



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

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

شَهَادَاتُ الدُّرَرِ

بِقَوْلِ كَفَايَةِ

أَبِي

أَبِي الْقَاسِمِ الْحَسَنِ الْحَبِيبِيِّ

الْمَدِينِيِّ كَتَبَهَا فِي الْمَدِينَةِ

السَّنَةَ ١٢٦١ هـ

لِجُلْدِ الثَّلَاثِ

مَدِينَةُ

مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ الْمَدِينَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# نهاية الدراية فى شرح الكفاية

كاتب:

د حسين الإصفهائى

محم

نشرت فى الطباعة:

موسسة آل البيت عليهم السلام لآحياء التراث

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
8	نهاية الدراية فى شرح الكفاية المجلد 3
8	هوية الكتاب
8	اشارة
12	مقدمة
18	به تقتى
18	مبحث القطع
20	تشابه المسألة مع مسائل علم الكلام
25	المراد من الاحكام العقلانية
31	مراتب الحكم
37	قضية الحسن والقبح ليست من القضايا البرهانية
39	فى التجرى
53	القطع الموضوعى بقسميه
58	قيام الأمانة مقام القطع الطرىق والموضوعى
75	أقسام القطع
80	حقيقة الحكم
83	فى وجوب الموافقة الالزامية وعدمه
92	المراد من الأصل الجارى فى أطراف العلم الإجمالى
96	حقيقة العلم الإجمالى لا تفارق التفصيلى
114	إمكان قصد الوجه إجمالاً وتفصيلاً
118	فى تكرار العبادة
122	الأمارات الغير العلمية
128	فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى

130	المراد من الحجية
145	استتباع الحجية للأحكام التكليفية
148	وجه آخر للجمع بين الحكمين
150	قوام الطريقة
176	في حجية الظواهر
192	الكلام في الإجماع
219	في إشكال الخبر مع الوساطة
225	في دفع الإشكال عن الخبر مع الوساطة
231	دفع الإشكال بوجه آخر
238	في آية النفر
251	في آية الكتمان
252	في آية السؤال عن أهل الذكر
254	في آية الأذن
255	الاستدلال بسيرة العقلاء
262	أول الوجوه العقلية على حجية الخبر
269	في الوجه الأول عقلا على حجية الظن
275	في الوجه الثاني عقلا
277	دليل الانسداد
279	مقدمات دليل الانسداد
291	نتيجة مقدمات الانسداد
309	الوجوه المتصورة في مقام جعل الأحكام
315	الوجوه المتصورة في مقام جعل الأحكام
339	الأمر بالإطاعة مولوى أو إرشادى
367	ملاك نصب الشارع للظن
368	في نتيجة دليل الانسداد من حيث الإهمال والتعيين

374	.....	تقرير الكشف
386	.....	الفرق بين الحكومة والكشف
390	.....	في المنع عن الظن القياسي
400	.....	في الظن المانع والممنوع
406	.....	في الظن في أصول الدين
427	.....	الواجب معرفته
437	.....	الجهل وأقسامه
450	.....	تعريف مركز

## نهاية الدراية في شرح الكفاية المجلد 3

### هوية الكتاب

المؤلف: الشيخ محمد حسين الإصفهاني

المحقق: الشيخ أبو الحسن القائمى

الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم

الطبعة: 1

الموضوع: أصول الفقه

تاريخ النشر: 1415 هـ - ق

ISBN (ردمك): 8-41-5503-964

المكتبة الإسلامية

ص: 1

إشارة









بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد المصطفى وعلى آله الطيبين الطاهرين.

وبعد :

فنحن إذ نقدم هذا الكتاب الجليل بين يدي القارئ الكريم بعد الانتهاء من تحقيقه ونشره بحلّة قشبية متوخين قدر الإمكان إخراجه بشكل يتناسب وأهميته وحاجة الفضلاء إليه ، فإننا ندرك مدى التأخير الذى رافق عملية التحقيق هذه ، والتي كان مبعثها حرصنا على تقديم الأفضل كما هو طموحنا فى إخراج كل الكتب التى نقوم بتحقيقها أو نشرها.

