبد بالصدور قرينه، بل مناف للتعبد بظهور الآخر.

### ١٧ قوله قدس سره: مع أن فى الجمع كذلك أيضا طرحا للأماره أو الامارتين... الخ

قوله قدس سره: مع أن فى الجمع كذلك أيضا طرحا للأماره أو الامارتين... الخ (١)

أى فى الجمع، من دون أن يكون لأحدهما أو لكليهما صلاحية التصرف فى أحدهما، أو فى كليهما، و محذور مثل هذا الجمع طرح أصاله الظهور فى أحدهما، أو فى كليهما، خلافا للشيخ المحقق الأنصارى (قدس سره) (٢) فى الثانى، نظرا إلى أن المتيقن من السندين

ص: ٣٠١

١- (١) الكفايه ٢: ٣٨٨.

٢- (٢) الرسائل: ص ٤٣٤.

أحدهما معينا أو مخيرا، سواء قلنا بالجمع أو بعدمه، فترك التعبد بظاهر ما لم يحرز التعبد به - وهو ما عدا المتيقن - ليس مخالفا لأصالة الظهور، فلا يلزم إلا طرح أصالة الظهور في ذلك المتيقن، و نتيجته دوران الأمر بين ترك التعبد بصدور ما عدا المتيقن، أو ترك التعبد بظهور المتيقن في الجمع، و الطرح على حد سواء في مخالفه أصالة الصدور أو أصالة الظهور. هذا.

و توضيح المقام: إن الجمع تاره في قبال التساقت - الذى هو مقتضى الأصل الأولى فى المتعارضيين -، فىكون المدعى: إن الجمع أولى من طرح السندين؛ إذ المانع عن التعبد بصدورهما تنافيهما بحسب الظهور البدوى، فىمتنع جعل حكيمين متنافيين، و مع رفع اليد عن ظهور أحدهما، أو كليهما فىكون التعبد بصدورهما تعبدا بالمتلائمين لا بالمتنافيين.

و حينئذ، فىجواب بأنه ما المرجح للتعبد بالصدور دون التعبد بالظهور، و حيث لا يمكن التعبد بالظهور، فلا يمكن التعبد بالصدور.

و أخرى فى قبال الترجيح و التخيير - الذى هو مقتضى الأصل الثانوى - فىكون المدعى أن الجمع أولى من الترجيح - الذى لازمه طرح لمروجح -، و من التخيير - الذى لازمه طرح أحد الخبرين -.

و هذا المعنى لا- يتوقف على ملاحظه الأخبار العلاجيه، فان مقتضى الاخبار العلاجيه تعيين الأخذ بالراجح، أو التخيير، لا أن أحدهما المعين أو المخير قدر متيقن، كما هو صريح صدر كلام الشيخ (قدس سره)، بل المتيقن نتيجة الاجماع على عدم سقوط المتعارضين الذى اقتضاه الأصل الأولى.

فما يوهمه كلام شيخنا الاستاذ (قدس سره) - فى تعليقه الأنيقه(1) على الرسائل فى مورد الايراد على ما أفاده الشيخ (قدس سره) - من أنه مبنى على ملاحظه الأخبار العلاجيه، مردود بما عرفت، بل مبنى على مجرد عدم سقوط المتعارضين عن الحجيه فى الجملة.

و عليه، فملاحظه قاعده الجمع - بالاضافه إلى مقتضى الأصل الأولى - يوجب أن يكون البحث عن الجمع - فى قبال التساقت - علميا فقط؛ لوضوح أن مقتضى الأصل الثانوى - المحقق بالاجماع - عدم سقوطهما عن الحجيه.

مضافا إلى صراحه كلام الشيخ ابن أبى جمهور (ره)(2) فى بيان قاعده الجمع: أنه أولى

ص: ٣٠٢

١- (١) التعليقه على الرسائل: ص ٢٦٠: ذيل قول الشيخ: و لا ريب أن التعبد بصدور أحدهما المعين...

٢- (٢) عوالى اللثالى: ج ٤: ص ١٣٦.

من ترك أحدهما، لا- من التساقط، و أنه إذا لم يمكن الجمع، فأرجع إلى مقبوله عمر بن حنظله (١)، فيعلم منه أن الجمع أولى من الترجيح و التخيير.

إلا أنه بناء على هذا المبني - المفروض معه تيقن أحد الخبرين - أيضا يصح ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره) هنا من لزوم طرح إمارتين، فان فرض الجمع فرض شمول دليل التعبد بالصدور لكلا الخبرين، و في هذا الفرض يكون دليل التعبد بالظهور - في نفسه - قابلا لشمول كلا الظاهرين، فيكون رفع اليد عنهما مخالفا للأصل.

فأبطال الجمع، تاره بعدم المقتضى له عقلا و نقلا، و أخرى بلزوم محذور الطرح من فرض الجمع. فأبطال هذا الفرض و التقدير، كما عن الشيخ (قدس سره) أمر، و لزوم المحذور على هذا الفرض و التقدير أمر آخر. فالصواب ما في الكتاب، و الله أعلم بالصواب.

### ١٨ قوله قدس سره: و الا فر بما يدعى الاجماع على عدم... الخ

قوله قدس سره: و الا فر بما يدعى الاجماع على عدم... الخ (٢).

فيكون الاجماع كالأخبار العلاجية، كاشفا عن حجيه أحد الخبرين بالفعل بجعل جديد. فان قصور أدله الحجية العامه عن شمول المتعارضين لا ينافي قيام دليل بالخصوص على حكم المتعارضين تعيينا أو تخيرا.

غايه الأمر إن مقتضى الاجماع هي حجيه أحد المتعارضين في الجملة، و مقتضى الأخبار العلاجية حجيه الراجح تعيينا، و حجيه المتعادلين تخيرا. و حيث أن المفروض قيام الاجماع على عدم التساقط في المورد الذي يكون مقتضى طبعه، التساقط، فلا محاله تكون الحجية الفعلية - تعيينا أو تخيرا - في المتعارضين المبني على الطريقيه، دون السببيه، فان مقتضى طبعها عدم التساقط، من دون حاجه إلى الاجماع و غيره.

و بناء عليه، فلا بد من تعقل التخيير على الطريقيه، حتى يحكم بالتخيير في صورته التعادل.

فنقول: نحن و إن ذكرنا سابقا (٣) أن التخيير بين ما يتضمن الواقع، و ما لا يتضمنه - مع سوق الحجية لمراعاة المصلحه الواقعيه القائمه بأحدهما المعين واقعا - غير معقول، إلا أنه من الواضح بعد التأمل: إن مجرد موافقه الأماره للواقع لا ينجز الواقع، و إلا لكانت كل أماره موافقه للواقع واقعا منجزه للواقع، بل لابد من مصلحه في الطريق، بحيث تكون هي

ص: ٣٠٣

١- (١) الوسائل: ج ١٨: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: الحديث ١.

٢- (٢) الكفايه ٣٨٩:٢.

٣- (٣) التعليقه ٩.



الموجبه لجعلها منجزه للواقع عند الإصابه، و معذره عنه عند الخطأ.

و من البين: إن جعل كلتا الأمارتين منجزه للواقع - مع وحده الواقع تعيينا - غير معقول، لكن جعل كل منهما منجزه للواقع تخيرا، فهو معقول.

و المراد من المنجزيه و المعذريه التخييريتين أن كل واحده من الأمارتين منجزه للواقع على تقدير الاصابه، و على تقدير عدم موافقه الأخرى، و إن كل واحده منهما معذره - على تقدير الخطأ - بموافقتها، أو موافقه عدلها، فتتضيق دائره المنجزيه فى كل منهما، و تتسع دائره المعذريه فى كل منهما.

بخلاف الأماره الواحده، فانها منجزه للواقع عند الاصابه - سواء أتى بشىء آخر أم لا، و معذره عند الخطأ بخصوص موافقتها دون شىء آخر.

فكما أن الايجاب التخييرى إيجاب مشوب بجواز الترك إلى بدل، لا- بجواز الترك مطلقا، حتى تنافى حقيقه الايجاب، و لا الايجاب المحض حتى ينافى التخييريه، كذلك المنجزيه مشوبه بجواز ترك موافقه الأماره الموافقه واقعا، بموافقه عدلها، و كذلك المعذريه، كما تحصل بموافقتها، كذلك بموافقه عدلها. و حينئذ لا عقاب على الواقع عند إصابه أحدهما إلا بترك موافقتها معا، كما أنه يعذر عن مخالفه الموافق بموافقه المخالف - زياده على العذر - عند خطأ ما وافقه.

### ١٩ قوله قدس سره: هو الاقتصار على الراجح منهما للقطع بحجته... الخ

قوله قدس سره: هو الاقتصار على الراجح منهما للقطع بحجته... الخ (١)

بعد ما عرفت (٢) أن المنجزيه التخييريه متقومه بعدم موافقه العدل المعذر نقول:

إن المعذريه الواقعيه ليست ملاكا للعذر، بل المعذريه الواصله. كما أن المنجزيه كذلك. و من المعلوم أن الراجح علم كونه منجزا، إما تعيينا أو تخيرا، و المرجوح لم يعلم كونه معذرا، فلا تكون موافقته معذره بالفعل، فيجوز الاقتصار على موافقه الراجح عقلا؛ لأنه معذر قطعاً، سواء وافق الواقع أم لا- و لا يجوز الاقتصار على موافقه المرجوح؛ لأنه لم يعلم كونه معذرا عن مخالفه الراجح المعلوم منجزيته على أى تقدير؛ فان منجزيته التخييريه، و إن لم يوجب العقاب على مخالفته عند مصادفته، إلا أنه على تقدير موافقه المعذر، و حيث لم يصل معذريه المرجوح، فهو غير معذر، فلا دافع لعقاب مخالفه الراجح عند مصادفته.

ص: ٣٠٤

١- (١) الكفايه ٣٨٩:٢.

٢- (٢) فى التعليقه السابقه.

و منه تبين أن إصالة البراءه غير جاريه بعد وصول المنجزيه، و عدم وصول المعذريه، لا- أنها جاريه لكنها لا تقتضى معذريه المرجوح؛ لأن نفي العقاب عن الراجح كاف - مع موافقه المرجوح - بتقريب: إن الواقع إن كان فى ضمن الراجح، فلا عقاب عليه بالفرض، و إن كان فى ضمن المرجوح، فقد أتى به، فلا حاجه إلى العلم بمعذريه المرجوح.

و مما ذكرنا يتضح أيضا: أن أصاله عدم اعتبار المزيه شرعا، و حكومتها على أصاله عدم حجيه المرجوح فاسده. أما أصاله عدم اعتبار المزيه شرعا؛ فلأن المزيه على تقدير اعتبارها شرعا معناها كونها مقتضيه للحجيه التعيينيه، و أصاله عدم المقتضى لا يترتب عليها شرعا عدم مقتضاه، فان الترتب و عدمه عقليان لا شرعيان، فليس مقتضى الأصل المزبور عدم حجيه الراجح تعيينا، فضلا عن حجيه المرجوح تخيرا.

و من الواضح أن موضوع جواز الاقتصار عقلا كونه معلوم الحجيه، و موضوع عدم جواز الاقتصار عقلا كونه مشكوك الحجيه، و مثل هذا لا ينتفى، و لا يثبت بالأصل المزبور.

و أما حكومه الأصل المزبور على أصاله عدم حجيه المرجوح؛ فان أريد من الأصل المحكوم استصحاب عدم الحجيه، فقد مرّ أن أصاله عدم اعتبار المزيه لا تنفى الحجيه التعيينيه، و لا تثبت الحجيه التخيرييه، فلا حكومه.

و إن أريد من الأصل المحكوم القاعده العقليه المقتضيه لعدم جواز الاقتصار على ما لم يعلم معذريته عن الواقع، فقد مرّ أن موضوع الحكم العقلى المزبور ما لم يعلم معذريته، لا غير المعذر واقعا، و هذا الموضوع غير مرفوع بأصاله عدم اعتبار المزيه لا وجدانا و لا تعبدا.

اما وجدانا فواضح، و اما تعبدا فلان اصاله عدم اعتبار المزيه لا تثبت معذريه المرجوح حتى يكون معلوم المعذريه تعبدا، كما أنه ليس مقتضاها التعبد برفع الشك عن المعذريه، حتى لا يكون غير معلوم المعذريه، فتدبر جيدا.

هذا كله فيما يقتضيه الأصل الثانوى على الطريقيه.

و أما على الموضوعيه و السببيه، فقد مرّ سابقا: إن مقتضى الأصل الأولى هو حجيه أحدهما المعين فعلا تاره، و حجيه أحدهما المخير فعلا أخرى.

فلا- موقع للاجماع على حجيه أحدهما فى الجمله، فانه قطعى لا- يكون الاجماع كاشفا عن تعبد جديد، كما لا موقع للاخبار العلاجيه بحيث تكون أدله الحجيه الفعلية شرعا؛ إذ لا- يعقل جعل حكم مماثل - تعيينا أو تخيرا - بعد ثبوته بمقتضى أدله الحجيه العامه، فلا بد من أن يحمل على سوقها لإفاده الراجح، الذى يكون بحكم العقل متعينا، و لأفاده التخير بما هو عاقل، لا بما هو شارع، إلا أن يلتزم بالسببيه فى خصوص مورد التعارض

و الطريقيه فى غيره، فان جعل حكم جديد معقول حينئذ، و قد مرّ ما ينبغى أن يقال فى صورته السببيه و لا بأس باعاده الكلام  
تتميمًا للفائده، فنقول فيما إذا لم يعلم اعتبار المزيه شرعًا أو عقلا وجوه:

أحدها: كونه من باب الشك فى التعيين و التخيير، و فيه قول بالاشتغال و قول بالبراءه.

ثانيها: كونه من باب دوران الأمر بين المتزاحمين.

و ثالثها: كونه من باب دوران الأمر بين المحذورين أحيانا.

و تحقيق المقام: إن رجوع الأمر إلى التعيين و التخيير - شرعا - فيما إذا علم بالملاك - فى المعين - و يحتمل وجوده فى الآخر.  
فربما يقال بالاشتغال، نظرا إلى أن تعلق الطلب بالمعين - المقطوع وجود الملاك فيه - معلوم، و سقوطه بموافقته الآخر  
مشكوك، للشك فى كونه ذا ملاك و فى كونه مطلوبًا، و الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه.

و ربما يقال: بأن مطلوبيه الجامع معلومه، و الشك فى دخل الخصوصيه، فيرتفع بأدله البراءه الشرعيه، أو العقليه، و تمام الكلام  
فى محله.

إلاّ أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لفرض، السببيه و الموضوعيه، و مقتضاها وجود الملاك فى الطرفين، و تعلق الحكم  
التعيني الشرعى فى حد ذاته بكل منهما، و الشك فى أن ما له المزيه أقوى ملاكا، حتى يتعين شرعا، فيكون الحكم الشرعى  
على طبقه فعليا، أو ليس كذلك، حتى يبقى حكم التعيني فى حد ذاته على حاله، فيقتضى التخيير عقلا، لتمانعهما فى الفعليه.

و حيث علم أن المورد من الواجبين المتزاحمين، و أن التعيين و التخيير فيه عقلى، و ليس من موارد التعيين و التخيير الشرعيين،  
فاعلم أن فى المسأله وجوها بل أقوالا:

قول بلزوم الأخذ بمحتمل الأهميه عقلا. و قول بالتخيير عقلا. و قول بالتفصيل بين ما إذا كان منشأ احتمال الأهميه حدوث ملاك  
آخر يستتبع حكما شرعيا على طبقه، و ما إذا كان منشؤه تأكيد الملاك و قوته، كما عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) فى  
تعليقه الأنيقه (١) على الرسائل. و قد تقدم الوجه فيه مع جوابه فراجع (٢).

و أما وجه القول بتعيين محتمل الأهميه الذى ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصارى

ص: ٣٠٦

١- (١) ص ٢٦٩، ذيل قول الشيخ: «و كذا لو احتمال الأهميه فى أحدهما... الخ».

٢- (٢) التعليقه ١٥.

(قدس سره) في رساله التعادل و الترجيح (١)، حيث ألحقه بمقطوع الأهميه، فهو راجع إلى ما ذكرناه سابقا: من أن الخبرين متساويان في جميع الاحتمالات الموجهه للتمانع في الفعلية، و يختص الراجح بما ليس في المرجوح، فمحتمل الأهميه يحتمل أن يكون مانعا بالخصوص عن فعلية الحكم في غيره، و لا- يحتمل غيره أن يكون بالخصوص مانعا عن فعلية الطلب في محتمل الأهميه.

لكنك قد عرفت سابقا: (٢) إن عدم احتمال مانعيه غير محتمل الأهميه بالخصوص لا يجدي، لأن احتمال مانعيته المشتركه بينه و بين محتمل الأهميه كاف في التمانع، لأن المفروض احتمال الأهميه، فيحتمل عدمها أيضا، غايه الأمر: إنه في صورته العلم - بعدم الأهميه - يقطع بعدم الفعلية التعيينيه، و في صورته احتمال عدمها يحتمل عدم الفعلية، فلا قطع بالفعلية التعيينيه على أي حال.

و التحقيق: إن الحكم على الموضوعيه في كل من الخبرين - كما مر - تعييني بذاته، و إنما يكون تعيينيا - بالفعل - في صورته قوه الملا-ك، فان أمكن جعل حكم تعييني - فعلا- - على طبق الأهم، جرى حديث الشك في جعل حكم تعييني من الشارع حينئذ، فمقتضى أدله البراءه الشرعيه رفعه.

و إن لم يمكن جعل حكم تعييني، مع وجود الحكم الحقيقي، الذي هو في حد ذاته تعييني، و لا يعقل تصرف من الشارع، بعد صدور حقيقه الحكم منه، باخراجه من حد إلى حد، بل معنى فعلية التعيينيه - الذاتيه - حكم العقل بامتنال أحد الطرفين بالخصوص، فانه الذي يصح انتزاع البعث الفعلي منه، دون غيره، فحينئذ لا- يحتمل - في محتمل الأهميه - جعل شرعي يقبل للرفع.

كما أنه لا- معنى لإجراء البراءه العقليه، التي مقتضاها عدم العقاب على التكليف الذي لا- حجه عليه، فانه لا يحتمل تكليف، ليكون العقاب عليه عقابا بلا- بيان للتكليف، بل حكم العقل بعدم العقاب عليه - بالخصوص - من باب حكم العقل النظري، لا من باب حكم العقل العملي، فان العقاب على مخالفه أحدهما بالخصوص عقاب بلا موجب، لا عقاب بلا بيان.

و عليه، فلا يستتبع احتمال الأهميه احتمال حكم شرعي، و لا خصوصيه شرعيه

ص: ٣٠٧

١- (١) الرسائل: ص ٤٤٣.

٢- (٢) التعليقه ١٥.

لاحقه للحكم الثابت فى الطرفين، بل لابد من أن يستتبع خصوصيه فى نظر العقل، يوجب وقوفه عن الحكم بالتخير.

و ليس وجه حكم العقل - بالتخير فى المتراحمين - إلا- كونهما متمنعين فى الفعلية، المقتضيه للجرى على وفق أحدهما بالخصوص، وقوه أحد الملا-كين واقعا لا- يوجب التعين فى وجدان العقل؛ لاستحاله التأثير من دون حضوره فى أفق نفس الحاكم، فاحتماله ليس احتمال المانع، إذ لا مانع إلا فى وجدان العقل، و نفس احتمال قوه الملاك ليس مانعا؛ لأن التمانع بين المقتضيين فى وجدان العقل، فلا بد من أن يرجع اختصاص أحد المقتضيين بالتأثير فى وجدان العقل إلى غلبته فى وجدان العقل، فكما أن الغلبه الواقعيه لا أثر لها فى وجدان العقل، فكذا احتمالها، فانه ليس من شؤون أحد المقتضيين من حيث اقتضائه، حتى يكون به غالبا فى وجدان العقل، فنفس كل من الخطابين الواصلين مقتض متمانع فى وجدان العقل، و لا غلبه فى وجدان العقل، فلا- حاجه إلى إحراز التساوى واقعا، حتى يقال بأنه كما لم يعلم الغلبه، كذلك لم يعلم التساوى، إذ التساوى واقعا ليس مناطا للتخير العقلي، كى لا يكون معلوما، بل التساوى فى وجدان العقل، و هو محقق على الوجه المسطور.

و من جميع ما ذكرنا تبين قوه القول بالتخير فى محتمل الأهميه، سواء قلنا بإمكان جعل الحكم - شرعا - على طبق محتمل الأهميه واقعا، أو خروجه من حد إلى حد شرعا أم لا. غايه الأمر نقول بالبراءه شرعا أو عقلا على الأول، دون الثانى.

و مما ذكرنا تبين أن التخير - هنا على أى تقدير - ليس من التخير فى صورته دوران الأمر بين المحذورين، إذا كان مؤدى أحد الخبرين الوجوب، و مؤدى الآخر الحرمة، كى يتوهم أنه لا مجال للبراءه فى صورته الدوران بين الوجوب و الحرمة، فمع احتمال الأهميه يتوقف العقل عن التخير، و ذلك لأن التخير فى دوران الأمر بين المحذورين ليس لأجل لزوم الموافقه الاحتماليه، بل الموافقه الاحتماليه قهريه، و معنى حكم العقل بالتخير إذعان العقل بأنه لا حرج فى فعله و تركه، حيث أن الحكم الواقعي أيا ما كان لا يتنجز بالعلم، ليكون المقدور من امثاله موافقه احتمالا.

بخلاف ما نحن فيه، فان المفروض ثبوت المقتضى فى كلا الطرفين، فىكون عند احتمال الحكم على طبق محتمل الأهميه مجال للبراءه شرعا أو عقلا دون ما اذا لم يكن المقتضى إلا فى أحدهما، فانه مع فرض عدم قبوله للتنجز لا يجدى القطع بالأهميه، فضلا عن احتمالها.

و أما إذا لم يحتمل الحكم على طبق المحتمل، و كان التخيير عقليا محضاً، فالأمر في الفرق بين التخيير هنا، و التخيير هناك أوضح، لعدم توقفه على جريان البراءة هنا، حتى يتوهم التوقف عن الحكم بالتخيير عند عدم جريان البراءة في المثال المفروض. فتدبر في أطراف ما ذكرنا في المقام، فانه من مزال الأقدام.

هذا كله بملاحظه مقام الثبوت، و قد عرفت أن مقتضى الأصل الثانوي - على الطريقيه - هو التعيين فيما إذا كان أحدهما ذا مزيه مفقوده في الآخر. و إن مقتضى الأصل الأولي هو التخيير على السببيه، و لو في محتمل الأهميه.

و أما مقام الاثبات، فالظاهر من الأدله العامه على حجيه الخبر هي الطريقيه، و لا - مانع من حمل أدله الحجيه الفعلية - أعنى الأخبار العلاجيّه - (١) على التعيين و التخيير الطريقيين، كما عرفت إمكانه.

نعم ربما يستظهر منها السببيه، و لو في صورته التعارض فقط، نظرا إلى إعمال بعض المرجحات، التي لا توجب قوه الصدور، و القرب إلى الواقع، و التصريح بأن التخيير لمجرد التسليم لما ورد عنهم عليهم السلام.

و عليه، فيمكن القول بالتعيين - في صورته احتمال المزيه المعتبره - بدعوى أن الراجح ذا مصلحه، و أن المرجوح ليس فيه المصلحه أصلاً، و أن ثبوت المصلحه - في الطرفين - مخصوص بصوره تعادل الخبرين، فان الظاهر: إن المصلحه - المقتضيه للتخيير - مصلحه التسليم المختصه بالمتعادلين، لا أن هذه المصلحه هي المقتضيه للأخذ بالراجح بوجه أقوى.

و حيثئذ، فالأصل يقتضى التعيين مطلقاً، سواء قلنا بأن مفاد الأخبار العلاجيّه جعل الحجيه على وجه الطريقيه أو على وجه الموضوعيه.

و سيأتي - إن شاء الله تعالى - تحقيق حال الأخبار العلاجيّه من حيث اقتضاء الترجيح و التخيير.

## ٢٠ قوله قدس سره: الى غير ذلك من الاطلاقات... الخ

قوله قدس سره: الى غير ذلك من الاطلاقات... الخ (٢)

مجموع ما ورد في الباب، مما يتضمن التخيير تسعه، و قد ذكرت أربعه منها في المتن.

و الخامسه - ما في العيون في خبر طويل عن الرضا عليه السلام، و في آخره: (و بأيهما

ص: ٣٠٩

١- (١) الوسائل ١٨: ٧٥؛ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٢- (٢) الكفایه ٢: ٣٩١.

شئت وسعك الاختيار من باب التسليم(١)... الخبر.

و السادس - ما فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى خبر أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمره، و الآخر ينهاه، كيف يصنع؟ قال عليه السّلام: (يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه)(٢).

و السابع - ما فى الكافى بعد الخبر المزبور: و فى روايه أخرى (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك)(٣)

و الثامن - ما فى ديباجه الكافى حيث قال: لقوله عليه السلام: (بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم)(٣)

و التاسع - مرفوعه زراره المرويه فى عوالى اللثالى، و فى آخرها: (اذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر)(٤)

و الجواب: أما عن الأولى، فبأن صدرها مقيد بالعرض على الكتاب و السنه، حيث قال: (قلت له تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه؟ فقال عليه السلام: ما جاءك عنا، فقس على كتاب الله و أحاديثنا، فان كان يشبهما، فهو منا، و إن لم يكن يشبههما، فليس منا.

قلت يجيئنا الرجلان - و كلاهما ثقه - بحديثين مختلفين، و لا نعلم أيهما الحق؟ قال عليه السلام:

فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت)(٥).

و روى شخص هذا الراوى عن موسى بن جعفر عليه السّلام أيضا: العرض على الكتاب و السنه فى الحديثين المختلفين(٦) كما روى عنه عليه السّلام: الأخذ بما يخالف العامه ٨.

و الغرض: إن التخيير ليس على الاطلاق، بل بعد الترجيح، و لو فى الجملة. فقلوه (و لا- نعلم أيهما الحق) إما لموافقتهما معا للكتاب، أو عدم موافقتهما معا للكتاب.

نعم بناء على ما سيجىء - من شيخنا (قده) - من أن العرض على الكتاب ليس

ص: ٣١٠

١- (١) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٠: حديث ٤٥ و الوسائل ١٨: ٨١: حديث ٢١.

٢- (٢) الكافى ١: ٥٣: باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ٧ و الوسائل ١٨: ٧٧: حديث ٥ و ٦

٣- (٣) الكافى ١: ٧: و الوسائل ١٨: ٨٠: حديث ١٩.

٤- (٤) عوالى اللثالى ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

٥- (٥) الوسائل ١٨: ٨٧: باب ٩ من ابواب صفات القاضى: حديث ٤٠.

٦- (٦) الوسائل ١٨: ٨٩ و ٨٥: باب ٩ من ابواب صفات القاضى: حديث ٤٨ و ٣١.

من المرجحات لأحدى الحجتين على الأخرى، بل لتمييز الحجته عن اللاحجه (١)، يكون التخيير مطلقاً غير مقيد بأعمال المرجحات. لكنه سيأتي - إن شاء الله تعالى - ما فيه.

و أما حمل صدره - لأطلاقه - على عدم كون الجائي بالخبر ثقته، فيخرج عن مورد الترجيح، بخلاف ذيله، لتقيده بكون الجائي بالخبرين ثقته، و في هذا المورد لم يعمل الترجيح، فبعيد؛ إذ مثله لا- يؤخذ به مع عدم الاختلاف، و ظاهره أن الاختلاف هو الموجب لتخير السائل في الأخذ به، فيعلم منه وجود المقتضى للعمل به.

إلا أنه يقرب هذا الحمل ما في بعض الروايات قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من ثق به، و منهم من لاثق به؟ قال عليه السلام: إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، و الا فالذى جاءكم به أولى به. (٢)

و عليه، فمنشأ تخير السائل ليس كونهما حجتين بالذات، بل حيث أنه منسوب إليهم عليهم السلام، له أن يردده مطلقاً أو يجب عليه رعايه الواقع بالتوقف و الاحتياط؟ فتدبر.

و أما عن الثانيه (٣) فموردها التمكن من لقاء الإمام - القائم بالأمر في كل عصر - و صورته ترقب لقاءه عليه السلام، كما في أيام الحضور، لا زمان الغيبه. و الرخصه في التخيير في مده قليله لا تلازم رخصته فيه أبداً.

و أما عن الثالثه (٤) و الرابعه ٥ فبأن موردهما المستحبات المبنى أمرها على التخفيف و السهوله، فلا يستلزم التخيير في الإلزاميات.

و أما عن الخامسه فمضافاً إلى أن مورد التخيير فيها، الأمر غير الالزامي و النهي التنزيهي، حيث قال عليه السلام: و أما ما كان في السنه نهى إعافه و كراهه ثم كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله أو كراهه و لم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً و بأيهما شئت و سعك الاختيار... الخ (٥).

يمكن أن يقال: إن التخيير فيه ليس من باب التخيير بين الخبرين، بل لبيان لائزم الكراهه، و هى الرخصه في فعل المكروه، لا الاباحه الخاصه، كما يظهر من صدر الروايه

ص: ٣١١

١- (١) الكفايه ٢: ٣٩٥.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٧٨. باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ١١.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٨٧. باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٤١.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٨٨ و ٨٧. باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٤٤ و ٣٩.

٥- (٥) قد تقدم مصدرها.



من أن ما جاء عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى حَرَامًا، ثُمَّ جَاءَ خِلَافَهُ، لَمْ يَسْعَ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ، وَكَذَلِكَ فِيمَا أَمَرَ بِهِ، لِأَنَّا لَا نَرِخَصُ فِيمَا لَمْ يَرِخَصْ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَلَا نَأْمُرُ بِخِلَافِ مَا أَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ... الخ.

وَبِالْجُمْلَةِ. فَقَدْ صَرَحَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي خُصُوصِ هَذِهِ الرَّوَايَةِ بِالْعُرْضِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ فِي الْأَمْرِ اللَّزُومِيِّ، وَالنَّهْيِ التَّحْرِيمِيِّ، فَلَا إِطْلَاقَ لِلتَّخْيِيرِ مِنْ حَيْثُ الشُّمُولُ الْأَلْزَامِيُّ، وَمِنْ حَيْثُ عَدَمُ إِعْمَالِ الْمَرْجُوحِ.

وَأَمَّا عَنِ السَّادِسَةِ (١): فَبِأَنَّ حَالَهَا حَالُ الثَّانِيَةِ، مِنْ حَيْثُ التَّقْيِيدُ بِالتَّمَكُّنِ مِنْ لِقَاءِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، بَلْ كُلِّ مَنْ يَخْبِرُهُ بِحَكْمِ الْوَاقِعِ، كَنَوَابِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَمُومًا، أَوْ خُصُوصًا، بَلْ سَيِّئَاتِي - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - أَنْهَا مِنْ أَدْلِهِ التَّوَقُّفِ، لَا مِنْ أَدْلِهِ التَّخْيِيرِ.

وَأَمَّا عَنِ السَّابِعَةِ وَالثَّامِنَةِ (٢)، فَبِأَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ مِنَ الْكَافِي أَنَّهُمَا غَيْرُ مَنْقُولَتَانِ بِالْمَعْنَى، وَغَيْرُ مُسْتَفَادَتَانِ مِنْ سَائِرِ الْأَخْبَارِ الْمُتَقَدِّمَةِ، بَلْ ظَاهِرٌ دِيْبَاجُهُ الْكَافِي أَنَّهُ إِشَارَةٌ إِلَى مَا وَرَدَ - فِي بَابِ التَّرَاجِيحِ - مِنَ الْأَخْبَارِ الْآمِرَةِ بِالْأَخْذِ بِالْمَشْهُورِ. وَبِمَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ، وَبِمَا يَخَالِفُ الْقَوْمَ، لَا أَنَّ مَا ذَكَرَ فِيهَا رَوَايَاتٌ مُسْتَقْلَةٌ فِي قِبَالِ سَائِرِ الرَّوَايَاتِ الْوَارِدَةِ فِي بَابِ التَّرَاجِيحِ.

وَمِنَ الْوَاضِحِ: أَنَّ الرَّوَايَةَ السَّابِعَةَ لَيْسَتْ بِنَفْسِهَا رَوَايَةً مُسْتَقْلَةً بِلَا صَدْرٍ وَلَا ذَيْلٍ، فِيمَا هِيَ مَأْخُودَةٌ مِمَّا تَقَدَّمَ، وَقَدْ عَرَفْتَ حَالَهُ، وَإِمَّا لَهَا صَدْرٌ غَيْرٌ مَعْلُومٌ الْحَالِ، حَتَّى يُؤْخَذَ بِاطْلَاقِهَا. وَلَا يَصِحُّ أَنْ تَجْعَلَ هَذِهِ الْفَقْرَةَ بَدَلًا عَنْ تَمَتُّهِ الرَّوَايَةِ السَّادِسَةِ، وَإِلَّا لَكَانَ الْمُنَاسِبُ أَنْ يَقُولَ: بِأَيُّهَا أَخَذَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَهُ، لَا بِنَحْوِ الْخَطَابِ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

وَأَمَّا عَنِ التَّاسِعَةِ (٣)، وَهِيَ الْمَرْفُوعَةُ، فَحَالُهَا فِي التَّقْيِيدِ، وَإِنْ التَّخْيِيرُ بَعْدَ إِعْمَالِ الْمَرْجُوحَاتِ أَوْضَحُّ مِنْ أَنْ يَذَكَرَ.

فَالْإِنْصَافُ عَدَمُ الْإِطْلَاقِ فِي مَا تَضْمَنَ التَّخْيِيرَ بَيْنَ الْخَبْرَيْنِ.

## ٢١ قَوْلُهُ قَدْسٍ سِرَّهُ: فَالتَّحْقِيقُ أَنْ يَقَالَ إِنْ أَجْمَعَ خَبْرٌ... الخ

قَوْلُهُ قَدْسٍ سِرَّهُ: فَالتَّحْقِيقُ أَنْ يَقَالَ إِنْ أَجْمَعَ خَبْرٌ... الخ (٤).

الْمَرْجُوحَاتِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهَا فِي الْأَخْبَارِ كَثِيرَةٌ (٥) مِنْهَا: التَّرْجِيحُ بِالْأَحْدَثِ. وَ مِنْهَا:

ص: ٣١٢

١- (١) قد تقدمت.

٢- (٢) قد تقدمتا.

٣- (٣) تقدم مصدرها.

٤- (٤) الكفاية ٢: ٣٩٢.

٥- (٥) راجع الاخبار: الوسائل ١٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

الترجيح بالصفات. و منها: الترجيح بالشهره. و منها: الترجيح بموافقه الكتاب. و منها:

الترجيح بمخالفه العامه.

و الأخبار العلاجيه أيضا مختلفه من حيث اجتماعها لجمله من المرجحات، و الاقتصار على بعضها.

فنقول: أما الترجيح بالأحدثيه، فظاهر بعض أخباره عدم ارتباطه بترجيح أحد الخبرين على الآخر، كما فى روايه الكنانى عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: أرأيت لو حدثتك بحديث، أو أفتيتك بفتيا (ثم جئتنى بعد ذلك فسألتنى عنه، فأخبرتكم بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفتيتك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت بأحدثهما، و أدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلا- أن يعبد سراً، و الله لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لى و لكم، أبى الله عزّ و جلّ لنا فى دينه إلا التقيه)(١) و مثله روايه أخرى(٢).

و من البين أنه لا- ربط له بترجيح أحد الخبرين على الآخر لعامه المكلفين، بل لأنّ من القى إليه الكلام الأخير حكمه الفعلى ذلك، سواء كان واقعيا أو ظاهريا من باب التقيه.

و هذا وجه تحسين الامام عليه السّلام له، لا أنّ الأخير كاشف عن ورود السابق مورد التقيه، حتى يشكل: بأنه لعل الأخير صدر تقيه، كما حكى عن شيخنا العلامة الأنصارى (قده) فى كلام بعض أجلاء تلامذته (قده)(٣).

نعم بعض أخباره الآخر يؤمى إلى كونه من المرجحات، كما فى روايه المعلى بن خنيس، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: إذا جاء حديث عن أولكم، و حديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟ فقال: خذوا به، حتى يبلغكم عن الحى، فان بلغكم عن الحى فخذوا بقوله، قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السّلام: إنا و الله لا ندخلكم إلا فى ما يسعكم(٤).

و هى أيضا بقريته امتداد الحكم إلى أن يبلغ عن الحى ظاهر فى أن الحكم الفعلى ايا ما كان هو الثانى، إلى أن ينكشف حاله، لا أن وظيفه عامه المكلفين ذلك، و لو فى غير زمان الحضور - الذى يتفاوت حال الأئمه عليهم السّلام و شيعتهم، من حيث الاتقاء من الاعداء -.

ص: ٣١٣

١- (١) الوسائل ١٨: ٧٩. باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ١٧.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٧٧. باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٧ و هى مرسله الحسين بن المختار.

٣- (٣) هو العلامة الآشتياني. انظر الجزء الرابع من كتابه «بحر الفوائد»: ذيل الصفحه ٤٦.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٧٨. باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٨.

و أما الترجيح بالصفات، فالتكفل له مقبوله عمر بن حنظله (١) و مرفوعه زراره (٢) و هما أيضا مختلفتان من حيث تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهره و غيرها فى الأولى، و تأخيره عنه فى الثانية.

و العمده هى المقبوله لضعف سند المرفوعه، فلا- دليل على الترجيح بالصفات إلا- المقبوله، و من البين بالتأمل إن موردها الحكمان، دون الراويين، و الحكم و الفتوى - فى الصدر الأول - من الرواه و إن كانا بنقل الروايه، إلا أن اعتبار شىء فى الناقل - بما هو حاكم و فاصل - غير اعتباره فيه بما هو راو و محدث.

و بالجمله: المقبوله متكفله لترجيح أعدل الحكمين، لا- أعدل الراويين، كما فى روايتى داود بن الحصين (٣) و موسى بن أكيل (٤) الواردتين فى ترجيح أحد الحكمين على الآخر فى مقام نفوذ حكمه، لا فى مقام قبول روايته، و يؤيده ذكر الأفقيه فى عداد الصفات، فانه يناسب مقام الاستفاده و الحكم على طبق ما استفاده، و لذا لم يذكر هذه الصفه فى المرفوعه المتمحضه فى الترجيح من حيث الروايه.

و لعله لعدم الدليل على الترجيح بالصفات لم يتعرض له ثقه الاسلام (قده) فى ديباجه الكافى (٥)، لا- من حيث أن أخبار كتابه كلها قطعيه الصدور، فلا يحتاج إلا إلى مرجحات المضمون أو جهه الصدور، فانه على فرض صدقه ينتقض بالشهره التى عدها من المرجحات، و هى مرجحه للصدور، إذ المراد منها الشهره فى الروايه، لا- فى الفتوى و العمل. مع أنه (قده) فى مقام بيان العلاج للأخبار المتعارضه كليه، لا لأخبار كتابه بالخصوص، كى يتوهم أن قطعيه صدورها تمنع عن ذكر مرجحات الصدور.

و أما دعوى أن عدم تعرضه (قده) للترجيح بالصفات، لكونه من ارتكازيات أهل العرف - بما هم أهل العرف - لئلا ينتقض بموافقه الكتاب، حيث أنها من ارتكازيات المتشرعه بما هم متشرعه. فمدفوعه: بأن الترجيح بالمشهور و المجمع على نقله فى قبال الشاذ النادر أيضا ارتكازى للعرف، و مع ذلك فقد تعرض له.

و أما المرفوعه الداله على الترجيح بالصفات فى الراويين، فهى - كما عرفت -

ص: ٣١٤

١- (١) الوسائل ١٨: ٧٥: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ١.

٢- (٢) عوالى اللئالى ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٨٠: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٢٠.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٨٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٤٥.

٥- (٥) الكافى ١: ٧.

ضعيفه السند. و دعوى جبر ضعفها بشهره العمل على طبقها؛ لأن المشهور على تقديم المشهور روايه على الأرجح من حيث الصفات، كما هو مضمون المرفوعه، مدفوعه بأن المقبوله - بعد إرجاع الترجيح بالصفات إلى الحكمين - موافقه لعمل المشهور، فان أول المرجحات الخبريه فيها هي الشهره أيضا، فلعل استناد المشهور عملا إلى المقبوله، دون المرفوعه، كيف؟ ما في ديباجه الكافي من الترجيح بالشهره ابتداء، ليس إلا من أجل المقبوله التي رواها في الكافي (١)، لا من أجل المرفوعه التي لا أثر لها في الكافي، و لا في غيره من جوامع الأخبار.

و مما ذكرنا تبين أنه لا مخالفه بين المقبوله و المرفوعه في كون أول المرجحات الخبريه هي الشهره.