فبعد انتهاء العمل بتحقيق هذا الكتاب عثرنا على نسخة مخطوطة قسمها الأخير مكتوب بخط المؤلف رحمه الله تعالى ، مما كان له الحافز الكبير لإعادة مراجعة هذا الجزء على هذه النسخة وإن سقطت بعض أوراقها إلا أنها كانت مفيدة لنا ، لا سيما إذا علمنا ما تمتلئ به النسخة الحجرية من الأخطاء المطبعية التى لا تخفى على ذهن اللبيب.

وهكذا ونحن نضع هذا السفر الجليل أمام الملاء العلمى الكريم فإننا نقدم جزيل شكرنا لسماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أبو الحسن القائمى على ما بذله من جهود كبيرة وقيمة فى تحقيق هذا الكتاب.

كما ونتقدم بشكرنا أيضاً لجميع الأفاضل الذين ساهموا بجهود مختلفة فى هذا العمل.

وفق الله تعالى الجميع لمراضيه ، إنّه نعم الموالى ونعم النصير.

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاهياء التراث

صورة

□

ص: 6

صورة

□

ص: 7

صورة

□

ص: 8

صورة

□

ص: 9



صورة

□

ص: 10

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه وسيد رسله محمد وعترته الطيبين الطاهرين.

فى عدم كون حجّية القطع من مسائل الفن

1 - قوله « مد ظله » : وإن كان خارجا عن مسائل الفن ... الخ (1).

حتى بناء على تعميم الغرض الباعث على تدوين فن الأصول لما ينتهى إليه أمر الفقيه فى مقام العمل ، فإن هذه المباحث ليست مما ينتهى إليه أمر الفقيه فى مقام العمل ، كمباحث الأصول العمليّة التى ينتهى إليها أمر الفقيه فى مقام العمل بعد الفحص والبحث عن الأدلة والأمارات ، وهو واضح ، فإن حجّية القطع بأقسامه غير منوطة بالفحص والبحث عن الدليل ، كما أن منجزّيته بأقسامه لا تكون واسطة فى استنباط حكم شرعى.

ومنه تبين أن الوجه فى خروج مباحث القطع عن الأصول ذلك ، لا عدم

## مبحث القطع

ص: 11

إمكان أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه ، فان اللازم وساطة نتيجة البحث ، لا وساطة نفس القطع ، لى توهم عدم إمكانها.

لا يقال : إنما يصح ما ذكر من الوجه فى خروج مباحث القطع عن مسائل علم الأصول بناء على أن الغرض من العلم المزبور ذلك.

وأما لو قلنا بأن الغرض منه أعم من ذلك ، وهو البحث عما يفيد فى مقام إقامة الحجة على حكم العمل شرعا فى علم الفقه كما بيناه فى أوائل الجزء الأول من التعليقة لإدراج البحث عن حجية الأمارات دلالة وسندا فى علم الأصول (1) ، فىمكن إدراج البحث هنا أيضا فى المسائل ، لأن البحث عن منجزية القطع بأقسامه ، كالبحث عن منجزية الأمارات ، وكلاهما يفيد فى مقام إقامة الحجة على حكم العمل فى الفقه.

لأننا نقول القطع بالحكم عين وصوله حقيقة إلى المكلف ، ولا يتوقف العلم بفعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير وهو علم الفقه على منجزية القطع ، لىكون نتيجة البحث مفيدة فى الفقه.

بخلاف ما عدا القطع من أقسام الحجة ، فانه لى وصولا حقيقيا للحكم ، فلا بد من كونه وصولا تنزيليا ، أو وصولا من حيث الأثر ، وهو المنجزية ، فيتوقف وصول الحكم إلى المكلف على ثبوت وصوله تنزيلا ، أو من حيث الأثر ، وهو المبحوث عنه فى علم الأصول.

وكذا البحث عن منجزية العلم الإجمالى واستحقاق العقوبة على التجرى ، فإنه خارج عن مسائل الفن على جميع التقادير.

نعم إذا كان البحث فى التجرى بحثا عن تعنون الفعل المتجرى به بعنوان قبيح ملازم بقاعدة الملازمة للحرمة شرعا دخل فى مسائل الفن ، لكنه لم يحرر بهذا العنوان فى الكتاب ، وغيره.

ص: 12

وأما مسألة القطع الطريقي والموضوعي وقيام الأمانة مثلاً مقامه « تارة » وعدمه « أخرى » فهي خارجة عن مباحث القطع ، لأن إمكان قيام الأمانة مقام القطع بقسميه في تنزيل واحد من لواحق الأمانة لا من لواحق القطع ، إذ النتيجة بالأخرة ترتب حكم الواقع على ذات المؤدى ، وترتب حكم الواقع المقطوع به على المؤدى بما هو مؤدى من دون لحوق أثر للقطع ، فتدبر جيداً .

في شباهاة المسألة بمسائل الكلام

2 - قوله « مد ظلّه » : وكان أشبه بمسائل الكلام ... الخ (1).

حيث إن المسائل الكلامية ليست مطلق المسائل العقلية ، بل ما له مساس بالدينيّات والعقائد ، فلذا لم يجعلها من مسائل الكلام ، لكنه حيث إن مرجع البحث إلى حسن معاقبة الشارع على مخالفة المقطوع به صحت دعوى أنها أشبه بمسائل الكلام ، فتدبر .

3 - قوله « مد ظلّه » : متعلق به أو بمقلّديه ... الخ (2).

وجه تخصيص المكلف بالمجتهد وتعميم الحكم إلى حكمه وحكم مقلده هو أن عناوين موضوعات الأحكام الظاهرية لا ينطبق إلا على المجتهد ، فإنه الذي جاءه النبأ ، أو جاءه الحديثان المتعارضان ، وهو الذي أيقن بالحكم الكلي ، وشك في بقائه ، وهكذا .

إلا أن محذوره عدم ارتباط حكم المقلد به ، فلا يتصور في حقه تصديق عملي ، وجرى عملي ، ولا نقض عملي وإبقاء عملي ، فمن يتعنون بعنوان الموضوع ليس له تصديق عملي ليخاطب به ، ومن له تصديق عملي لا ينطبق

## تشابه المسألة مع مسائل علم الكلام

ص: 13

1-1. كفاية الأصول / 257.

2-2. كفاية الأصول / 257.

عليه العنوان ، ليتوجه إليه التكليف.

ومنه تعرف أن المحذور ليس مجرد عدم تمكن المقلد من الفحص عن المعارض ، ومن الترجيح ، ومن البحث عن الأدلة ، ليدفع بقيام المجتهد مقام المقلد ، فيما ذكر ، بل المحذور ما ذكرنا.

ويندفع بما ذكرناه في مباحث الاجتهاد والتقليد من أن أدلة الإفتاء والاستفتاء يوجب تنزيل المجتهد منزلة المقلد ، فيكون مجيء الخبر إليه بمنزلة مجيء الخبر إلى مقلده ، ويقينه وشكّه بمنزلة يقين مقلده وشكّه ، فالمجتهد هو المخاطب عنوانا ، والمقلد هو المخاطب لبا ، وإلا لكان تجويز الإفتاء والاستفتاء لغوا.

ومع هذا كله فتعميم المكلف إلى المجتهد والمقلد ، وتعميم الحكم أيضا أولى ، لأن جملة من أحكام القطع والأصول العقلية تعم المقلد أيضا ، فلا وجه للتخصيص بالمجتهد.

4 - قوله « مد ظلّه » : ولذلك عدلنا عما في رسالة ... الخ (1).

ظاهرة أن لزوم التعميم من حيث الواقع والظاهر ولزوم التخصيص من حيث الفعلية هو السبب للعدول لا خصوص الأول.

والوجه في سببتهما لذلك عدم إمكان إرادة الأعم من الواقع والظاهر وخصوص الفعلى من الحكم الواقع في الرسالة.