و اما عدم التعرض للترجيح بالصفات بعد ذكر الشهره و غيرها - في المقبوله - كما تعرض له في المرفوعه، فلأجل فرض التساوي في الصفات في الحكمين اللذين هما الراويان للمتعارضين، لما مرّ من أن الحكومه و الافتاء في صدر الأول، كان بالروايه، لا استنادا إلى الروايه.

و ربما يتخيل أن المرفوعه - على فرض صحه سندها - لا تدل على الترجيح بالصفات، فان المراد من الأعدل و الأوثق هو العادل و الموثوق، لا من كانت هذه الصفه فيه أكثر و أشد، نظير «أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ» (٢) فيرجع الأمر إلى وجوب الأخذ بخبر العادل، لكونه حججه، و طرح الآخر لكونه غير حججه.

و وجه صرف (أفعل) التفضيل عن ظاهره، قوله بعد ذلك (قلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان) فيفهم منه إن المفروض سابقا في صدر الخبر مما لم يؤخذ فيه العداله و الوثوق (٣).

و أنت خبير بأن هذه عباره متداوله في بيان عدم التفاضل، و لذا عقبه في المقبوله بقوله (لا يفضل واحد منهما على الآخر).

مع أنه كيف يتحير زواره - مع جلاله قدره - في الخبرين، اللذين لم يفرض حجّيتهما الذاتيه بقوله (فبأيهما آخذ).

ص: ٣١٥

١- (١) الكافي ١: ٥٤؛ باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.

٢- (٢) الأنفال: الآيه ٧٥.

٣- (٣) راجع درر الفوائد للمحقق الحائري: ٢: ٢٩٢.

و لا يقاس هذا الخبر بما تقدم، من الخبر المتضمن للسؤال عن اختلاف الحديث، الذى يرويه من يوثق به، و من لا يوثق به، فانه لا- يقاس زراره بغيره، و لا- يقاس السؤال عن مجرد الاختلاف بالسؤال بقوله (بأيهما آخذ) فانه ظاهر فى الأخذ بالخبر، لا فى رعايه الواقع بالتوقف و الاحتياط، الذى احتملناه فى السابق.

مضافا إلى أن المفروض فى صدر الخبر، إن كان مجرد تعارض الخبرين، و لو لم يكونا مستجمعى الشرائط، و كانت الشهره ملاك الحجيه، إما لكونها موجه للقطع بصدوره، أو للوثوق بصدوره، فلا محاله - إذا كانا مشهورين - كانا حجيتين بالذات، فما معنى إن كون أحد الراويين غير عادل يوجب سقوط روايته عن الحجيه الذاتيه، كما هو صريح كلام هذا المتخيل.

و لو قلنا بأن اشتهار الخبرين يوجب حجيتهما الذاتيه، و كون أحد الراويين عادلا يوجب ترجيح روايته على الأخرى، المفروضه حجيتها الذاتيه أيضا صح لنا الترجيح بالأعدليه، فان هذه الصفه الموجهه للرجحان شرعا أشد فى أحدهما، فيكون أرجح من الآخر شرعا.

مع أن الشهره لو كانت موجه للقطع بالصدور، بل موجه للقطع بمضمونه، كما فى آخر عباره هذا المتخيل، فلا مجال لإعمال الترجيح بالعداله، التى لا تعقل إلا أن تكون من مرجحات الصدور، فتدبر جيدا.

و أما ما عن شيخنا علامه الأنصارى (قده) فى وجه تقديم المقبوله على المرفوعه - مع فرض اختلافهما من حيث تقديم الشهره على الترجيح بالصفات فى الثانيه، و تأخيرها عنه فى الأولى - بدعوى أن المقبوله بمقتضى المرفوعه الأمره بتقديم المشهور على غيره مقدمه على المرفوعه المنافيه لها؛ لأن المقبوله مشهوره، و المرفوعه شاذه (١).

فمدفوع: بأن المقبوله و ان كانت منقوله فى كتب المحمدين الثلاثه بطرق مختلفه (٢) إلا أنه لا أظن أنها مقبوله من حيث الشهره فى الروايه، بل لأدنى صفوان بن يحيى فى السند، و هو من أصحاب الاجماع، فتقبل الروايه لهذه الجبهه، و إن لم يوثق عمر بن حنظله صريحا، مع أن شمول الأخبار العلاقيه لعلاج نفسها، لا يمكن إلا بنحو القضييه الطبيعيه أو

ص: ٣١٦

١- (١) الرسائل: ٤٤٧.

٢- (٢) الكافي ١: ٥٤؛ باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ١٠. الفقيه ٣: ٥؛ باب الاتفاق على عدلين فى الحكومه: حديث ٢. التهذيب ٦: ٣٠١؛ باب الزيادات فى القضايا و الأحكام: حديث ٨٤٥.

بتنقيح المناط. مع أن تقديم المقبوله بمقتضى المرفوعه يستلزم المحال، إذ يستلزم العمل بها طرحها، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

هذا كله فى الترجيح بالصفات.

و أما الترجيح بالشهره و بموافقه الكتاب و مخالفه العامه.

فنقول: أما الترجيح بالشهره، فقد يقال، كما أشرنا إليه: إن شهره الروايه بين الأصحاب - فى الصدر الأول - توجب كون الخبر مقطوع الصدور، و لا أقل من كونه موثوقا بصدوره، فالخبر الشاذ مقطوع العدم، أو موثوق بعدمه، فلا تعمه أدله حجيه الخبر.

و أما الترجيح بموافقه الكتاب، فعن شيخنا (قده) (١): إن ظاهر قوله عليه السّلام (ما خالف قول ربنا لم أقله، و أنه زخرف و باطل) (٢) و أمثال هذه التعبيرات (٣)، إن المخالف غير حجه، و إن كان وحده، لا من حيث كونه فى قبال الموافق، ليكون من باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، بل من باب تميز الحجه عن اللاحجه.

بل بهذا الاعتبار يكون صدور الخبر المخالف للكتاب أو ظهوره موهونا، للوثوق بعدم أحدهما، فلا تعمه أدله حجيه الصدور و الظهور.

و أما الترجيح بمخالفه العامه، فبأن الاخبار - الأمره بطرح الخبر الموافق لهم (٤) أو العمل على خلاف فتوى القوم (٥) - ظاهره فى عدم صدور الموافق إلاّ - تقيه، و أن الحق فى خلافه، من دون اختصاص بورود الموافق لهم - فى قبال المخالف لهم - و بأنه حيثنذ باب تميز الحجه عن اللاحجه، لا ترجيح الحجه على الحجه، بل بملاحظه هذه الأخبار يكون المخالف موثوقا بصدوره أو ظهوره، و الموافق موثوقا بعدمه، فلا تعمه أدله حجيه الصدور و الظهور، و لا تجرى حيثنذ أصاله عدم صدوره تقيه.

أقول: أما عدم المقتضى لحجيه الشاذ، و المخالف للكتاب، و الموافق للعامه - بملاحظه عدم الوثوق بالصدور و الظهور، أو الوثوق بعدمهما، و كونهما موهونين - ففيه:

أما حجيه الصدور، فبناء على أن يكون مدرّك حجيه الخبر الأخبار الأمره بالرجوع

ص: ٣١٧

١- (١) الكفايه ٢: ٣٩٣.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٧٩ و ٧٨ و ٨٩: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ١٥ و ١٢ و ١٤ و ٤٨.

٣- (٣) نحو: دعوه، و ردّوه - راجع الباب: حديث ١٠ و ٢٩.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٨٤ و ٨٥: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٢٩ و ٣٤.

٥- (٥) الوسائل ١٨: ٨٣: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٢٣ و ٢٤.

إلى الثقة (١)، فظاهرها كفايه وثاقه الراوى - فى قبول خبره - من دون إناطته بالوثوق الفعلى بخبره، فلا يضر عدم الوثوق الفعلى أو الظن بعدمه.

و بناء على كون المدرك بناء العقلاء، فالظاهر أن بناءهم على العمل بخبر الثقة - كالبناء على العمل بالظهور - ليس إلا من حيث كونه فى نفسه، و لو خلى و طبعه مفيدا للظن بالصدور، أو بكونه مرادا، لا أنه منوط عندهم بالظن الفعلى، أو بعدم الظن الفعلى بالخلاف.

و أما حجيه الظهور، فالأمر فيها أوضح، و قد فرغنا عن عدم إناطتها بشىء من الأمرين - فى البحث عن حجيه الظواهر - فراجع (٢)، فلا مانع من جريان أصاله الصدور و الظهور.

و عليه، فالمحتمل فى الخبر الموافق لهم:

إن كان اتقاء الامام عليه السّلام منهم، فمرجع الأمر إلى عدم إرادته الظاهر، و الظاهر حجه على الاراده الجديه إلى أن يتبين خلافه.

و إن كان القاء الحكم المنبعث عن مصلحه محدوده إلى زمان ارتفاع التقيه عن المخاطب، فالإطلاق حجه إلى أن يتبين خلافه، فان الكلام ظاهر لمكان إطلاقه فى انبعائه عن مصلحه مرسله غير محدوده بحد زمانى.

و هذه الأصول كلها لا مانع لها بمجرد قيام الخبر المعارض لها.

و أما الكلام فى اقتضاء الشهره، و موافقه الكتاب، و مخالفه القوم ما ذكر، مما يوجب خروجها عن مسأله ترجيح إحدى الحجيتين على الأخرى.

فنقول: أما الشهره فكونها موجب للقطع بصدور المشهور - لو سلم - فانما هو فى الشهره روايه و فتوى و عملا، لا الأولى فقط.

و أما الوثوق الفعلى بصدوره، فلا يمنع عن الوثوق الفعلى بصدور ما يقابله، بل لا يمنع القطع بصدوره عن القطع بصدور ما يقابله، و لذا فرض الشهره فى الخبرين، مع أن فرض القطع بالصدور، أو الوثوق به فى الطرفين يمنع عن إعمال مميزات الصدور - عن عدمه - بموافقه الكتاب، و مخالفته، و مخالفه القوم، و موافقتهم، كما فى المقبوله، أو بالترجيح بالصفات أيضا، كما فى المرفوعه.

ص: ٣١٨

١- (١) راجع الوسائل ١٨: باب ١١ من أبواب صفات القاضى: حديث ٤ و ٣٣ و ٤٠.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٣: التعليقه ٧٤.

و أما موافقه الكتاب:

فتاره يحمل على المخالفه ثبوتا لا إثباتا، كما عن شيخنا (قده) في مباحث الألفاظ(١).

و أخرى على عدم صدور المخالف، و لو كان وحده، كما أفاده هنا.

و ثالثه على حصر مواردھا في العقائد.

أما المخالفه ثبوتا بمعنى أن ما يصدر منهم - عليهم السّلام - لا يخالف الكتاب واقعا، بل يوافقه واقعا، إما لاراده المؤول من الكتاب، أو من الخبر - فهي و إن كانت محتمله من قوله عليه السّلام (لا نقول ما يخالف قول ربنا) إلا أن الأخبار الآمره بضرب المخالف على الجدار،(٢) و أنه زخرف، و أنه باطل، لا- يراد منها إلا ما هو ظاهر في المخالفه للكتاب، و هو القابل للعرض على الكتاب، دون ما يخالف واقعا لما هو المراد واقعا من الكتاب.

و أما ورودھا في غير مقام التعارض، فظاهر جملة من أخبارها(٣) و إن كان بحيث يعم ما لو كان المخالف وحده، إلا أن صريح المقبوله و المرفوعه، و روايه العيون و الراوندى، و العياشى عن الحسن بن الجهم(٤) إعمال هذا المرجح في مورد تعارض الخبرين.

و أما ورودھا في العقائد، فصريح المقبوله و ورودھا في التنازع في الدين و الميراث، بل ظاهر جملة أخرى أيضا عدم اختصاصها بالعقائد.

و التحقيق: إن مورد الترجيح المبحوث عنه ما إذا كان الخبر صدورا و ظهورا بحيث لو لم يكن في قبالة خبر معارض لكان حجه شرعا.

و مورد جملة من أخبار موافقه الكتاب، و مخالفته بحيث لو كان الخبر المخالف وحده لوجب طرحه، و مثله ليس إلا المخالف لنص الكتاب، فانه الذى يصح أن يقال في حقه «إنه زخرف، و باطل، و إنى لم اقله، و إنه لا تقبلوا علينا ما يخالف قول ربنا»(٥) و هو صريح روايه العيون، حيث قال عليه السلام (فما جاء في تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما

ص: ٣١٩

١- (١) الكفايه ١: ٣٦٧.

٢- (٢) إنظر مقدمه تفسير التبيان ١: ٥ للشيخ الطوسى قدس الله نفسه و تفسير الصافى للفيض الكاشانى ره «قال النبى صلى الله عليه و آله و سلم: إذا جاءكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله.... و ما خالفه فاضربوا به عرض الحائط».

٣- (٣) راجع الوسائل ١٨: ٨٦: حديث ٣٥ و ٣٢.

٤- (٤) العيون ٢: ٢٠: حديث ٤٥. الوسائل ١٨: ٨٤: حديث ٢٩. الوسائل ١٨: ٨٩: حديث ٤٨.

٥- (٥) بحار الأنوار ٢: باب ٢٩ من كتاب العلم: حديث ٦٢.



أحل الله أو دفع فريضه في كتاب الله، رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الأخذ به (١) الخبر.

و مورد بعضها الآخر كالمقبوله بحيث لو كان وحده لأخذ به، وإنما المانع وجود المعارض، فإن الأمر بأخذ الخبر الموافق، و ترك المخالف وقع بعد فرض كونهما مشهورين، قد رواهما الثقات. و قد فرض موافقتهما معا للكتاب في مورد الترجيح بمخالفه العامه، و لا يكون إلا الموافقه لظاهر الكتاب، و إلا لكان اللازم وجود نصين متباينين في نفس الكتاب، فتدبر.

و أما مخالفه العامه، فمجمل القول فيها:

إن أخبارها المطلقه الآمره بالأخذ بما خالف العامه، و ترك ما وافقها، كلها منقوله عن رساله القطب الراوندى (٢)، و قال الفاضل النراقى (قده): إنها غير ثابتة من القطب ثبوتا شائعا فلا حجيه فيما نقل عنها (٣).

نعم هناك روايتان أخريان: إحداهما المقبوله المرويّه في الكافي (٤) ثانيتهما روايه سماعه المرويّه في الاحتجاج (٥)، و لضعف الثانيه لإرسالها و انحصار الدليل في الأولى، حكى عن المحقق (قده) (٦) - في رد الترجيح بها - بأنه لا يثبت مسأله علميه بروايه رويت عن الصادق عليه السلام.

فالإيراد على المحقق (قده) بأن أخبارها بالغه حد الاستفاضه، بل التواتر غفله عن حقيقه الأمر.

نعم: الظاهر من بعض الأخبار: إن الأخذ بما يخالف العامه كان أمرا مسلما بين الشيعة - في مقام الشبهه - و إن لم يكن خبر، و لا تعارض، كما في روايه الأرجاني، حيث قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدرى لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامه؟ فقلت لا أدري، فقال عليه السلام: إن عليا - عليه السلام - لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمه إلى غيره، إرادته لأبطال أمره، و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام

ص: ٣٢٠

١- (١) العيون ٢: ١٩: ٤٥.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٨٥.

٣- (٣) راجع مناهج الأحكام و الأصول: تعارض الأدله: المقدمه الثالثه من مقدمات المرجحات بعد بيان الأخبار.

٤- (٤) الكافي ١: ٥٤: باب اختلاف الحديث، من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.

٥- (٥) الاحتجاج ٢: ٣٥٧ (احتجاجات الأمام الصادق عليه السلام).

٦- (٦) معارج الأصول: ١٥٦ (الفصل الخامس).

عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدا من عند أنفسهم ليلتبسوا على الناس... الخبر(١).

و مثله روايه على بن اسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدا من معرفته، و ليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ قال: فقال عليه السلام: إئت فقيه البلد، فاستفته من أمرك، فإذا افتاك بشيء من أمرك، فخذ بخلافه، فإن الحق فيه(٢).

و مثله أيضا روايه عبيد بن زرارہ عن الصادق عليه السلام، قال عليه السلام: ما سمعت منى يشبه قول الناس، فيه التقيه، و ما سمعت منى لا يشبه قول الناس، فلا تقيه فيه(٣).

و من البين أنه لم يفرض فى هذه الموارد خبر، فضلا عن التعارض، فيعلم منها طرح الموافق، و إن كان وحده. و مورد الترجيح ما إذا كان الخبر بحيث لو لم يكن له معارض لكان حجه.

و التحقيق: إن روايه عبيد بن زرارہ موردها ما يكون الصادر عن الامام عليه السلام موافقا لما تفرد به العامه، و ما اتخذوه طريقه و شعارا لهم، فيكون نظير روايه نضر الخثعمي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول عليه السلام: من عرف أنا لا نقول إلا حقا، فليكتف بما يعلم منا، فإن سمع منا خلاف ما يعلم، فليعلم أن ذلك دفاع منا عنه(٤).

و من الواضح: إن مورد الاولى كالثانيه فرض فيهما تفرد العامه بشيء، و أن ما عند الخاصه غيره، و فى مثله لا ريب فى عدم حجه الخبر الموافق.

و أما روايه الأرجاني، فلا تعرض فيها لصوره التعارض و غيرها، فلا تأبى عن الحمل على ما يساوق المقبوله الظاهره فى الترجيح، بتقريب:

إن العامه و ان كانوا يشتركون مع الخاصه أحيانا، إلا أنهم غالبا على الضد منهم، فكونهم كذلك أماره غالبيه تعديده على أن ما هم عليه خلاف الواقع. ففى ما إذا كان هناك خبران متساويان فى أصل ملاك الحجيه - صدورا و ظهورا وجهه - يكون الموافق منهما مشتملا على ما يوجب ضعف الملاك، و المخالف مشتملا على ما يوجب قوته، و هذا

ص: ٣٢١

١- (١) الوسائل ١٨: ٨٣: حديث ٢٤.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٨٣: حديث ٢٣.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٨٨: حديث ٤٦.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٧٦: باب ٩ من أبواب صفات القاضى: حديث ٣.

بخلاف ما إذا أزال أصل الملاك من الموافق، أو كانت الأماره الغالبية التعبدية بحيث تسقطه عن الحجيه، و لو كان وحده، فانه أجنبي عن مورد الترجيح.

و قد عرفت انه لا دليل على سقوط الخبر - بمجرد الموافقه عن الحجيه فتدبر جيدا.

### ٢٢ قوله قدس سره: لا يكاد يكون إلا بالترجیح... الخ

قوله قدس سره: لا يكاد يكون إلا بالترجیح... الخ (١)

المراد به فى قبال التخيير؛ فان التخيير و إيكال الأمر إلى المترافعين، و اختيارهما، حيث أنه يوجب اختيار كل من المتنازعين ما يوافق مدعاه، فلا محاله يبقى النزاع على حاله؛ و أما التوقف فهو مساوق لإيقاف الدعوى لا لفصل الخصومه.

و عليه فلا بد فى مورد التنازع، إما من قطعه بالترجیح إن أمكن، و إما من إيقاف الدعوى بالتوقف إن لم يكن هناك ما يوجب الترجيح.

و هذا هو الوجه فى الفرق بين المقبوله و المرفوعه، حيث أنه أمر بالتوقف فى الأولى، مع عدم المرجح و بالتخيير - مع عدمه - فى الثانيه، فان مورد الأولى هى الحكومه، و فى الثانيه هى الروايه، التى لا تنافى التخيير أخيرا.

### ٢٣ قوله قدس سره: و لذا أمر عليه السلام بارجاء الواقعه... الخ

قوله قدس سره: و لذا أمر عليه السلام بارجاء الواقعه... الخ (٢)

أى لم يأمر بالتخيير أخيرا - كما فى المرفوعه - و إلا، فالتوقف يناسب إيقاف الدعوى، و يناسب مقام الفتوى أيضا، فالترجیح و التوقف كلاهما يناسب الحكومه و الفتوى، لكنه لا بد منهما فى الأولى، بخلاف التخيير فى قبالهما، فانه لا يناسب إلا للثانيه.

فتدبر.

### ٢٤ قوله قدس سره: لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام... الخ

قوله قدس سره: لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام... الخ (٣)

بشهاده تقييد التوقف المذكور فيها أخيرا بالتمكن من لقائه عليه السلام، و مورد الترجيح بعينه مورد التوقف، فان الأمور بالتوقف هو الأمور بالترجیح، فلا تكون المقبوله المشتمله على المرجحات مقيده لإطلاقات التخيير على فرض ثبوتها.

### ٢٥ قوله قدس سره: و لذا ما أرجع الى التخيير... الخ

قوله قدس سره: و لذا ما أرجع الى التخيير... الخ (٤).

إستكشاف كون المورد هي الحكومه - من عدم الارجاع إلى التخيير أخيرا -

ص: ٣٢٢

---

١- (١) الكفايه ٢: ٣٩٢.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٩٢.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٩٣.

٤- (٤) الكفايه ٢: ٣٩٣.

صحيح كما بيناه، إلا أن الكلام - هنا - مع قطع النظر عنه، و التنزل و تسليم كون المورد ما يعم الفتوى، و عليه، فاستكشاف كون الترجيح فى زمان التمكن من عدم الارجاع إلى التخيير، إنما يصح إذا لم يكن تقييد التخيير بصورة التمكن من لقاءه عليه السلام صحيحا، مع أن بعض أخباره مقيد به كما عرفت(١).

### ٢٦ قوله قدس سره: مع ان تقييد الاطلاقات الوارده... الخ

قوله قدس سره: مع ان تقييد الاطلاقات الوارده... الخ(٢)

هذا إنما يرد إذا وجب - فى مقام الجمع بين المطلق و المقيد - حمل المطلق على ما لا ينافى المقيد، فان حمل المطلق - حينئذ - على صورته التساوى حمل على النادر، دون الغالب، الذى لا ينافى عدم التقييد عرفا، و حمله على صورته التمكن من لقاء الامام - عليه السلام - لا ينافى التخيير بقول مطلق فى زمان الغيبه، و كذا حمل أخبار الترجيح على الاستحباب.

و أما لو لم يجب ذلك فى الجمع بين المطلق و المقيد، بل يكون الاطلاق بعنوان ضرب القاعده، و اعطاء الحججه، و التقييد للإخراج من تحت القاعده، و الحمل من باب تقديم أقوى الحججتين على أضعفهما - كما فى العام و الخاص - فلا يرد ما فى المتن - كما هو واضح - فتدبر.

### ٢٧ قوله قدس سره: و كذا الخبر الموافق لهم ضروره... الخ

قوله قدس سره: و كذا الخبر الموافق لهم ضروره... الخ(٣)

قد عرفت - سابقا(٤) - إن خروج المسأله عن باب الترجيح:

تاره لكون أخبار الباب توجب كون الموافق للقوم، أو المخالف للكتاب، بحيث لو كان وحده لم يكن بحججه.

و أخرى توجب فقد ملاك الحججه فيهما، من حيث عدم الوثوق بالصدور أو الظهور.

و عليه، فمقتضى العطف فى كلامه (قده) بقوله (و كذا الخبر الموافق) أن يكون حاله حال المخالف للكتاب فى الجبهه الأولى، مع أن مقتضى تعليقه بقوله (ره): - ضروره...

الخ - النظر إلى الجبهه الثانيه، فالعطف و التعليل متباينان، فتدبر.

### ٢٨ قوله قدس سره: للزم التقييد ايضا فى اخبار المرجحات... الخ

قوله قدس سره: للزم التقييد ايضا فى اخبار المرجحات... الخ(٥)

- ١- (١) التعليقه ٢٠.
- ٢- (٢) الكفايه ٣٩٣:٢.
- ٣- (٣) الكفايه ٣٩٣:٢.
- ٤- (٤) التعليقه ٢١.
- ٥- (٥) الكفايه ٣٩٥:٢.

أى فيما اقتصر فيه على خصوص الترجيح بموافقه الكتاب، أو بموافقه المشهور، أو بمخالفه العامه، مع أن التقييد بعيد، لإبء مثل قوله عليه السّلام (زخرف أو باطل) (١) بما إذا لم يكن أعدل، أو إذا لم يكن مشهورا. بخلاف ما إذا حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، فانه لا تقييد في المستحبات، فضلا عما إذا لم يكن في مقام الترجيح، بل في مقام تمييز الحجه عن اللاحجه.

و فيه أولا: إن حملها على الاستحباب، و إن كان لا يقتضى التقييد، لأمكان كون المستحب ذا مراتب، إلا أن حملها على التمييز، دون الترجيح، و إن كان يوجب خروجها عن مورد البحث، إلا أنه لا بد من التقييد في مرحله التمييز كالترجيح، لأن مقتضى الخبر - المنكفل لتمييز الحجه عن غيرها بالشهره مطلقا - إن ملاك الحجيه الفعلية في المشهور، دون غيره، و إن كان النادر موافقا للكتاب، و مقتضى الخبر - المتكفل لتمييز الحجه عن غيرها بموافقه الكتاب مطلقا إن ملاك الحجيه الفعلية في الموافق للكتاب، و إن كان المخالف مشهورا، فيقع التعارض في مرحله التمييز.

و ثانيا: قد عرفت: إن ما تضمن لكون المخالف للكتاب زخرفا و باطلا في ما إذا كان مخالفا لنص الكتاب، و لا تقييد في مورد. و ما تضمن لمجرد الترجيح بموافقه الكتاب، كالمقبوله (٢) الخاليه عن ذلك التعبير، لا يأبى عن التقييد.

### ٢٩ قوله قدس سره: دعوى الاجماع مع مصير مثل الكليني... الخ

قوله قدس سره: دعوى الاجماع مع مصير مثل الكليني... الخ (٣)

لا يخفى عليك ان ما ذكره ثقه الاسلام الكليني (قده) في ديباجه الكافي ليس انكارا للترجيح مطلقا، و لا إثباتا للتخيير مطلقا، بل ظاهره (قده) الترجيح بموافقه الكتاب و بمخالفه القوم و بالشهره.

و حيث أن المعلوم من هذه المرجحات لا يفي بما اختلفت فيه الروايات، فلذا قال (قده) لا نجد شيئا أحوط، و لا أوسع من رد علم ذلك إلى العالم، و قبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السّلام (بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم) انتهى (٤).

و لا يخفى أن غرضه (قده) أنه لا أحوط من رد علم ذلك إلى العالم، و لا اوسع من التخيير - بنحو اللف و النشر المرتب - لا أن التخيير أحوط و أوسع، كما يومى إليه ما نقله

ص: ٣٢٤

١- (١) الوسائل ٧٨:١٨ و ٨٩: حديث ١٢ و ١٤ و ٤٨.

٢- (٢) الوسائل ٧٥:١٨: حديث ١.

٣- (٣) الكفایه ٣٩٥:٢.

٤- (٤) الكافي ٧:١: المقدمة.

بالمعنى فى المتن، و تصدى لتصحيح موافقه التخيير للاحتياط شيخنا الأعظم (قده) فى رسائله(١).

نعم مثل هذا الاتفاق - مع وجود المدارك العقليه، و النقليه المستند إليهما - لا يكشف عن رأى المعصوم؛ فتدبر.

### ٣٠ قوله قدس سره: و فيه انه انما يجب الترجيح لو كانت المزيه... الخ

قوله قدس سره: و فيه انه انما يجب الترجيح لو كانت المزيه... الخ(٢)

بيانه: أنه يمكن أن تكون المزيه بنفسها ملاكا للحجيه - أى مجرد وجودها - كالبصر و الكتابه فى القاضى، فانهما - على فرض اعتبارهما - لا- يتأكد الملا-ك بما هو ملا-ك باشتدادهما بذاتهما، فلا- يكون الأقوى بصرا، و الاجود خطأ أرجح فى مرحله القضاء، فيمكن أن يكون اعتبار الوثوق و العدالة كاعتبار البصر و الكتابه من حيث عدم اشتداد الملا-ك - بما هو - باشتدادهما بذاتهما. هذا إذا كان القوه و الاشتداد فى ذات الملا-ك و المقتضى.

و أما إذا كان الاشتداد فيما كان شرطاً لتأثير الملا-ك، لا متقضياً بنفسه فالأمر أوضح؛ لان الشرط ليس مؤثراً فى الحجيه أو نفوذ الحكم، حتى يكون الاشتداد موجبا لقوه المؤثر، ليكون أحد الخبرين أقوى ملاكا و اقتضاء.

و الظاهر أن البصر و الكتابه فى القاضى من هذا القبيل؛ لأن الملا-ك فى نفوذ القضاء هو العلم و المعرفه، كما هو ظاهر المقبوله.

بل الظاهر: إن اعتبار الوثوق و العدالة فى المفتى أيضا من هذا القبيل فان ملا-ك الطريقيه - و حجيه الفتوى - علمه و معرفته، كما يشهد له حكم العقلاء برجوع الجاهل إلى العالم، و الوثوق و العدالة شرط لحجيه الفتوى، لا ملا-ك و مقتضى لها.

إلا- أن الظاهر أن ملا-ك حجيه الخبر - بناء على الطريقيه - هو الوثوق بخبره، و رجحان صدقه، فهو المقتضى للحجيه فى نظر العقلاء، فلا محاله يكون الأوثق أقوى ملاكا.

و كون الوثوق و رجحان الصدق بعض الملا-ك - لوجود خصوصيه أخرى موجبه للتعبد به مع احتمال مخالفته للواقع - غير مناف لما ذكرنا، إذ كون الأوثق مساويا لغيره - فى تلك الخصوصيه - لا ينافى كونه أقوى منه فى رجحان الصدق، إذ لا يجب أن يكون

ص: ٣٢٥

١- (١) الرسائل: ٤٤٩.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٩٦.



الراجح أرجح من غيره في جميع الجهات، بل هو بقول مطلق أرجح إذا كانت له مزيه لا تكون في غيره.

و مما ذكرنا تبين: أن النقض - بمثل البصر و الكتابه - غير وارد، لأنهما شرط، و هو أجنبي عن المقتضى، ليلاحظ أقرى المقتضيين، و أنه لا نقض في طرف المقتضى، و يشهد له حكم العقلاء - في مقام الرجوع إلى أهل الخبره - بتقديم قول الأعلم في مقام التعارض، لأن الملا-ك علمه و خبرته، و هو فيه أقوى. و عليه فلا-عبره بكل مزيه، بل بمزيه في نفس الملا-ك و المقتضى، و هو يختلف باختلاف المقامات، ففي الافتاء و القضاء العبره بوفور علمه و معرفته، دون غيره، و في باب الأخبار بقوه و ثقته لا بمزيد فقاوته. فتدبر.

### ٣١ قوله قدس سره: مضافا الى ما فى الاضراب من الحكم بالقبح... الخ

قوله قدس سره: مضافا الى ما فى الاضراب من الحكم بالقبح... الخ (١)

تحقيق المقام: إن الترجيح موضوعه الفعل الارادى، و ثبوت الاراده فيه مفروغ عنه، و إلا لكان ترجحا بلا مرجح، و هو مساوق للمعلول بلا عله، و امتناعه بديهى لا يختلف فيه أحد، ففي الموضوع الارادى، قالوا بقبحه تاره، و بامتناعه أخرى

بيانه: إن الأشاعره بنوا على خلو أفعال الله تعالى التكويني و التشريعي عن الغايات الذاتيه و العرضيه، و عن الحكم و المصالح الواقعيه، نظرا إلى جواز الترجيح بلا مرجح، لإمكان الإراده الجزائيه، نمسكا منهم بأمثله جزئيه المذكوره فى الكتب الكلاميه (٢)، بل الأصوليه، (٣) و نفيا منهم للحسن و القبح بالكلية. فالفعل الإرادى الخالى عن الغرض معلول للإراداه المستنده الى المرید، فلا يلزم المعلول بلا-عله، و حيث لا حسن، و لا قبح، فلا يتصف مثل هذا الفعل - الخالى عن الغايه و الغرض بالذات و بالعرض - بكونه قبيحا.

و أجاب الحكماء - بعد إثبات الحسن و القبح عقلا فى كليه أفعال الله تعالى و العباد - بأن الفعل الخالى عن الغايه و الغرض قبيح من كل عاقل، و بأن تجويز الإراده الجزائيه يؤل الى تجويز الترجيح بلا مرجح؛ لان الاراده من الممكنات، فتعلقها بأحد الأمرين دون تعلق إراداه أخرى بالآخر إما باراده اخرى، فيدور أو يتسلسل، و إما بلا إراداه و بلا جهه موجب لتعلقها بهذا. دون ذاك، كان معناه حدوث الاراده بلا سبب، و هو عين الترجيح بلا مرجح، و خروج الممكن عن إمكانه بلا موجب. فبالاضافه

ص: ٣٢٤

١- (١) الكفايه ٢: ٣٩٦.

٢- (٢) راجع كشف الفوائد للعلامه: ٤١ و شرح تجريد العقائد للقوشجى: ٢٨٠.

٣- (٣) راجع بحر الفوائد للمحقق الآشتياني: ٢٤٥: فى نتيجته دليل الانسداد.

إلى نفس الفعل و إن كان ترجيحاً بلا مرجح، إلا أنه بالاضافه إلى إرادته ترجيح بلا مرجح فعلم مما ذكرنا: أن محل النزاع هو الفعل الارادى، الخالى عن مطلق الغايه و الغرض، لا الخالى عن الغرض العقلائى، فانه لم يقع نزاع فى إمكانه. كما علم أن القبح بأى نظر، و أن الامتناع بأى لحاظ، فانه قبيح بالنظر إلى خلوه عن الحكمة و المصلحه، و ممتنع بالنظر الى حدوث الاراده بلا موجب. غايه الأمر إن الموجب فى إرادته تعالى منحصر فى الحكمة و المصلحه، لا مطلق الغرض.

كما علم أنه لا- فرق بين التكوين و التشريع فى شىء من الامتناع و القبح، و إن كان ظاهر شيخنا العلامة الأنصارى (قده) اختصاص الامتناع بمورد التكوين، و القبح بمورد التشريع(١)، مع أن كل تكوين و تشريع بلا غايه قبيح، و كل إرادته بلا سبب محال، و لك إرجاع كلامه إلى ما ذكرناه، كما عن بعض أجله تلامذته(٢) قدس سرهما.

و أما مسأله ترجيح المرجوح على الراجح، فهى أجنبيه عن مقاصد الحكماء و الأشاعره فى تلك المسأله المتداوله، إلا أنه يمكن فرضها قبيحاً تاره، و ممتنعاً أخرى.

فبالنظر إلى خلوه الفعل عن جهه مصححه - من حكمه و مصلحه - قبيح، و بالنظر إلى حدوث الاراده - بلا سبب - ممتنع، و يزيد على الترجيح بلا مرجح بان ترك الراجح مع وجود غايه مصححه قبيح اخر، و تخلف الاراده عما يوجبها محال اخر.

و أما تطبيقها قبحاً و امتناعاً على ما نحن فيه فنقول:

بعد فرض اقوائيه احد الخبرين فيما هو ملاك الحجية و المؤثر فيها، و فرض التعبد بهذا الملاك دون ملاك اخر لئلا يلزم الخلف، ان الداعيين المتماثلين أو المتضادين بالاضافه الى اراده شيتين - غير ممكنى الجمع - يستحيل تأثيرهما معاً، فاذا فرض ان احدهما اقوى فالتأثير للاقوى، لأستحاله عدم تأثير الاقوى و تأثير الاضعف، و حيث ان العدول عما هو اوفى بالغرض الى غيره مناف للحكمه فهو قبيح. فافهم و استقم.

### ٣٢ قوله قدس سره: لكفايه أراده المختار عليه... الخ

قوله قدس سره: لكفايه أراده المختار عليه... الخ(٣)

مع إنبعائها عن موجب، و إلا كان قولاً بالاراده الجزافيه، و قد عرفت استحالتها.

ص: ٣٢٧

١- (١) راجع الرسائل: ١٤٦: مبحث الانسداد فى الرد على الفاضل النراقى.

٢- (٢) هو المحقق الآشتيانى فى بحر الفوائد: ٢٤٥.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٩٦.

### ٣٣ قوله قدس سره: و لا وجه للافتاء به فى المسأله الفرعيه... الخ

قوله قدس سره: و لا وجه للافتاء به فى المسأله الفرعيه... الخ (١)

لأن حكم الواقعة واقعا تعيينى، لا تخيبرى، فكيف يجوز الافتاء بالتخير بين وجوب القصر و وجوب الاتمام مثلا؟

و التحقيق ما مر مرارا، من أن أدله حجيه الخبر كليه، و أدله الحجيه الفعلية تعيينا أو تخيرا - فى مورد التعارض - مفادهما جعل أحكام مماثله لمؤدياتها، فحجيه الخبر الراجح، القائم على وجوب القصر - مثلا - إيجاب القصر تعيينا، بلسان ايجاب التصديق مثلا و حجيه الخبرين المتعادلين تخيرا - القائمين على وجوب القصر و الاتمام - إيجاب القصر و الاتمام تخيرا، بلسان (إذن فتخير) و لا منافاه بين أن لا يكون حكم الواقعة - بعنوانها الأولى - وجوب القصر، و الاتمام تخيرا، و أن يكون حكمها - بعنوان قيام الخبرين المتعادلين - وجوبهما تخيرا.

و ليس الحكم الأصولى لبا إلا الحكم العملى الفرعى، و إنما يختلفان عنوانا.

و الحكم الأصولى - و إن كان يتوجه إلى المجتهد، فانه الذى جاءه النبأ، و جاءه الحديثان المتعارضان، أو يقين بالحكم سابقا، و شك فى بقائه لاحقا، فهو المأمور عنوانا بالتصديق و بالترجيح، و بالتخير و بالإبقاء.

لكنه إذا لم يكن للحكم مساس به، بل بمقلديه، فلا يعقل جعل الحكم المماثل عليه لبا، بل هو المأمور عنوانا، و مقلده مأمور لبا، حيث أنه بأدله جواز الإفتاء، و وجوب التقليد يكون المجتهد نائبا عن المقلد فيما يمسه، فهو المحكوم بتلك الأحكام عنوانا، و مقلده محكوم بها لبا.

و عليه، فلا مجال إلا للإفتاء بالحكم المجعول فى حق المقلد لبا، و هو على الفرض وجوب القصر و الاتمام تخيرا بلسان (إذن فتخير) و بعنوان (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك). فتدبره فانه حقيق به.

### ٣٤ قوله قدس سره: قضيه الاستصحاب لو لم نقل... الخ

قوله قدس سره: قضيه الاستصحاب لو لم نقل... الخ (٢)

ظاهره استصحاب التخير الثابت بقوله عليه السلام: (إذن فتخير) (٣) و بقوله

ص: ٣٢٨

١- (١) الكفايه ٢: ٣٩٦.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٣٩٧.

٣- (٣) عوالى اللثالى ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

عليه السلام بايهما اخذت من باب التسليم وسعك(١) و هو الحاكم - في لسان(٢) شيخنا العلامة الأنصارى (قده) - على استصحاب الحكم المختار.

لكنك بعد ما عرفت من أن مفاد أدله الحجية تعيينا، أو تخييرا جعل الحكم المماثل لنا، فليس - هناك - إلا حكم مجعول واحد - إما تعيينا أو تخييرا - فلا اثنييه حتى يتصور حاكم و محكوم، فالحكم المجعول هنا أولا ليس الا وجوب القصر و الاتمام تخييرا بلسان (إذن فتخير) و استصحابه لا- ينافى بقاء التخيير، ليحتاج دفعه إلى استصحاب حاكم عليه، فان المختار هو وجوب القصر، الذى له عدل، و هو وجوب الاتمام، فكيف يقتضى استصحابه التعين، كما أن ثبوته سابقا لم يكن موجبا لتعيينه، بل كان متقوما بعدله.

فان قلت: الثابت بأدله التخيير وجوب الالتزام بأحد الخبرين، و وجوب الالتزام بهذا أو ذاك أمر، و وجوب القصر أو الاتمام أمر آخر، و الأول حكم أصولى تخييرى، و الثانى حكم فرعى عملى تعيينى، كما هو مفاد الدليلين المتعارضين، فيتصور الحاكم و المحكوم.

قلت: ليس الواجب بأدله حجيه الخبر كليه أو فى مرحله التعارض إلا العمل بمفاد الخبر، لا حكم جنانى يعبر عنه بالالتزام، مع أن الالتزام الجدى بالحكم موقوف على حكم حقيقى، و لا- يعقل هنا حكمان فعليان تعيينا، حتى يجب الالتزام بأحدهما تخييرا، فلا بد من القول بجعل حكمين مماثلين تخييرا، ليتمكن الالتزام الجدى بهما تخييرا.

و من البين أن استصحاب مثل هذا - الحكم المختار - لا يوجب تعيينه ليتوقف دفعه على استصحاب وجوب الالتزام تخييرا.

لا يقال: و إن كان الاستصحابان متوافقين فى نتيجة الأمر إلا أنه لا مجال للمحكوم، و إن كان موافقا للحاكم.

لانا نقول: على فرض وجوب الالتزام لا مجال للحكومه الاصطلاحيه لعدم ترتب الحكم المختار على وجوب الالتزام شرعا، حتى لا- يكون مجال لاستصحاب المترتب مع استصحاب المترتب عليه، بل الأمر بالعكس؛ اذ نسبه وجوب الالتزام - إلى الحكم الملتزم به - نسبه الحكم إلى موضوعه، و مع إمكان استصحاب الموضوع لا مجال

ص: ٣٢٩

١- (١) الكافى ٧:١ و الوسائل ٧٧:١٨: حديث ٦.

٢- (٢) أى فى اصطلاح الشيخ.

نعم بقاء الحكم المختار على حاله - حتى بعد رفع اليد عنه بعدم الالتزام به - ملازم لعدم بقاء وجوب الالتزام تخييراً، كما أن بقاء وجوب الالتزام تخييراً ملازم لعدم بقاء الحكم المختار على حاله بعد رفع اليد عنه بعدم الالتزام به.

و قد تقدم شطر من الكلام في محذور وجوب الالتزام عند تأسيس الأصل بناء على الطريقيه و الموضوعيه، فراجع (١).

### ٣٥ قوله قدس سره: و لا تحير له بعد الاختيار... الخ

قوله قدس سره: و لا تحير له بعد الاختيار... الخ (٢)

لا- يخفى عليك أن التحير - في الحكم الواقعي - متحقق، حتى فيما إذا كان أحد الخبرين أرجح من الآخر، مع أنه لا تحير، مضافاً إلى أنه لا يرتفع بالاختيار.

و التحير في الحكم - العقلي - في المتعادلين يرتفع بنفس العلم بالتخيير، و مثله يستحيل أن يكون عنواناً لموضوعه، كيف؟ و هو يرتفع بمجرد العلم بالحكم الفعلي، فكيف يدور الحكم الفعلي مداره؟ بل هو شرط لحدوثه، لا- عنوان لموضوعه، بل الموضوع: من جاءه الحديثان المتعارضان من دون مزيه معتبره لأحدهما على الآخر، و هو محفوظ إلى الآخر، لا ينقلب عما هو عليه بالاختيار، و لا بالعلم بالحكم الفعلي، فلا مانع من الاطلاق - اذا تمت سائر مقدماته - و لا من الإستصحاب.

و أما ما في كلام الشيخ الاعظم (قدس سره) في مقام الخدشه في الاستصحاب: من أن موضوع الحكم من لم يختر، و لم يلتزم بأحد الخبرين، فاثباته لمن اختار، و التزم بأحد الخبرين إثبات للحكم في غير موضوعه (٣).

فمندفع: بأن الموضوع ذات من لم يختر، و لم يلتزم، لا بهذا العنوان، لاستحاله طلب الاختيار و الالتزام من المعنون بعنوان عدم الاختيار و عدم الالتزام، لامتناع اجتماع النقيضين، كما هو كذلك في جميع موارد طلب فعل من شخص، فانه يستحيل أخذ الفعل أو تركه عنواناً لموضوعه، فلا حاجه الى دعوى كفايه الوحده العرفيه.

و أما ما ربما يتخيل من أن الغرض ليس ثبوت الحكم للمتخير، فان ارتفاعه قطعي، لا- أنه مشكوك، بل الغرض إن موضوع الحكم لم يعلم أنه المتخير، حتى يكون مرتفعاً أو

١- (١) التعليقه ١٤.

٢- (٢) الكفايه ٣٩٧:٢.

٣- (٣) الرسائل: ٤٤٠: ذيل إن التخيير في المتعادلين مختص بالمجتهد أم لا؟

أعم منه، حتى يكون باقيا، و استصحاب الحكم غير جار للشك في بقاء الموضوع، لكن استصحاب بقاء الموضوع على اجماله مجد للتعبد بحكمه.

فمندفع: بأن الغرض إن كان استصحاب الشخص المعين، فهو مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع، و ما هو مقطوع البقاء، و إن كان استصحاب الشخص المردد، فهو غير معقول، لما مرّ مرارا إن المردد لا ثبوت له ماهيه و هويه.

و إن كان استصحاب الكلى، ففيه أن الأثر مترتب على أحد الخاصين على الفرض، لا على الجامع بينهما، و مع عدم الأثر للجامع لا معنى للتعبد به، فاستصحاب موضوع الحكم بالتخير للتعبد بحكمه بجميع وجوهه بلا وجه. فتدبر.

### ٣٦ قوله قدس سره: أما الأول فلان جعل خصوص... الخ

قوله قدس سره: أما الأول فلان جعل خصوص... الخ (١)

بيانه: إن المرجحيه على طبق الحجيه، فكما أن جعل خبر الثقة حجه لا يوجب التعدى الى حجه كل ما يوجب الوثوق، لاحتمال خصوصيه للخبر، كذلك جعل خصوص أصديه المخبر و أوثقيته مرجحه لا- يوجب التعدى إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع، لاحتمال خصوصيه لهذا الصنف من المرجح. خصوصا مع ملاحظه أن الحكم لم يعلق على الصدق الخبرى، بل على الصدق المخبرى، فانه لو علق الحكم على ما كان أصدق و أطبق على الواقع من غيره، لجاء احتمال التعدى إلى كل ما كان أطبق على الواقع من غيره، بل علق الحكم على ما إذا كان أحد الراويين أصدق من الآخر لمداقته بحسب اعتقاده في نقله، فان اعتبار هذه الصفه، و ان كان أيضا للملازمه العاديه بين الصدق المخبرى و الصدق الخبرى بعد البناء على عدم الخطأ في الحس المشترك بين الراويين، إلا أن المرجح هو الملزوم لهذا الوصف في الخبر، دون لازمه، فلا يتعدى إلى ما يشترك مع هذا اللازم، و لو لملازم آخر - فافهم و تدبر - خصوصا مع ما عرفت (٢) من أن الترجيح بالصفات مورده الحكمان، لا الراويان.

### ٣٧ قوله قدس سره: ما لا يحتمل الترجيح فيها إلا تعبدا... الخ

قوله قدس سره: ما لا يحتمل الترجيح فيها إلا تعبدا... الخ (٣)

كالأعدليه و الأورعيه و الأفقييه.

و يمكن أن يقال: إن الأعدليه و الأورعيه أيضا بلحاظ شده مراقبته، و كثره مداقته في

ص: ٣٣١

١- (١) الكفايه ٢: ٣٩٨.

٢- (٢) التعليقه ٢١.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٣٩٨.

النقل، للملازمه الغالبية بين التورع في جهه النقل، و تورعه في سائر الجهات، بخلاف الأصدقيه المحضه، فانه ربما تأبى نفسه عن الكذب، و إن كان لا- يبالى بسائر المحرمات، كما هو المشاهد في كثير من الفساق، بل الكفار، فاعتبار الأورعيه بلحاظ هذه الجهه، لا بلحاظ الجهات الأجنبيه عن مرحله النقل، كى يكون مرجحا تعبديا.

و أما إعتبار الأفتقيه، فلا-ن الغالب حيث يكون النقل بالمعنى، فلكثره الفقاهه و قوه النباهه دخل في بيان ما صدر من المعصوم عليه السلام، لا- لمجرد اطلاعه على ما هو أجنبى عن مرحله النقل و الروايه، كى يكون مرجحا تعبديا، و لعله (قده) أشار إليه بقوله (ره):

فافهم.

### ٣٨ قوله قدس سره: و أما الثانى فلتوقفه على عدم كون... الخ

قوله قدس سره: و أما الثانى فلتوقفه على عدم كون... الخ (١)

الباعث للشيخ الأعظم (قده) على جعل نفى الريب إضافيا - ليتعدى منه إلى كل ما كان كذلك - هو تخيل أن نفى الريب من جميع جهات الصدور و الدلاله و الجهه، فان مثله لا ريب فيه - بقول مطلق - و لا يمكن إرادته من الخبر، و إلا لا يعقل فرض الشهره فى الطرفين، مع أنه مفروض فى المقبوله و المرفوعه (٢).

لكنه إذا أريد من نفى الريب - بقول مطلق - نفيه من حيث الصدور فانه المترقب من الشهره فى الروايه، و نفى الريب من جميع الجهات مخصوص بالمشهور روايه و فتوى و عملا، و هو غير مفروض فى المقبوله و المرفوعه، و لا فى غيرهما، فبعد حصر نفى الريب - بقول مطلق - فى دائره الصدور، لا- مانع من فرض الشهره فى الطرفين، كما أنه لا- يوجب التعدى إلى ما لا ريب فيه صدورا بالاضافه إلى غيره، نعم يتعدى منه إلى كل ما لا ريب فيه - بقول مطلق - من حيث الصدور.

### ٣٩ قوله قدس سره: و أما الثالث فلاحتمال أن يكون الرشد... الخ

قوله قدس سره: و أما الثالث فلاحتمال أن يكون الرشد... الخ (٣)

توضيحه: إن كون الرشد فى خلافهم يحتمل أمرين:

أحدهما: إن مخالفتهم مطلوبه، لأن الرشد فى مخالفتهم، كما ورد فى اليهود (خالقوهم ما استطعتم) (٤) و نفس هذا العنوان مرغوب فيه، فلا دخل له بأقربيه ما خالفهم إلى الواقع

ص: ٣٣٢

١- (١) الكفايه ٢: ٣٩٨.

٢- (٢) راجع الرسائل: ٤٥٠ ذيل المقام الثالث.

٣- (٣) الكفايه ٢:٣٩٨.

٤- (٤) ما عثرنا عليه عاجلا (ان اليهود و النصارى لا يصبغون، فخالقوهم) صحيح مسلم ٣:١٦٦٣: كتاب اللباس و الزينه.



من ما وافقهم ليتعدى إلى كل ما هو أقرب إلى الواقع من غيره.

ثانيهما: أن يكون تطبيق العمل على ما خالفهم مطلوباً، دون مخالفتهم فقله عليه السلام (خلافهم) على الأول مصدر مبنى للفاعل، وعلى الثاني مصدر مبنى للمفعول، و وصف لمضمون الخبر، و الظاهر من جميع الأخبار الواردة في هذا المرجح هو الثاني، فان قوله عليه السلام في المقبوله (ما خالف العامه فيه الرشاد) و قولهم عليهم السلام في سائر الأخبار (خذوا بما خالفهم و ذروا ما وافقهم)<sup>(١)</sup> ظاهر فيما ذكرنا، و ما في ديباجه الكافي من قوله استناداً إلى الروايه (فان الرشد في خلافهم) إشاره إلى ما ورد في الأخبار، لا أنه بنفسه خبر بمضمونه ليؤخذ بالاحتمال الأول.

نعم في بعض الأخبار (فخالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفيه على شيء) ٢ و هو ظاهر في المعنى الأول، إلا أن وروده في باب ترجيح أحد الخبرين على الآخر غير معلوم. مع أن تعليقه عليه السلام (بأنهم ليسوا من الحنيفيه على شيء) يعطى المعنى الثاني، و هو أن مطلوبيه المخالفه لمخالفه ما هم عليه للواقع، لا أن مخالفتهم بما هي مطلوبه. فتدبر.

و بناء على المعنى الثاني، نقول: بعد البناء على كون المخالفه مرجحه - لا موجه لزوال ملاك الحجيه عن الموافق، ليخرج عن محل الكلام، كما عرفت فيه الكلام مفصلاً (٢)- إن المخالف إذا كان في قبال الموافق، لا بد من أن يتقوى به ملاك الحجيه، و يضعف المقابل بموافقته ملاكه، بحيث لو كان الموافق وحده لأخذ به لوجدان ملاك الحجيه.

و حينئذ فالاعتبار بقوه ملاك الحجيه و ضعفه، لا بالقرب إلى الواقع و بعده، فان القرب و البعد اجنبيان عن ملاك الحجيه.

و من البين أن ملاك حجيه الظهور بالنسبه إلى المراد الجدى، هو كون المتكلم - الشاعر المختار عند إلقاء الكلام على المخاطب - ليس بطبعه إلا بصدد بيان مراده الواقعي، فعدم إرادته اتقاء عن الغير، خلاف هذا الظاهر الذى عليه المدار في باب المحاورات عرفاً، فاذا صدر منه كلامان متنافيان أحدهما يوافق مقاله عدوّه الذى ينبغى الاتقاء من شره، و الآخر يخالفه، فلا محاله يتقوى جانب ذلك الظاهر المؤسس في المخالف، و يضعف في الموافق.

فتاره تكون تلك الأماره - الموجه للتقويه أو للضعف - أماره متبعه عرفاً، فتكون

ص: ٣٣٣

١- (٢١) الوسائل ١٨: ٨٥ حديث ٢٩ و ٣١ و ٣٢.

٢- (٣) التعليقه ٢١.

من المرجحات العرفيه، و أخرى تكون متبعه شرعا، فتكون من المرجحات التعبيديه، و ثالثه لا تكون متبعه عرفا و لا شرعا، فلا يترجح شىء منهما على الآخر.

و مخالفه العامه فى قبال موافقتهم قد اعتبرت شرعا مرجحه، دون غيرها، و إن كان بحسب الخارج أحد الخبرين أقرب إلى الواقع، لخصوصيه فيه من غيره، إذ كما أن أقربيه أماره من أماره ليست مناط الحجيه، كذلك ليست ملاك المرجحيه.

و منه علم أن ما فى المتن من تسليم التعدى إلى كل ما يوجب الوثوق الفعلى بالظهور غير وجيه بظاهره. فتدبر.

#### ٤٠ قوله قدس سره: و منه انقدح حال ما اذا كان... الخ

قوله قدس سره: و منه انقدح حال ما اذا كان... الخ (١)

اذ لا- فرق بين ما اذا كانت المخالفه اماره على الحقيه او كانت الموافقه اماره على الباطل فيما سلكه من الوثوق الفعلى بصدوره لبيان الواقع فى الأولى، و الوثوق الفعلى بصدوره لا لبيان الواقع فى الثانيه، و لا فيما سلكتاه من كون المخالفه اماره تعبيديه مقويه لملاك الحجيه او كون الموافقه اماره تعبيديه موجه لضعف الملاك.

#### ٤١ قوله قدس سره: اذا كان موجبهما مما لا يوجب... الخ

قوله قدس سره: اذا كان موجبهما مما لا يوجب... الخ (٢)

قد عرفت: إن اعتبار الأورعيه بلحاظ الملازمه العاديه بين التورع من سائر الجهات و التورع فى النقل، و أن اعتبار الافقيه بلحاظ غلبه النقل بالمعنى. و للافقيهيه - حينئذ - دخل تام فى مرحله النقل على وجه يوافق المرام، فلا شهاده لا اعتبار هاتين الصفتين من صفات الراوى على التعدى إلى كل مزيه غير موجه للظن أو الأقربيه.

#### ٤٢ قوله قدس سره: فان الظن بالكذب لا يضر... الخ

قوله قدس سره: فان الظن بالكذب لا يضر... الخ (٣)

هذا هو الحق، إلا أنه قد تقدم منه (قدس سره) - فى مسأله كون الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه من باب تمييز الحججه عن اللاحجه - بأن الموافقه، و المخالفه توجب الظن بصدور المخالف و الموافق لا لبيان الواقع، و أنه لا يعمهما أدله اعتبار السند و الظهور، فراجع (٤) و تأمل.

#### ٤٣ قوله قدس سره: لوجب الاقتصار على ما يوجب... الخ

قوله قدس سره: لوجب الاقتصار على ما يوجب... الخ (٥)

- 
- ١- (١) الكفايه ٢:٤٠٠.
  - ٢- (٢) الكفايه ٢:٤٠٠.
  - ٣- (٣) الكفايه ٢:٤٠١.
  - ٤- (٤) الكفايه ٢:٣٩٥-٣٩٣.
  - ٥- (٥) الكفايه ٢:٤٠١.

الجمود على عنوان أقوى الدليلين، وإن كان يقتضى ذلك، إلا أن الدال إذا كان فانيا في المدلول، و كان أحد المدلولين أقرب إلى الواقع، فالدال عليه أقرب، و لذا يوصف الخبر المخالف للعامه بكونه أقوى، مع أنه ليس إلا من أجل كون مضمونه أقرب إلى الحق، أو أبعد عن الباطل عند من يجعل مرجحيه المخالفه من هذه الحثيه، لا لكون المخالفه أماره تعبيديه على الحجيه الفعلية. فتدبر.

#### ٤٤ قوله قدس سره: و قصارى ما يقال فى وجهه... الخ

قوله قدس سره: و قصارى ما يقال فى وجهه... الخ (١)

توضيح المقام: إن التعارض بين الحديثين - كما عرفت فى أول الباب - لا ينسب إليهما إلا بلحاظ الدلاله، لا المدلول بذاته، و لا الحديثين من حيث الدليليه و الحجيه، و لذا قلنا سابقا ان التعارض بهذا المعنى ثابت بالنسبه إلى العام و الخاص أيضا.

إلا- أن السؤال عن حكم تعارض الحديثين باعتبار الأثر المترتب عليهما، لا باعتبار مجرد التعارض بين الكاشفين، و لو لم يكن لهما حجيه و دليليه، فلا منافاه بين أن يكون التعارض باعتبار الكاشفيه و الدلاله، و أن يكون السؤال عن حكمه باعتبار الحجيه و الدليليه.

و من البين: إن السؤال بدوا باعتبار صدورهما - من حيث كونهما خبرا قابلا للصدور و عدمه - و لذا لم يقع سؤال عن الآيتين المتعارضتين، و لا عن المتواترين المتعارضين، حتى يكون مآله إلى التحير فى حال ظاهرين متعارضين، ليحمل تاره - على عدم الالتفات إلى ما يقتضيه حكم العرف بالجمع بينهما، فى مثل العام و الخاص، و أخرى - على احتمال الردع عن الطريقه العرفيه.

و إذا كانت جهه السؤال متمحضه فى التعبد بالصدور، فلا- محاله لا- مجال للتحير فى التعبد بالصدور، إلا- فى مدلولين غير متلائمين عرفا، فان المتلائمين عرفا لا مانع عن التعبد بصدورهما بأدله حجيه الخبر، المفروض شمولها فى حد ذاتها للمتعارضين، و بعد فرض تساويهما فى المرجحات من حيث الصدور - حتى بفرضهما مشهورين قد رواهما الثقات جميعا - أمر بالترجيح بموافقه الكتاب و بمخالفه العامه، فانهما أمارتان تعبيتان على أن المراد الجدى على طبق الموافق للكتاب، و المخالف للعامه، و لو مع فرض صدور المخالف للكتاب و الموافق للعامه منهم عليهم السلام.

مع أن التعارض غير مفروض فى خصوص العام و الخاص، ليحمل على احتمال

ص: ٣٣٥

الردع عن الطريقه العرفيه، بل غايه الأمر شموله له، فكيف يحمل السؤال عن المدلولين المتلائمين، و الغير المتلائمين على احتمال الردع المخصوص بالأول.

بل السؤال عن خصوص ما لا يتلائمان باحتمال جعل أماره تعبديه لترجيح أحدهما على الآخر، و انطباق عنوان عليهما يقتضى التخيير بينهما، أو التوقف، وردّ علمه إليهم عليهم السلام، و الاحتياط فى مقام العمل مثلاً.

مع أنه لم يذكر فى جميع الأخبار العلاجيه على كثرتها حمل العام على الخاص، و المطلق على المقيد، و من الواضح أن الردع عن هذه الطريقه فى خصوص الأخبار الدائر أمرها بين الترجيح و التخيير و التوقف، و إعمالها فى الكتاب المشتمل على العموم و الخصوص و نحوه بعيد فى الغايه، فليس الوجه إلا اختصاص مورد الترجيح و التخيير، بغير مورد الجمع العرفى، و حمل الأسئلة على عدم الالتفات إلى ما يقتضيه حكم العرف، و لو من غير أجله الرواه. و إن سلم: إلاّ أن تقرير الامام عليه السّلام فى مقام الجواب بالارجاع كليه إلى الترجيح و التخيير، لا- محتمل له إلا الردع عن الطريقه العرفيه فى خصوص الأخبار، و قد عرفت أنه بعيد فى الغايه.

فان قلت: ظاهر جمله من الأخبار العلاجيه أن موردها يعم النص و الظاهر، و الظاهر و الأظهر.

منها ما فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: (سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى خبر أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمره و الآخر ينهاه كيف يصنع؟ قال عليه السّلام يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو فى سعه حتى يلقاه)(1).

فان الأمر ظاهر فى طلب الفعل، و نص فى الجواز، و النهى ظاهر فى التحريم، و نص فى طلب الترك، و مقتضى حمل الظاهر على النص الحكم بالكراهه و الرخصه فى الفعل، مع أنه عليه السّلام حكم بالتخيير.

منها: مكاتبه الحميرى إلى الحججه عجل الله فرجه: (يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعه الثالثه، هل يجب عليه أن يكبر؟ فان بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيره، و يجزیه أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد، فكتب عليه السّلام فى الجواب: فيه حديثان أما أحدهما، فانه إذا انتقل من حاله إلى أخرى، فعليه التكبير، و أما الآخر، فانه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر، ثم جلس، ثم قام، فليس عليه فى

ص: ٣٣٦

القيام بعد القعود تكبير، و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى، و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً(١).

فحكم عليه السلام بالتخير مع أن الثاني أخص من الأولى، فينبغي حمل العام على الخاص.

و منها: مكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلّاهما في المحمل، و روى بعضهم لا تصلّاهما إلا على وجه الأرض فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك في ذلك، فوقع عليه السلام: موسع عليك بأيّ عملت(٢).

فحكم عليه السلام بالتخير مع أنهما من النص و الظاهر، لظهور الثاني في حرمة الصلاة على غير وجه الأرض، و نوصيه الأولى في الجواز، فيحمل الظاهر على النص، و يحكم بالجواز مع الكراهية، و لو بمعنى أنه ترك الأفضل، فيعلم من الجميع أن العلاج بالترجيح، أو التخير لا يختص بغير النص و الظاهر و شبههما.

قلت: أما الرواية الأولى، فلا دلالة لها على كون المورد من قبيل النص و الظاهر، بل ظاهرها أن مورد أحد الخبرين حقيقه الأمر، و الآخر حقيقه النهى، و هما متباينان، لا أن مورد أحدهما صيغه (إفعل) و الآخر صيغه (لا تفعل) ليكونا من النص و الظاهر.

مع أن الظاهر أن قوله عليه السلام (فهو في سعه حتى يلقاه) ليس حكماً بالتخير بين الخبرين، بل هي التوسعة التي يحكم بها العقل مع عدم الحجة على شيء من الطرفين، لقوله عليه السلام (يرجئه حتى يلقى من يخبره) فقد أمر بالتوقف و عدم التعبد بأحدهما لا- معينا و لا مخيراً، فهذه الرواية موافقة للأصل، و هو التساقط مع تعارض الحجتين، فيؤكد ما عليه الطريقة العرفية من التساقط عند تعارض الحجتين.

و أما الثاني فقد أجيب عنها بوجوه:

أحدها: ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) في رساله البراءة: من أن الحديث الأول المتضمن للعموم، لعله نقل بالمعنى، و كان لفظه بحيث لا- تكون من موارد حمل العام على الخاص؛ إذ القابل للحمل ما إذا كان الفرد الخارج مشمولاً للعام بنحو العموم اللفظي، لا بنحو التصريح به و بسائر الأفراد بعينها، فانه من موارد التعارض حقيقه، لا

ص: ٣٣٧

١- (١) الاحتجاج للطبرسى ج ٢: ٤٨٣: توقيعات الناحية المقدسه، و الوسائل ١٨: ٨٧: حديث ٣٩.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٨٨: حديث ٤٤.

من باب النص و الظاهر أو الأظهر و الظاهر، فيكون الحكم التخيير ظاهراً في محله، لتساوي المتعارضين في الظهور.

و عدم بيان الحكم الواقعي - مع أنه سئل عنه، لا عن علاج المتعارضين - لأجل تعليم قاعده كليه للمتعارضين، مع عدم المصلحه لبيان الحكم الواقعي بخصوصه(١).

إلا- أنه يتوجه عليه: إن الغرض إذا كان ذلك، فلا بد من بيان المتعارضين على وجه يكون علاجه ما حكم به، لا ما يكون ظاهراً في غيره، و لا يقع النقل بالمعنى من العارف بمقامات الكلام هكذا، فضلاً عن الامام عليه السلام.

ثانيها: ما أفاده بعض الأجله (قدس سره)(٢): من أن حكمه عليه السلام بالتخيير، دون الحمل، لعلمه عليه السلام باراده العموم حقيقه، لا لفظاً و استعمالاً فقط، و مع كون العموم مراداً جداً، لا موقع للحمل.

و يتوجه عليه: إن مقتضى هذا الفرض، إما الحكم بخصوص استحباب التكبير و إما الحكم به و باستحباب (بحول الله و قوته إلى آخره) معاً، لا التخيير، لفرض إرادته التكبير واقعا في هذه الحاله.

ثالثها: ما أفاده شيخنا العلامة (قدس سره) في تعليقه المباركه(٣) على رساله البراءه:

من أن الغرض من بيان الخبرين بيان المقتضى لاستحباب كل من التكبير، و بحول الله و قوته... إلى آخره، و التخيير عقلي لتراحم المقتضيين، و إنما علم تراحمهما من نفى التكبير في الخبر الثاني، لوجود مقتضى استحباب (بحول الله الى آخره) المفهوم من الكلام بالالتزام.

و لا- ينحصر التراحم في تضاد الفعلين، ليتوهم عدم التراحم هنا، و لو كانا واجبين فضلاً عما إذا كانا مستحبين، بل من انحاء التراحم تراحم المصلحتين المقتضيتين لإيجاب الفعلين، أو لاستحبابهما، بحيث لو أتى بأحد الفعلين المحصل لإحدى المصلحتين لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحه الأخرى بالفعل الآخر.

و يشهد لما أفاده قدس سره ان الاخبار الواصله إلينا كلها خاليه عن نفى التكبير بل مثبتة لقول (بحول الله و قوته الى آخره)، فلا ينفى التكبير الا باثبات القول المنصوص، فاما

ص: ٣٣٨

١- (١) الرسائل: ٢٣٣: ذيل المسأله الثالثه «تعارض النصين»

٢- (٢) هو المحقق الهمداني: راجع هامش الرسائل: ٢٣٣: المسأله الثالثه في دوران الأمر بين الوجوب و غيره.

٣- (٣) التعليقه: ١٣٧: ذيل قول الشيخ «إلا ان جوابه بالأخذ باحد الخبرين الخ».

ان لا يكون التكبير مستحبا اصلا فى هذه الحاله، او مستحبا مزاحما بمستحب اخر، و مع ثبوت المقتضى لاستجابته كما عن الامام عليه السلام لا يكون نفيه الا بالتضاد المقتضى للتخيير عقلا.

لكنه لا- يلائمه قوله عليه السلام: «بايَّهما اخذت من باب التسليم كان صوابا» و ان ظاهره - كسائر اخبار التخيير بين الخبرين - كون التخيير تعبديا لمصلحه التسليم، لا عقليا لتراحم المقتضيين.

و يمكن أن يقال ان فى المورد مقتضى التخيير عقلا- و تعبديا كلاهما محقق، فمن حيث الاستحباب واقعا لكل منهما مقتض مزاحم بالآخر، و من حيث كونهما مدلولين لخبرين فيهما مصلحه التسليم لما ورد عنهم عليهم السلام المقتضى للتخيير، لتضاد الحكمين بحسب الفعلية واقعا، و انما نسب التخيير الى مصلحه التسليم لان الفعلية التخييرية انما كانت بقيام الحجه المزاحمه بحسب مدلولها لحجه اخرى.

إلا أن الذى يبعد هذا الوجه، إن الخبرين المذكورين فى جوابه عليه السلام يدل أحدهما على التكبير، و الآخر على عدمه، لا على استحباب (بحول الله) فليس مفروض الجواب دوران الأمر بين مستحبين متزاحمين. فتدبر جيدا.

و أما الثالثه، فالجواب عنها: إن ظاهر السؤال حيث قال (فاعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك) هو طلب الواقع، لاعلاج التعبد بالظاهر. و حيث كان الواقع موافقا للظاهر - من حيث كون الصلاه مستحبه فى نفسها، من غير اشتراطها فى وقوعها مستحبه بايقاعها على وجه الأرض، و كان ايقاعها على وجه الأرض أفضل الأفراد - فلذا أجاب بالتوسعه. فهذه توسعه واقعيه لازم كون المستحب ذا مراتب، لا توسعه تعبدية بين الحجتين المتعارضتين، و ليس فى الجواب عنوان التسليم للخبر كى يعينه فى التخيير التعبدى؛ فافهم و استقم.

و لا بأس بالتكلم فى العامين من وجه من حيث شمول الأخبار العلاجيه لهما بلحاظ مورد الاجتماع و عدمه.

فنقول: الخبران المتكفلان لحكم العامين من وجه إما أن يكون مفادهما الحكم الاقتضائى، أو الحكم الفعلى.

فان كان الأول، فتاره يراد من الحكم الاقتضائى هو الحكم الطبعى أى الحكم على ذات الشىء بلحاظ نفسه، لا- من جميع الجهات، فحينئذ لا إطلاق له من حيث العوارض، فلا شمول لمورد الاجتماع حتى يكونا متنافيين.



و أخرى يراد من الحكم الاقتضائي الانشاء بداعى بيان المقتضى و الملاك، فيكون إرشادا إلى ثبوت المقتضى فى كل منهما، فلا منافاه أيضا، و لو مع الاطلاق و النظر إلى عروض العوارض، اذ التنافى بين الحكمين الفعلين، لا بين ثبوت المقتضى لهما.

و ثالثه: يراد من الحكم الاقتضائى ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه، أى الانشاء بداعى البعث الثابت بثبوت مقتضيه، لا البعث الفعلى، و هذا أيضا غير داخل فى المتعارضين، لعدم التنافى بين الحكمين بهذا النحو من الثبوت.

نعم هذا الشق أحسن الشقوق و أولى بصدق الحكم الاقتضائى عليه؛ لأنه من سنخ الحكم، الذى هو الانشاء بداعى البعث، لا بسائر الدواعى التى هى أجنبيه عن مقوله الحكم، مع انحفاظ الاطلاق و الشمول فيه.

و قد فصلنا القول فيه فى مبحث اجتماع الأمر و النهى (1) و غيره.

و على أى حال ففى الشقين الأخيرين لا يحكم بفعله أحدهما إلا إذا احرز أقوائه مقتضيه من الآخر، و على فرض عدم الاحراز لا دلالة على الحكم الفعلى، حتى يدخل الدليلان فى المتعارضين ليرجع فيه إلى المرجحات السنديه و غيرها.

و إن كان الثانى بأن كان كل منهما دالاً على الحكم الفعلى، أى على الانشاء بداعى البعث جدّاً، لا بداعى البعث الثابت بثبوت مقتضيه، كما هو ظاهر الانشاء الحكمى الطلبى.

فنقول: تاره - يعلم من الخارج بكذب أحدهما، و أنه لا حكم، و لا مقتضى له إلا فى أحد الطرفين، فهو داخل فى المتعارضين، من دون مجال لإحراز اقوائه المقتضى فى أحد الطرفين، و أعمال قاعده التزام، و سنين إن شاء الله تعالى ما ينبغى أن يقال فيه فى مورد الاجتماع.

و اخرى لا- علم من الخارج بكذب أحدهما، و التحقيق فيه ما حققناه فى مبحث اجتماع الأمر و النهى (2): من أن الدليلين الظاهرين فى الحكم الفعلى - على الاطلاق - يدلان بالالتزام على ثبوت العله التامه، لدلاله دليل المعلول على ثبوت علته التامه: من وجود المقتضى، و عدم المانع و المزاحم. و قيام دليل آخر على حكم مضاف له، لا يوجب إلا اثبات المزاحم له. فلا يسقط إلا الدلاله الالتزاميه على عدم المزاحم، و لا موجب بوجه

ص: ٣٤٠

١- (١) نهايه الدرايه ٢: التعليقه ٥٤.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢: التعليقه ٥٥.

أصلا لسقوط دلالاته الالتزامية على ثبوت المقتضى. فعدم المعلول و إن كان كلياً، إما بعدم المقتضى أو بعدم الشرط أو وجود المزاحم، إلا- أن الدليل على ثبوت المقتضى مفروض هنا، من دون حجة على خلافه، لا- من الخارج، و لا- من الدليل الآخر المنافى له.

و عليه فإذا أحرز أقوائه أحد المقتضيين، فقد أحرز فعليه مقتضاه، فلا- تعارض حسب الفرض، و إن لم يحرز أقوائه أحد المقتضيين من الخارج، فهما دليلان متعارضان فى مادة الاجتماع، و لا مانع من شمول الأخبار العلاجية لهما.

غايه الأمر: إن الأرجح سنداً أو دلالة يكون أقوى مقتضياً، لا لأن قوه مقام الاثبات كاشفه عن قوه مقام الثبوت، لأن قوه الكاشف أجنبيه عن قوه المنكشف، بل بلحاظ أن حجيه الخبر - على الطريقيه - كلياً، و فى مورد المعارضه ليست إلا- بلحاظ المصلحه الواقعيه، الباعثه على الحكم فى نفسه، و على جعل الحكم المماثل بعنوان كونه مما أخبر به العادل على وجه المعرفيه، لا العنوانيه المحضه.

فالتعبد بالمماثل إذا كان فى طرف الأرجح منبعثاً عن تلك المصلحه المنبعث عنها الحكم الواقعي، فلا- محاله تكون تلك المصلحه الواقعيه أقوى من المصلحه الباعثه على جعل حكم آخر فى المورد؛ إذ يستحيل تأثير الأضعف دون الأقوى، فالمعامله فى بدو الأمر معامله التعارض، و بحسب اللب معامله التراحم.

نعم إذا كانت حجيه الخبر من باب الموضوعيه، إما كلياً، أو فى خصوص مورد المعارضه، فلا استكشاف، بل معامله التعارض أولاً و آخراً بالنسبه الى الحكم الواقعي.

و ذلك لأن التعبد بالمماثل غير منبعث عن المصلحه الداعيه إلى جعل الحكم الواقعي، بل عن مصلحه أخرى قائمه بالأخذ بخبر الأعدل بما هو، و أقوائه هذه المصلحه أجنبيه عن أقوائه تلك المصلحه.

و مثله الحال فيما إذا علم من الخارج بكذب أحد الدليلين فى مورد الاجتماع، فانه يتعين الأرجح من دون استكشاف للأقوائه ثبوتاً؛ إذ لا- طرف فى الواقع، ليكون الأرجح أقوى منه، بل قوه مقام الإثبات فى أحد الطرفين مرجحه شرعاً لكون الأرجح هو المطابق للواقع.

و ليس معنى المرجحيه كونه طريقاً شرعاً إلى كذب الآخر، حتى يقتضى سقوط الآخر، حتى فى غير مورد الاجتماع. بل قوه ملاك الحجيه فى أحد الطرفين و ضعفه بالنسبه إليه فى الآخر، لا زوال ملاك الحجيه، ليتوهم أنه دليل واحد، و لا يعقل تبعض الملاك ثبوتاً و سقوطاً، بل الآخر واجد لملاك الحجيه، بحيث لو كان وحده لأخذ به.

و من الواضح: إن ضعف ملاك الحجية إنما يقتضى عدم الحجية الفعلية بالإضافة إلى مورد المعارضه الذى قام عليه ما هو أقوى ملاكا منه شرعا.

نعم إذا علم من الخارج بعدم صدور أحد العامين رأسا، فحينئذ يقتضى التعبد بالأرجح سقوط الآخر، حتى فى مورد الافتراق، بخلاف ما إذا علم بعدم إرادته العموم من أحد العامين، فانه كما قلنا: لا يسقط العام المرجوح إلا فى مورد التعارض، و هو مورد الاجتماع.

كما أنه فرق بين قسمي العامين من وجه، و هو إن ما علم من الخارج بكذب أحدهما لا يرجع إلى المرجوح منهما أصلا، و لو سقط الراجح عن الفعلية - لغفله أو لمزاحمه بالاهم - بخلاف ما إذا لم يعلم بكذب أحدهما، فانه لا مانع من فعلية المرجوح إذا سقط الراجح عن الفعلية، لفرض وجود المقتضى للحكم فيه، مع عدم المزاحم عن الفعلية.

و ذلك لما ذكرنا فى محله: إن التزام فى الملاك فى مقام جعل الأحكام ليس مقتضاه زوال الملاك بذاته عن أحد الطرفين، بل عدم تأثيره فى الجعل لمزاحمته بالأقوى، و حيث أن جعل الحكم لاستيفاء المصلحه، فالأقوى أولى بالاستيفاء، و مقتضاه الأولويه بالاستيفاء إذا أمكن استيفائه تشريعا، و إلا كان إهمالا للمصلحه القابله للاستيفاء، من دون موجب.

و حيث أن الانشاء بداعى البعث لا- يترقب منه إلا- الباعثيه لوصوله، فمع عدم إمكان وصوله - لغفله أو لنسيان - لا يعقل جعل الداعى، حتى فى هذه الحال، فلا محاله يكون الجعل مقصورا على صورته الالتفات، و عدم النسيان.

و بقيه الكلام فى محله. فتدبر جيدا.

#### ٤٥ قوله قدس سره: او للتخيّر فى الحكم واقعا... الخ

قوله قدس سره: او للتخيّر فى الحكم واقعا... الخ(١)

إلا أن مثل هذا التخيّر لا يرتفع بالأخبار العلاجية، حتى يقوم السائل مقام الاستعلاج، فان الأخبار العلاجية لا تقتضى إلا التعبد بأنه مراد واقعا، لا الكشف عن كونه مرادا واقعا حقيقه. فتدبر.

#### ٤٦ قوله قدس سره: فيما يكون صدورهما قرينه عليه، فتأمل... الخ

قوله قدس سره: فيما يكون صدورهما قرينه عليه، فتأمل... الخ(٢)

لعله إشاره إلى دعوى لزوم إمضاء الطريقه العقلانيه، و عدم كفايه مجرد عدم ثبوت

ص: ٣٤٢



الردع، وقد مرّ منا الكلام فيه في مبحث حجيه الخبر الواحد(١) و في باب الاستصحاب(٢) فراجع.

### ٤٧ قوله قدس سره: وفيه ان عدم البيان الذي هو جزء... الخ

قوله قدس سره: وفيه ان عدم البيان الذي هو جزء... الخ(٣)

توضيح المقام: إنا قد بينا في مبحث المطلق و المقيد(٤): إن المراد من مقام البيان، تاره مقام بيان مرامه بشخص كلامه، و أخرى الأعم من البيان حال القاء الكلام و البيان إلى حال انفاذ المرام.

فان أريد الأول، فالبيان الذي هو جزء المقتضى هو عدم البيان في شخص المقام، و في حال القاء الكلام، و بيان القيد بعده ليس عدمه جزء المقتضى، بل ينعقد الظهور الاطلاقى بمجرد عدم بيان القيد حال إلقاء الكلام، و تقديم المقيد على المطلق - حينئذ - من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، إلا أن البيان بهذا المعنى أمر اتفاقي، و الالتزام به في جميع المطلقات بلا ملزم.

و إن أريد الثاني - أى البيان بالمعنى الأعم - فان كان المقيد واردا قبل الحاجه، فلا ينعقد معه ظهور إطلاقى، فعدمه إلى وقت الحاجه مقوم للمقتضى؛ فلا- ظهور للمطلق إلا- الظهور الذاتى الوصفى في نفس الطبيعه المهمله، و ظهوره الفعلى في الاطلاق مراعى بعدم بيان القيد قبل وقت الحاجه.

و إن كان المقيد واردا بعد وقت الحاجه، فلا محاله ينعقد الظهور لذات المطلق في الاطلاق، لتماويه مقدماته الموجبه لانعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، فيكون للمقيد الوارد بعد وقت الحاجه ظهور آخر معارضا للمطلق، فلا بد من ملاحظه اقوى الظهورين.

فان قلت: المقيد الوارد بعد وقت العمل، و ان لم يصلح للمانع عن انعقاد الظهور، إلا أنه يصلح للكشف عن اقتران ذات المطلق بما يمنع عن انعقاد الظهور له في الاطلاق.

قلت: وجوده الواقعى لا يصلح للمانع عن انعقاد الظهور، بل المانع وجوده الواصل، و المفروض أنه غير واصل قبل وقت العمل، فلا يوجب ورود المقيد بعد وقت العمل، إلا احتمال عدم إرادته الاطلاق، و مثله لا يمنع عن انعقاد الظهور.

ص: ٣٤٣

١- (١) نهاية الدرايه ٣: التعليقه ١١٦.

٢- (٢) نهاية الدرايه ٥: التعليقه ١١.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٤٠٤.

٤- (٤) نهاية الدرايه ٢: التعليقه ٢٢٥.

و منه تبين أن العام إذا كان واردا قبل وقت العمل - و لو بعد إلقاء الكلام - صح أن يكون مانعا عن انعقاد الظهور للمطلق، فكون ظهور العام تنجيزيا، و ظهور المطلق تعليقا على ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) (١) و جيه في هذه الصورة.

بخلاف ما إذا كان ورود العام بعد وقت العمل، فانهما ظهوران تنجيزيان، و في مثله يصح ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره): من أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضى هو عدم البيان في مقام البيان، لا إلى الابد.

فكل من الكلامين صحيح على وجه لا مطلقا.

نعم هنا احتمال آخر تعرضنا له في مبحث العام و الخاص (٢)، و هو: إن العام و إن كان ظهوره في العموم وضعيا إلا أن حجيته عند العرف بلحاظ كشفه النوعي عن المراد الجدى، فاذا كان عادة المتكلم بيان مراده الجدى - و لو بكلامين منفصلين - قبل وقت العمل، فلا كاشفيه نوعيه للعام عن إرادته الشمول جذا، إلا إذا لم يتعقبه ما يخصصه قبل وقت العمل.

فكما أن أصل ظهور المطلق - في الاطلاق - مراعى بعدم بيان القيد قبل وقت العمل، كذلك كاشفيه العام نوعا عن إرادته العموم مراعى بعدم ورود ما يوجب قصره على بعض أفراده.

فالمطلق صالح للمنع عن تماميه الكشف النوعي عن المراد الجدى، و العام صالح للمنع عن انعقاد الظهور الاطلاقى، و لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر بنحو الكليه، بل لابد من ملاحظه الخصوصيات الموجبه لأقوائيه أحدهما فى الظهور، أو الأخر فى الكاشفيه النوعيه. فتدبر جيدا.

#### ٤٨ قوله قدس سره: و أغلبيه التقييد مع كثره... الخ

قوله قدس سره: و أغلبيه التقييد مع كثره... الخ (٣)

و فى رسائل الشيخ الأعظم (قدس سره) الاستدلال بهذا الوجه (٤) - بناء على كون التقييد مجازا - و هو أوجه مما فى المتن؛ إذ بناء على عدم المجازيه تكون إرادته الخصوص من العام مجازا، و إرادته المقيد من المطلق لا يستلزم التجوز، فلا تصل النوبه إلى ملاحظه الأغلبيه و الأكثريه.

ص: ٣٤٤

١- (١) الرسائل: ٤٥٧: فى تعارض الاطلاق و العموم.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢: التعليقه ١٨٤.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٤٠٤.

٤- (٤) الرسائل: ٤٥٧: فى تعارض العموم و الاطلاق.

نعم بناء على مسلك شيخنا (قدس سره) من أن التخصيص لا يستلزم التجوز في العام، لاستعمال العام في العموم ضرباً للقاعده و إعطاء للحجه (١) - يجدى الاستدلال بالأغلبه، إلا أن المبني محل نظر، كما مرّ في مباحث الألفاظ مراراً (٢).

ثم إن الشيخ (قدس سره) قال بعد بيان الوجه: (وفيه تأمل)، و أفاد - في الهامش المنسوب إليه - أن الكلام في التقييد بالمنفصل، و لا نسلم أنه أغلب، نعم دلالة ألفاظ العموم أقوى من دلالة المطلق، و لو قلنا: إنها بالوضع. انتهى (٣).

و ليس في ظاهر النظر وجه للأقوائيه، مع اشتراكهما في الوضع، و في كون العام و المطلق يمكن أن يكون كل منهما شمولياً، و أن يكون بدلياً، إلا أن يقال: إن الأفراد في العام مقوم الموضوع له، و مصب الدلاله الوضعيه، بخلاف الحالات في المطلق، فان الموضوع له فيه هي الطبيعه الساريه في جميع الأحوال، فالموضوع له ذات الطبيعه الساريه، و الحالات لوازمها، لا مقومها و مصب الدلاله. فتأمل.

#### ٤٩ قوله قدس سره: و منها ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ... الخ

قوله قدس سره: و منها ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ... الخ (٤)

لا- يخفى عليك أن تخصيص العام بالخاص مطلقاً مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. و نسخ الحكم مشروط مطلقاً بورود النسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، لئلا يلزم كون شيء واحد في زمان واجدا للمصلحه، و فاقد لها، و لئلا يلزم جعل الداعي و رفعه معا في زمان يترقب فيه الدعوه إلى الفعل. - كما بينا في محله - فيتمحض دوران الأمر بين النسخيه و المخصصيه - في الصوره الأولى من الصورتين المذكورتين في المتن - حيث أن الخاص فرض تقدمه على العام، فهو صالح للمخصصيه؛ لوروده قبل وقت العمل بالعام، و العام صالح للنسخيه، حيث فرض وروده بعد حضور وقت العمل بالخاص. بخلاف الصوره الثانيه، لتقدم العام على الخاص، فالخاص إن كان وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام، فلا يصلح إلا للمخصصيه، دون النسخيه لفقد شرطها، و إن كان وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام، فلا يصلح بنفسه للمخصصيه، لفقد شرطها.

فلا بد في تعقل الدوران في هذه الصوره من أحد أمرين:

ص: ٣٤٥

١- (١) راجع الكفايه ١: ٣٣٦.

٢- (٢) راجع نهايه الدرايه ٢: التعليقه ١٨٤.

٣- (٣) راجع حاشيه المحقق الخراساني على الرسائل: ٢٧٦: ذيل قول الشيخ: «و أما على القول بكونه مجازاً...».

٤- (٤) الكفايه ٢: ٤٠٤.

الأول - كشف الخاص عن اقتران العام بما يوجب قصره على بعض أفراده، أو ورود ما يوجب قصره عليه قبل حضور وقت العمل، فهو صالح للناسخيه بنفسه، و صالح للكاشفيه عن ورود المخصص قبل وقت العمل.

الثانى - أن يكون الخاص مخصصا للعام واقعا و موجبا لقصره على ما عدا الخاص واقعا - لا فعلا - و يكون وروده بعد وقت العمل، لأجل عدم المصلحه فى صيروره التكليف الواقعى فعليا إلا فى زمان ورود الخاص، فان قبح تأخير البيان إنما يتوجه، إذا كان الغرض فعلا متعلقا بما عدا الخاص، لا الغرض الواقعى المزاحم بمصلحه أخرى فى عدم بيان المخصص.

و الالتزام بالأول بعيد، لكثرة المخصصات و المقيدات الواردة فى الأزمنه المتأخره، و بعد خفائها جميعا، مع ثبوتها و وصولها إلى المكلفين فى الأزمنه السابقه؛ بداهه ان وجودها الواقعى قبل حضور الوقت غير صالح للمخصصيه، و وصولها - جميعا - و خفاؤها فى غايه البعد، فينحصر الأمر فى الثانى، و هو تخصيص باعتبار خروج بعض الأفراد واقعا، و نسخ باعتبار انتهاء أمد الحكم العمومى الفعلى بورود الخاص بعد وقت العمل.

ففى الحقيقه يدور الأمر بين كون الخاص موجبا لانتهاه أمد الحكم الواقعى الفعلى، أو موجبا لانتهاه أمد الحكم الفعلى، و لو لم يكن واقعيًا - أى غير منبث عن المصالح الأوليه - و إلا، فليس من حقيقه الحكم الظاهرى المصطلح، و حينئذ لا يبقى مجال لاستبعاد النسخ، الذى حقيقته انتهاء أمد الحكم الفعلى، من غير مدخله لانبعائه عن المصالح الأوليه أو الثانويه.

نعم: يشكل الوجه الثانى بما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) فى خصوص الخطابات المختصه بالمشافهين (1)، حيث أن العلم بعدم المخصص لا يلازم العلم باراده العموم واقعا، حتى يترتب على أصاله عدم المخصص إرادته العموم واقعا تعبدا؛ إذ لا يزيد الأصل على العلم.

و قد عرفت أن عدم صدور المخصص يجمع عدم إرادته العموم واقعا، و أما إرادته العموم بحسب التكليف الفعلى للمشافهين، فلا يجدى فى حق غيرهم بأدله الاشتراك، إذ لا اشتراك إلا فى الحكم الواقعى، لا فى الحكم الفعلى الذى يختلف باختلاف حالات المكلفين - سواء سمى تكليفا ظاهريا أم لا. بخلاف ما إذا كانت الخطابات شامله

ص: ٣٤٦

١- (١) راجع الرسائل: ٤٥٧: فى دوران الامر بين النسخ و التخصيص.



لعموم المكلفين - من المشافهين و غيرهم - فان ظاهرها فعليه التكليف العمومى، سواء كان بحسب الواقع واقعا، أولا.

و أجاب (قدس سره) عن هذا المحذور المبنى على الوجه المذكور: بأن مقتضى الأصل - المؤسس فى باب المحاورات - الحكم باراده ظاهرها واقعا، إلا إذا علمنا - و لو بالخاص المتأخر - عدم إرادته واقعا مع إرادته فعلا.

و أنت خبير بأن مقتضى الأصل ليس إلا الحكم بأن الظاهر مراد جدّا حقيقه، سواء كان منبعثا عن المصلحه الأوليه أو الثانويه، و لا يختص بالأولى حتى تكون إرادته العموم فعلا على خلاف الأصل، حتى يفترق صورته الاطلاع على الخاص و عدمه.

فلا بد فى دفع المحذور عن أصاله عدم المخصص، الرجعه إلى أصاله الظهور، بأن يقال: إن الخطاب و إن كان مخصوصا بالمشافه، إلا - أن ظاهره أنه تكليف المخاطب بذاته، لا - بعنوان آخر، فيكون ظاهرا فى التكليف الواقعى، المنبعث عن المصالح الواقعيه الذاتيه، دون العرضيه، فيشترك غير المشافه، مع المشافه - فى هذا التكليف - بأدله الاشتراك. و الوقوف على الخاص المتأخر يكشف عن أن التكليف لم يكن مرتبا على المكلف بذاته، بل بعنوان آخر بحسب مقام الفعلية، لا بحسب مرتبه الواقع. فافهم و تدبر.

#### ٥٠ قوله قدس سره: فعلى الوجه العقلى فى تقديم التقييد... الخ

قوله قدس سره: فعلى الوجه العقلى فى تقديم التقييد... الخ (١)

لا - يخفى عليك أن لكل من العام و الخاص حيثيتين: حيثيه الظهور الوضعى فى الشمول، و فى القصر على ما عدا الخاص، و حيثيه الظهور الاطلاقى فى الدوام و الاستمرار.

و التخصيص بلحاظ حيثيه الأولى، و النسخ بلحاظ حيثيه الثانيه، فالخاص بظهوره الوضعى ليس ناسخا للعام المتقدم، و كذا العام ليس بظهوره الوضعى ناسخا للخاص المتقدم حتى يجرى الوجه العقلى المتقدم.

و حيث أن ظهور الخاص و العام فى الاستمرار و الدوام بالاطلاق بلا كلام، و لم يصلح أحد المطلقين لتقييد الآخر - لتساوى النسبه من حيث توقف انعقاد الظهور، و عدم الظهور هذه الوضعى من الجهه - حتى يتعين للمانعيه، فكل منهما مقتضى بلا مانع، فينعقد لكل منهما ظهور. و لو فرض أقوائيه أحدهما، لكان من باب تقديم إحدى الحجتين على الأخرى، لا من باب تنجيزيه الظهور فى إحداهما و تعليقيته فى الآخر.

ص: ٣٤٧

## ٥١ قوله قدس سره: و إن غلبه التخصيص إنما توجب... الخ

قوله قدس سره: و إن غلبه التخصيص إنما توجب... الخ (١)

يمكن أن يقال: إن أثر الغلبة ليس الظن بالتخصيص دون النسخ، ليقال: بأنه لا عبره بالظن الخارجى فى باب التمسك بالظهورات ما لم يصل إلى حد يكون من القرائن الحاقه باللفظ، بل بملا-حظه أن حجيه الظواهر بلحاظ كشفها النوعى عن المراد، و الكواشف النوعيه عن إرادته العموم - لكثرتهم ورود التخصيصات - بلغت من الضعف مبلغا لا يجوز التمسك بها قبل الفحص عن خصوص المخصصات، بخلاف الكواشف النوعيه عن استمرار الحكم، فانها لم يختل بورود النسخ لها، إلا أقل قليل، فهذا وجه اقوائيه الظهور الاطلاقى من الظهور الوضعى فى خصوص المقام، و عليه جرى (قدس سره) فى مباحث العام و الخاص من الكتاب (٢)، فتدبر.

## ٥٢ قوله قدس سره: لم يكن باس بتخصيص عموماتها بها... الخ

قوله قدس سره: لم يكن باس بتخصيص عموماتها بها... الخ (٣)

لا- يخفى عليك أن الخاص المتأخر، إن كان متكفلا- لنفى الحكم الفعلى و قصر العام بحسب حكمه الفعلى على ما عداه، فمقتضاه عدم الحكم الفعلى أيا ما كان بالنسبه إلى الخاص من الأول، فلا معنى لكونه ناسخا.

إلا- أنه غير معقول هنا؛ إذ المفروض ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام، فلا يعقل أن يكون متكفلا لنفى الفعلى - و إن كان متكفلا لنفى الحكم الواقعى فى مورد الخاص - فلا يكون إلا تخصيصا، إذ ليس بمدلوله، و لا من حيث لزوم تقديمه على العام - بما هو عام متكفلا لانتهاؤ أمد الحكم الفعلى، بل انتهاء أمد الحكم العمومى فعلا بلحاظ انتهاء مصلحه إخفاء الخاص بتبدله بنقيضه و هو إظهاره، فلازم وصول الخاص من المولى أنتهاء أمد الحكم العمومى فعلا.

و لذا يصح أن يقال: إن الخاص مخصص فقط، لا- ناسخ، و إن كان لازم وصوله حصول نتيجه النسخ، من حيث انتهاء أمد الحكم الفعلى قهرا.

## ٥٣ قوله قدس سره: و فيه إن النسبه إنما هى بملاحظه... الخ

قوله قدس سره: و فيه إن النسبه إنما هى بملاحظه... الخ (٤)

توضيح المقام يتوقف على تمهيد مقدمه هى:

إن الكلام، تاره فى ما يوجب ملاحظه أحد الخاصين - بخصوصه - مع العام، أو

١- (١) الكفايه ٢:٤٠٥.

٢- (٢) راجع الكفايه: ١:٣٧١.

٣- (٣) الكفايه ٢:٤٠٥.

٤- (٤) الكفايه ٢:٤٠٦.

ملاحظه الخاص مع أحد العامين من وجه.

و أخرى - فى انقلاب النسبه بواسطه تقديم أحد الخاصين أو ملاحظه الخاص مع أحد العامين.

أما الكلام فى الأول، فنقول: إذا فرض هناك خاصّان فى قبال عام، فهما من حيث عدم جهه موجب لتقديم أحدهما، يكون تقدمه فى ملاحظته مع العام و تخصيصه به أوّلا ترجحا من غير مرجح، فيكون من المعلول بلا عله.

و أما مع فرض عدم انقلاب النسبه بملاحظته أوّلا، فيكون ترجيحا بلا مرجح، حيث أنه لا فائده فى لحاظه أوّلا، إلا ترتب أثر عليه، و مع عدمه يكون لغوا، فيدخل تحت عنوان الترجيح بلا مرجح.

و ما أفاده (قدس سره) فى المتن من عدم انقلاب النسبه، فلا موجب لتقديمه على الآخر - يصلح للعنوان الثانى، و إن كان الأول أولى.

و أما إذا فرض عامان من وجه، و كان فى قبال أحدهما - بالخصوص - خاص، فهل هو كالأول من عدم الموجب أو عدم الفائده، أو لا بد من تقديمه، لما عن الشيخ الا-عظم (قدس سره) من محذور إلغاء النص، أو طرح الظاهر المنافى له رأسا، و كلاهما باطل (1).

و هو مع أنه مخصوص بما إذا قدم العام الغير المنافى للخاص على المنافى له، لا مطلقا، كما هو واضح؛ يرد عليه: أن العام حيث أنه مبتلى بالمعارض، فلا- عموم متيقن فى البين ليجب تخصيصه بالخاص، و الأخذ بالخاص - على أى حال - مع فرض عدم انقلاب النسبه غير تقديم الخاص على العام تخصيصا له؛ و طرح الظاهر رأسا أو إلغاء النص، إنما لا يجوز إذا كان بلا موجب، و أما معه فلا وجه للحكم بطلانه.

و سيأتى - إن شاء الله تعالى - حكم هذه الصوره.

و أما الكلام فى الثانى أعنى انقلاب النسبه فى الصورتين و عدمه، فتوضيح الحال فيه:

إن اللفظ بواسطه الوضع يكون قالبا بالقوه للمعنى، و وجهها له، فيكون ظهور المعنى و بروزه به. و هذا هو الظهور المحفوظ دائما، و لو مع استعمال اللفظ فى غير معناه مع القرينه.

و لا يزول هذا الظهور الذاتى الوضعى، إلا بهجر المعنى. و بواسطه الاستعمال يكون الظهور فعليا، فإما فى نفس ما هو ظاهر فيه بذاته و بالقوه، و إما فى غيره بملاحظه القرينه. و هذا الظهور الفعلى أيضا لا ينقلب عما هو عليه، فانه من شؤون ايجاد المعنى باللفظ، و الموجود

ص: ٣٤٩

لا ينقلب عما هو عليه.

إلا- أن هذين الظهورين مربوطان بنفس المعنى، لا باراده المعنى من اللفظ جدًّا، فإن الاراده الجديه غير الاراده الاستعماليه، و إصالة الظهور لا تجدى إلا لإحراز إرادته المعنى من اللفظ استعمالاً، لا إرادته منه جدًّا و الحجيه مربوطه بالثانيه.

فان مقتضى الأصل العقلاني - فى باب المحاورات المبنيه على الافاده و الاستفاده - كون الظاهر كاشفا نوعيا عن الاراده الجديه، كما أن مقتضى الوضع أو القرينه كونه مستعملا فيما هو ظاهر فيه ذاتا أو عرضا. و المعارضه و الحجيه، و تقديم إحدى الحجيتين على الأخرى من شؤون هذه الكاشفيه النوعيه عن المراد بالاراده الجديه، و الأ- فمجرد الاستعمال لا- حجيه فيه، حتى يتصور التعارض فى الدليلين و الحجيتين، أو تقديم حجه على حجه.

و منه تعرف إن عدم انقلاب الظهور، و ما يترتب عليه ليس له دخل فى انقلاب النسبه التى هى مبنى التعارض و الترجيح، إلا بالنظر إلى مآل الأمر و نتيجه. و ذلك؛ لأن إلقاء الظاهر - فى مقام الافاده و الاستفاده - كاشف طبعى نوعى عن إرادته الظاهر حقيقه و جدا، و هذه الكاشفيه النوعيه ملاك الحجيه، دون الكاشفيه الفعليه الشخصيه، فالقطع بعدم إرادته العموم، أو قيام الحجيه على عدم إرادته، ينافى كشفه الفعلى عن إرادته العموم، لا- كشفه النوعى، و مع انحفاظ كشفه - النوعى العمومى - يعامل مع الخاص الآخر هنا معامله العام مع الخاص، و لا فرق بين أن يكون المتكلم من عادته إفاده مرامه بشخصين من كلامه، أو لم يكن كذلك؛ لأن هذا البناء لا يغير الكاشفيه النوعيه، التى عليها المدار فى الدلاله على المراد الجدى، و إنما يؤثر فى عدم ترتيب الأثر على كلام من مثله، ما لم يظهر عدم القرينه المنفصله، و لا شهاده لعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص، لعدم حصول الكاشفيه النوعيه، فان عدم الظفر به لا يحدث كاشفيه لما لا كشف له، كما أن الظفر به لا يوجب اختلال كشفه، و إلا لسرى إجمال المخصص المنفصل إلى العام. فتدبر جيّدا.

نعم ربما لا- يجوز تخصيص العام به، لا من حيث اختلال فى كشفه، و صيرورته أقوى، بل لأنّ تخصيصه به يوجب عدم بقاء المورد، أو ما هو كالعدم، كما إذا كان من الأول خاص واحد يستوعب أكثر أفراد العام، فان حيثيه العموم و الخصوص محفوظه، و مع ذلك لا يجوز التخصيص؛ للمحذور المذكور.

و منه اتضح: عدم انقلاب النسبه حتى فى الصوره الثانيه، فيما إذا خصص أحد

العامين بالخاص المقابل له، فإن الكشف النوعى بنحو العموم من وجه مع العام الآخر محفوظ، و عدم إمكان تقديم العام الآخر - للزوم إلغاء العام رأسا - لا دخل له بانقلاب النسبه و نحوه.

إذا عرفت هذه المقدمه، فاعلم إن الصوره الأولى ينبغي ملاحظه الخاصين مع العام فى مرتبه واحده، فيخصص بهما العام ما لم يلزم منه محذور عدم بقاء المورد، أو ما هو كالعدم من حيث القله، و إلا- كان العام مع مجموع الخاصين من قبيل المتباينين، فيعامل معها معاملتهما على التفصيل المذكور فى المتن.

و أما الصوره الثانيه ففيها مسلكان:

أحدهما: ما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) (1) من انقلاب النسبه أحيانا، كما إذا ورد: إكرم العلماء، و لا- تكرم فساقهم، و يستحب إكرام العدول، فانه يخصص الأول بالثاني، فيكون نسبه الأول - بعد التخصيص بالثاني - إلى الثالث نسبه الأخص إلى الأعم، فيخصص الثالث بالأول.

و قد مر عدم الموجب، لملاحظه الخاص أولا، و عدم انقلاب النسبه، كما بنى (قدس سره) عليه فى الصوره الأولى.

ثانيهما: ما سلكه شيخنا الاستاذ (قدس سره) فى الكتاب من لزوم ملاحظه الخاص أولا، و عدم انقلاب النسبه، فيعامل مع الأول و الثالث معاملة العامين من وجه - بعد التخصيص بالثاني أيضا - و استثنى منه ما إذا لم يبق بعد التخصيص إلا ماده الاجتماع؛ فانه لا يجوز تقديم العام الآخر عليه، لأنه لا يجوز تخصيصه به أيضا، بل يقدم على العام الآخر، لا من أجل القول بانقلاب النسبه، بل لأنه - بعد تخصيصه بالخاص - كالنص فيما بقى تحته، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه.

و فيه أولا: ما مر، من عدم الموجب للتخصيص، ما لم يتعين فى قباله عموم، فان العموم، و إن كان محفوظا مع الجمع الدلالى بينه و بين العام الآخر، و أما إذا قدم عليه للترجيح السندى، فلا محاله يسقط العام فى مورد الاجتماع، فلا سند إلا لماده الافتراق، فالعموم بما هو عموم لا سند له.

و ثانيا: إن تقديم العام الآخر - على العام المخصص - ليس بملاك التخصيص، ليقال: بأنه لا يجوز التخصيص إلى حدّ لا يجوز تخصيصه، بل بملاك الترجيح السندى بين

ص: ٣٥١

و ثالثا: بعد الاعتراف بعدم انقلاب النسبه المبني عنده (قدس سره) على عدم انقلاب الظهور، لا فرق بين العامين في الظهور أو لا و آخرا، فلا يتفاوت ظهور العام المخصص في شموله لمورد الاجتماع - بملاحظه التخصيص - قبله و بعده.

بل الصحيح أن يقال: بلزوم إعمال قواعد التعارض بين العامين أولا، حتى يتبين أنه هل يبقى هناك عموم ليقال بتخصيصه ام لا؟ فحينئذ، إن قدمنا العام المنافي على العام الغير المنافي للخاص - لرجحانه على الآخر - فيتحقق هناك عموم، فيخصص حينئذ بالخاص. و إن قدمنا العام الغير المنافي على العام المنافي - لرجحانه عليه - فحينئذ لا يبقى للعام إلا ماده الافتراق، الذى فى قبالة خاص، فحينئذ إن كان الخاص بعض أفراد ماده الافتراق، فيخصص العام به أيضا لانحفاظ العموم و الخصوص، و عدم انقلاب النسبه، و عدم حدوث قوه لظهور العام، و لا لكاشفيتها النوعيه عن المراد الجدى.

و إن كان الخاص مستوعبا أو كالمستوعب لماده إفتراق العام، فالعام فى مورد الافتراق - الذى هو ظاهر فيه بنحو العموم - كالمباين للخاص، الذى هو أظهر منه، فيقدم الخاص على العام، لا- من باب التخصيص، لثلا يكون له مجال، بل لأن العام و الخاص متباينان، و أحدهما ظاهر، و الآخر أظهر أو نص، و يقدم النص و الأظهر على الظاهر مطلقا، سواء كان بعنوان التخصيص، الذى معناه الجمع بين الدليلين، أو بعنوان تقديم مباين على مباين، لقوته بالنسبه إليه. إذ بناء العقلاء على العمل بالظاهر، الذى ليس فى قبالة نص أو أظهر، كما أن بناءهم على العمل بالعام فى ما عدا مورد الخاص.

فتدبر جيدا.

لا- يقال: تقديم النص و الأظهر على الظاهر، ليس كالترجيح السندى بحيث يقتضى طرحه رأسا، بل بأن يكون النص أو الأظهر قرينه على التصرف فى الظاهر، و هنا بعد إخراج مورد الاجتماع - عن تحت العام - لا يمكن ابقاء الظاهر بالتصرف فيه، بل لازم تقديم الخاص عليه فى مورد الافتراق طرحه كليه، لا التصرف فيه.

لأننا نقول: ألحق إنه لا يشترط فى تقديم أحد المتباينين على الآخر جعله قرينه على اراده خلاف ظاهره، بل ربما يقتضى طرحه كليه، كما إذا كان دليل حرمه إكرام زيد نصا - فى التحريم، و دليل وجوب إكرامه ظاهرا فيه، فانه لا شبهه فى تقديم دليل الحرمة، و طرح دليل الوجوب، لعدم إمكان حمله على خلاف ظاهره من الاستحباب أو الجواز، لمنافاه كليهما للحرمة.

غايه الأمر إنه ربما يطرح السند، فيلزمه طرح الظاهر و ربما يطرح الظاهر، فيلزمه طرح السند، فلا تغفل.

## ٥٤ قوله قدس سره: حتى موافقه الخبر للتيه، فانها أيضا مما يوجب ترجيح أحد

السندين... الخ (١)

تنقيح المرام إن الكلام في مقامين:

أحدهما: رجوع المرجح من حيث جهه الصدور إلى المرجح من حيث نفس الصدور

ثانيهما: تأخر رتبه جهه الصدور عن نفس الصدور، بحيث لا يكون مرجح الجهه مزاحما لمرجح الصدور.

فنقول: اما المقام الأول، فظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره) رجوع جميع المرجحات، حتى مرجح الجهه إلى مرجح الصدور، نظرا إلى أن أدله الترجيح و التخيير دليل الحجيه الفعلية، فيكون مفادها إما جعل الحكم فعلا معينا على طبق الراجح من الخبرين، و إما جعل الحكم مخيرا على طبق الخبرين المتعادلين.

و عليه، فمعنى الترجيح من حيث الجهه جعل الحكم على طبق ما خالف العامه دون الموافق، لا جعل الحكم على طبق الموافق ثم حملة على التقيه، فان مرجعه إلى التناقض، و هو: جعل الحكم على طبقه، و عدم جعل الحكم على طبقه، و حيث لا تعبد في مقطوعى الصدور، فلا يلزم من حمل الموافق على التقيه ذلك المحذور.

توضيحه: إن الكلام له جهات، إحداها: من حيث أنه كلام صادر. و ثانيها: من حيث تضمنه للحكم. و ثالثها: من حيث كونه لبيان الواقع أولا؟

و القطع بصدور الخبرين راجع إلى الجهه الأولى، فيبقى مجال لحملة على كونه لا- لبيان الواقع، و ما هو قابل للتعبد هي الجهه الثانيه، فانه لا معنى له الا جعل الحكم، و أما الصدور بما هو فلا معنى للتعبد به.

و من الواضح: أنه بعد فرض القطع بالصدور يبقى مجال للتعبد بعدم الحكم على طبقه، و أما مع فرض التعبد بالحكم، فلا مجال لحملة على أنه ليس لبيان الواقع، للتناقض.

ص: ٣٥٣



هذا، و أنت خبير بأن مرجع ما أفاده (قدس سره) إلى دعوى التلازم بين عدم رجوع المرجح من حيث الجبهه إلى المرجح من حيث الصدور، و تفرع الحمل على التقيه على التعبد بالصدور، المستلزم للمحذور المذكور، مع أنه لا ملازمه بينهما.

بيانه: إن جعل الحكم الحقيقي الفعلى، إذا كان متوقفا - فى موقع الشك - على جهات مختلفه من الصدور، و الظهور، و جهه الصدور، فلا بد من التعبد بجميع تلك الجهات، حتى تكون فعليته فعليه جعل الحكم الحقيقي الوحدانى.

و من الواضح: إن ملاك التعبد بالصدور غير ملاك التعبد بالظهور، و هما غير ملاك التعبد بجبهه الصدور، و الدليل على كل واحد غير الدليل على الآخر.

فان ملاك التعبد بالصدور كونه خبر ثقه مثلا، و ملاك التعبد بالظهور كونه كاشفا نوعيا، و ملاك التعبد بموافقه الظاهر للمراد الجدى - دون أمر آخر - هو أن الغرض - الطبعى العقلانى - بيان المراد الجدى بالمراد الاستعمالى.

و كما أن التلازم بين التعبد بالصدور و التعبد بالظهور لا يوجب الوحده، و لا ينافى الاثنيه - ملاكا و دليلا - مع أنه لا يعقل التعبد بصدور ما لا تعبد بظهوره، و لا يعقل التعبد بظهور ما لا تعبد بصدوره، كذلك التلازم بين التعبد بالصدور، و كونه لبيان الحكم واقعا - لا عدم كونه لبيانه - لا يوجب الاتحاد ملاكا و دليلا، و لا ينافى الاثنيه كذلك.

و إن كان مرجع جميع هذه التعبدات إلى جعل حكم حقيقى وحدانى فعلى.

فان أريد الصدور من رجوع مرجح الجبهه الى مرجح هذا المعنى فهو لا ينافى التعدد ملاكا و دليلا، و لا يوجب الاتحاد المنافى للترتيب بين المرجحات و تفرع بعضها على بعض.

و إن أريد الرجوع الحقيقى ملاكا و دليلا، فقد عرفت ما فيه.

و أما التلازم المدعى بين عدم رجوع مرجح الجبهه إلى مرجح الصدور، و كون الحمل على التقيه بعد التعبد بالصدور المستلزم للمحذور.

ففيه أولا: إنه مبنى على إرادته فعليه التعبد بالصدور - بقول مطلق - فانه المنافى للحمل على التقيه، لا التعبد من قبل الصدور.

و ثانيا: إن مقتضى الاثنيه الفعليه و كون المرجحين فى عرض واحد محذور التناقض، و أما إذا كان مرجح الجبهه فى طول مرجح الصدور فلا؛ إذ مع فرض رجحان الصدور يقدم الراجح صدورا، و لا يلتفت إلى الراجح جهه، و إنما تصل النوبه إلى

رعايه مخالفه العامه، إذا لم يكن أحدهما راجحا من حيث نفس الصدور، فلا يلزم المحذور هذا.

و أما المقام الثانى فتوضيح القول فيه: إن كون الصادر لبيان الحكم واقعا - لا لنكته أخرى - و إن كان مترتبا على فرض الصدور حقيقه أو تعبدا - ملاكا - فان الجبهه من شؤون الصادر، فبيما لا صدور له لا يتصور كونه لبيان الحكم أو لغيره، كما أن أصل المرجحيه فرع الحجيه الاقتضائيه الملاكيه - كما مر مرارا - إلا أن المجدى - فى المقام - هو التفرع و الترتب فى المرجحيه، لا ترتب المرجحيه على الحجيه.

فلا بد من إقامه برهان على أن تأثير ملاك التعبد بالجبهه مترتب على عدم تأثير ملاك التعبد بالصدور، اما لعدم وصول النوبه اليه - عقلا، أو جعلاً - أو لتساويهما فى ملاك التعبد بالصدور، حتى إذا كان الخبر الموافق للعامه أعدل، و كان خبر الغير الأعدل مخالفا لهم كان التأثير للأعدليه، دون مخالفه الآخر للعامه.

أما عدم وصول النوبه إلى تأثير ملاك التعبد بالجبهه جعلاً، فمبنى على استفاده الترتيب من المقبوله (1) فى مقام المرجحيه، و هو أجنبي عن حديث تفرع جهه الصدور على أصل الصدور، بل لو كانت المقبوله على العكس من ذلك لقلنا بمقتضاها مع عدم الترتب الطبعى.

و أما عدم وصول النوبه إليه عقلا، فلا موهم له إلا حكمومه دليل المرجح من حيث الصدور على دليل المرجح من حيث جهه الصدور.

بتقريب: إن مقتضى التعبد بصدور خبر الأعدل التعبد بعدم صدور خبر غير الأعدل، فيكون رافعا لموضوع المرجح من حيث الجبهه، إذ هو فرع الصدور المنفى بدليل مرجح الصدور. بخلاف دليل المرجح لجبهه الصدور، فان مقتضاه ليس التعبد بعدم صدور الموافق للعامه، بل بعدم كونه لبيان الحكم الواقعى، فلا يكون بلسانه رافعا لموضوع التعبد بالصدور.

و يندفع بأن مقتضى دليل المرجح - من حيث الصدور - هو التعبد بصدور خبر الأعدل، لا التعبد بعدم صدور خبر غيره؛ لأن عدمه ليس من الآثار المترتبه عليه، حتى يكون من مقتضيات التعبد به.

مع أن عدم الصدور - فى ذاته - ليس قابلا للتعبد، بل لازم التعبد بصدور أحد

ص: ٣٥٥

المتنافيين عدم التعبد بصدور الآخر، وهذا غير مانع عن إعمال دليل المرجح من حيث الجبهه؛ لأن تفرعها لا يستدعى إلا كونه واجدا في نفسه لشرائط الحجية ذاتا.

و من الواضح: إن خبر غير الأعدل بحيث لو كان وحده لكان مما يؤخذ به، فلا يكون موضوع التعبد بالجبهه مرفوعا، لا بدليل المرجح للصدور، ولا بلازمه، كما أن التعبد بالجبهه ليس مقتضاه حمل الآخر على التقيه تعبدا؛ إذ ما هو قابل للتعبد سنخ الحكم، دون غيره، فليس مرجعه إلا إلى جعل الحكم المماثل على طبق المخالف للعامه دون الموافق، لا إلى التعبد بصدور الموافق تقيه، فكلا الدليلين في عدم التعبد بالآخر متساويان.

### ٥٥ قوله قدس سره: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور... الخ

قوله قدس سره: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور... الخ (١)

لا يخفى عليك ان ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) في قوله: (قلت لا معنى للتعبد إلى آخره) (٢) ليس في مقام إثبات تأخر رتبه المرجح من حيث الجبهه عن المرجح من حيث الصدور، بل في مقام دفع توهم تقدم رتبه المرجح من حيث الجبهه على المرجح من حيث الصدور المذكور في قوله (إن قلت إلى آخره) قياسا بالمرجح من حيث الدلاله.

و حاصل الدفع: إن التعبد فعلا- بالمتلائمين - بلحاظ قرينه أحدهما على الآخر - معقول، فلا تصل النوبه إلى إعمال المرجح الصدوري؛ فانه فرع التعارض - المفقود مع الملائمه بينهما - بخلاف التعبد فعلا بالخبرين، المحمول أحدهما على صدوره لا لبيان الحكم الواقعي، فانه لا يعقل التعبد به.

و منه يعلم: إن التعبد المنفي - هنا - هو التعبد الفعلي، كما أن التعبد المثبت - في مورد الترجيح من حيث الدلاله - أيضا هو التعبد الفعلي.

نعم التعبد الملحوظ - في قبال القطع بالصدور لإعمال المرجح من حيث الجبهه - هو التعبد الملاكي الاقتضائي. و كيف يعقل نسبه لزوم التعبد الفعلي بالخبرين - في مورد إعمال المرجح من حيث الجبهه - إليه (قدس سره)، مع أن صريح كلامه (قدس سره) عدم إمكانه، فلا نقض بالمتكافئين، فانه أجنبي عن مورد كلامه، بل ملاك تقديم المرجح الصدوري تقدم رتبه الصدور على الجبهه، لما مرّ في وجهه. و قد عرفت دفعه أيضا.

### ٥٦ قوله قدس سره: و أنت خبير بوضوح فساد برهانه... الخ

قوله قدس سره: و أنت خبير بوضوح فساد برهانه... الخ (٣)

ص: ٣٥٦

٢- (٢) الرسائل ٤٦٨: الامر الخامس.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٤١٥.

مضافا إلى أن مورد إعمال المرجحات التعبدية ما إذا كانت أماره الصدور، أو أماره جهه الصدور، فلا محاله يكون مجال لاحتمال عدم الصدور، أو احتمال الصدور(1) لبيان الحكم الواقعي، وإلا فمورد البرهان، و امتناع التعبد خارج عن مورد إعمال المرجح التعبدى، كما هو واضح.

و عن هذا المحقق - المشار إليه فى المتن - تقرب تقديم المرجح الجهتى على المرجح الصدورى بطريق الأولويه.

و محصله: إن قطعيه الصدور لا- تمنع عن حمل الموافق على التقيه، فالتعبد بالصدور أولى بعدم المنع من حمل الموافق على التقيه.

و يندفع: بما مرّ من أن قطعيه الصدور لا- تقتضى إلا- صدور الكلام، لا الحكم الفعلى، فان القطع بحكمين فعليين متنافيين غير معقول، بخلاف التعبد بالصدور، فان صدور الكلام بما هو غير قابل للتعبد، بل باعتبار اشتماله على الحكم، و لا يعقل التعبد بالحكم و حمله على التقيه، فلا مساواه فضلا عن الأولويه.

و منه علم أنه لا فرق فى هذا المحذور بين أن يكون كلا الخبرين مقطوعى الصدور، أو كان أحدهما قطعيًا و الآخر تعبديا، فان الموافق غير قابل للتعبد و حمله على التقيه، سواء كان فى قبال القطعي، أو التعبدى.

و أما إذا كان القطعى موافقا للعامه، و التعبدى مخالفا لهم، فانما يؤخذ بالمخالف، و لا ينظر إلى المرجح صدورا، لعدم مجال لإعمال المرجح صدورا، حيث أن طرفه قطعى الصدور، و لا معنى لإعمال المرجح صدورا إلا فيما إذا احتمل عدم الصدور فى المرجوح، و مورد المزاحمه بين المرجح الصدورى، و المرجح الجهتى ما إذا كانا تعبديين صدورا و جهه، لا ما إذا كان كلا الطرفين أو أحدهما قطعيًا.

### ٥٧ قوله قدس سره: موافقه الخبر لما يوجب الظن بمضمونه... الخ

قوله قدس سره: موافقه الخبر لما يوجب الظن بمضمونه... الخ(2)

الترجيح بها - كما فى المتن - لوجهين:

أحدهما - البناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه، بتقريب: إن موافقه الكتاب مثلا لا توجب إلا أقربيه مضمون الموافق للكتاب للواقع، مع أن الكتاب أماره مستقله، لا توجب قوه دلالة أحد الخبرين، و لا قوه ملاك حجيتة، و بعد إلغاء خصوصيه الكتاب تكون الشهره الفتاويه المطابقه لمضمون أحد الخبرين أيضا موجه لأقربيه ما يوافقها

ص: ٣٥٧

١- (١) يحتمل سقط كلمه «لا» هنا.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤١٧.

و ثانيهما - قاعده العمل بأقوى الدليلين، و مقتضى الجمود على ظاهرها، و إن كان أقوائيه أحد الدليلين دليل بما هو و كاشف، و كثير من المرجحات حتى المنصوصه منها لا توجب قوه الكشف و الدلاله.

الا- أن التأمل الصادق يشهد بأعم من ذلك، للزوم الاقتصار في مورد القاعده حينئذ على النص و الظاهر، و الاظهر و الظاهر، فانهما مورد قوه الكشف و الدلاله، بل المراد أقوائيه أحد الخبرين بأي وجه كان، سواء كان من حيث ملاك حجتيه و دليليته، كالأعدليه و الأورعيه و الاصدقيه، أو من حيث دلالتة و كاشفيته، كالأظهر مثلا، و كالمقول باللفظ في قبال المنقول بالمعنى، أو من حيث مضمونه كالموافق للكتاب، و المخالفه للعامه، و المطابقه للشهره الفتوائيه، فانه إذا لوحظ فناء الدال في مدلوله، كان الخبر موصوفا بالأقربيه إلى الواقع، لكون مضمونه أقرب إلى الواقع.

بل يمكن أن يقال: إن الشهره الفتوائيه إذا كانت مستنده إلى أحد الخبرين - مع ظفر المشهور بمعارضه - من دون وجه للجمع الدلالي، تكون كاشفه عن وجود أحد المرجحات المنصوصه فيه، إذا كان بناؤهم على عدم التعدي، أو عن أقربيه مضمونه - عندهم - إلى الواقع، إذا كان بناؤهم على التعدي.

إلا أنه، إنما يجدى إذا كان كاشفا قطعيا عن ذلك، و إلا فمجرد الظن بالمرجح - بالمعنى الاخص أو الاعم - يحتاج إلى دليل على لزوم اتباعه في المرجحيه.

### ٥٨ قوله قدس سره: و الصدق واقعا لا يكاد يعتبر... الخ

قوله قدس سره: و الصدق واقعا لا يكاد يعتبر... الخ (١)

حتى يكون لازم الظن - بصدق الموافق، و الظن بكذب المخالف - الظن بحججه الأول، و الظن بعدم حججه الآخر، إلا أنه تقدم منه (رحمه الله) في ذيل الأخبار العلاجيّه ما ينافي هذا الكلام (٢)، و إن كان الحق ما أفاده (قدس سره) هنا، كما نبهنا عليه هنا.

### ٥٩ قوله قدس سره: ضروره إن استعماله في ترجيح... الخ

قوله قدس سره: ضروره إن استعماله في ترجيح... الخ (٣)

يمكن أن يقال: إن معنى (إن دين الله لا يصاب بالعقول) (٤) هو أن مثل القياس لا يكون طريقا شرعا، و واسطه في إثبات حكم من الأحكام - فرعيا كان أو أصوليا -

٢- (٢) راجع الكفايه ٢: ٣٩٣-٣٩٥، و التعليقه ٢١ من هذا الكتاب.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٤١٨.

٤- (٤) بحار الأنوار ٢: الباب ٣٤ من كتاب العلم: ٣٠٣: حديث ٤١.

و مقتضاه إن الظن القياسى لا يثبت به شرعا وجوب، و لا حرمه، و لا حجيه، و لا مرجحيه، و هنا كذلك؛ إذ الحكم الفرعى من الوجوب و الحرمة يثبت بالخبر الموافق، و مرجحيه الظن القياسى يثبت بأدله الترجيح المتكفله أمر حجيه كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع؛ فليس القياس واسطه فى إثبات حكم دينى - فرعى أو أصولى - حتى يقال:

إن دين الله لا يصاب بالعقول.

نعم: كما إن الأدله المانعه - عن العمل بالقياس - توجب خروج الظن القياسى عن تحت الدليل الدال على حجيه كل ظن، كذلك توجب خروجه عن تحت أدله الترجيح بكل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع، فكما ليس له الحجيه، كذلك ليس له المرجحيه.

و لا يجدى دعوى الفرق بأن نسبه أدله الترجيح إلى دليل المنع عن القياس بالعموم من وجه، بخلاف دليل الحجيه، فان النسبه بينها و بين دليل المنع بالعموم المطلق. و ذلك بعد التسليم، و عدم كون دليل المنع أظهر من دليل الترجيح، نقول: إن مقتضى القاعده التساقط فى ماده الاجتماع، فلا دليل على الترجيح بالظن القياسى.

#### ٦٠ قوله قدس سره: فالمعارض المخالف لأحدهما ان كانت... الخ

قوله قدس سره: فالمعارض المخالف لأحدهما ان كانت... الخ (١)

توضيح المقام: إن مخالفه الخبر للكتاب، إما بالتباين أو بالعموم و الخصوص المطلق، أو بالعموم من وجه؛ فان كانت بنحو التباين فهما:

تاره متفاوتان بالنصوصيه و الظهور، فيقدم النص و الأظهر - سواء كان الكتاب نصا أو أظهر، أو كان الخبر كذلك؛ فان حمل الظاهر على النص و الاظهر بمقتضى القاعده العرفيه فى باب المحاورات لا يختص بشىء، و عليه، فالخبر المخالف الذى هو مقدم فى حد ذاته لنصوصيته أو أظهريته لا يطرح لمخالفته مع الكتاب، لو كان وحده.

إنما الكلام فى ابتلائه بمزاحم مثله فى النصوصيه و الظهور، و مقتضى القاعده الأوليه التساقط، و إن كانت النتيجة مع الموافق عملا.

و أما بمقتضى أدله الترجيح، فاللازم تقديم الخبر الموافق لظاهر الكتاب، بل لعله القدر المتيقن من مورد الترجيح. فتدبر.

و أما إذا كان الكتاب نصا، أو أظهر من المخالف، فهو مورد سقوط المخالف عن الحجيه رأسا، بحيث لو كان وحده ما صح الأخذ به، فانه القدر المتيقن من الأخبار

ص: ٣٥٩



الداله على أنه زخرف و باطل؛ و قد مر(١) أنه من باب تمييز الحججه عن اللاحجه، لا من باب الترجيح بموافقه الكتاب.

و توهم أن مثله عديم المورد، أو قليلا جدا، فلا معنى لحمل أخبار كونه زخرفا و باطلا عليه، مدفوع: بأن قلته أو عدمه إنما هو بعد تهذيب الأخبار، و تنقيحها عن مثله، و إلا كان مثله كثيرا عند صدور هذه الأخبار.

و دعوى أن جعل ما يخالف نص الكتاب لا يكاد يصدر من عاقل، حيث لا يترتب عليه الغرض. مدفوعه بأن الغرض من جعله و دسه في الأخبار ليس الأخذ به، بل لإسناد الأباطيل إليهم - عليهم السلام - و صرف الناس عنهم - عليهم السلام -.

و أخرى: متساويان في النصوصيه و الظهور، فان كانا نصين، فهو من موارد كونه زخرفا و باطلا، و بلحاظ معارضته بالخبر الموافق من موارد تمييز الحججه عن اللاحجه كما مر.

و إن كانا ظاهرين، فان كان المخالف وحده، فهو غير داخل في مورد الترجيح موضوعا؛ لعدم المقابل له، كما أنه لا يعمه ما دل على أنه زخرف و باطل، لأن ورود ما ينافي بظاهره ظاهر القرآن غير عزيز، بل أغلب التفاسير الواردة التي لا يساعدها ظاهر الكتاب كذلك.

نعم إذا كان في قبالة خبر دخل في مورد الترجيح بموافقه الكتاب، و بابه باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى بوجود مزيه لها، و هي الموافقه لظاهر الكتاب هذا.

و إن كانت المخالفه بنحو العموم و الخصوص المطلق، فالخاص بحيث لو كان وحده يؤخذ به و يخص به عموم الكتاب، و لا يعد مخالفا للكتاب، ليندرج تحت ما دل على أنه زخرف و باطل، كما مر في روايه العيون.

نعم حيث كان في قبالة خبر معارض له، فلا بد من تقديم الموافق، لكونه ذا مزيه بموافقه لظاهر الكتاب، و بابه باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى.

و لا وجه لدعوى أن أدله الترجيح كالمقبوله و المرفوعه، و أدله العرض على الكتاب كلها من باب تمييز الحججه عن اللاحجه، فانهما تفرغان عن لسان واحد. و ذلك لخلو المقبوله و المرفوعه عن مثل تلك التعبيرات، بل ظاهرهما إن الخبر بحيث لو كان وحده لأخذ به، و إن لم يوافق الكتاب.

ص: ٣٦٠

و إن كانت المخالفه بنحو العموم من وجه، فالأمر من حيث القاعده، و فرض انفراد المخالف ما يقتضيه غير هذا المورد، و لا يشملله أدله العرض على الكتاب، إذ ليس في المخالف إلا- المخالفه لظاهر الكتاب عموماً، و هو غير عزيز، و من حيث الترجيح بموافقته الكتاب يؤخذ بالخبر الموافق، لمكان مزيه الموافقه لظاهر الكتاب.

و من جميع ما ذكرنا تبين مواقع النظر في ما أفاده (قدس سره) في الصور الثلاث، فتأمل جيداً.

ص: ٣٤١



٦١ قوله قدس سره: ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم... الخ

قوله قدس سره: ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم... الخ (١)

بل المناسب لمفهومه هو استنباط الحكم من دليله و هو لا يكون الا عن ملكه. فالمجتهد هو المستنبط عن ملكه. و هو موضوع الاحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالاحكام عليه، لا انه من الملكات، و استفاده الحكم من اثارها - كما فى ملكه العدالة و الشجاعه و السخاوه -.

كما انه تختلف هذه القوه مع سائر الملكات بحصول تلك الملكات - احيانا - من الافعال المسانحه لآثارها التى تكون تلك الملكات مصادرها، بخلاف القوه على الاستنباط فانها تحصل دائما بسبب معرفه العلوم التى يتوقف عليها الاستنباط، لا بنفس الاستنباط، فانه يستحيل بلا قوه عليه.

و لا- يخفى انه ليست ملكه الاستنباط الا- تلك القوه الحاصله من معرفه ما ذكر، لا قوه اخرى تسمى بالقوه القدسيه و انها نور يقذفه الله فى قلب من يشاء، فان الاجتهاد - بمعنى: استفراغ الوسع فى تحصيل الحجه على الحكم - ممكن الحصول للعادل، و الفاسق و المؤمن و المنافق، لتسببه عن اعمال القوه النظرية الحاصله من اتقان العلوم النظرية الدخيله فى تحصيل الحجه على الحكم، من دون حاجه الى قوه قدسيه الهيه أو قذف نور منه تعالى فى قلب المستنبط، و ان كان كل قوه

ص: ٣٦٣

و كمال علمى أو عملى منه تعالى.

و تفاوت ارباب العلوم النظرية فى جوده الاستنباط و سرعته من ناحيه جوده الفهم و اتقان المقدمات.

نعم تزيد هذه القوه باعمالها فى الاستنباط كما فى سائر الملكات فتدبر.

### ٦٢ قوله قدس سره: فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به... الخ

قوله قدس سره: فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به... الخ (١)

قد عرفت أنفا ان الاجتهاد عمل يحصل من القوه المزبوره، لانفسها، إلا ان المطلق منه - اصطلاحا - فى قبال التجزىء ليس الآ بالمعنى المذكور، لوضوح ان المقتدر على استنباط الكل و لو لم يستنبط إلا البعض مجتهد مطلق لا متجز.

و ليعلم ان المجتهد - بعنوانه - لم يقع موضوعا للحكم فى آيه و لا- فى روايه، بل الموضوع فى الروايات هو الفقيه (٢) و الراوى (٣) و من يعرف احكامهم (٤) عليهم السلام أو شيئا منها (٥).

و اجمع روايه فى هذا الباب مقبوله عمر بن حنظله حيث قال عليه السلام:

ينظر الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما الخبر (٦).

فانه ربما امكن ان يقال انه مخصوص بالمجتهد اصطلاحا، نظرا الى قوله عليه السلام: (و نظر فى حلالنا و حرامنا) فان النظر فى الشىء هو النظر العلمى فى قبال: النظر الى الشىء، فانه بمعنى الرؤيه و الابصار، و لذا ورد فى حكايه الخليل عليه السلام ان المراد من قوله تعالى: «فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» (٧) هو النظر فى مقتضياتها و اثارها، لا النظر اليها بابصارها.

ص: ٣٦٤

١- (١) الكفايه ٢: ٤٢٣.

٢- (٢) انظر الوسائل ١٨: ٩٤ حديث ٢٠.

٣- (٣) انظر الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

٤- (٤) انظر المقبوله الآتية.

٥- (٥) انظر الوسائل ١٨: ٤: حديث ٥.

٦- (٦) الوسائل ١٨: ٩٨: باب ١١ من ابواب صفات القاضى: حديث ١.

٧- (٧) الصافات: ٨٨.

و عليه فالمراد من المقبوله - و الله تعالى اعلم -: ان القاضى يجب ان يكون ممن يستند فى قضائه اليها، بروايته عنا، و حيث ان الروايه تجامع عدم الدرايه - و لذا ورد عنهم عليهم السّلام رب حامل فقه و ليس بفقيه. أو الى من هو افقه منه (١) - فلذا قال عليه السّلام: (و نظر فى حلالنا و حرامنا) و حيث ان النظر فيهما يجامع عدم التمكن من تطبيق الكلّيات على مواردّها فلذا قال عليه السّلام:

(و عرف احكامنا) و لم يقل: و علم احكامنا، اذ العلم لا- يتعلق الا بالكلّى، و المعرفه تتعلق بالشخصى. و لو قلنا ان المعرفه اعم فالوجه بالترتب المزبور ان النظر فى مضمون الروايه ربما يجامع عدم الوقوف التام على المرام كما يقال نظرت فى كتاب كذا و تأملته و لم اتحصل معناه.

ثم اعلم ان المعتبر فى موضوع تلك الاحكام مجرد صدق الفقيه و العارف بالاحكام، و من الواضح ان العارف بها بمجرد السماع من المعصوم عليه السّلام شفاها من دون اعمال قوه نظريه فى تحصيل معرفتها - كجّل الرواه دون اجلائهم - مما لا ريب فى ترتب الاحكام المزبوره عليه و ان لم يصدق عليه عنوان المجتهد.

نعم فى زمان الغيبه لا يمكن تحصيل المعرفه باحكامهم عليهم السّلام الا بواسطه اعمال القوه النظرية، فيلازم الفقاهه و المعرفه للاجتهاد بمعنى الاستنباط عن ملكه.

انما الاشكال فى صدق الفقاهه و المعرفه على علم المقلد و معرفته بعد اخذ الفتوى من المفتى، نظرا الى حجيه رأى المفتى على المستفتى كحجيه الروايه على المفتى.

فكما ان مقتضى حجّيه الخبر جعل الحكم المماثل على طبق ما اخبر به الراوى، كذلك مقتضى حجّيه رأى المقلد جعل الحكم المماثل على طبق ما يفتى به.

و كما ان المجتهد يعلم الحكم الفعلى لحجيه مدركه عليه كذلك المقلد يعلم الحكم الفعلى لحجيه الفتوى عليه.

و دعوى سلب العلم و المعرفه فى مرحله التقليد - فيقال انه ليس بعالم بل

ص: ٣٤٥

أخذه تقليداً من فلان - صادقاً فيما لا دليل على حججه رأيه وقوله، كالتقليد المذموم في الآيات والروايات.

الأ- ان يقال ان المقلد ليس بعالم بقول مطلق عند العرف، بل عالم بحكمه في رأى مجتهدة، ولذا لا يكون رجوع الجاهل الى مثله في سائر المقامات من باب الرجوع الى العالم و اهل الخبره بل من باب الرجوع الى الناقل لما علمه من اهله اذا كان ثقة في نقله فتدبر جيداً.

### ٦٣ قوله قدس سره: و ادله جواز التقليد انما دلت على جواز... الخ

قوله قدس سره: و ادله جواز التقليد انما دلت على جواز... الخ (١).

يمكن ان يقال يصدق العلم و المعرفة على مجرد قيام الحجة شرعاً أو عرفاً أو عقلاً على احكامهم عليهم السّلام، كما يشهد له اطلاق المعرفة على مجرد الاستفاده من الظواهر في قوله عليه السّلام (يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله) (٢) و قوله عليه السلام (انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا) (٣) اذ ليس هناك بحسب المتعارف الأ- الاستفادة من ظاهر الكتاب و ظاهر كلامهم عليهم السّلام، مع وضوح ان حججه الظاهر ببناء العرف ليس بمعنى جعل الحكم المماثل حتى يتحقق هناك العلم الحقيقي بالحكم الفعلي، بل بمعنى صحه المؤاخذة على مخالفته و تنجز الواقع به.

و هكذا الامر اذا قلنا بان الخبر حجه ببناء العقلاء، فانه ليس منهم الا صحه الاحتجاج به لا جعل الحكم المماثل منهم.

و منه يتبين ان المعرفة في قوله عليه السّلام (و عرف احكامنا) بعد قوله عليه السّلام (روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا) باعتبار منجزيه الخبر بسنده و دلالته للواقع. فهو عارف بالاحكام لقيام الحجة سنداً و دلالة عنده على الاحكام.

بل الظاهر من قوله تعالى «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» \* (٤) هو

ص: ٣٦٦

١- (١) الكفاية ٢: ٤٢٤.

٢- (٢) الوسائل ١: ٣٢٧: باب ٣٩ من ابواب الوضوء: حديث ٥.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٨٤: باب ٩ من صفات القاضى: حديث ٢٧.

٤- (٤) الانبياء: ٧ و النحل: ٤٣.

الامر بالسؤال لكى يعلموا بالجواب، لا بأمر اخر ما وراء الجواب. و ليس صدق العلم على الجواب الا باعتبار حججه سندا و دلاله.  
فالمعلوم بالجواب هو ما سئل عنه، لا الحكم المماثل له، و لذا قلنا بان الايه دليل حججه الفتوى و الروايه.

و عليه فالمراد بالعلم بالحكم و معرفته قيام الحججه القاطعه للعدر عليه - سواء كانت حججه من قبلهم عليهم السلام أو من العرف أو من العقلاء -.

و منه تعرف انه لا- حاجه الى تكلف اراده العلم بموارد قيام الحججه على احكامهم من العلم بها، فان الظاهر من المقبوله و شبهها معرفه احكامهم عليهم السلام، لا معرفه موارد قيام الحججه عليها.

### ٦٤ قوله قدس سره: و قضيه مقدمات الانسداد ليست... الخ

قوله قدس سره: و قضيه مقدمات الانسداد ليست... الخ(١).

تحقيق المقام و تنقيح المرام ان الاحكام تختلف، فبعضها يختص بالمجتهد كجواز الافتاء و نفوذ القضاء، و بعضها الاخر و ان كان يعم المجتهد و المقلد لكنه اخذ فى موضوعه ما يوجب عدم فعلية الحكم الا بالنسبه الى المجتهد، كوجوب تصديق العادل، و وجوب الاخذ بالراجح من الخبرين، و التخيير بين المتساويين منهما، و حرمة نقض اليقين بالشك.

فان المجتهد هو الذى جاءه النبأ، و هو الذى جاءه الحديثان المتعارضان، و هو الذى يقن بالحكم الكلى و شك فى بقاءه، دون المقلد الغافل عن كل ذلك.

فحيث ان كان للحكم المزبور مساس عملا بالمجتهد صار الحكم بفعلية عنوان موضوعه فعليا فى حق المجتهد، و ان لم يكن له مساس عملا به بل بمقلده فلا معنى لفعلية الحكم بالاضافه الى المجتهد اذ ليس له تصديق عملى و لا نقض عملى.

بل المجتهد بأدله جواز الافتاء و التقليد نائب عن المقلد الذى للحكم مساس به عملا، فالنبأ الذى له مساس بالمقلد يكون وروده على المجتهد بمنزله وروده على المقلد و هكذا، و يكون فتوى من جاءه النبأ متعما لفعلية الحكم فى حق المقلد، فالمجتهد و ان كان من حيث انه جاءه النبأ محكوما بالتصديق الا انه محكوم

ص: ٣٦٧



به عنوانا و المقلد محكوم به لئيا، و هكذا يكون المجتهد مكلفا بإبقاء اليقين عنوانا و المقلد مكلفا به لئيا. هذا بناء على جعل الحكم المماثل.

و اما بناء على تنجيز الواقع فنقول: ان قيام المنجز عند المجتهد بأدله جواز التقليد بمنزله قيامه عند المقلد، فالفتوى متمم لمنجزيه الخبر مثلا للواقع على المقلد.

و منه يعرف حال الحجج العقلية و الاصول العقلية التي ليس شأنها الا المنجزية أو المعذرية، فان المقلد العامي حيث انه لا خبره له بحقائقها و مجاريها و موارد تطبيقها على مصاديقها و إمكان تصرف الشارع في موارد نفيها و اثباتها فلذا انيط كل، ذلك بنظر المجتهد بأدله جواز التقليد في كل حكم كلى واقعى أو ظاهرى.

و اما فرض استقلال عقل العامي بخلاف ما استقل به عقل المجتهد فهو كفرض قطع العامي بالحكم على خلاف قطع المجتهد به، فانه و ان كان المتبع عقله و قطعه، الا انه اجنبى عما نحن فيه من لزوم التقليد في ما لا طريق للمقلد اليه.

نعم يمكن الخدشه في قصور دليل التقليد - كالمقبوله (1) - عن شموله لمعرفة الحكم بالمعنى الاعم من قيام الحجج الشرعية و العقلية، نظرا الى انها غير منبعثه عن رواياتهم.

مع اقتضاء الترتيب المذكور في المقبولة كون معرفه الاحكام عقيب النظر في الحلال و الحرام منبعثه عن الروايات الواردة عنهم عليهم السلام،

و لا منافاه بين كون الظن بالحكم - سواء كان متعلقا بالواقع أو بمؤدى الطريق - حجه عقلا- على الظان أو حجه شرعا بنحو الاستكشاف من مقدمات الانسداد، و كون مثله غير مشمول للمقبوله لعدم كون هذه المعرفة بالمعنى الاعم ناشئه من الروايه، و المعرفة التي انيطت بها حججه الفتوى معرفه خاصه.

و هذا غير كون الرجوع الى مثله من باب رجوع الجاهل الى الجاهل لا الى العالم، فانه يندفع بالتوسعه فى المعرفة.

الا ان التقليد منوط بمعرفه خاصه لا بمطلق المعرفة، لكنه بعد لزوم التعدى الى المعرفة الحاصله من ظواهر الكتاب و من الاجماع المحصل يعلم ان الفرض كونه

ص: ٣٤٨

عارفا باحكامهم عليهم السلام، و ان ذكر روايه الحديث لكونها الغالب من طرق معرفه الاحكام، و انه فى قبال الاستناد الى القياس و الاستحسان المعمول عند العامه. و الله اعلم.

### ٦٥ قوله قدس سره: و لو سلم ان قضيتها كون الظن المطلق... الخ

قوله قدس سره: و لو سلم ان قضيتها كون الظن المطلق... الخ (١).

نظرا الى انه ظن خاص بالاضافه الى الظان لا الى غيره.

و يندفع بان الغرض ان كان مانعيه قيامه به عن شمول ادله التقليد له فاليقين و الشك فى الحكم الكلى ايضا كذلك، فكما ان يقين المجتهد و شكه بمنزله يقين المقلد و شكه بأدله جواز التقليد كذلك ظنه بالحكم الكلى المفروض كونه حجه شرعا بمنزله ظن المقلد به بأدله التقليد، و ان كان قصور المقدمات عن شمولها لحجيه الظن على غير الظان فهو مسلّم الا ان المعمم له و المتمم لحجيته بالنسبه الى المقلد ادله التقليد كما ان الاستصحاب المتقوم باليقين و الشك كذلك.

و التحقيق ان مورد التقليد عنده قدس سره ما اذا علم بالحكم ليكون التقليد من باب رجوع الجاهل الى العالم، و حيث انه فى الظن الانسدادى بناء على الحكومه لا علم بالحكم - حيث لا حكم مماثل لما ظن به من الحكم - فلا معنى للتقليد.

و اما بناء على الكشف و استكشاف حجيه الظن شرعا فمقتضاه جعل الحكم المماثل على طبق المظنون، فيتحقق مورد التقليد، و يكون الرجوع حينئذ من باب رجوع الجاهل الى العالم لا الى الجاهل، كما فى الحكومه، و لا موجب لعدم شمول ادله التقليد الا قيام الظن بالمجتهد و قصور دليل جواز التقليد عن شمول الظن الذى يختص بالظان.

و لا- يقاس بالخبر، فانه حجه على الكل، و المجتهد يكون له خصوصيه الظفر بالحجه عليه و على مقلده، فلا قصور من هذه الحيثيه لإدله التقليد و شمولها لمثله.

بخلاف الظن القائم بالظان، فانه حجه على من تحقق له الظن و هو المجتهد

ص: ٣٦٩

و الجواب - بعد النقض بالاستصحاب المتقوم باليقين و الشك القائمين بالمجتهد مع انه لم يستشكل فيه - هو ان المقدمات تقتضى حجية الظن المتعلق بالحكم، فاذا تعلق الظن بحكم الغير و كان على طبقه حكم مماثل مجعول فلا مانع من شمول ادله التقليد له. و مع تماميه المقدمات بالاضافه الى مثل هذا الظن لا موجب لعدم حجتيه و الاقتصار على الظن المتعلق بحكم نفسه بملاحظه قيام الظن به، فان قيامه به لا يقتضى عدم كونه حجه على حكم الله تعالى فى حق الغير.

و لعله اشار قدس سره الى بعض ما ذكرنا بالامر بالتأمل فتدبر.

### ٦٦ قوله قدس سره: نعم إلا أنه عالم بموارد قيام الحجه... الخ

قوله قدس سره: نعم إلا أنه عالم بموارد قيام الحجه... الخ (١).

قد مر ان الظاهر من المقبوله ان يكون المرجع عارفا باحكامهم عليهم السلام، لا عارفا بموارد قيام الحجه على احكامهم عليهم السلام، فتفسير المعرفه بالحجه القاطعه للعدر اولى من التصرف المزبور. و ما هو المسلم عند العقلاء ليس الا رجوع من ليس له الحجه الى من له الحجه، لا خصوص الجاهل الى العالم.

### ٦٧ قوله قدس سره: رجوعه اليه فيها إنما هو لاجل... الخ

قوله قدس سره: رجوعه اليه فيها إنما هو لاجل... الخ (٢).

إلا أنه يجدى بعد فرض الشك مثلا من المقلد، غايه الامر [إن] عجزه الفحص عما يوجب زوال شكه يقتضى الرجوع الى القادر. و اما مع عدم الالتفات منه فلا موضوع للاصل الجارى فى حقه حتى يكون له الرجوع الى من كان قادرا على ما يوجب استقرار شكه، بل الحق فيه ما مر (٣) فراجع.

\*\*\*

ص: ٣٧٠

١- (١) الكفايه ٢: ٤٢٥.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٢٦.

٣- (٣) من انه من باب النياه، لا رجوع الجاهل الى العالم. التعليقه ٦٤.

## ٦٨ قوله قدس سره: الآ ان يدعى عدم القول بالفصل... الخ

قوله قدس سره: الآ ان يدعى عدم القول بالفصل... الخ (١).

و انما لم يدع ذلك فى التقليد، لأن ملاكه الرجوع الى العالم، فلا معنى للاحاق غيره به، بخلاف نفوذ الحكم فانه ليس بذلك الملاك، بل بملاك تعبدى يقبل التوسعه و التضيق، اذ ليس فى البين الآ ظهور (عرف احكامنا) فى المعرفه الحقيقيه، و بعدم القول بالفصل يعلم ان الملاك اوسع، و انه مجرد الحجه على الحكم.  
الآ انك قد عرفت عدم الحاجه فى التوسعه الى عدم القول بالفصل.

## ٦٩ قوله قدس سره: الآ ان يقال بكفايه انفتاح باب العلم... الخ

قوله قدس سره: الآ ان يقال بكفايه انفتاح باب العلم... الخ (٢).

هذا ايضا لما ذكرنا من ان ملاك جواز التقليد اذا كان رجوع الجاهل الى العالم فعلمه بغير مورد التقليد لا يعقل ان يكون محققا لرجوع الجاهل الى العالم فى مورد الرجوع اليه.  
بخلاف علمه بجمله من الاحكام فانه يمكن ان يكون مناطا لنفوذ قضائه و ان لم يكن له علم حقيقه ببقية الاحكام.

نعم اذا كان مورد النزاع شبهه حكميه فلعلمه و معرفته دخل فى نفوذ قضائه فى موردها، و ظاهر المقبوله (٣) التى امر فيها بالرجوع الى مستند الحكمين ذلك ايضا.

فالمراد من قوله عليه السّلام اذا حكم بحكمننا - بضميمه صدرها - : انه اذا حكم بما عرفه من احكامنا، فلا يشمل ما اذا لم يكن له طريق الى حكمهم عليهم السّلام، فلا بد من الجواب بصدق المعرفه كليه على قيام الحجه على احكامهم عليهم السّلام.

مع امكان دعوى ان المراد: اذا قضى بقضائنا، اى بالموازن الثابته عندنا

ص: ٣٧١

١- (١) الكفايه ٢: ٤٢٦.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٢٦.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١.

لفصل الخصومه فى مقام الحكومه، فلا نظر له الى ان المتعلق للقضاء ما عرفه من احكامهم عليهم السلام.

و اما ما فى المتن بتوجيهه الى ان حكم مثله حكمهم عليهم السلام، حيث انه منصوب منهم، فهو يناسب اراده القضاء من مدخول الباء، لا المقضى به، و هو خلاف الظاهر.

و بالجمله فرق بين ان يقال قضائه قضائهم عليهم السلام حيث انه من قبلهم عليهم السلام، و ان يقال ما قضى به منهم، فانه لا يكون الا بما عرفه من احكامهم عليهم السلام التى وقع عليها القضاء، فتدبر.

#### ٧٠ قوله قدس سره: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة... الخ

قوله قدس سره: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة... الخ (١).

لا- يخفى عليك ان محذور الطفره لا- يدور مدار كون الملكة المطلقة متفاوتة مع غيرها بالشده و الضعف، و حصول المرتبه الشديده مسبق بحصول المرتبه الضعيفه، و الا- لزم الطفره، بل لو كانت متفاوتة بالزياده و النقص - كما هو الحق - للزم المحذور المزبور، لحصول الزيادة بالتدرج عادة، فيلزم الطفره مع عدم سبق الزائد بالناقص.

و اما انهما متفاوتتان بالزياده و النقص فلا- معرفه كل علم من العلوم النظرية توجب قدره على استنباط طائفه من الاحكام المناسبه لتلك المبادئ، - كالاحكام المتوقفه على المبادئ العقلية، أو المتوقفه على المبادئ اللفظية - فالقدره الحاصله على استنباط طائفه غير القدره الحاصله على استنباط طائفه اخرى، لا ان معرفه بعض المبادئ توجب اشتداد القدره الحاصله بسبب مباد اخرى، و الاقوائيه كما تكون بالشده و الضعف كذلك بالزياده و النقص، فان التشكيك غير الاشتداد، و ما يختص بالشده و الضعف هو الاشتداد الذى هو الحركه من حد الى حد.

و عليه فليس التجزىء منافيا لبساطه الملكة، بتوهم ان البسيط لا يتجزىء

ص: ٣٧٢

و لا يتبعص، فان كل قدره بسيطه، و زيادتها توجب تعدد البسط، لا تبعص البسيط.

و يمكن ان يقال ان النفس بالاضافه الى معقولاتها كالماده بالنسبه الى الصوره. فالنفس - بحسب الفطره الالهيه - عقل هيولاني، و صيرورتها عقلا بالفعل بمعدات لذلك، فعدم التعقل بالفعل لا لعدم قابليه النفس، بل لعدم السبب أو المعدّ.

كما ان القوه البدنيه المنبثه فى العضلات قوه على كل ما يناسب تلك العضله من قبض و بسط، و معرفه الكتابه و الخياطه لا توجب شده قوه اليد و لا- زيادتها، بل معدّه لتأثير السبب و صيروره ما بالقوه فعليا، فكذا معرفه العلوم النظرية معدّه لفعليه الاستنباط و صيروره العقل الهيولاني - بالاضافه الى الاحكام الشرعيه - عقلا بالفعل، لا انها تحدث فى النفس قوه على معرفه تلك الاحكام، أو اشتداد قوتها أو زيادتها، فليس ما وراء النفس - التى هى عقل هيولاني بحسب فطرتها - ملكه اخرى ليقال انها بسيطه و ان البسيط لا يتجزئ، أو انها مسبوقة بالضعف أو النقص لثلا يلزم الطفره. و هذا طور اخر من الكلام و بالله الاعتصام.

### ٧١ قوله قدس سره: إلا ان قضيه ادله المدارك... الخ

قوله قدس سره: إلا ان قضيه ادله المدارك... الخ (١).

فانه الذى جاءه النبأ، أو تيقن فشك، أو جاءه الحديثان المتعارضان، و المفروض قدرته على الأخذ به و دفع معارضاته.

و عدم قدرته على امر اخر اجنبى عن معرفه هذه الاحكام، غير ضائر بفعليه الاستنباط فى مفروض المقام، فلا موجب لاختصاصه بالمطلق القادر على استنباط بقيه الاحكام مع فرض عدم الارتباط بينهما كما لا يخفى.

\*\*\*

ص: ٣٧٣

قوله قدس سره: و هو ايضا محل الاشكال... الخ (١).

لا يخفى ان قضيه الفطره و السيره الآتيتين (٢) لا- يعقل اختلافها بعد ما هو المعلوم من ملاكها، و هو كون الشخص عالما فى ما يرجع اليه، سواء علم غيره مما لا دخل له به ام لا.

و اما الادله اللفظيه فتحقيق الحال فيها: ان المأخوذ فى موضوعها عنوان الفقيه و العارف بالاحكام، و لازمه اعتبار مقدار من الفقاهه و المعرفه بحيث يصدق على المرجع انه فقيه و عارف بالاحكام.

فربما يكون ذا ملكه مطلقه و لا يجوز تقليده لعدم استنباط الحكم رأسا أو بمقدار غير معتدّ به، و ربما لا يكون ذا ملكه مطلقه لكنه قد استنبط مقدارا معتدّا به بحيث يصدق عليه انه فقيه أو عارف بالاحكام فيجوز تقليده، لصدق عنوان اخذ فى موضوع دليل الرجوع اليه.

فعدم وجدان ملكه استنباط باقى الاحكام لا يخلّ بصدق الفقيه و العارف، كما ان وجدان ملكه الكل لا يجدى فى صدق الفقيه و العارف.

و دعوى ان الملكه المطلقه لا- تحصل عاده الا بعد مزاوله استنباط جمله معتدّ بها من الاحكام، فالملكه المطلقه ملازمه لصدق الفقيه و العارف، دون ملكه البعض.

مدفوعه بان ملكه استنباط كل حكم لا بد من حصولها قبله، و ملكه استنباط غيره لا يعقل حصولها عن استنباط الاجنبى عنه، بل عن العلوم التى هى كالمبادئ لها، فما استنبطه صاحب الملكه المطلقه ليس عن ملكه مطلقه.

فلا- حصول الملكه المطلقه بمزاوله الاستنباط، و لا- استنباط مثله عن ملكه مطلقه، فبعد فرض فعلية الاستنباط بمقدار معتدّ به يكون المطلق و المتجزئ على حد سواء، كما انه مع عدمها كذلك. فتدبر جيدا.

فان قلت اذا كان صاحب الملكه المطلقه - مع عدم الاستنباط بمقدار معتدّ

ص: ٣٧٤

١- (١) الكفايه ٢: ٤٢٨.

٢- (٢) السيره فى التعليقه ٧٨ و الفطره فى التعليقه ٧٩.

به - لا يصلح للمرجعيه فيجوز له التقليد في عمل نفسه ايضا؛ فانه غير مجتهد اي غير مستنبط عن ملكه بالمقدار اللازم، مع ان المعروف عدم جواز التقليد له، و تعين الاجتهاد عليه.

قلت دليل الصلوح للمرجعيه غير دليل جواز التقليد. فالمرجع يجب ان يكون فقيها و عارفا، و اما من لم يكن فقيها و لا عارفا يجب عليه التقليد ام لا؟ فهو امر اخر. و قد حققنا في محله ان من يتمكن من الاستناد الى الحجه يصح توجه الاحكام اليه، و لا يجوز له الاستناد الى من له الحجه. و لعلنا نتكلم فيه ان شاء الله تعالى في مباحث التقليد.

### ٧٣ قوله قدس سره: و اما جواز حكومته و فصل خصومته فأشكل... الخ

قوله قدس سره: و اما جواز حكومته و فصل خصومته فأشكل... الخ (١).

وجه كونه أشكل وجود مثل الفطره و السيره في مرحله التقليد، دون الحكومه.

و قد عرفت ان صدق المعرفه و الفقاهاه - بمقدار معتدّ به - لايزم على اي حال، و بعد صدقه فاعتبار ملكه بقيه الاحكام بلا موجب، كما لا موجب للاكتفاء بمجرد الملكه المطلقه عن مقدار معتدّ به من المعرفه، خصوصا في الحكومه التي ينحصر دليلها في التعبد. و ظاهر قوله عليه السلام (عرف احكامنا) فعليه المعرفه، لا قوه معرفتها كما هو واضح.

و لا يخفى ان مشهوره ابي خديجه (٢) ليست بأوسع دائره من المقبوله (٣) بتوهم قوله عليه السلام (يعلم شيئا من قضايانا او من قضائنا) - على اختلاف النسخ - فان المراد معرفه شيء معتدّ به لا معرفه قضاء واحد.

و توهم ان حرف الابتداء للبيان لا للتبعيض، فلا بد من معرفه جميع قضاياهم لا مقدارا معتدّا به، أو معرفه طبيعي قضائهم عليهم السلام، و معرفه

ص: ٣٧٥

١- (١) الكفايه ٢: ٤٢٩.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٤: باب ١ من صفات القاضى: حديث ٥.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١.



الطبيعه بحدها لا تكون مع الجهل بمقدار معتدّ به.

مدفوع بان حرف الابتداء بناء على ان مدخوله (القضايا) ليس للبيان قطعاً، و الأ لقال عليه السلام: أشياء من قضايانا، ليوافق البيان للمبين به، بل لو كان مدخوله الطبيعه صح التبويض بمعنى اقتطاع متعلقه عن مدخوله و ان لم يصح عنوان التبويض، نظرا الى ان الفرد ليس بعض الطبيعه، بل بناء على كونه للبيان يصح صدق انه يعلم قضائهم عليهم السلام بقول مطلق اذا علم مقدارا معتدا به. فتدبر.

#### ٧٤ قوله قدس سره: و لا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد فى حكم... الخ

قوله قدس سره: و لا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد فى حكم... الخ (١).

اعلم ان الوجوه المتصوره فى المقام - كما يظهر من مجموع الكلام - ثلاثه:

احدها: ان لا يكون قبل الاجتهاد و حصول الظن حكم اصلا، بل يحدث الحكم حال حصول الظن به. و هذا هو الذى اشتهر عند الاصحاب من انه محال، لاستلزامه الدور أو الخلف.

و استلزامه للدور تاره بملا-حظه توقف الحكم على موضوعه و توقف الموضوع على حكمه و قد بينا فى محله من ان الحكم بالاضافه الى موضوعه من قبيل عوارض الماهيه، لا- من قبيل عوارض الوجود فلا تعدد فى الوجود بين الموضوع و حكمه، بل الحكم متقوم بموضوعه فى مرتبه ثبوته، و ثبوت الموضوع بثبوت الحكم فى هذه المرحله.

و اخرى بملا-حظه ان مثل العلم أو الظن بالحكم ليس كالفعل مطلوبا بطلبه حتى يكون مقوما للحكم فى مرحله ثبوته لئلا يكون تعدد فى الوجود، بل مقتضاه جعل الحكم فى فرض العلم أو الظن بحقيقه الحكم، و لازمه ثبوت الحكم قبل ثبوت نفسه و هذا محذور الدور، و هو تقدم الشئ على نفسه، و ان لم يكن عين الدور المبنى على فرض موجودين يتوقف كل منهما على الاخر.

و قد دفعناه فى محله بان فرض الثبوت غير الثبوت تحقيقا، فتوقف ثبوته التحقيقى على فرض ثبوته ليس مقتضاه ثبوت الشئ قبل ثبوت نفسه، بل

ص: ٣٧٤

مقتضاه ثبوته الفرضى قبل ثبوته التحقيقى.

مع ان العلم بالحكم حقيقه او الظن به كذلك لا- يتوقف على ثبوته التحقيقى، لان ما هو حكم بالحمل الشائع لا يعقل ان يكون مقوما لصفه العلم، بل المعلوم بالذات ماهيه الشىء، لا وجوده، اذ العلم نحو من الوجود و الوجود لا يعقل ان يكون معروضا للوجود - سواء كان العارض مماثلا للمعروض أو مقابلا له -، فان المماثل لا يقبل المماثل و المقابل لا يقبل المقابل.

و منه تعرف انه لا خلف، اذ التقدم و التأخر بالطبع بين العلم و الظن و ماهيه المعلوم و المظنون، دون وجودهما، فما هو المتقدم بالطبع ماهيه الحكم، و ما هو المتأخر عن العلم و الظن وجوده الحقيقى، كيف و الحكم قائم بالحاكم و مقوم العلم قائم بالعالم.

هذا كله بالاضافه الى جعل الحكم على طبق ما يعتقد القاطع و الظان عند حصول القطع أو الظن. و اما بالاضافه الى الملتفت الى انه لا- حكم قبل العلم و الظن ففيه محذور، فان من يعتقد انه لا حكم له قبل اعتقاده به كيف يعقل منه اعتقاد الحكم، لانه من اجتماع النقيضين، و جعل الحكم المبني عليه محال لان المبني على المحال محال.

الا ان يفرض كون العلم بالمقتضى ثبوتا شرطا فى تأثيره، فبمجرد العلم تتم العله لثبوت الحكم، فيكون جعل الحكم مقارنا زمانا مع العلم به، للعلم بتماميه علتة.

لكنه يصح فى العلم بالحكم المنبعث عن العلم بمقتضيه ثبوتا، لا عن العلم بمقتضيه اثباتا، فانه لا يكون الا مع جعل الحكم قبل العلم به.

و التحقيق ان نفس هذا الفرض غير خال عن المحذور، لان العلم بالمصلحه مثلا- شرط فى تأثيرها فى جعل الحكم فى طرف المولى، لا فى ناحيه العبد، بل نفس جعل الداعى كاف فى تأثيره فى الدعوه من قبل المولى - سواء علم العبد بالمصلحه أم لا - و ليس الشرط الا مصححا لفاعليته(1) أو متمما لقابليه القابل.

فتدبره جيدا.

ص: ٣٧٧

١- (١) أى الفاعل، و هو جعل الداعى.

ثانيها: ان يكون الحكم مجعولا- قبل حصول الظن مثلا، الا انه على طبق المظنون، بنحو القضايا الحقيقيه، فلا حكم من الاول فى حق من لا ظن له به اصلا.

و هذا هو مورد دعوى الاجماع و تواتر الاخبار على خلافه، و ظاهرهم عدم استلزامه لمحذور عقلى، مع ان الدور أو الخلف ان كان صحيحا لجرى فى هذه الصوره أيضا، لأن مبنى توهم الدور و الخلف تعلق الظن بوجود الحكم حقيقه، لا بماهيته و عنوانه، فيتوقف الظن بوجود الحكم المجعول على وجوده، و يتوقف وجوده المجعول على موضوعه المتقوم بالظن بوجوده، فمحذور الدور و الخلف و محذور فرض ثبوت الشىء قبل ثبوته جار هنا، فلا- يمكن عقد قضيه حقيقه متكفله لترتيب الحكم على المظنون.

و الفرق بين الصورتين انه فى الصوره الاولى لا- حكم قبل الظن، فلو توقف الحكم على الظن به لزم المحذور، و فى الصوره الثانيه لا ظن قبل الحكم فلو توقف الحكم على الظن به لزم المحذور، الا ان المحذور مندفع فى كلا الموردين بما عرفت.

نعم نظير الاشكال الاخير جار هنا، فان من يلتفت الى ترتيب الحكم على طبق ظنه به كيف يظن به، فان فرض مثل هذا الحكم مع فرض الموضوع متنافيان.

الا- ان يقال ان الموضوع هو الظن بالحكم اقتضاء، فان من يظن بالمقتضى فيظن بمقتضاه فى مرتبه ذات المقتضى، لا بوجوده الخاص فى نظام الوجود، و الظن بهذا النحو من الثبوت متمم للعله التامه لثبوت الحكم حقيقه، فلا- منافاه بين الظن بالحكم و القطع بترتيب الحكم على طبق المظنون. لكنه يؤل الى ان المصلحه بوجودها المظنون عله تامه للحكم، و هو غير معقول، لاستحاله انبعاث المعلول الآ عن عله واقعيه، لا تقديريه، فلا بد من فرض مصلحه اخرى فى الفعل المظنون كونه ذا مصلحه.

هذا مع لزوم محذور اخر - غير محذور التنافى المذكور - و هو ان الظن بالحكم معناه الظن بثبوت الحكم لذات المتعلق، فلا يكون مقصورا على طبق المظنون، و اما الظن بثبوت الحكم للمظنون بهذا الظن فغير معقول، لاستحاله الظن بثبوت الحكم

للموضوع المتقوم بالظن بثبوت الحكم له.

ثالثها: ان يكون هناك حكم واقعي يشترك فيه العالم و الجاهل، الا- ان الحكم الفعلى على طبق ما يؤدى اليه الاجتهاد، فربما يتوافق الواقعي و الفعلى، و ربما يتخالفان، فيكون التصويب فى مرحله الفعليه، لا فى مرحله الواقع.

و هذا المعنى من التصويب بلا محذور، و لا اجماع و لا دليل نقلى على خلافه، بل كما افيد هو لازم القول بموضوعيه الأمارات و سببيتها(١).

و توضيح الكلام و تنقيح المرام يستدعى زياده بسط فى الكلام.

فقول و بالله الاعتصام: مسلك شيخنا قدس سره فى هذا الموضوع من الكتاب كما فى اخر مبحث الاجزاء (٢)- طبقا لما فى تعليقه الأنيقه(٣) على الرسائل - ان الاحكام الواقعيه احكام انشائيه، و ان فعليتها منوطه بعدم المانع، و انها فى نفسها تجماع الجهل بها، و عليه فالإنشآت المنبعثه عن مصالح واقعيه محفوظه، سواء كانت هناك مصالح اخر تقتضى الحكم الفعلى على خلافها ام لا- فلا- كسر و لا- انكسار فى مرتبه الواقع، بل فى مرحله الفعليه، و لا-جله لا- يلزم التصويب، سواء كان هناك على خلاف الواقع حكم فعلى ام لا.

الا ان هذا المبنى غير صحيح عنده قدس سره كما اشار اليه فى اوائل مباحث الظن(٤)، و ان ما تؤدى اليه الأماره حكم فعلى من وجه.

و قد وجهناه هناك(٥) بان الانشاء بلا داع محال، و الانشاء بداع اخر - غير جعل الداعى - ليس من مقوله الحكم و لا يترقب منه الفعليه البعثيه و الزجريه، بل فعليه ذلك الانشاء فعليه ما يدعو اليه من ارشاد أو امتحان أو جعل القانون.

فلا محاله لا بد من ان يكون الانشاء المترقب منه البعث و الزجر هو الانشاء بداعى جعل الداعى، و هو الفعلى من قبل المولى.

و المراد من الفعلى من وجه فى قبال ما اذا وصل، فانه فعلى بقول مطلق،

ص: ٣٧٩

١- (١) راجع الكفايه ٢: ٤٣١.

٢- (٢) الكفايه ١: ١٣٧.

٣- (٣) ص ٣٦ ذيل قول الشيخ قدس سره: «المقصد الثانى فى الظن و الكلام...».

٤- (٤) الكفايه ١: ٥٢.

٥- (٥) نهايه الدرايه ٣: التعليقه ٦٥ و التعليقه ٣٠.

و ذلك لان الانشاء بداعى جعل الداعى قبل وصوله - بنحو من انحاء الوصول - يستحيل ان يكون فى نفسه صالحا للدعوه، و ان بلغ من القوه ما بلغ، فهو عقلا متقيد بالوصول.

و منه يعلم ان عدم فعليه الحكم الواقعى ليس لمانعيه الحكم الاخر المنبعث عن مقتضى اقوى، بل لعدم الوصول - المنوط به صيرورته باعثا و داعيا - و ان لم يكن هناك حكم على خلافه، و ان جعل الحكم على خلافه لا يدور مدار اقوائيه مقتضيه، بل و ان كان مقتضيه اضعف من مقتضى الحكم الواقعى.

و حيث عرفت ان الحكم الواقعى المجعول هو الانشاء بداعى جعل الداعى، و ان صيرورته مصداقا للبعث حقيقه منوطه عقلا بالوصول - لا شرعا - و انه لا مقتضى اخر غير المقتضى الواقعى، لبلوغه مرتبه البعث، فلو فرض هناك حكم اخر عن مقتضى اخر على خلاف المقتضى الواقعى و كان مقتضى الحكم الظاهرى غالبا على مقتضى الحكم الواقعى - و الغلبه ايه التنافى - فلا محاله يسقط الحكم الواقعى بسقوط مقتضيه عن التأثير، فيلزمه التصويب فى الواقع. فاما لا- كسر و لا- انكسار و اما يلزم التصويب. فالالتزام بالكسر و الانكسار و عدم التصويب مبنى على ذلك المبنى الذى هو غير مرضى عنده قدس سره.

و التحقيق ان فرض التزاحم بين المقتضيين - ليلزم ارتفاع الحكم الواقعى من البين - هو بنفسه غير معقول، فلا تصويب حتى على القول بموضوعيه الأمارات و الإجزاء التام.

بيانه ان المصالح المقتضيه لجعل الاحكام الواقعيه تتصور على وجوه اربعه:

احدها: ان تكون المصلحه المقتضيه للانشاء بداعى جعل الداعى متقيده بعدم الجهل بمقتضاها أو بعدم قيام اماره على خلاف مقتضاها، ففى صوره الجهل أو قيام الاماره على الخلاف لا مصلحه اصلا، فلا حكم اصلا حتى على حد ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، حيث لا ثبوت لمقتضيه، و ما بالعرض يتوقف على ما بالذات.

و هذا من اوضح افراد التصويب فان محذوره محذور تخصيص الحكم بالعالم. فان مرجع تقيد مقتضاها بالعلم تقيد المقتضى بالعلم بنفسه، و يندرج فى

هذا الفرض كلا الوجهين الاولين من الوجوه الثلاثة المتقدمه.

ثانيها: ان تكون المصلحه ثابتة حتى فى صوره الجهل بمقتضاها أو قيام الاماره المخالفه لمقتضاها، فمقتضاها ثابت - دائما - بنحو ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، لكن مصلحه الحكم الواقعى مزاحمه فى التأثير بمصلحه الحكم الظاهرى، و اذا فرض اقوائيه الثانيه من الاولى فلا محاله يسقط مقتضاها، و ان كان له ثبوت اقتضائى.

و هذا هو بعينه مورد اجماع الاصحاب و تواتر الاخبار، فان هذا النحو من الثبوت ثبوت عرضى لا ثبوت حقيقى.

الا- ان فرض المزاحمه فى التأثير غير معقول، لان تنافى المقتضيين فى التأثير تنافى بالعرض فلا بد من تنافى مقتضاها، و ليس مقتضاها الا الانشاء بداعى جعل الداعى، و لا تنافى بين الانشائين بداعيين، بل التنافى بين بعثين حقيقيين أو زجرين كذلك أو بعث و زجر كذلك. و اما تنافيهما من حيث انتهائهما الى جعل داعيين متماثلين او متضادين فغير لازم، لان جعل الداعى المعبر عنه بالحكم الظاهرى فى ظرف عدم وصول الحكم الواقعى، و هو ظرف عدم البعث الحقيقى.

فاما ان يصل الواقع و يكون بعثا حقيقيا فلا موضوع للحكم الظاهرى، و اما لا وصول له فلا بعث حقيقى كى يمنع عن بعث على خلافه - فى ظرف عدم وصوله - . فبهذا الوجه دفعنا التنافى بين الحكم الواقعى و الظاهرى فى محله. (1)

ثالثها: ان تكون المصلحه المقتضيه للحكم الواقعى و المصلحه الباعثه على الحكم الظاهرى متضادتين وجودا، لا- متزاحمتين تأثيرا، فمع فرض فعليه الحكم الظاهرى الكاشفه عن اقوائيه مقتضيه لا مصلحه للحكم الواقعى، لاستحاله وجود احد المتنافيين بعد وجود الاخر، فلا- حكم واقعى حتى بنحو الثبوت بثبوت مقتضيه، فيلزم التصويب، و ان كان يستلزم الاجزاء بمعنى عدم الاعاده بموافقه الامر الواقعى بعد كشف الخلاف، حيث لا يعقل الامر بالواقع.

الا- ان التحقيق عدم لزوم التصويب، لان جعل الحكمين مع تضاد المصلحتين انما يكون مستحيلا اذا لزم منه التسبب الى ايجاد المتضادين،

ص: ٣٨١

و لا- تسبب جدا الا- بلحاظ مرحله البعث، و حيث عرفت ان احد البعثين فى طول الاخر بحيث لا ينتهى الامر الا الى بعث فعلى واحد، فلا- محاله لا- ينتهى الامر الى التسبب الجدى الى ايجاد المتضادين. فالانشاء الواقعى بنحو القضايا الحقيقيه موجود فى الطرفين.

و اما عدم فعليه الحكم الواقعى حتى مع وصوله بعد موافقه الحكم الظاهرى فهو لا يستلزم التصويب، لان سقوط الحكم بعد ثبوته الى حال حصول ملا- كه أو الى حال امتناع ملا- كه بوجود ما يضاده اجنبى عن التصويب - بمعنى عدم الحكم المشترك بين العالم و الجاهل - و ليس جعل الحكم الواقعى حينئذ لغوا، لاحتمال وصوله قبل موافقه الحكم الظاهرى و لو بالاضافه الى بعض افراد المكلفين.

رابعها: ان تكون المصلحتان متسانختين، و تقوم مصلحه الحكم الظاهرى مقام مصلحه الحكم الواقعى، و هو يقتضى الاجزاء من دون لزوم التصويب، لانه من باب سقوط الحكم بحصول ملا- كه.

هذا كله بالاضافه الى المصالح الواقعيه و الظاهريه من حيث التصويب و الاجزاء.

و اما بالنسبه الى اجتماع المصلحه و المفسده فى فعل واحد كالجمعه المحرمه واقعا الواجبه ظاهرا، فالكلام فيها مرتبط بالتصويب فقط دون الاجزاء.

و مجمل القول فيها: ان المصلحه و المفسده و ان كانتا متبائنتين، الأ- انهما ربما تكونان متقابلتين وجودا و ربما لا تكونان كذلك.

فان كانتا متقابلتين وجودا فلا محاله تندكّ احديهما فى جنب الاخرى.

ففى الفرض تكون الجمعه بما هى - لو خليت و نفسها - ذات مفسده و بما هى مجهوله الحكم مثلا ذات مصلحه، كالكذب الذى - لو خلى و طبعه - يكون قبيحا و بعنوان انجاء المؤمن حسن، فلا بد من الحكم عليها هنا بالوجوب و هناك بالحسن، فلا مفسده فى حال الجهل ليكون الحكم الواقعى المنبعث عنها موجودا، فلا ثبوت للحكم بثبوت مقتضيه ايضا. و هذا الفرض يستلزم التصويب.

و ان كانتا متبائنتين فقط فلا تصويب الا من حيث توهم المزاحمه فى

و بعد ما عرفت من ان الامر لا ينتهى الى حكمين فعليين - كما فصلناه فى الوجه الثانى - تعرف عدم لزوم التصويب.

و سيجئ ان شاء الله تعالى ما ينافى بعض ما ذكرناه فى كلام الشيخ الاعظم قدس سره. هذا ما ينبغى ان يقال فى هذا المجال من حيث التصويب و الاجزاء.

و لشيخنا العلامة الانصارى قدس سره فى اول مبحث الظن من الرسائل (1) طور اخر من الكلام لا بأس بايراده فى المقام.

فنقول قال قدس سره - فى مسأله التعبد بالاماره على الموضوعيه و اشتغالها على مصلحه ما وراء مصلحه الواقع :- انه يتصور على وجوه:

احدها: ان الحكم مطلقا تابع لقيام الاماره بحيث لا يكون - مع قطع النظر عن قيامها - حكم فى حق الجاهل، فتكون الاحكام الواقعيه مختصه بالعالمين بها.

و ذكر ان هذا القسم تصويب باطل، و تواترت الاخبار و الاثار بوجود الحكم المشترك. و يندرج تحت هذا القسم ما تقدم من الوجهين الاولين، فان المعروف استحاله الاول و بطلان الثانى بالاجماع و الاخبار.

ثانيها: ان يكون الحكم الفعلى تابعا للاماره بمعنى ثبوت الحكم المشترك واقعا لو لا قيام الاماره على خلافه.

بتقريب ان مصلحه العمل بالاماره غالبه على مصلحه الواقع. فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه، و شأنى فى حقه: بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن بخلافه.

و قد نص هنا بعدم ثبوت الحكم الواقعى فى حق الظان بخلافه، بدعوى ان الصفه المزاحمه بصفه اخرى لا تصير منشأ الحكم، و قد افاد سابقا و لا- حقا بانه تصويب، الا انه افاد ايضا بانه ليس مجمعا على بطلانه، بل افاد فى اواخر كلامه ان الحكم الواقعى الذى يجب الالتزام بوجوده هو الحكم المنزل المتعلق بالعباد الذى امر السفراء بتبليغه، و يكفى فى نحو ثبوته انه لا يعذر فيه اذا كان عالما به أو جاهلا مقصرا الى اخر ما افاده قدس سره



اقول: فرض غلبه مصلحه الحكم الظاهري على مصلحه الحكم الواقعي كما عرفت سابقا - منحصر في تزامهما من حيث التأثير، أو تضادهما من حيث الوجود، وقد عرفت انه لو صح احد الامرين - من المزامحه في التأثير و التضاد في الوجود - للزم التصويب، غايه الامر انه على الاول للحكم ثبوت اقتضائي بثبوت مقتضيه، دون الثاني فانه ليس له ثبوت اصلا، لعدم ثبوت ملاكه في فرض وجود ضده.

الا ان الذي يسهل الخطب عدم معقوليه الفرض من التزاحم و التضاد.

و اما فرض الغلبه بفرض مصلحه في الجمعه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الظهر - كما في طي كلامه قدس سره في قوله: ان قلت ما الفرق بين هذا الوجه الى اخره - أو فرض الغلبه بفرض تدارك مفسده مخالفه الحكم الواقعي بمصلحه الحكم الظاهري - كما في او اخر كلامه قدس سره - فكلاهما غير خال عن المناقشه.

اما الاول فبان المصلحه في فعل الجمعه مع المصلحه في فعل الظهر انما تتدارك احدهما بالآخرى اذا كانتا متسانختين، فلا تزاحم و لا تضاد كي ينتفى المتدارك وجودا أو اثرا، حتى يكون الحكم بلا صفه.

و المتدارك بهذا المعنى بعد موافقه الحكم الظاهري، لا في مقام الجعل، فلا مانع من بقاء الحكم الواقعي الى حصول ملاكه أو ما يسانخه. و ليس هذا من التصويب اصلا.

و اما الثاني فله فرض صحيح تعرضنا له بعد ذكر الوجوه الخمسه (1) و هو فرض المفسده في نفس فعل الجمعه بما هي واقعا، و فرض المصلحه في فعلها من حيث قيام الاماره على وجوبها.

لا بالوجه الذي افاده قدس سره من تدارك مفسده المخالفه بمصلحه العمل على طبق الأماره، فان مفسده المخالفه ليست من المفسد التي هي ملاكات الاحكام بل مفسده نفس فعل الجمعه ملاك تحريمها لا مفسده معصيه حكمها كما

ص: ٣٨٤

---

١- (١) عدّ الوجوه خمس، باعتبار ذكر صور «اجتماع المصلحه و المفسده في فعل واحد» بعد الوجه الرابع من الوجوه الاربعه.

و اما فى الفرض الذى صححناه فقد عرفت ان معنى تدارك المفسده اندكاكها و اضمحلالها فى جنب المصلحه. و عليه فلا محاله ينتفى الحكم الواقعى بانتفاء ملاكه.

و كونه ذا ملاك - لو لا قيام الاماره - لا يوجب ثبوت الحكم حتى بثبوت المقتضى، اذ لا مقتضى على الفرض.

و اما ما افاده قدس سره من ثبوت الحكم الواقعى المنزل المتعلق بالعباد.

فان اريد منه الحكم المرتب على موضوعه بنحو القضيه الحقيقيه، فلا بد من ان يكون فى الموضوع - اذا لوحظ فانيا فى مطابقه، من مصلحه أو مفسده، فمع عدمها لفرض زوالها - فيما قامت الاماره على خلافه - يكون الالتزام بالحكم التزاما بالمعلول بلا عله.

و ان اريد ان عنوان الموضوع - المحكوم عليه بحكم ظاهرى - متقيد بما يقتضى وجود الحكم الواقعى، فكيف ينافيه فمندفع بانه التزام بثبوت الحكم عنوانا، لا حقيقه و لا ملاكا.

و منه يظهر انه لا- معنى لثبوت به حيث اذا علم به لا- يعذر فيه، اذ قد عرفت استحاله ثبوته مع عدم الملا-ك، و فرض العلم فرض ثبوته بالعلم، لاختصاص ملاكه الفعلى بصوره العلم أو عدم قيام الاماره، و ليس معنى ثبوت الحكم المشترك ثبوته الشأنى و لو بشأنيه ملاكه.

ثالثها: ان يكون الفعل على ما فيه من المصلحه الواقعيه و لا يوجب قيام الاماره مصلحه فيه، بل المصلحه فى الامر بتطبيق العمل على الاماره كما فى بعض عباراته قدس سره أو فى نفس تطبيق العمل كما فى جلّ عباراته قدس سره.

و عدم لزوم التصويب على الاول واضح حيث ان مصلحه الفعل على ما هى عليه، من دون حدوث صفه اخرى غالبه عليها فى نفس الفعل.

و عدمه على الثانى بملاحظه ان الاماره فى الوجه الثانى(1) توجب حدوث

المصلحة الغالبه في نفس الفعل، فيكون الحكم المنبعث عن مثل هذه المصلحة حكما واقعيا لنفس الفعل، و انكشاف الخلاف يوجب تبدل الموضوع، بخلاف الوجه الثالث فان الاماره لا تحدث مصلحة في الفعل، بل توجب مصلحة في تطبيق العمل على مدلول الاماره من حيث انها حاكيه عن الحكم الواقعي، فعنوانها مقتض لثبوت الحكم الواقعي، لا مناف له.

اقول كلا الوجهين غير خال عن المحذور.

اما الاول فلاين مصلحة الجعل غير استيفائيه، بل قائمه بفعل الأمر، لا بفعل المأمور، فكيف يتدارك بها ما يفوت من المصلحة الواقعيه، كما رتبته قدس سره عليه، كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى.

مع ان البعث نحو تطبيق العمل اذا كان عن اراده متعلقه به، فلايد من فرض مصلحة في المراد، فيعود المحذور من مزاحمه المصلحتين.

و اذا لم يكن منبعثا عن اراده تشريعيه - كما تفردنا به و تعرضنا لوجهه مرارا - فلايد من انبعاث البعث الحقيقي عن مصلحة في المبعوث اليه، فان البعث كما مر مرارا ايجاد تسيبي من المولى لفعل العبد، فالغرض متعلق بالوجود لا بحيثيه صدوره من المولى.

و ما اشهر من حديث مصلحة التسهيل فليس هذه المصلحة في البعث الا باعتبار ان الرخصه في ترك تكلف تحصيل العلم في مقام الامتثال تسهيل تشريعا، لان الاقتصار على العمل بالأمارات سهل، فايجابه تسهيل من الشارع، لا ان ايجاب العمل - مع قطع النظر عن سهوله العمل بالامارات - يقوم به مصلحة التسهيل.

فتدبر جيدا.

و اما الثاني ففيه اولا ان قيام الاماره المخالفه - على الوجه الثاني المذكور في كلامه - ليس واسطه في ثبوت المصلحة لنفس الفعل ليكون الحكم المنبعث عنها حكما واقعيا، بل الفعل بعنوان كونه مما قامت الاماره فيه على حكم مخالف للواقع ذو مصلحة (1) في نفسه، فالحكم مرتب عليه بهذا العنوان بنحو القضايا الحقيقيه، و لا فرق بين عنوان كونه مما قامت عليه الاماره و عنوان تطبيق العمل على الاماره،

ص: ٣٨٦

---

١- (١) في الاصل «ذا مصلحة» و الصحيح ما اثبتناه.

كما لا فرق في التراحم و الغلبه بين العنوانين العرضيين و الطولين عنده قدس سره.

و ثانيا: ان الفرق بين الوجهين - بمجرد ان عنوان تطبيق العمل على مدلول الاماره يقتضى ثبوت الحكم الواقعي فلا تصويب - غير مفيد، لما مر من ان مقتضاه ثبوت الحكم الواقعي عنوانا، لا حقيقه و لا ملاكا، و هذا غير كاف في دفع محذور التصويب. و تقدم الكلام في بقيه ما افاده قدس سره في المقام.

و اما ما افاده في الوجه الثالث كما استفيد من كلامه قدس سره - من ترتيب الاثار في حال الجهل بمقدار الفوت - فتقريبه: ان الصلاه لها مصالح:

احداها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها في وقت الفضيله.

و ثانياها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها في الوقت و هي مصلحه الوقت.

و ثالثها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها - و لو في خارج الوقت - و هي مصلحه طبيعي الصلاه بما هي صلاه.

فحينئذ ان اتى بالصلاه في وقت الفضيله و انكشف الخلاف بعد مضيها نلتزم بادراك مصلحه وقت الفضيله فقط، و بقاء مصلحه الوقت و مصلحه الطبيعه.

و ان انكشف الخلاف بعد خروج الوقت نلتزم بادراك مصلحه الوقت ايضا و بقاء مصلحه الطبيعه. و ان لم ينكشف الخلاف اصلا نلتزم بادراك جميع مصالحها.

و السر في ذلك ان فوت المصلحه - بسبب العمل بالاماره - هو الباعث على الالتزام بالتدارك فلا محاله يتقدر بقدره، و هذا في الحقيقه برزخ بين الطريقيه المحضه و السببيه المحضه.

و يصح ان يقال بعدم الاجزاء عند انكشاف الخلاف، غايه الامر انه في الصوره الاخيره من باب السالبه بانتفاء الموضوع.

اقول اولاً: انه مبنى على تعدد المصالح لا- تعدد مراتب مصلحه الصلاه، اذ لو كانت مراتبها مختلفه لكان الاتيان بها في وقت الفضيله مشتملا على المصلحه بالمرتبه العليا و هي بنفسها لزوميه و بحدها غير لزوميه، فلا اثر لانكشاف الخلاف، لاستحاله حصول حدها دون اصلها، و كان الاتيان بها في الوقت دون وقت الفضيله مشتملا على المصلحه بالمرتبه اللازمه بحدها، و لا اثر ايضا لانكشاف الخلاف و ان كان اتيانها في خارج الوقت مشتملا على المصلحه بمرتبه لزوميه دون

تلك المرتبه.

و ثانيا: ان دليل التعبد بالاماره اذا كان متكفلا لحكم حقيقى و بعث جدى فلا محاله يكون مماثلا لمؤداها، فاذا ادت الى وجوب صلاه الجمعه كان مقتضى التعبد بها ايجاب الجمعه، و ان كان هذا الواجب فى وقت الفضيله مشتملا على مصلحه غير لزوميه و يكون الفرد المأتى به فى هذا الوقت افضل الافراد.

و لا يعقل انبعاث الايجاب المماثل عن خصوص المصلحه الغير اللزوميه، كما لا معنى لجعل الاستحباب بالتعبد بالاماره الحاكيه عن وجوب الجمعه فى تمام الوقت بعنوان انه الواقع.

و ثالثا: ان مقتضى التقدير بمقدار الفوت انه لو اتى بالجمعه مثلا فى غير وقت الفضيله و انكشف الخلاف فى جزء من الوقت لكان اللازم عدم كونها مامورا بها اصلا، حيث انه لم يفت منه شىء بسبب التعبد بالاماره، و حيث ان الفعل حينئذ غير مشتمل على مصلحه اصلا يستحيل ان يكون واجبا، للزوم المعلول بلا عله.

مع انه خلاف دليل التعبد بالاماره، و لا يمكن الالتزام بكون مفاد دليل التعبد حكما حقيقيا تاره، و حكما طريقيا لتنجيز الواقع اخرى. فتدبر جيدا.

#### ٧٥ قوله قدس سره: و اما الاعمال السابقه الواقعه... الخ

قوله قدس سره: و اما الاعمال السابقه الواقعه... الخ (١).

الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجزاء - المتقدمه - فى مباحث الاوامر اختصاص تلك المسأله بخصوص الواجبات و عموم هذه المسأله للتكليفيات و الوضعيات و للعبادات و المعاملات و غيرها من ابواب الفقه.

و اما تحقيق حال المسأله فنقول: ان كان مؤدى الاجتهاد السابق قطعيًا و كان مؤدى الاجتهاد الثانى كذلك فمقتضاه عدم الحكم فى السابق، فلا تكليف سابقا و لا وضع، فلا معنى لمضيه و عدم نقضه.

و ان كان مؤدى الاجتهاد السابق قطعيًا و مؤدى الاجتهاد اللاحق تعبيديًا أو كان مؤداهما تعبيديًا فرمما يقال بالمضى و عدم النقض، لعدم انكشاف الخلاف

ص: ٣٨٨

حقيقه حتى ينتقض جدا. و لان الحججه اللاحقه كالسابقه أو اضعف. و لان حجيه اللاحقه لا اطلاق لها بالاضافه الى الاعمال السابقه، بل هي حججه من حين قيامها، فهي حججه بالاضافه الى الاعمال المستقبليه دون الماضيه.

و الكل ضعيف لان المفروض قيام الحججه الشرعيه على خلاف السابق و الا لم يكن لها اثر فى اللاحق ايضا، فمقتضى حجيتها فعلا ترتيب الاثر على مقتضاها شرعا - حالا و قبلا - و ان لم ينكشف الخلاف حقيقه،

و الحججه اللاحقه و ان كانت مماثله للحججه السابقه، الا ان المفروض اضمحلال الحججه السابقه، لفرض لزوم العمل على طبق الحججه اللاحقه، و المفروض زوال القطع بالحكم قبلا و ان لم يقطع بعده ايضا.

و اما عدم اطلاقها الا للوقائع المتجدده فتاره لقصور مضمونها و اخرى لقصور حجيتها.

و الاول خلف، اذ المفروض قيام الحججه مثلا على جزئيه السوره للصلاه، من دون اختصاصها بزمان دون زمان.

و الثانى بلا موجب الا توهم استحاله منجزيه امر متأخر لحكم متقدم، و هو غير لازم هنا، اذ لا نقول بان جزئيه السوره منجزه قبل قيام الحججه - بسبب قيامها فيما بعد - بل اثر تنجز جزئيه السوره فعلا تدارك ما وقع قبلا، فان كلفه جزئيه السوره مطلقا اتيانها حالا، و تدارك الخالى عنها قبلا، و كلاهما اثر فعلى فلم يتقدم التنجز على المنجز.

و اما توضيح الحال بعد انكشاف الخلاف حكما و تعبدا من حيث نقض الاعمال السابقه فنقول: اذا كان مؤدى الاجتهاد السابق ما قامت عليه اماره شرعيه كالخبر مثلا فاما ان نقول بحجيتها من باب الطريقيه أو الموضوعيه.

فان قلنا بالطريقيه فعلى اى حال يجب نقض الاثار، فان حجيتها - على هذا الوجه - إما ان لا تتضمن انشاء طلبيا اصلا كما اذا اعتبر لها عنوان الحجيه و المنجزيه للواقع، و إما ان تتضمن انشاء طلبيا: فهو إما ان يكون بداعى تنجز الواقع فكالاول لا شأن لها الا تنجز الواقع عند المصادفه، و إما ان يكون بداعى جعل الداعى - بعنوان ايصال الواقع - فلا محاله يكون مقصورا على صورته مصادفه

فعلى اى تقدير لا حكم حقيقى فى صورته المخالفه حتى يكون موافقته موافقه تكليف فعلى ظاهرى.

و ان قلنا بالموضوعيه فمقتضاها اشتمال الفعل المأتى به - بعنوان ثانوى - على المصلحه المغايره لمصلحه الواقع، الا ان تلك المصلحه المغايره لمصلحه الواقع تاره تكون مساخره لها بحيث تقوم مقامها، و اخرى لا تكون كذلك.

و حيث ان تلك المصلحه لم يفرض مقابلتها لمصلحه الواقع فلا وجه لدعوى الغلبه الموجهه لسقوط مصلحه الواقع عن التأثير حتى يتوهم التصويب على الموضوعيه كما مر قريبا.

فان كان جعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الاماره منبعثا عن مصلحه بديلته، فلا محاله يقتضى الاجزاء و لا مجال للنقض بالاعاده و القضاء.

و ان كان الحكم المماثل منبعثا عن مصلحه اخرى غير مصلحه الواقع فقط، فهو و ان كان مقتضيا لجعل الحكم حقيقه فى ظرف عدم وصول الواقع، الا ان المصلحه حيث انها ليست بديلته فلا موجب لسقوط الحكم الواقعى باحراز ملاكه.

و منه تبين ان القول بالموضوعيه لا- يقتضى الاجزاء و عدم النقض ثبوتا و كذلك اثباتا، فان غايه ما يقتضيه ظهور الامر فى الانشاء بداعى جعل الداعى - لا بداعى تنجيز الواقع، و ظهوره فى عنوانيه موضوعه، و انه بما هو مطلوب لا بما هو معرف للواقع - هو انبعث هذا الحكم الحقيقى عن مصلحه غير مصلحه الواقع، و اما بديلته عن مصلحه الواقع فلا موجب لها.

و دعوى لزوم كون المصلحه بديلته لثلاث نفوت مصلحه الواقع من دون تدارك.

مدفوعه - مضافا الى انه مشترك الورد على الطريقيه و الموضوعيه - بما تقرر فى مقره: من عدم لزوم كون المؤدى ذا مصلحه فضلا عن كونها بديلته، اذ ربما يكون ايكال العبد الى طرقة العلميه موجبا لفوات الواقعيات اكثر من العمل بالامارات، و موجبا لوقوعه فى مفسده اعظم من فوات مصلحه الواقع احيانا.

مع ان تفويت مصلحه بايصال مصلحه اخرى مساويه لها أو اقوى لا قبح فيه، بل لا بد منه و ان لم تكن مسانخه للفائته.

فان قلت: اذا كانت المصلحتان مما يمكن اجتماعهما وجب الامر بتحصيلهما معا تعيينا، و الأ لزم الامر بهما تخييرا.

و الاول خلاف الاجماع، لعدم لزوم اتيانهما معا، لعدم تعيين تحصيل المصلحه الواقعيه بتكليف تحصيل الطرق العلميه أو الاحتياط، بل له الاقتصار على تحصيل مصلحه المؤدى.

و الثانى خلاف ظاهر الامر الطريقي فانه ظاهر فى التعينى - كالامر الواقعى - و خلاف ما هو المفروض من تحصيل المصلحه الواقعيه بعد انكشاف الخلاف، بخلاف ما اذا كانتا متسانختين و كانت احدهما بدلا عن الاخرى فانه يندفع المحذوران كما هو واضح.

قلت: المصلحتان و ان كانتا قابلتين للاجتماع إلا ان عدم تعيين تحصيل المصلحه الواقعيه لعدم كون الغرض بحد يوجب تكلف تحصيله بالطرق العلميه - مثلا - بل بحيث لو وصل عاده كان فعليا، فمع عدم الوصول العادى و قيام الاماره لا يكون الفعلى إلا تحصيل الغرض من المؤدى، كما انه مع الوصول عاده لا موقع للتعبد بالمؤدى، فالمصلحتان تعيينتان فى ذاتهما.

و لا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الواقع: و المؤدى متبائنين - كالظهر و الجمعه - أو اقل و اكثر، لان فعليه الامر فى الثانى بمقدار ما علم تعلقه به لا- توجب الاجزاء، فانه لا يكشف - على الموضوعيه - إلا عن مصلحه ملزمه فى الاقل بعنوان قيام الخبر عليه، لا عن المصلحه الواقعيه بنفسها أو بما يسانخها.

كما انه لو فرض عدم تعدد الفرض - فمع فعليه الامر بالظهر لا امر اخر بالجمعه - لا اختصاص له به بل يجرى فى الاقل و الاكثر.

و من جميع ما ذكرنا تعرف ان الاجزاء و عدم النقض لا يدور مدار الموضوعيه، كما ان عدم الاجزاء و لزوم النقض لا يدور مدار الطريقيه، لإمكان عدم بدليه المصلحه مع الالتزام باصلها، و لامكان قيام الدليل من الخارج على عدم تعدد الفريضه فيكشف عن المصلحه البدليه، و ان كان مقتضى دليل الاماره



هي الطريقيه التي لا تقتضى مصلحه اصلا فى صوره المخالفه للواقع.

نعم - بناء على الموضوعيه - فرق بين الواجبات و العقود و الايقاعات، فان مصالح الواجبات استيفائيه، فيمكن بقاء مصلحه الواقع على حالها، فلا بد من استيفائها بعد كشف الخلاف.

بخلاف مصالح اعتبار الملكيه و الزوجيه بالعقود و الاسباب، او مصالح اعتبار سائر الاعتبارات فى الايقاعات، فانها غير استيفائيه، فمع الموضوعيه و سببيه العقد الفارسى للملكيه - لما فى اعتبارها به من المصلحه - تحققت الملكيه الاعتباريه بالعقد الفارسى حقيقه، و ليس له كشف الخلاف، بل ينتهى امد سببيه العقد الفارسى، لكونها فى ظرف عدم وصول الواقع، و ان السبب بذاته و بعنوانه الاولى هو العقد العربى.

الا انه على الطريقيه المحضه لا فرق بين التكاليف و الاسباب.

و حيث ان الحق فى باب التعبد بالخبر الذى هو العمده فى باب الامارات هي الطريقيه فالحق لزوم النقض مطلقا الا فى ما قام الدليل فيه على عدمه.

#### ٧٦ قوله قدس سره: و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما فى الفصول... الخ

قوله قدس سره: و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما فى الفصول... الخ (١).

الظاهر منه قدس سره انه استظهر من الفصول (٢) التفصيل بين الاحكام و متعلقاتها، كما عن بعض الاجله قدس سره استظهار التفصيل بين الواجبات العباديه و العقود و الايقاعات و بين الاحكام التى هي القسم الرابع من ابواب الفقه.

و بالجملة كلام صاحب الفصول رحمه الله - بحسب العنوان - هو التفصيل بين ما يتعين فى وقوعه شرعا اخذه بمقتضى الفتوى، و ما لا يتعين فى وقوعه شرعا اخذه بمقتضى الفتوى. و ذكر فى القسم الاول ان الواقعه الواحده لا تتحمل اجتهادين و لو فى زمانين، و فى الثانى انه رجوع عن حكم الموضوع.

ص: ٣٩٢

١- (١) الكفايه ٢: ٤٣٣.

٢- (٢) راجع الفصول: ٤٠٩: رجوع المجتهد عن الفتوى.

و مثل قدس سره للاول بما اذا بنى على عدم جزئيه شىء أو عدم شرطيته للعباده ثم رجع، أو اذا بنى على صحه الصلاه فى شعر الارانب و الثعالب ثم رجع، أو اذا بنى على طهاره شىء ثم صلى فى ملاقيه ثم رجع، أو اذا تطهر بما يراه طاهرا أو طهورا ثم رجع، أو اذا عقد أو وقع بصيغه يرى صحتها ثم رجع.

و مثل قدس سره للثانى بما اذا بنى على حليه حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه و غيره، أو بنى على طهاره العرق من الجنب بالحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته و نجاسه ملاقيه قبل الرجوع و بعده، أو بنى على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته ذلك ثم رجع بنى على تحريمها.

و من الامثله و العنوان يظهر فساد كلا الاستظهارين. فان العنوان و ان كان موهما للتفصيل بين الاحكام و متعلقاتها الا ان الامثله لا تساعده، و الامثله و ان كانت توهم التفصيل الثانى الا ان العنوان لا يساعده.

و قد بلغ الاجمال فى كلام صاحب الفصول قدس سره الى حد، بحيث قال بعض الاجله (1) رحمه الله حاكيا عن استاده العلامة الانصارى قدس سره انه ارسل الفصول الى صاحبه قدس سره بواسطه بعض الاعلام من تلامذته قدس سره لتحصيل المراد من العنوان الواقع فى كلامه رحمه الله فلم يحصل من بيانه ما يرفع الاجمال عن كلامه زيد فى علو مقامه. و هو عجيب.

و الظاهر فى نظرى القاصر ان المراد مما افاد فى العنوان هو ان الوقائع التى هى محط الفتوى و مصب الراى على قسمين.

احدهما: ما ينقضى بانقضاء الزمان و ليس للزمان عليه مروان كالصلاه بلا سوره، أو الواقعه فى شعر الارانب و الثعالب، أو الواقعه فيما بنى على طهارته، و كذا العقد الفارسى و الايقاع كذلك مثلا - فحيث لابقاء لها بل لها ثبوت واحد، و هى على الفرض وقعت صحيحه، فلا دليل على انقلابها فاسده بعد فرض وقوعها صحيحه، كما هو مبنى القول بموضوعيه الامارات. و هذا معنى ان الواقعه الواحده لا تتحمل اجتهادين.

و ثانيهما: ما لا ينقضى بانقضاء الزمان بل له بقاء و ان تغير حكمه

كالحيوان الذى بنى على حليته فذكاه، فانه باق، و المفروض ان حكم هذا الموضوع الباقي هى الحرمة، و اما التذكية فهى مبنيه على حليته، و هو على الفرض - فعلا- - محرم، و كعرق الجنب من الحرام و ملاقيه فانهما موضوعان مر عليهما الزمان مرتين، و حكمهما فعلا النجاسه، فكيف يعامل معهما معامله الطاهر. نعم لو كان قد صلى فى ملاقى عرق الجنب كانت صلاته صحيحه، و كالمراه المرتضعه بعشر رضعات فانها باقيه، و حكمها فعلا انها محرمه.

و الفرق بين العقد الفارسى و العقد على المرتضعه بعشر رضعات ان محط الفتوى هو العقد فى الاول و قد مضى صحيحا فلا ينقلب فاسدا، و محط الفتوى فى الثانى هى المراه المرتضعه - اذ النقص فيها لا فى العقد - و مصب الرأى باق فعلا، و المفروض تغير حكمها، فلا انقلاب، بل انتهاء امد حكمها الاول، فهى بالاضافه الى الرأى الثانى موضوع اخر.

و المراد مما وقع فى العنوان - من تعيين الوقوع شرعا بأخذه بمقتضى الفتوى، و عدم تعيينه بأخذه بها - ان الواقعه التى لا بقاء لها لا تقع صحيحه الا بمقتضى الفتوى، فهذا الوجود الوجدانى لا يقع شرعا الا صحيحا على الفرض، فلا ينقلب، بخلاف ما له بقاء فانه لا يتعين، لإمكان الانقلاب فيه بتجدد الرأى.

و ليس المراد ان وقوعه شرعا لا يكون منوطا بالفتوى ليحمل على اراده الموضوعات الواقعيه، بل عدم تعيين وقوعها و تمحضها فى الصحه، بل لها تعيين اخر بتجدد الرأى، و الا فلو فرض عدم تبدل الرأى فيها وقعت صحيحه نافذه. هذا ما يقتضيه التأمل فى كلامه لتحصيل مرامه و الله العالم.

### ٧٧ قوله قدس سره: مجرى الاستصحاب أو البراءة النقليه... الخ

قوله قدس سره: مجرى الاستصحاب أو البراءة النقليه... الخ(١).

لا يخفى عليك ان الاستصحاب بناء على كون مفاد دليله منجزيه اليقين السابق أو معذريته، فى اللاحق - كما هو ظاهره - حاله حال الاماره على الطريقيه المحضه التى لا تتكفل انشاء طلبيا اصلا.

و بناء على كون مفاده جعل الحكم المماثل بعنوان ايصال الحكم فى

ص: ٣٩٤

اللاحق كما فى السابق، فحاله حال جعل الحكم المماثل فى الاماره على هذا الوجه المقصور على صورته مصادفه الواقع.

و بناء على جعل الحكم المماثل على اى تقدير فحاله حال الاماره على الموضوعيه.

و قد مر ان مجرد انبعاث الحكم عن مصلحه غير مصلحه الواقع لا يقتضى البديله و المسانخه و لا اجزاء الأ على هذا الوجه، دون مجرد المصلحه.

و منه تعرف حال البراءه النقليه، فانا و ان قلنا بان مقتضاها نفي الحكم حقيقه فعلا، و جعل عدم الوجوب و عدم الجزئيه مثلا - دون جعل المعذريه - الأ ان فعليه الامر بما عداه لا تقتضى الأ كون الامر بالباقى منبعثا عن مصلحه، اذ لا يعقل الامر حقيقه الأ كذلك، لكنه لا تتعين تلك المصلحه ان تكون بديله، حتى يتعين الاجزاء.

فان قلت ان عدم الجزئيه تاره بعدم جعل منشأ انتزاعها، و مقتضاه تعلق الامر بما عداه، فلا يكشف عن مصلحه بديله فيه.

و اخرى بجعل منشأ انتزاع عدم الجزئيه، حتى يكون عدم الجزئيه مجعولا بالتبع، فمقتضاه حينئذ جعل عدم وجوب المركب من المشكوك، لا- مجرد المعذريه كما هو مبنى الطريقيه دون الموضوعيه، فيكشف عن عدم المصلحه الملزمه فى المركب من المشكوك، و حيث ان تعلق الامر الفعلى بما عدا المشكوك محقق، و لا امر به الأ بعنوان نفسه، فلا محاله يكشف عن الغرض المرتب على الصلاه بما هى صلاه.

و منه تعرف الفرق بين ما يدل على نفي الجزئيه و الشرطيه، و ما يدل - من الاصل و الاماره - على ثبوتهما، فان منشأ انتزاعهما ثبوتا هو الامر الفعلى بالمركب من الجزء المشكوك - مثلا- - بعنوان اخر، فلا- يكشف الأ- عن مصلحه فيه، لا عن المصلحه المرتبه على الصلاه بما هى.

قلت اما كشف جعل عدم وجوب المركب عن عدم المصلحه الملزمه فمعناه عدم كون الغرض بحد لا بد من ايصاله، لثلا يلزمه نقض الغرض من جعل

عدم الوجوب، لا عدم (١) المصلحه الملزمه رأسا، للزوم الخلف من تعلق الامر الواقعي به.

و اما كشف الامر بما عدا المشكوك فعلا- عن ترتب الغرض من الصلاه فغايتها ترتب مرتبه من الغرض، لا- بتمامه، و الأ لزم مساواه الزائد و الناقص فى محصله غرض واحد. فلا بد من دليل على مصلحه بدليه، أو عدم امكان استيفاء الباقي. فتدبر جيدا.

### ٧٨ قوله قدس سره: فى التقليد و هو اخذ قول الغير... الخ

قوله قدس سره: فى التقليد و هو اخذ قول الغير... الخ (٢)

توضيح المقام ان الكلام تاره فى مقتضى مفهوم التقليد الواقع فى قوله عليه السلام (فللعوام ان يقلدوه) (٣) و اخرى فى حقيقه ما يعبر عنه بالتقليد التى يقتضى الادله العقلية و النقلية جوازها.

اما الاول فنقول: التقليد مفهومها جعل الغير ذا قلاده و منه تقليد الهدى، و هو يناسب العمل استنادا الى رأى الغير، فانه جعل العمل كالقلاده فى رقبته.

و اما مجرد التعلم أو اخذ الرساله أو الالتزام القلبي فلا يكون جعلاً لشيء فى رقبه الغير حتى يكون جعله ذا قلاده.

و منه تعرف ان مفهومه اللغوى اوفق بالعمل من الأخذ للعمل. فما عن الشيخ الاعظم قده سره (٤): من انه بمعنى الأخذ للعمل اوفق بمفهومه اللغوى غير وجيه.

و اما ان التقليد سابق على العمل و إلا لكان العمل بلا تقليد.

ففيه ان التقليد ان كان عنوانا للعمل بتقريب ان العمل استنادا الى رأى الغير تقليد، لم يكن فيه محذور كون العمل بلا تقليد، بل نفس مثل هذا العمل عين التقليد، و لا- موجب لانبعث العمل عن عنوان التقليد حتى يلزمه السبق، فانه بحسب الفرض اول الكلام: من انه نفس العمل أو الأخذ للعمل. و قد عرفت ان

ص: ٣٩٤

١- (١) فى النسخه «عن» بدل «عدم» و الظاهر انها تصحيف.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٣٤.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٩٤، الباب ١٠ من صفات القاضى: حديث ٢٠

٤- (٤) مجموعه رسائل: رساله فى الاجتهاد و التقليد: ٤٧.

الانسب بمفهومه هو الاول.

و لا- تقابل بين الاجتهاد و التقليد حتى يقتضى سبق الاول على العمل سبق الثانى عليه، فان الاجتهاد اما تحصيل الحجه على الحكم أو تحصيل الحكم عن مدركه، و ليس عدمه المقابل له تقليدا، لان من لم يحصل الحجه على الحكم او من لم يحصل الحكم عن مدركه ليس مقلدا مع عدم العمل أو عدم الاخذ للعمل، فلا تقابل بينهما بتقابل العدم و الملكه أو السلب و الايجاب. و اما التقابل بينهما بتقابل التضاد نظرا الى ان الاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه، و التقليد أخذ الحكم عن الغير، لا- عن مدركه.

ففيه ان الأخذ بمعنى الالتزام و العمل اجنبى عن حقيقه الاجتهاد اذ ليس معنى الاجتهاد التزام المجتهد بالحكم، و لا عمله به.

و الأخذ بمعنى التعلم الراجع الى تحصيل العلم بالحكم و ان كان مشتركا بين المجتهد و المقلد، و الأخذ عن مدرك و عن الغير متقابلا، إلا انه لا دليل على ان الاجتهاد و التقليد متقابلان، حتى يتعين كون التقليد بمعنى التعلم - تحقيقا للتقابل - بل التقليد فى قبال الاجتهاد بمعنى يقابل الاحتياط لهما، مع ان الاحتياط ليس الأ- عنوانا للعمل، فالتقابل حقيقه بين العمل استنادا الى المدرك أو الى رأى الغير أو بنحو يوافق الواقع. هذا كله فيما يقتضيه مفهوم التقليد.

و اما الثانى و هو ما يقتضيه الادله العقلية و النقلية.

فنقول: من الاولى: قضيه الفطره، و سيجىء (1) ان شاء الله تعالى ان مقتضاها - لو تمت - رفع الجهل بعلم العالم حقيقه، حيث انه كمال القوه العاقله، لا الالتزام بقول الغير تعبدا، أو العمل به كذلك، أو التعلم منه الذى هو اخص من رفع الجهل بعلم العالم، فان التعلم الذى هو مقدمه للعمل لا يدور مدار حصول العلم بالحكم، بل احراز الفتوى و رأى الغير فقط.

فالتقليد بالوجه الذى يقتضيه الفطره ليس بأحد المعانى المبحوث عنها هنا.

مع ما سياتى ان شاء الله تعالى فى اقتضاء الفطره.

و منها: قضيه السيره، و من البين ان ماجرت عليه سيره العقلاء فى

ص: ٣٩٧

مقاصدهم حفظا لنظام امورهم هو العمل بقول العارف بشيء، لا عقد القلب عليه، و لا أخذه بوجوده الكتبي أو بوجوده العلمى، و ان كانا من المقدمات احيانا، فان كل ذلك اجنبى عن مقاصد العقلاء فى مرحله انتظام امورهم.

و منها: ما سيأتى ان شاء الله تعالى منا - من ان الاستناد الى من له الحججه لمن لا يتمكن من الاستناد الى الحججه لازم بحكم العقل - و مقتضاه هو الاستناد عملا و فى مرحله امثال احكامه تعالى، لا الانقياد قلبا، او الأخذ كتباً أو علما.

و من الثانيه: ايه نفر(١) و هى على فرض دلالتها على وجوب التقليد لا- تدل الأ على العمل على طبق ما انذر به المنذر، فانه المراد من التحذر القابل لتعلق الوجوب به، و هو الذى يقتضيه الخوف عاده، دون الالتزام قلبا، او الأخذ علما أو كتباً.

و منها: ايه السؤال(٢) ان كانت مسوقه لوجوب القبول بعد الجواب.

فالمراد القبول عملا، لا قلبا، فضلا عن الأخذ بوجوده الكتبي، فان المطلوب فى العمليات - بعد ايجاب قبول الجواب - ليس الأ القبول العلمى.

و اما ان كانت مسوقه لتحصيل العلم فهى اجنبية عن التقليد التعبدى.

فتدبر.

و مما ذكرنا تعرف حال سائر الادله النقليه مثل ما دل على جواز الافتاء و الاستفتاء(٣) فانه يلزم القبول عملا - عرفا - لا سائر انحاء القبول، اذ المفروض فيها العمليات المطلوب فيها العمل، دون الانقياد قلبا، فضلا عن غيره. فتدبر.

## ٧٩ قوله قدس سره: يكون بديها جبليا فطريا... الخ

قوله قدس سره: يكون بديها جبليا فطريا... الخ(٤)

الكلام فى مقامين: احدهما: فى مستند العامى الحامل له على التقليد.

ثانيهما: فى مقتضى الادله و ان لم يصلح لحمل العامى على التقليد،

ص: ٣٩٨

١- (١) التوبه: ١٢٢.

٢- (٢) النحل: ٤٣ و الانبياء: ٧.

٣- (٣) الروايات الداله على ذلك كثيره متفرقه فى الابواب. راجع الوسائل ١٨: الباب ٤ و ٦ و ١١ من صفات القاضى و ايضا هذه الابواب من المستدرک.

٤- (٤) الكفايه ٢: ٤٣٥.

لتوقف استفادته على الاجتهاد - المفروض عدم القوه عليه - أو على التقليد - المفروض وقوع البحث عنه بحيث يكون حاملا للعامى -.

اما المقام الاول فصريح شيخنا قدس سره هنا انه بديهى جبلى فطرى و كفى به حاملا للعامى ان صح الامر.

و التحقيق ان الفطرى المصطلح عليه فى فنه هى القضيه التى كان قياسها معها، مثل كون الاربعه زوجا لانقسامها بمتساويين، و ما هو فطرى بهذا المعنى هو كون العلم نورا و كمالا للعاقله فى قبال الجهل، لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء، و لا نفس رفع الجهل بعلم العالم. و الفطرى - بمعنى الجبله و الطبع - شوق النفس الى كمال ذاتها أو كمال قواها، لا لزوم التقليد شرعا أو عند العقلاء.

نعم ثبوت الشوق الى رفع الجهل وجدانى - لا- جبلى و لا- فطرى - و رفع الجهل بعلم العالم جبلى. فيصح ان يقال: ان التقليد الموجب لارتفاع الجهل جبلى، لا لزومه تعبدا من الشارع أو من العقلاء.

و مجرد دعوه الجبله و الطبع الى رفع الجهل لا يجدى لكون التقليد - بمعنى الانقياد للعالم و لو من دون حصول العلم الذى هو كمال العاقله - جبليا طبعيا.

و الكلام فيه دون غيره، فلا لزوم التقليد بهذا المعنى فطرى باحد المعنيين، و لا نفس التقليد المزبور فطرى بوجه اصلا.

مضافا الى ما فى الجمع بين البداهه و الجبله و الفطره، فان ما هو فطرى اصطلاحى يناسب البداهه و لا يناسب الجبله، و ما هو فطرى عرفى يناسب الجبله و لا يناسب البداهه. و لقد خرجنا بذلك عن مرحله الادب. و الله تعالى مقيل العثرات.

و الذى يمكن ان يقال مع قطع النظر عن الادله الشرعيه: هو ان العقل - بعد ثبوت المبدأ، و ارسال الرسل، و تشريع الشريعة، و عدم كون العبد مهملا- - يذعن بان عدم التعرض لأمثال اوامره و نواهيه خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه، و هو ظلم، فيستحق به الذم و العقاب من قبل المولى.

ثم ان كيفيه امثال تكاليف المولى اما بتحصيل العلم بها كى يتمكن من



الامتثال العلمى بالسمع من المعصوم و نحوه، و اما بآتيان جميع الاحتمالات الموجب للقطع بامثالها.

و مع التنزل لعدم التمكن من تحصيل العلم بها أو بامثالها لمكان العسر و الحرج، أو عدم معرفه طريق الاحتياط يذعن، العقل بنصب طريق اخر فى فهم التكاليف و كيفيه امتثالها، لثلا- يلزم اللغويه و نقض الغرض - من بقاء التكاليف و عدم نصب الطريق اليها -.

و هو منحصر فى امرين: اما الاجتهاد و هو تحصيل الحجه على الحكم لمن يتمكن منه، أو التقليد و هو الاستناد الى من له الحجه على الحكم.

بل لو احتمل حينئذ العمل بظنه لكان المتعين عليه عقلا- هو التقليد، لاحتمال تعينه، حتى قيل بانه من ضروريات الدين أو المذهب، دون تعين الظن، فلا يقين ببراءه الذمه إلا بالتقليد. فتدبر جيدا.

و ليعلم ان الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعا، و الا- فكما لا- فرق فى نظر العقل فى مقام الامتثال بين الامتثال التفصيلى و الاجمالى - بملا- ك حصول القطع ببراءه الذمه - كذلك لا فرق فى نظره بين تحصيل العلم بالاحكام و تحصيل الحجه عليها - بملاك الاشتراك فى القاطعيه للعذر -.

نعم الاكتفاء بالتقليد مع ملكه الاجتهاد و التمكن من استنباط الحكم من مدركه محل الكلام، فعن المشهور انه غير جائز، و المنسوب الى السيد المجاهد قدس سره فى المناهل الجواز(1).

و الاقوى هو الاول، لان مقتضى الفطره تحصيل العلم، لانه كمال للعاقله، كما ان الجبله و الطبع تبعث الى رفع الجهل، لا الانقياد للعالم، و على فرضه فمقتضاها الانقياد للعالم لو لم يتمكن بنفسه من تحصيل الحجه و العلم - بمعنى القاطع للعذر - . كما ان مقتضى حكم العقل الاستناد الى من له الحجه لو لم يتمكن من الاستناد الى الحجه، لعدم اليقين ببراءه الذمه الا مع عدم التمكن.

كيف و قد مر أن المعروف عدم جواز التقليد لصاحب الملكه، و ليس الغرض استقلال العقل بتعين الاجتهاد، بل عدم استقلاله بجواز التقليد كما فى

ص: ٤٠٠

---

١- (١) نسب اليه الشيخ الاعظم «قدس سرهما» فى رساله الاجتهاد و التقليد: انظر مجموعه رسائل: ٥٣.

نظائره من تقليد الحى و تقليد الاعلم على ما سيأتى ان شاء الله تعالى.

و اما مقتضى الادله اللفظيه فنقول: ان الوجه فى اختصاص ادله الاحكام بالمجتهد تمكنه و عجز العامى عن الاخذ بها، فلا مانع من فعليتها و تنجزها فى حق صاحب الملكه، فلا- مجال لشمول ادله التقليد له، فان موردها من لا- حجه له على الحكم، و المفروض ان المتمكن يتنجز فى حقه الحكم، حيث انه بحيث لو راجعه لظفر به. و منه تعرف انه لا- وجه لدعوى اطلاق ادله التقليد بحيث يعم المتمكن.

فتدبر.

### ٨٠ قوله قدس سره: و اما الايات فلعدم دلالة مثل... الخ

قوله قدس سره: و اما الايات فلعدم دلالة مثل... الخ (١).

هذا هو المقام الثانى المتكفل لوجوب التقليد فى نفسه، و ان لم يصلح لحمل العامى عليه، كما تقدم.

و توضيحه ان ايه النفر (٢)- كما ذكرنا فى مبحث حجيه الخبر الواحد (٣)- و ان كانت ادل على حجيه الفتوى من حجيه الروايه، نظرا الى ظهور دخل الفقاهه فى الحجيه.

و اطلاق وجوب الانذار بما تفقه فيه يقتضى حجيه الانذار بدلاله الاقتضاء، و ظاهرها التحذر بما اندروا به، لا بالعلم بما اندروا به.

و لا يصدق الاخبار عن ترتب العقاب على شىء - مطابقه أو التزاما - الا اذا كان مقتضيا للخوف عاده، و لا يكون كذلك الا اذا كان حججه، و الأفع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يكون كل اخبار انذارا.

الأ انه مع ذلك كله نقول: ان التفقه ان كان موقوفا على اعمال النظر كانت الايه دليلا على حجيه الفتوى، و ان لم يكن كذلك، بل كان مجرد العلم بالحكم بالسمع من المعصوم عليه السلام تفقها، فلا دلالة لها على حجيه الفتوى، بل على حجيه خبر الفقيه. و الانذار بحكايه ما سمعوه من الامام عليه السلام - من

ص: ٤٠١

١- (١) الكفايه ٢: ٤٣٥.

٢- (٢) التوبه: ١٢٢.

٣- (٣) نهايه الدرايه ٣: التعليقه ١٠٨ و ١١٠.

بيان ترتب العقاب على شيء، فعلاً أو تركاً - مما لا ينبغي الرب فيه، بل كان في الصدر الاول الافتاء و القضاء بنقل الخبر.

و اما ايه السؤال (١) فظاهاها و ان كان ايجاب السؤال لأن يعلموا، حيث انهم لا يعلمون، و الظاهر ان يعلموا بالجواب، لا بأمر زائد على الجواب، فتدل على حججه الجواب بما هو، الا ان المسؤل بحسب سياق الايه اهل الكتاب، و بحسب التفاسير (٢) الواردة فيها الاثمه عليهم السلام، فهي على اى حال اجنبية عن حججه الفتوى و الروايه معا.

الا ان يقال انه بالاضافه الى علماء اهل الكتاب جار مجرى الطريقه العقلانيه - من ارجاع الجاهل الى العالم - فتأمل جيداً.

و اما الاخبار الداله على جواز الافتاء و الاستفتاء (٣) فهي و ان كانت احسن ما فى الباب، الا ان الافتاء حيث كان فى الصدر الاول بنقل الخبر، و كان نشر الاحكام فى زمان النبى و الامام عليهما السلام بنقل الاخبار و الاثار - لا باعمال الراى و النظر - فلذا لا تدل الا على حججه الخبر. فتدبر.

و منه تعرف ما فى الاستدلال بقوله عليه السلام (فللعوام ان يقلدوه) (٤) فان قبول اخبار الغير من غير دليل على المخبر به يصدق عليه التقليد عرفاً، كما يدل عليه مورد هذا الخبر. فراجع.

بل الحق ان ماده الفتوى - حتى بلسان الشرع - غير متقومه بالرأى و النظر المخصوص بالمجتهد كما فى قوله تعالى «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ» (٥) و قوله عليه السلام (اذا افتيتك بشيء) (٦) بل لا تختص بالاحكام كما فى قوله تعالى (فَاسْتَفْتِهِمْ أَ هُمْ أَشَدُّ خَلْقًا) (٧) و قوله تعالى (وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ

ص: ٤٠٢

١- (١) النحل: ٤٣ و الانبياء: ٧.

٢- (٢) راجع تفسير نور الثقلين ٣: ٥٥: حديث ٨٧-١٠٢.

٣- (٣) الوسائل ١٨: باب ٤ و ٦ و ١١ من ابواب صفات القاضى.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٩٤: باب ١٠ من ابواب صفات القاضى: حديث ٢٠.

٥- (٥) النساء: ١٧٦.

٦- (٦) الوسائل ١٨: ٧٩: حديث ١٧، منقول بالمعنى و فى العيون ١: ٢٧٥: حديث ١٠ «فاذا افتاك بشيء...».

٧- (٧) الصافات: ١١.

أحداً) (١)، فالافتاء ليس الا اعطاء معلومه - حكما كان أو غيره - فيصح اطلاقه على الاخبار بالحكم حقيقه، لا من حيث شيوع الافتاء بنقل الخبر فى الصدر الاول، كما قيل.

### ٨١ قوله قدس سره: وهذا غير وجوب اظهار الحق... الخ

قوله قدس سره: وهذا غير وجوب اظهار الحق... الخ (٢)

لان الاظهار و الظهور - كالايجاد و الوجود - متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فلا يعقل ان يكون له اطلاق لصوره عدم العلم، لان عدم الظهور لا ينفك عن عدم الاظهار.

و منه يعلم انه لا موقع لدلاله الاقتضاء على وجوب القبول تعبدًا، لان الواجب - و هو الاظهار - لا يتحقق الا مع الظهور الذى لا يبقى معه مجال للقبول تعبدًا، بخلاف اظهار الفتوى فانه يلزم ظهور الفتوى المجامع مع عدم ظهور الواقع، فيبقى مجال التعبد بالقبول.

و من الواضح ان الافتاء بمفهومه لا يقتضى الا اظهار الفتوى، لا الواقع، و لم يتقيد وجوبه بغايه مخصوصه - و هى اظهار الواقع به - حتى يكون بمنزله ايجاب اظهار الواقع.

### ٨٢ قوله قدس سره: للقطع بحجتيه و الشك فى حجيه غيره... الخ

قوله قدس سره: للقطع بحجتيه و الشك فى حجيه غيره... الخ (٣)

الكلام فى الاصل تاره فيما يصح ان يكون مستندا للعامى بحسب ما يستقل به عقله، و اخرى فيما يقتضيه القاعده بعد النظر فى ادله وجوب التقليد شرعا، و هذا هو الذى بلحاظه للمفتى ان يفتى بالرجوع الى غير الاعلم. ففائده الاول ترجع الى العامى، و فائده الثانى ترجع الى المفتى.

اما الكلام فى الاول: فقد استوفيناها فى مبحث التعادل و الترجيح (٤) و قد

ص: ٤٠٣

١- (١) الكهف: ٢٢.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٣٦.

٣- (٣) الكفايه ٢: ٤٣٨.

٤- (٤) نهايه الدرايه ٦: التعليقه ١٩.

ذكرنا ان المعذريه الواقعيه - كالمنجزيه - غير مجديه فى دفع عقاب الواقع و فى ترتيبه، بل الواصله منهما. و معذريه العمل على طبق فتوى الافضل واصله، دون فتوى المفضول. فراجع.

و اما الكلام فى الثانى: فيبانه ان الفتوى ان كانت فى نظر المجتهد حجه من باب الطريقيه المحضه - و لو بجعل الحكم المماثل على طبقه بعنوان ايصال الواقع - فالامر فيه كما مر فى الاول. و لعله اليه ينظر قدس سره حيث ساوى بين المقامين.

و ان كانت حجه من باب الموضوعيه و السببيه و اشتمال كل منهما على المصلحه المقتضيه لجعل الحكم على طبقه، فالمسأله و ان كانت ذات وجوه بل اقوال: من رجوعها الى الشك فى التعيين و التخيير و فيه قول بالاشتغال و قول بالبراءه، و من رجوعها الى المتزاحمين، و من رجوعها الى الدوران بين المحذورين احيانا.

الا- ان الصحيح هو الثانى، فان مورد الاول ما اذا علم بالملا-ك فى المعين و احتمال وجوده فى الا-خر، و المفروض بناء على الموضوعيه وجوده فيهما معا، و انما الشك فى اقوائته فى احدهما من الاخر. فالحكم فى كل منهما تعيينى فى حد ذاته - شرعا - و التخييره لتمانعهما عقلا فى الفعلية.

و قد اوضحنا الحال فيه فى مبحث التعادل و الترجيح (١)، و بينا هناك ان ميزان التساوى - الموجب لحكم العقل بالتخيير فى الجرى على طبق كل منهما - هو التساوى فى وجدان العقل، و مع عدم وصول قوه الملاك فى احدهما يكونان متساويين فى وعاء وجدان العقل. فراجع.

## ٨٢ قوله قدس سره: أو جوز له الافضل بعد رجوعه اليه... الخ

قوله قدس سره: أو جوز له الافضل بعد رجوعه اليه... الخ (٢)

فى رساله تقليد الاعلم (٣) لشيخنا العلامة الانصارى قدس سره حكايه المنع عنه عن بعض معاصريه.

ص: ٤٠٤

١- (١) نهايه الدرايه ٦: التعليقه ١٩.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٣٨.

٣- (٣) انظر مجموعه رسائل: رساله الاجتهاد و التقليد للشيخ الاعظم قدس سره: ٨٢.

فقال قدس سره فى طريق دفعه: ان الكلام ان كان فى جواز افتاء الاعلم بهذه الفتوى بعد اجتهاده فيها فلا وجه لمنعه، و ان كان فى صحه عمل المقلد بها فلا اشكال فى الصحه بعد جواز التقليد فيها، و بعد علم المقلد بان هذه المسأله يجوز التقليد فيها.

و استند قدس سره فى الاول الى عموم ادله جواز التقليد، و فى الثانى الى ما هو المركز فى ذهنه من رجوع الجاهل الى العالم.

و لكنه لا يخلو عن محذور، اذ ليس كل ما يقتضيه الادله و يستنبطه المجتهد تقليديا، الا ترى ان مقتضى الادله جواز التقليد مع انه ليس بتقليدى، للزوم الدور و التسلسل.

فليس كل ما يستفاده المجتهد قابلا للفتوى على طبقه، كما تبين ان عموم جواز التقليد لا ينافى عدم جواز التقليد فى مسأله جواز التقليد، فان الاستناد فى الصلاه و الصوم الى الفتوى امر، و الاستناد الى نفس الفتوى فى جعلها مستندا امر اخر، لاستلزامه للمحاذير العقليه.

و منه تبين ان علم المقلد بجواز التقليد لما ارتكز فى ذهنه، غير علمه بجواز التقليد حتى فى مسأله جواز التقليد، فان مرجعه الى ارتكاز الخلف فى ذهنه، لانه حينئذ مقلد فى جواز التقليد، لا ان مستنده فى جواز التقليد ما ارتكز فى ذهنه و استقل به عقله.

فاللازم بيان ما يتخيل فى وجه المنع و دفعه.

فنقول: كما ان التقليد فى مسأله جواز التقليد، و تقليد الاعلم فى لزوم تقليد الاعلم، و تقليد غير الاعلم فى جواز تقليد غير الاعلم، كله مستلزم للدور، و تقليد غير الاعلم فى وجوب تقليد الاعلم مستلزم للخلف و انه يستلزم من وجوده عدمه، كذلك لازم تقليد الاعلم فى جواز تقليد غير الاعلم هو الخلف و شبهه، لان المفروض وجوب تقليد الاعلم معينا و عدم جواز تقليد غيره، فاذا جاز تقليد الاعلم فى جواز تقليد غير الاعلم لزم من وجوب تقليده معينا عدم وجوب تقليده معينا و من حجيته فتواه بالخصوص عدم حجيته فتواه بالخصوص.

و بتقريب اخر كما ان اصل التقليد لا يعقل ان يكون بالتقليد بل لابد من

انتهاء التعبد الى القطع، كذلك خصوصيه المقلد، اذ مجرد استقلال العقل بوجوب التقليد مع عدم تعيين المقلد - من الجهات المعتمده عقلا في المقلد - لا يجدى في الاستناد الفعلى، فلا بد من ان لا تكون الخصوصيه تقليديه.

و يندفع هذا التخيل بانه مع عدم استقلال العقل بالتقليد لا يعقل وجوبه، و مع استقلاله به لا مجال لوجوبه، و الخصوصيه كأصله فى ذلك، فانه مع عدم استقلال العقل لا مجال للرجوع الى واجدها أو فاقدها تعبدا، و مع استقلال العقل باعتبارها لا مجال للتقليد فيها، الا ان العقل اوجب الرجوع الى الاعلم، لا من حيث استقلاله باعتبار هذه الخصوصيه فى المرجعيه، بل لعدم احراز جواز الرجوع شرعا الى فاقدها، فهو احتياط من العقل، فلم يحكم العقل بوجوبه معينا - بمعنى استقلاله بوجوبه التعينى - حتى يلزم الخلف من تقليد غير الاعلم بفتوى الاعلم، بل معناه انه لا يستقل بجواز الرجوع الى غيره.

فحيث صح الرجوع الى الاعلم استنادا فى اصله الى حكم العقل استقلالاً و فى خصوصيته الى الاحتياط، كانت الخصوصيه قابله للتقليد، كما انها قابله للاجتهاد من دون لزوم محال.

نعم ان استقل عقل العامى بتعيين الاعلم بحيث يرى التسويه بينه و بين غيره تسويه بين العالم و الجاهل، كما ربما سيأتى ان شاء الله تعالى فلا محاله لا مجال لتقليد الاعلم فى هذه المسأله. فتدبر جيدا.

#### ٨٤ قوله قدس سره: و لا اطلاق فى ادله التقليد... الخ

قوله قدس سره: و لا اطلاق فى ادله التقليد... الخ(١).

تقريب الاطلاق ان شمول قوله عليه السلام - (فانهم حجتى عليكم)(٢) و قوله عليه السلام (اعتمدا فى دينكما على كل مسن فى حبا كثير القدم فى امرنا)(٣) و قوله عليه السلام (انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا)(٤) و قوله عليه السلام (انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا

ص: ٤٠٦

١- (١) الكفايه ٢: ٤٣٩.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ١١٠: الباب ١١ من صفات القاضى: حديث ٤٥.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ٤: حديث ٥.

و حرامنا و عرف احكامنا(١) و قوله عليه السّلام (و اما من كان من الفقهاء الى قوله عليه السّلام فللعوام ان يقلدوه)(٢) الى غير ذلك من الاخبار - لصوره التفاوت فى الفضيله و الاختلاف فى الفتوى مما لا وجه لإنكاره، لكثره التفاوت فى الفضيله و شيوع الاختلاف فى الفتوى.

بل لابد من القول بشمولها لصوره الاختلاف، و الا لم يكن دليل نقلى على حجيه شىء من المتعارضين.

و اما المنع عن شمولها للمتعارضين - لاستلزامه المحذور - فمدفوع بانه على الموضوعيه لا مانع من شمولها، غايه الامر هما كالواجبين المتزاحمين، و التخيير بحكم العقل لا- ينافى ظهور الادله فى الحكم التعيينى، فان كلا من المتعارضين حجه بذاته معينا، و العقل يخير فى تطبيق العمل على كل منهما.

و اما على الطريقيه فالاصل الاولى و ان كان يقتضى التساقط، لكنه بناء على عدمه - اما للاخبار العلاجيه كما فى الخبرين المتعارضين، أو للاجماع كما فيما نحن فيه - يمكن استكشاف المنجزيه و المعذريه بنحو التخيير بالتقريب الذى قدمنا بيانه فى مبحث التعادل و الترجيح. فراجع(٣).

و ربما يقال بعدم شمولها لصوره التعارض فى مثل المقبوله، و الا لما سأل السائل عما اذا اختلف الحكماء، و لكان تعيين الامام عليه السّلام للاعدل و الافقه مخصصا لصدر الخبر.

و يندفع بان الاطلاق لصوره الاختلاف فى الفتوى امر، و لصوره حكم الحاكم على خلاف ما حكم به الاخر - لا على خلاف فتوى الاخر - امر اخر، و مورد الكلام هو الاول، و مورد النقص و المسؤل عنه فى المقبوله هو الثانى.

و من البين ان مورد الافتراق بين الاختلاف فى الفتوى، و الحكم على الخلاف هو القضاء. و لا يتصور مثله فى الفتوى. كما لا يخفى.

نعم يمكن الخدشه فى الاطلاق من وجهين.

ص: ٤٠٧

١- (١) الكافى ٧: ٤١٢ و الوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٩٥: حديث ٢٠.

٣- (٣) نهايه الدرايه ٦: التعليقه ١٨.



احدهما: ان مورد الاطلاقات هي الروايه دون الفتوى، بل قد عرفت ان ما فيه ماده الافتاء و الاستفتاء غير ظاهر فى الفتوى المصطلح عليها المتقومه باعمال الرأى و النظر، بل مادتها حتى بلسان الشرع كذلك، كما مر.

مضافا [الى] ان الافتاء فى الصدر الاول فى مقام نشر الاحكام كان بنقل الروايات، لا باظهار الرأى و النظر بجعل الروايه المحكيه مستندا لرأيه، و عليه فالاطلاقات غير متكفله لحال الفتوى حتى يتمسك باطلاقتها.

و اليه يؤل الجواب الاول فى المتن حيث قال قدس سره: بعد الغض عن نهوضها الى اخره.

لكنه بالتقريب المزبور، لا بما افاده عند المناقشه فى دلالتها على لزوم التقليد أو جوازه.

ثانيهما: ان الاطلاقات و ان كانت شامله للفتوى - بالمعنى المصطلح عليه - و لصورتى التفاوت فى الفضل و الاختلاف فى الرأى، لكن مقتضاها الحجيه الذاتيه الطبيعیه، لا الفعلیه، لئلا يلزم منها محذور الاستحاله.

الآن يقال ان الاطلاقات كما انه لها الظهور فى شمول المتعارضين و فى الحجيه التعيينيه، كذلك لها الظهور فى الحجيه الفعلیه. و الانشاء بداعى بيان الملاك خلاف الظاهر.

فهنا ظهورات ثلاثه، لا ترجيح لبعضها على بعض. فتدبر.

و اما الجواب الثانى فى المتن فمرجه الى ان مفاد الادله هي الحجيه الاقتضائيه الطبيعیه، فهى متكفله للانشاء بداعى جعل الداعى مثلا- لكنه مهملا- من دون نظر الى الطوارىء و العوارض، بخلاف الحجيه الذاتيه فانها ثابتة مع كل عارض، إلا انها غير فعلیه بنحو التعيينيه. و على اى حال لا بد من رفع اليد عن بعض هذه الظهورات.

\*\*\*

الحكومہ... الخ (١).

لا- يخفى عليك ان الاستدلال بمثل المقبوله تاره بدعوى الملازمه بين الحكم و الفتوى، فحينئذ يصح الجواب بابداء الفارق بينهما كما فى المتن، و اخرى بدعوى شمول الحكم للقضاء و الإفتاء فلا مساس حينئذ لإبداء الفارق.

اما الملازمه بين الحكم و الفتوى باعتبار الافضليه فى كل منهما - كما ادعاها جماعه، بل ادعى الاجماع على التلازم بين الرجوع الى الافضل و الترافع عنده - فمدفوعه بانه لا دلالة للمقبوله على لزوم الترافع عند الافضل حتى يجب اخذ الفتوى منه بالملازمه، لأن غايه دالتها عدم نفوذ الحكم مع حكم الافضل بالخلاف، لا ان وجود الافضل و مخالفته فى الفتوى يمنع عن الترافع عند غيره، حتى يمنع عن الرجوع الى المفضول فى مرحله الاستفتاء بالملازمه.

مع ان الاجماع على التلازم غير ثابت، و نقله غير مجد، خصوصا بعد احتمال استفادة لزوم الترافع عند الافضل من المقبوله.

مع ان اعتبار الافضليه فى مقام الحكومه لا يوجب اعتبارها فى مرحله الفتوى.

مع ان اعتبارها فى مقام الحكم على الخلاف غير اعتبارها بمجرد الاختلاف.

فكما ان الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه انما هو بعد الحكم على الخلاف لا- بمجرد الاختلاف، كذلك الترجيح بالافقيه و الاعدليه. فالكل ليس من المرجحات الابتدائيه حتى يجرى فيما نحن فيه.

و الحاصل انه لا موجب للتلازم بين الحكم و الفتوى فى نفسه، و لذا يجوز نرافع المجتهدين الى ثالث، و لا يجوز تقليد المجتهد لمجتهد اخر، و يجوز الافتاء بالخلاف على ما افتى به الاخر، و لا يجوز الحكم بخلاف ما حكم به الاخر. و توضيح هذا

ص: ٤٠٩

الاجمال ان الملازمه المدعاه هنا ان كانت بين عدم جواز الترافع الى المفضول مع وجود الافضل و عدم جواز الاستفتاء من المفضول مع وجود الافضل،

ففيه ان عدم جواز الترافع غير ثابت بالمقبوله كما مر، و لا غيرها، بل ظاهر الاخبار و الاثار على خلافه، فلا موقع للملازمه.

مع لزوم تخصيصها بالشبهه الحكميه، و كون الحكم أو الفتوى من الافضل مخالفا لما يصدر من المفضول، اذ لا ينبغي الريب فى عدم لزوم الاستفتاء من الافضل مع عدم مخالفه فتواه لفتوى المفضول، مع ان من يقول بتعين الافضل للمرافعه لا يخصصه بما ذكرنا، بل لا فرق عنده بين الشبهه الحكميه و غيرها، و مخالفه الافضل و عدمها.

و ان كانت الملازمه بين عدم نفوذ حكم المفضول مع حكم الافضل بخلافه، و عدم حجيه فتوى المفضول مع فتوى الافضل بخلافه، ففيه: ان اعتبار الافضليه فى مقام الحكومه ان كان لخصوصيه الحكومه و فصل الخصومه و انها منصب الافضل، فحينئذ لا فرق بين الشبهه الموضوعيه و الحكميه، و لا بين اختلافهما فى الفتوى و عدمه، و لا بين صدور الحكم من الافضل بالخلاف و عدمه، فلا موقع للملازمه، لكون المخالفه فى الفتوى اجنبيه عن اعتبار الافضليه، فلا يسرى الى الفتوى.

و ان كان اعتبار الافضليه فى مقام الحكومه لكون الشبهه حكميه، و فصل الخصومه بالفتوى المخالفه لفتوى الافضل، فالعبره بمرحله الفتوى لا- بمرحله القضاء بما هو قضاء، ففيه ان اعتبار الافضليه فى مقام الفتوى الفاصله للنزاع مع فتوى اخرى فى هذه المرحله لا يلازم اعتبارها فى الفتوى بما هو فتوى، و لذا قلنا ان فتوى مجتهد ليست حجه على مجتهد اخر لكنها نافذه عليه فى مقام فصل الخصومه، و مقتضى الاعتبار ايضا اعتبارها فى مرحله فصل الخصومه، حيث لا يرتفع نزاع المتخاصمين بالتخير بين الحكمين بل بتعين احد الحكمين.

نعم الملازمه التعبديه بين نفوذ الحكم و حجيه الفتوى باعتبار الافضليه فى كل منهما معقوله الا انه لا دليل عليها الا ما يحكى من الاجماع(١)، و عهده

ص: ٤١٠

١- (١) انظر مجموعه رسائل: رساله الاجتهاد و التقليد للشيخ الاعظم قدس سره: ٧٧.

على مدعيه. هذا كله ان كان الاستدلال بالمقبوله بعنوان الملازمه.

و اما ان كان بعنوان شمول الحكم للفتوى ايضا كما فى قوله تعالى «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ... \* الخ»<sup>(١)</sup> خصوصا بملاحظه ان المورد شبهه حكميه و لذا اختلف الحكماء مستنديين الى حديثين مختلفين، و بملاحظه ان الترجيحات المذكوره فى المقبوله مناسبه للفتوى دون القضاء.

مع ان التحرى فى مستند الحاكم غير معهود فى باب القضاء، فلا مجال لكل ذلك الا بحمل المقبوله على فصل النزاع بفتوائين متعارضين، لا بحكمين متنافيين.

و بعبارة اخرى نفس الفتوى فاصله للنزاع، لا انشاء الحكم مستندا الى فتواه المستنده الى الخبر.

و به تندفع الاشكالات المتوهمه من المقبوله المنافيه لما تقرر فى باب القضاء.

ففيه ان الحكم فى لسان الشرع كذلك، الا انه فى خصوص المقبوله ليس كذلك كما فى قوله عليه السلام (و ما يحكم له فانما يأخذه سحتا و ان كان حقه ثابتا)<sup>(٢)</sup> الى غير ذلك من الشواهد.

و اما حمل مورد المقبوله على الفتوى تفصيا من الاشكالات فمدفوع بان التفصى لا ينحصر فى ذلك بل حملها على فصل الخصومه بنقل الخبر الفاصل ايضا دافع للاشكالات، فيخرج مورد المقبوله عن القضاء و الفتوى معا.

بل قد مر ان المتعارف فى الصدر الاول هو القضاء و الافتاء بنقل الروايه.

و الامر بالترجيحات بملاحظه الروايه، لا بملاحظه الفتوى، و لا القضاء.

و لا- ينافيه الترجيح بالافقيه بتوهم مساسها باعمال الرأى و النظر لا بنقل الخبر، و ذلك لان الروايات حيث انها منقوله بالمعنى غالبا فللافقيه دخل فى مطابقه النقل لما اراده الامام عليه السلام.

و بما ذكرنا ظهر وجه اخر للجواب عن الملازمه المدعا فى التقريب

ص: ٤١١

١- (١) المائده: ٤٤ و ٤٥ و ٤٧.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٤: باب ١ من ابواب صفات القاضى: حديث ٤.

المتقدم.

هذا كله مضافا الى ان ملاحظه المرجحات فى مرحله الفتوى الصادره فى مقام فصل الخصومه للنكته المتقدمه لا يقتضى اعتبارها فى الفتوى بما هى. فتدبر.

ومنه تعرف ان عبارته الكتاب قابله لنفى الملازمه بين الحكم و الفتوى كما فى التقريب الاول، و قابله للفرق بين الفتوى الفاصله للنزاع و مطلق الفتوى، و ان كان ظاهرها الاول.

### ٨٦ قوله قدس سره: اما الصغرى فلان فتوى غير الافضل... الخ

قوله قدس سره: اما الصغرى فلان فتوى غير الافضل... الخ (١).

يمكن ان يقال ان الفتوى اذا كانت حجه شرعا أو عقلا لأجل افاده الظن بالحكم و انه اقرب الى الواقع من غيره فلا محاله ليس لأجل مطلق الظن بحكمه تعالى - و لذا لا- يجوز عمل العامى بظنه - بل لأجل انه خصوص ظن حاصل من فتوى المجتهد المستند الى حجه قاطعه للعذر، فما هو الحجه عقلا أو شرعا هو الظن الخاص، دون الظن بما افتى به المجتهد و ان لم يحصل من فتوى المجتهد.

و عليه فدعوى الفرق بين الاقريبه الداخليه و الخارجيه فى نظر العقل - الحاكم بحجيه خصوص الظن الحاصل من فتوى المجتهد الذى يجب الرجوع اليه - فى كمال القوه.

و اما الظن الاقوى الحاصل من مطابقه فتوى الحى المفضول للأفضل من الاموات، فحيث انه متقوم بفتوى من لا حجه لفتواه، فهو كالظن الحاصل من سائر الامارات الغير المعبره، أو المتقوم بما هو كذلك، فلا- عبره بقوته، كما لا عبره باصله لو كان كذلك حتى فى نظر العقل، لفرض الخصوصيه فى نظره.

و اما الاقوائيه الحاصله من مطابقه فتوى المفضول لغيره من الاحياء فهى غير مسلمه، اذ المطابقه لا محاله لوحده المدرك و تقارب انظارهم و افكارهم، فالكل فى قوه نظر واحد، و لا يكشف توافق آرائهم عن قوه مداركهم من مدرك الافضل و الأ لزم الخلف لفرض اقوائيه نظر الافضل من غيره فى مرحله الاستنباط بجميع جهاته و شؤونه.

ص: ٤١٢

و منه تعرف فساد قياس المورد بالخبرين المتعارضين المحكى احدهما بطرق متعدده دون الاخر، اذ ليست الحكايات المتعدده بمنزله حكايه واحده فلا محاله يوجب كل حكايه الظن بصدور شخص هذا الكلام من الامام عليه السلام، و لا يلزم منه الخلف كما كان يلزم فيما نحن فيه.

## ٨٧ قوله قدس سره: و اما الكبرى فلان ملاك حجيه قول الغير... الخ

قوله قدس سره: و اما الكبرى فلان ملاك حجيه قول الغير... الخ (١).

ان اريد ان القرب الى الواقع لا دخل له اصلا فهو خلاف الطريقيه الملحوظه فيها الاقربيه الى الواقع فى اماره خاصه من بين سائر الامارات.

و ان اريد ان القرب الى الواقع بعض الملاك و انّ هناك خصوصيه اخرى تعبدية فهو غير ضائر بالمقصود، لان فتوى الافضل و ان كانت مساويه لفتوى غيره فى تلك الخصوصيه التعبدية، الا انها اقوى من غيرها فى حيثه القرب الذى هو بعض الملاك، فان الارجح لا يجب ان يكون اقوى من غيره من جميع الجهات، بل اذا كان ارجح من جهه فهو بقول مطلق ارجح من غيره.

هذا اذا كانت تلك الخصوصيه التعبدية مما يتقوم بها الملاك و كانت جزء المقتضى.

و اما ان كانت شرطا لتأثير القرب الى الواقع فى جعل الاماره حجه فالامر اوضح، اذ العبره فى القوه و الضعف بحال المقتضى دون الشرط. كما مر فى مبحث التعادل و الترجيح (٢).

و منه يظهر فساد القياس بمثل البصر و الكتابه - اذا اعتبرا فى القاضى - فانه لا يرجح الاقوى بصرا أو الاجود خطأ على غيره.

فكذا هنا، فانّ تمام الملاك كونه عارفا بالاحكام، فكون احد المفتيين اعرف بالاحكام من الاخر لا يوجب الترجيح لوجود ما هو الملاك بحده فى غيره، من دون زياده فى الاعرف و لا نقص فى العارف.

ص: ٤١٣

١- (١) الكفايه ٢: ٤٤٠.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٦: التعليقه ٣٠.

وجه الفساد ان المعرفة فى الافتاء هو الملاك و المقتضى للحجيه، فيؤثر قوته فى رجحانه و تقديمه، بخلاف البصر و الكتابه بل العداله فى القاضى، فانها شرائط.

و المقتضى لتعيينه علمه بموازين القضاء.

مضافا الى ان المراد بالاعلم هنا ان كان اقوى معرفه - بحيث لا تزول بتشكيك المشكك، لقوه مبنى عرفانه - فالامر كما فى البصر و الكتابه، فان قوه البصر وجوده الخط لا تأثير لهما فى مرحله القضاء بل المؤثر اصلهما، و كذا أصل المعرفة بالحكم له تأثير فى ايجاب العمل على طبقها، و لا اثر لقوه المعرفة.

و اما ان كان المراد بالاعلم من كان احسن استنباطا من غيره لكونه اقوى نظرا فى تحصيل الحكم من مداركه الشرعيه و العقليه من حيث مبادئ تحصيله و كيفيه تطبيقه على مصاديقه، فحينئذ لا مجال للقياس، فان الاعلم بهذا المعنى اكثر احاطه بالجهات الموجبه للإستنباط المغفوله عن غيره لقصور نظره، و ان كان نظره القاصر حجه عليه و على مقلده ذاتا.

فمرجع امر التسويه بين الاعلم و غيره الى التسويه بين العالم و الجاهل، لقصور نظر غيره عما وصل اليه الافضل مما يوجب الفتوى بثبوت الحكم أو نفيه.

و منه ينقدح وجه لتعين الاعلم و ان لم نقل باقريبه فتواه الى الواقع و لم نقل بان الملاك كلا أو بعضا هو القرب الى الواقع، و هو انه قد تقدم منا - فى وجه لزوم التقليد عقلا (1) - انه من لم يكن له حجه يجب استناده الى من له الحجه.

و حيث ان فتوى الاعلم اوفق بمقتضيات الحجج الشرعيه و العقليه لبلوغ نظره الى ما لم يبلغ نظر غيره - لفرض الاعلميه - فيكون بالاضافه الى غيره كالعالم بالاضافه الى الجاهل، فيتعين فى مقام ابراء الذمه. لا لقصور حكم العقل، بل لإذعانه - بمقتضى فرض الاعلميه، و كون المجتهد ذا حجه على الحكم - بكون رأيه اوفق بمقتضيات الحجج، و ان التسويه بينه و بين غيره يؤل الى التسويه بين العالم و الجاهل.

\*\*\*

ص: ٤١٤

١- (١) نهايه الدرايه ٦: التعليقه ٧٩.

قوله قدس سره: للشك في جواز تقليد الميت و الاصل عدم... الخ (١).

هذا بالاضافه الى الملتفت الى مقتضيات الادله الشرعيه.

و اما بالنسبه الى العامى فالحامل له على تقليد الحى بالخصوص هو الحامل له على اصل التقليد، و هو: عدم اليقين ببراءه الذمه الا بتقليد الحى، كما لا يقين له به الا بالتقليد فى قبال غيره.

و لا- فرق فى هذه المرحله بين كون الميت افضل من الحى و عدمه - بتوهم ان فتوى الافضل اقرب الى الواقع من فتوى غيره، و لا يعقل التفاوت فى الأقربيه بين الموت و الحياه -.

و يندفع بان وجه حكم العقل هنا ليس اقريبه فتوى الافضل، كما انه فى الحى بالاضافه الى الميت ليس القرب الى الواقع مناطا و ملاكا فى نظر العقل اصلا، بل وجه حكم العقل و اقتصاره على الحى و على الافضل كون تقليد الحى بالنسبه الى الميت مقطوعا به من حيث كونه مبرء للذمه، و كون تقليد الافضل بالاضافه الى غيره كذلك، و لو لدعوى الاجماع فى المقامين.

و نتيجة الامرين عدم اليقين بالبراءه الا بتقليد الحى الافضل من غيره، لا اليقين ببراءه الذمه بتقليد الحى فى نفسه و ببراءه الذمه بتقليد الافضل فى نفسه ليلزم التخيير، أو لأجل الاقريبه ليتعين تقليد الافضل و ان كان ميتا، اذ لا يعقل اليقين ببراءه الذمه مهملا و لا يقين بها مطلقا، فلا موجب للتخيير، و ليست الاقريبه ملاكا فلا موجب للتعين. فافهم جيدا.

نعم بناء على ما سلكناه اخيرا فى تقريب حكم العقل بتعين الاعلم يلزم القول بتعين الاعلم و ان كان ميتا، و بالتخيير بين الحى و الميت مع عدم التفاضل، اذ بناء على هذا الوجه لا تعين للحياه اصلا.

فإما ان نقول باشتراط الحياه فلا يتعين الاعلم ان كان ميتا و إما ان



لا- نقول باشرطها فلا يتعين الحى ان لم يكن هناك اعلم، بل يتخير بين الحى و الميت. فالتفصيل بين ما اذا كان الميت افضل فيتعين الميت و الا فيتعين الحى بلا وجه.

### ٨٩ قوله قدس سره: استصحاب جواز تقليده فى حال حياته... الخ

قوله قدس سره: استصحاب جواز تقليده فى حال حياته... الخ(١).

ربما يتوهم ان ظنون المجتهد و ادراكاته - التى هى موضوع وجوب العمل على طبقها - مما تزول بالموت، بل عن الوحيد البهبهاني قدس سره زوالها عند النزاع، و انها تزول بالغفلة و النسيان، فكيف بالموت الذى يصير الذهن معه جمادا لا حس فيه.

و اجيب عنه و عن امثاله بان القوه العاقله من قوى النفس الناطقه، و قد برهن على تجردها و بقائها بعد خراب البدن، و ان القوه المدرکه ليست من القوى الجسمانية، فضلا من ان تكون من الاجسام كما هو ظاهر كلام الوحيد قدس سره.

و التحقيق ان الجسم - بما هو جسم - كل جزء منه يغيب عن الجزء الاخر فضلا عن غيره، فلا- معنى لأن ينال شيئا و يدركه. فتوهم كونه جسما سخياف جدا.

و اما كونه جسمانيا أو لا؟ فنقول:

قد حقق فى محله ان العاقله بما هى مدرکه للكليات ربما هى عقل بالفعل لا يحتاج الى ماده جسمانية - لا فى ذاته و لا فى فعله - فالنفس فى اول حدوثها انسان بشرى طبيعى يحتاج الى ماده جسمانية، لكنها عقل هيولانى و بالقوه. فاذا خرجت من القوه الى الفعل و من الماديه الى الصوريه و صارت عقلا بالفعل فلا محاله هى غير مرهونه بماده، فهى فى هذه المرحله خارجه عن عالم الموادّ و دار الفساد، فلذا لا خراب لها بخراب البدن.

الآن هذا المقدار من التجرد للقوه العاقله لا يجدى فيما نحن فيه بل لابد من الالتزام بتجرد قوتى الخيال و الوهم تجردا برزخيا مثاليا، و ذلك من وجهين:

احدهما ان القضايا المدرکه للمجتهد و ان كانت فى حد ذاتها قابله

ص: ٤١٤

للتجريد التام بحيث تدخل فى الكليات المجردة القائمہ بالقوہ العاقلہ التي لا شبيهه فى تجردها عن المادہ، لكن الازهان المتعارفہ تنتقل من الاحساس بالجزئيات المحسوسه الى صورها الجزئيه فى الخيال أو الى المضاف الى جزئى فى الوهم، فهى مجردة عن المادہ فقط، لا عن الصور و الخصوصيات الحافه بالجزئيات المحسوسه.

و مجرد قابليتها للتجريد التام لا يجعلها مجردة بحيث تناسب القوہ العاقلہ حتى تكون باقيه بقاء القوہ العاقلہ، بل باقيه بقاء قوتى الخيال و الوهم فلا بد من اثبات تجرد القوتين و بقائهما حتى يجدى فى بقاء مدركاتهما.

و ثانيهما ان آراء المجتهد و ان فرضت كليه قابله للقيام بالعاقله، الا انها غالبا منبعثه عن مدارك جزئيه من ايه خاصه، أو روايه مخصوصه لا-قيام لهما الا-بغير العاقله، و تلك الاراء لا تكون حجه الا اذا كانت مستنده الى تلك المدارك بقاء، كما كانت حدودا.

فكما أن قيامها بالمجتهد مع زوال مداركها بالمره يخرجها عن الحجية حال حياتها، كذلك اذا زالت مداركها بزوال القوہ المدرکه لها بعد وفاته، لان المفروض عدم تجرد ما عدا القوہ العاقله، فلا-مناص عن الالتزام بتجرد قوتى الخيال و الوهم المدركتين للصور الجزئيه و المعانى الجزئيه تجردا برزخيا. و هو و إن كان خلاف المعروف فى فنه إلا انه مما اقتضاه البرهان كما شيد اركانه بعض الاركان(1).

ثم إنه بناء على تجرد القوہ المدرکه ينبغى التفصيل بين ما اذا كانت الحجه على المجتهد و مقلده ظنونه و ادراكاته المتعلقة بالحكم الواقعى، و ما اذا كانت الحجه قطعه بالحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى.

فانه على الثانى منتف قطعاً، لالفناء القوہ المدرکه بفناء البدن، بل لانكشاف الواقع نفياً و اثباتاً. فلا جهل بالواقع، فلا قطع بالحكم المماثل، بخلاف الاول فانه محتمل البقاء فيستصحب و ترتب عليه جواز تقليده.

و انكشاف الواقع حينئذ غير ضائر، لأن انقلاب الظن الى القطع خروج من حد الضعف الى الشده، و فى مثله الموضوع باق بذاته - لا بحدّه - فلا يمنع عن الاستصحاب.

ص: ٤١٧

و انقلاب ظنه الى القطع بالخلاف محتمل، و لا يمنع من الاستصحاب - كما عن السيد العلامة الداماد قدس سره - بل يحققه فان المراد استصحاب نفس موضوع الحكم و هو رأى المجتهد، فيتعبد حينئذ بحكمه و هو جواز التقليد.

و اما ما عن بعض الاعلام فى تقريراته لبحث شيخه العلامة الانصارى قدس سرهما(١): من ان الاعتقاد الحاصل بالكشف و الشهود من الموت لا دليل على حجيته على المقلد، فيدور الامر بين ما هو زائل أو باق غير حجه.

فمندفع بان الكشف و الشهود الذى لا دليل على حجيته لغير صاحبه هو الذى يحتمل عليه الخطاء على صاحبه كما فى الحاصل لبعض المرتاضين، لا- الحاصل بالموت. فالامر دائر بين بقاء رأيه و اعتقاده بنحو موافق للواقع جزما بحيث لا شك فيه، او زواله رأسا مع القطع ببقاء القوة المدركة.

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

قوله قدس سره: أو ارتفع لمرض أو هرم اجماعا... الخ(٢).

سيأتى(٣) ان شاء الله تعالى بيان عدم ارتفاعه بمرض أو هرم حقيقه، و الا لكان ارتفاعه بالموت قطعيا كما سيجىء منه قدس سره دعوى الاولويه، فلا يبقى مجال لأستصحاب بقاء الراى، و لا لأستصحاب جواز العمل به. فانتظر.

#### ٩١ قوله قدس سره: كاف فى جواز تقليده فى حال موته... الخ

قوله قدس سره: كاف فى جواز تقليده فى حال موته... الخ(٤).

وجه الكفايه تاره استصحاب جواز العمل على طبق الراى حال حدوثه، و لا- نعنى بالموضوع الا ذلك الراى السابق الثابت له الحكم مهملا، و أما الحاجه الى احراز بقاء الراى وجدانا أو تعبدا فانما هو بعد الفراغ عن لزوم بقاءه حال العمل، و لو للاجماع المتقدم فى كلامه.

و اخرى التمسك بالاطلاقات، كما هو احد الوجهين فى اثبات جواز تقليد الميت ابتداء.

ص: ٤١٨

١- (١) راجع مطارح الانظار: رساله تقليد الميت: ٢٨٤.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٤٣.

٣- (٣) التعليقه ٩٤.

٤- (٤) الكفايه ٢: ٤٤٣.

و تقريبها: أن الايات المقتضية للرجوع الى اهل الذكر(١) أو التحذر بالانذار(٢) و الروايات المقتضية لتقليد من كان من الفقهاء... الخ(٣) و الرجوع الى رواه الاحاديث(٤) و الاعتماد على كل مسن في حبه(٥) و غير ذلك و ان كانت ظاهره بل صريحه فى ان المسؤل عنه و المنذر و الفقيه و المرجع حى، إلا ان دعوى الاطلاق غير متوقفه على تجريد تلك الموضوعات عن الحياه، بل المدعى انها لا ظهور لها فى توقف وجوب القبول - بعد الجواب، و وجوب التحذر بعد الانذار، و وجوب التقليد بعد الاخذ من الفقيه، و وجوب الاعتماد بعد اظهار الراى - على حياه المجيب و المنذر مثلا حال القبول و العمل، فبعدم تقيدها بذلك يستكشف اطلاقها لصورتي الحياه و الموت حال العمل. هذه غايه التقريب.

و يمكن ان يقال ان ظاهر قول القائل: «اعمل على رأى فلان و التزم به» من دون تقييد و عنايه هو العمل على طبق الراى حال العمل، و الا لكان عملا بغير الراى، نعم يقبل التقييد بان يقول اعمل على طبق الراى السابق.

و عليه فنقول ان كانت الادله المزبوره مسوقه لحجيه الروايه فالاطلاقات على حالها غير منافيه لما ادعينا - من الظهور - لان الحكايه لا زوال لها، فالحكم بعد ما صار محكيا و مخبرا به فهو على حاله الى الابد، فهو محكى عنه، مات الحاكي ام لا.

و ان كانت مسوقه لحجيه الراى - فحيث ان الراى يتطرق اليه الزوال - فمقتضى ظهورها فى تعلق العمل بالراى من غير تقييد، لزوم بقاء الراى حال تعلق العمل به، فان كان باقيا - وجدانا أو برهانا - فهو، و الأ فلا بد من استصحاب بقاءه.

و منه تبين ان الاطلاقات لا تغنى عن الاستصحاب.

ص: ٤١٩

١- (١) الانبياء ٧ و النحل ٤٣.

٢- (٢) التوبه: ١٢٢.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ٩٤: حديث ٢٠.

٤- (٤) الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

٥- (٥) الوسائل ١٨: ١١٠: حديث ٤٥.

قوله قدس سره: لكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعا... الخ(١).

توضيح المقام ان مقتضى حجه الرأى و الفتوى كسائر الامارات إما جعل الحكم المماثل لما أفتى به على اى تقدير - من موافقه الواقع و عدمها - كما هو لازم موضوعيه الاماره،

و إما جعل الحكم المماثل لكنه بعنوان ايصال الواقع، فلا- محاله يكون مقصورا على صورته الموافقه، حيث لا- واقع فى غيرها ليكون ايصالا له، كما هو لازم الطريقيه، مع التحفظ على ظاهر الانشاء حيث انه - لو لا القرينه - بداعى جعل الداعى،

و إما جعل المنجزيه و المعذرليه، فيدور مدار موافقه الواقع، كما هو مبنى الطريقيه، و مقتضى لسان بعض الادله كقوله عليه السلام (فانهم حجتى عليكم و انا حجه الله)(٢) و قوله عليه السلام (لا عذر لأحد من موالينا... الخ)(٣).

فان كان الامر كما فى الاول فالاحكام المقلد فيها احكام حقيقيه فعليها متيقنه، فلا مانع من استصحابها من حيث تقومه باليقين و الشك. نعم من حيث تعلقها و تقومها برأى المجتهد امر اخر ستتكلم فيه ان شاء الله تعالى.

و ان كان الامر كما فى الثانى و الثالث فلا- يقين بالحكم لا واقعا و لا تعبدا على اى تقدير، بل مجرد احتمال ثبوته عند قيام الاماره على تقدير موافقتها، فلا بد من توسعه فى دائره الاستصحاب حتى تكون له المجال هنا و فى امثال المقام.

و قد فصلنا الكلام فيه فى ذيل ما علقناه على التنبيه الثانى من تنبيهات الاستصحاب، و بينما هو الوجه هناك. فراجع(٤) تجده وافيا بالمرام ان شاء الله تعالى.

ص: ٤٢٠

١- (١) الكفايه ٢: ٤٤٤.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

٣- (٣) الوسائل ١٨: ١٠٨: حديث ٤٠.

٤- (٤) نهايه الدرايه ٥: التعليقه ٦١.

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

قوله قدس سره: ان الاحكام التقليديه عندهم... الخ (١).

تقريبه ان موضوع الحكم الواقعي و ان كان مثلا- هو القصر أو الاتمام، الآ- ان الوجوب الفعلي لم يتعلق به بما هو، بل بعنوان وجوب اتباع الرأى بلسان وجوب التقليد و وجوب القبول و اشباه ذلك. فهو جعل الحكم المماثل لما يراه المجتهد حكما فعليا، فموضوعه الدليلي ما يراه المجتهد واجبا.

و حيث ان العرف يرون المقلد متمسكا برأى المجتهد فلا- يرونه عالما بالحكم الفعلي بقول مطلق، بل عالما بحكمه فى رأى مجتهد، لا انه ليس عالما بالحكم مطلقا حتى ينافى فرض جعل الحكم المماثل. فالموضوع العرفى هنا يوافق لموضوع الدليلي. و بهذا التقريب ايضا يمكن منع الاستصحاب على تقدير تنجيز الواقع، فان العرف يرون الحكم الواقعي منجزا بالرأى مادام الرأى، لا ان الرأى ينجزه و ان زال بعده.

و قد مر فساد قياس الرأى بالروايه. فان النقل و الحكايه لا زوال له، بخلاف الرأى.

## ٩٤ قوله قدس سره: لم يجز فى حال الموت بنحو اولى قطعاً... الخ

قوله قدس سره: لم يجز فى حال الموت بنحو اولى قطعاً... الخ (٢).

تقريب الاولويه ان المرض و الهرم مع ان فيهما اختلال بعض القوى اذا كانا موجبين لزوال الرأى الموجب لعدم جواز التقليد، فالموت الذى يختل به جميع القوى يوجب زوال الرأى الموجب لعدم جواز التقليد بالاولويه القطعيه.

اقول: الملا-ك فى عدم جواز التقليد فى المرض و الهرم ان كان زوال الرأى فالحق فيهما و فى الموت عدم زوال الرأى، فان الادراكات باقيه فى محالها.

و النفس بسبب اشتغالها بتدبير البدن أو التوجه الى نشأه اخرى لا يمكنها ترتيب الاثر عليها، كما انها كذلك فى حال النوم.

ص: ٤٢١

١- (١) الكفايه ٢: ٤٤٥.

٢- (٢) الكفايه ٢: ٤٤٥.

فمجرد عدم القدره على ترتيب الاثر لا يكون دليلا على زوال المدركات، و الأ فمن المستحيل بحسب الحكمة الالهيه و العناية الربانيه ان تزول العلوم و المعارف - الحاصله للانسان فى مده مديده من العمر بعد اتعاب شديد و مجاهدات عظيمه فى مقام تقويه القوه النظرية و تحصيل الملكات و الاخلاق الفاضله - بمجرد المرض أو الهرم فى اخر العمر أو بسبب الموت، مع ان الدنيا مزرعه الاخره، و المعرفه بذر المشاهده.

بل الصحيح ان علاقه النفس مع البدن حجاب قوى و مانع شديد. فاذا زال المانع و ارتفع الحجاب كانت العلوم كلها حاضره عنده، مشهوده لديه.

نعم تزول الادراكات و الملكات بسبب الانهاك فى الشهوات و التوجه الى ما يضادها.

و ان كان الملاك لعدم جواز التقليد - فى المرض و الهرم - عدم التمكن من اعمال القوه النظرية، فلا يقدر بالفعل على رد الفرع الى اصله، و هو معنى زوال ملكه الاجتهاد، فمن البين بعد التأمل ان هذا الوجه مختص بالمرض و الهرم، و لا يعم الموت، لان انقطاع علاقه النفس مع البدن و ارتفاع الشواغل المانع عن القدره الفعليه يوجب كون النفس اقدر على رد الفرع الى اصله من حال حياته. و لعل امره قدس سره بالتأمل للاشاره الى بعض ما ذكرنا.

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

قوله قدس سره: و منها الاطلاقات الداله... الخ (١).

قد عرفت تقريبا دلالتها و الجواب عنه. فلا حاجه الى الاعاده.

و هذا اخر ما ساعده التوفيق من التعليق على ما افاده شيخنا و استاذنا العلامة رفع الله مقامه فى دار المقامه. و الحمد لله اولا و اخرا و الصلاه على نبيه محمد صلى الله عليه و آله باطنا و ظاهرا. كتبه بيمنه الداثره المفتقر الى عفو ربه فى الاخره محمد حسين الاصفهاني.

\*\*\*

ص: ٤٢٢

## فهرست المطالب للتعاقد و الترجيح

حول تعريف التعارض ٢٧١

في الفرق بين التنافي و التعارض ٢٧٢

في أنّ التعارض من أوصاف الدالّ لا المدلول و الحجيه ٢٧٢

نظريه المحقق الأشتياى في أول المتضادين إلى المتعارضين ٢٧٢

الإشكال على نظريه المحقق الأشتياى ٢٧٣

حول الحاكم و المحكوم ٢٧٤

ضابط الحكومه على ما أفاده العلامه الأنصارى ٢٧٤

حول الحكومه بالمعنى الشارحيه ٢٧٤

الحكومه بمعنى إثبات الموضوع أو رفعه تنزيلا ٢٧٤

في تقديم الامارات على الأصول الشرعيه ٢٧٧

نظريه العلامه الأنصارى في وجه تقديم الاماره على الأصول ٢٧٧

الإشكالات على نظريه العلامه الأنصارى ٢٧٨

التحقيق في وجه تقديم الاماره على الأصل ٢٧٩

حول تقديم النص و الأظهر على الظاهر ٢٨١

تفصيل العلامه الانصارى في وجه تقديم النص و الأظهر على الظاهر ٢٨٣

دفع الإشكالات عن العلامه الأنصارى ٢٨٣

الحق في الإشكال على العلامه الانصارى ٢٨٤

التحقيق في وجه تقديم النص و الأظهر على الظاهر ٢٨٤

مقتضى القاعده في المتعارضين على الطريقيه:



محتملات صورہ المتعارضين على الطريقيه ٢٨٥

وجه حجّيه أحد الخبرين لا بعينه و الإشكال عليه ٢٨٥

وجه حجّيه أحدهما المعين و الإشكال عليه ٢٨٦

وجه حجّيه كلا الخبرين معا و الإشكال عليه ٢٨٦

ص: ٤٢٣

فى نفى الحكم الثالث بالمتعارضين ٢٨٨

فى تبعيه اللآزم عن الملزوم ٢٨٩

القاعده الأوليه فى المعارضين بناء على السببيه ٢٩٠

فى أن السببيه تتصور على وجهين ٢٩٠

فى السببيه بمعنى تقيد مصلحه الحكم الواقعى بعدم قيام الاماره على خلاف الواقع ٢٩٠

نظريه المحقق الحائرى على التوقف فى السببيه بهذا المعنى ٢٩٠

الإشكال على المحقق الحائرى ٢٩١

محتملات معنى الاستحباب ثبوتاً ٢٩٣

تحقيق المتعارفين فيما اذا كان مودى احدهما حكماً غير الزامى ٢٩٤

فى المتعارضين إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إزامى ٢٩٤

دخول المتعارضين فى المتراحمين بناء على وجوب الالتزام بالمؤدى ٢٩٥

التحقيق فى دفع احتمال كون الحجيه بمعنى وجوب الالتزام ٢٩٥

فى المتعارضين إذا كان أحدهما محتمل الأهميه ٢٩٧

حول قاعده: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٢٩٨

اقسام المتعارضين مما يمكن فيه الجمع و ما لا يمكن ٢٩٩

حول مفاد قاعده: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٣٠١

كلام الشيخ ابن أبى جمهور فى بيان القاعده ٣٠٢

القاعده الثانويه فى الخبرين المتعارضين ٣٠٣

مقتضى الأصل الثانوى فى المتعارضين بناء على الموضوعيه ٣٠٥

الأقوال فى الواجبين المتراحمين ٣٠٦

فى المتزاحمين مع احتمال أهميه أحدهما ٣٠٦

نظريه العلامه الانصارى بالأخذ بمحتمل الاهميه ٣٠٦

الإشكال على العلامه الأنصارى ٣٠٧

الحقيق فى إثبات التخيير فى محتمل الاهميه ٣٠٧

الفرق بين التخيير فى محتمل الأهميه و التخيير فى الدوران بين المحذورين ٣٠٨

مقتضى الأصل فى مقام الإثبات هو التعيين ٣٠٩

ص: ٤٢٤

الأخبار التي استدلتّ بها على التخيير ٣٠٩

الجواب عن الروايه الأولى (الحسن بن الجهم) ٣١٠

الجواب عن الثانيه (خبر الحارث بن المغيره) ٣١١

الجواب عن الثالثه (مكاتبه عبد الله بن محمد) و الرابعه (مكاتبه الحميرى) ٣١١

الجواب عن الخامسه (روايه العيون) ٣١١

الجواب عن السادسه (موثقه سماعه) ٣١٢

الجواب عن السابعه و الثامنه (مرسله الكلينى) ٣١٢

الجواب عن التاسعه (مرفوعه زراره) ٣١٢

الأخبار الدالّه على الترجيح ٣١٢

الترجيح بالاحديثه ٣١٣

الترجيح بالصفات ٣١٤

مقبوله عمر بن حنظله ٣١٤

وجه عدم تعرض الكلينى الترجيح بالصفات ٣١٤

الجواب عن مرفوعه زراره ٣١٤

اشكال المحقق الحائرى على المرفوعه ٣١٥

الجواب عن المحقق الحائرى ٣١٥

نظريه العلامه الانصارى فى تقديم المقبوله على المرفوعه ٣١٦

الجواب عن نظريه العلامه الأنصارى ٣١٦

حول الترجيح بالشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه ٣١٧

معنى موافقه الكتاب ٣١٩

التحقيق فى الترجيح بموافقه الكتاب ٣١٩

التحقيق فى الترجيح بمخالفه العامه ٣٢٠

التحقيق فى روايه عبيد بن زراره، و روايه الارجاني ٣٢١

نظريه الآخوند فى أنّ أخبار الترجيح بموافقه الكتاب آبيه عن التقييد ٣٢٣

الإشكال على نظريه الآخوند ٣٢٤

حول دعوى الإجماع على الترجيح بأقوى الدليلين ٣٢٤

ص: ٤٢٥

ما ذكره الكليني رحمه الله في ديباجه الكتاب ليس مخالفا للإجماع ٣٢٤

حق الإشكال على الاجماع ٣٢٥

حول ترجيح الراجح على المرجوح ٣٢٥

التحقيق في موضوع الترجيح بلا مرجح ٣٢٦

تطبيق الترجيح بلا مرجح على المتعارضين ٣٢٧

في جواز الافتاء بالتخير في المسأله الفرعيه ٣٢٨

حول استصحاب التخيير ٣٢٨

حول حكمه استصحاب التخيير على استصحاب حكم المختار

اشكال علامه الانصارى على استصحاب التخيير ٣٣٠

الاشكال على علامه الانصارى ٣٣٠

في التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه ٣٣١

ردّ الوجوه التى استدلت بها على التعدى ٣٣١

استدلال علامه الانصارى بالمقبوله على التعدى و الجواب عنه ٣٣٢

على القول بالتعدى هل يتعدى إلى كلّ مزيه أم لا؟ ٣٣٤

في أنّ التخيير أو الترجيح يختص بغير موارد الجمع العرفى ٣٣٥

حول جمله من الأخباء العلاجيه التى استدلتّ بها على التعميم بموارد الجمع العرفى ٣٣٦

الإستدلال بموثقه سماعه على التعميم ٣٣٦

الإستدلال بمكاتبه الحميرى على التعميم ٣٣٦

الاستدلال بمكاتبه عبد الله بن محمد على التعميم ٣٣٧

الجواب عن الموثقه ٣٣٧

جواب العلامة الأنصارى عن مكاتبه الحميرى ٣٣٧

جواب المحقق الهمدانى عن مكاتبه الحميرى ٣٣٨

جواب المحقق الخراسانى عن مكاتبه الحميرى ٣٣٨

الجواب عن مكاتبه عبد الله بن محمد ٣٣٩

فى شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه ٣٣٩

فى تعارض العموم و الإطلاق ٣٤٣

ص: ٤٢٦

نظريه العلامه الأنصاري في تعارض العموم و الإطلاق ٣٤٤

في دوران الأمر بين النسخ و التخصيص ٣٤٥

حول انقلاب النسبه ٣٤٨

مسلك العلامه الأنصاري على انقلاب النسبه فيما إذا ورد عامان و خاص ٣٥١

نظريه المحقق الخراساني على عدم انقلاب النسبه و الإشكال عليها ٣٥١

التحقيق حول ما ورد عامان و خاص ٣٥٢

حول رجوع المرجح الجهتي إلى المرجح الصدوري و عدمه ٣٥٣

نظريه المحقق الخراساني على رجوع جميع المرجحات إلى المرجح الصدوري ٣٥٣

الإشكال على نظريه المحقق الخراساني ٣٥٤

حول ترتب جهه الصدور على الصدور ٣٥٥

الترجيح في المتكافئين ٣٥٦

حول المرجحات الخارجيه بأقسامها ٣٥٧

حول القسم الثاني من المرجحات الخارجيه: (كان معتبرا في نفسه و كان معاضدا لأحد الخبرين كالكتاب و السنه) ٣٥٩

حول معاضده أحد الخبرين بالكتاب و السنه ٣٦٠

ص: ٤٢٧



الاجتهاد و التقليد

الاجتهاد لغه و اصطلاحا ٣٦٣

الاجتهاد المطلق ٣٦٤

فى أن مقبوله عمر بن حنظله مخصوصه بالمجتهد اصطلاحا ٣٦٤

فى التقليد عن المجتهد المطلق ٣٦٥

فى تقليد الانسدادي و عدمه ٣٦٦

الانسداد كشافا و حكومه ٣٦٨

حول نفوذ حكم المجتهد بناء على الانفتاح و الانسداد ٣٧٠

حول امكان التجزى ٣٧٢

فى حجيه اجتهاد المتجزى لنفسه ٣٧٣

فى رجوع الغير إلى المتجزى ٣٧٤

فى نفوذ حكم المتجزى ٣٧٥

التخطئه و التصويب ٣٧٦

أقسام التصويب ٣٧٦

التصويب المشهور ٣٧٦

التصويب المجمع على بطلانه ٣٧٨

التصويب الذى لم يجمع أو نقل على خلافه ٣٧٩

مسلك المحقق الخراسانى فى حقيقه الأحكام الواقعيه ٣٧٩

توجيه كلام المحقق الخراسانى ٣٧٩

حول أقسام المصالح المقتضيه لجعل الأحكام الواقعيه ٣٨٠

أوضح أفراد التصويب ٣٨٠

التصويب المجمع على بطلانه ٣٨١

في تضاد المصلحتين ٣٨١

في تسامح المصلحتين ٣٨٢

حول كلام العلامة الانصارى في مسأله التعبد بالاماره على الموضوعيه حول تبدل رأى المجتهد ٣٨٣

ص: ٤٢٨

فى اجزاء الأعمال السابقه المطابقه للاجتهاى الأول ٣٨٨

الفرق بين الاجزاء هنا و مسأله الاجزاء فى الأوامر ٣٨٨

ما استدل به على الاجزاء ٣٨٩

التحقق حول المسأله ٣٨٩

عدم الاجزاء فيما إذا كان مؤدى السابق اماره على الطريقيه ٣٨٩

عدم الاجزاء فيما إذا كان مؤدى السابق اماره على الموضوعيه ٣٩٠

الفرق بين الواجبات و العقود و الإيقاعات على الموضوعيه ٣٩٢

تفصيل صاحب الفصول بين الحكم و متعلقه ٣٩٢

استظهار بعض الأجله من كلام الفصول التفصيل بين الواجبات العباديه و العقود و الايقاعات ٣٩٢

توضيح كلام صاحب الفصول ٣٩٣

حول الاجزاء بناء على الاستصحاب و البراءه ٣٩٤

فى التقليد لغه ٣٩٤

فى التقابل بين الاجتهاد و التقليد و عدمه ٣٩٧

معنى التقليد بمقتضى الأدله العقليه و النقليه ٣٩٧

حول أدله جواز التقليد ٣٩٨

الدليل الفطرى ٣٩٩

استدلال المحقق الخراسانى بالدليل الفطرى ٣٩٩

الإشكال على المحقق الخراسانى ٣٩٩

الدليل النقلى ٤٠١

مقتضى الأصل العملى ٤٠٣

فى تقلىء الأعلم ٤٠٤

الإشكال على العلامه الانصارى ٤٠٥

الدلىل العقلى على منع تقلىء الاعلم و دفعه ٤٠٥

حول اطلاق الأدله اللفظيه لتقلىء الأعلم ٤٠٤

الخدشه فى الاطلاق من وجهين ٤٠٨

الاستدلال بالمقبوله ٤٠٩

ص: ٤٢٩

دعوى الإجماع على التلازم بين الحكم و الفتوى فى اعتبار الأعلم ٤٠٩

دفع الإجماع ٤٠٩

حول التلازم بين الحكم و الفتوى ٤١٠

فى أن فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع ٤١٢

إشكال المحقق الخراسانى صغرويا، و رفعه ٤١٢

إشكال المحقق الخراسانى كبرويا، و رفعه ٤١٣-٤١٤

التفصيل بين التقليد البدوى و الإستمرارى ٤١٥

إستصحاب جواز التقليد فى حال الحياه ٤١٦

نظريه الوحيد البهبهانى فى زوال المدركات عند النزاع ٤١٦

التحقيق فى هذه المسأله ٤١٦

أن تقليد الميت يبتنى على مجرد قوتى الخيال و الوهم ٤١٧

التمسك بالاطلاقات على جواز تقليد الميت ٤١٩

وجه عدم جريان الاستصحاب ٤٢٠

عدم جريان الاستصحاب بناء على جعل الحكم المماثل ٤٢١

فى دفع القول بأولويه الموت من المرض و الهرم ٤٢٢

ص: ٤٣٠

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](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مركز  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



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

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