أما الأول فللزوم التكرار المستهجن ، لأن مفاد الأمارات والأصول الشرعية داخل في الحكم الظاهري المقطوع به ، فلا مقابلة حقيقة.

وأما الثانى فللزوم اجتماع الحكمين الفعليين في موارد الأمارات والأصول الشرعية ، فلا يعقل ترتيب الحكم الفعلى على الظن بالحكم الفعلى أو الشك فيه ، فان الظن بالفعليين والشك فيهما كالقطع بهما محال ، إذ الملتفت إلى تقابل الحكمين

ص: 14

الفعليّين كما يستحيل منه القطع بهما كذلك يستحيل منه الظن بهما أو احتمالهما معا.

بخلاف ما إذا عممنا الحكم من حيث الواقع والظاهر وخصّصناه من حيث الفعلية، فإنه يقتضى تحرير الأقسام كما حرّر في المقام، والمراد بعدم تثليث الأقسام جعل الظن والشك مطلقا في قبال القطع وإلا فالقسمة ثلاثية أيضا، فإن الأقسام المختلفة في الأحكام ثلاثة القطع بالحكم والظن الانسدادي على الحكومة وعدمهما سواء كان ظن ولم يتم دليل الانسداد على الحكومة أو لم يكن.

والتحقيق إمكان إصلاح ما في الرسالة مع حفظ التعميم والتخصيص أما محذور التكرار مع تثليث الأقسام، فإنما يصح مع عدم اختلاف الأقسام في الجهات والأحكام. ومن الواضح خلافه.

بيانه أن محمول الحكم المقطوع به واقعيا كان أو ظاهريا هي الحجية العقلية مثلا.

ومحمول الحكم المظنون مطلقا « تارة » وجوب ترتيب الأثر شرعا « وأخرى » عدمه.

ومحمول الحكم المشكوك فيه « تارة » حرمة نقضه، « وأخرى » البراءة عنه.

فالحكم مطلقا بما هو مقطوع به له حكم غير ما هو مرتب عليه بما هو مظنون أو مشكوك فيه.

فمفاد الأمارات الشرعية بما هو مظنون له حكم وبما هو مقطوع به بلحاظ دليل اعتباره له حكم آخر.

وبالجملة الجهات المبحوث عنها مختلفة فتختلف باختلافها المحمولات لعدم تعقل اختلاف المحمولات مع وحدة الموضوع، وملاك تمايز المسائل تمايز الجهات المبحوث عنها.

وأما محذور احتمال الحكمين الفعليين فهو لازم على أى حال مع قطع النظر عن تحرير البحث هنا، فإن القائل بالبراءة الشرعية مثلا يقول:  
بالرخصة

والإباحة الشرعية في مورد احتمال الحكم الفعلي سواء حرر المقام على نحو ما في الرسالة أو لا وسيأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى.

هذا مع أن فائدة التقسيم أن يكون كالفهرست لما يبحث عنه في الكتاب فاللازم البحث عن أحكام القطع بالحكم والظن الانسدادي وعدمهما.

وعليه فالبحث عن حجّية الأمارات ومقتضيات الأصول الشرعية ليس بحثا عن عوارض القطع بالحكم الأعم من الواقعي والظاهري ، بل يكون بحثا عن أسباب القطع « تارة » وعن ثبوت المقطوع « أخرى ».

مع أن مسائل هذا المقصد حسب الفرض منحصرة في بيان الأمارات المعتمدة شرعا أو عقلا والبحث فيها عن اعتبارها ، وهي إنّما يصح جعلها من المسائل إذا كان الموضوع على النهج المرقوم في الرسالة كما هو واضح.

لا- يقال : البحث عن أسباب القطع بحث عن عوارضه فان البحث عن كون الشيء ذا مبدأ بحث عمّا يلحقه ويحمل عليه كما أن الوجود والموجود موضوع للعلم الإلهي والبحث عن المبدأ فيه من أهم مقاصده وأعظم مسائله.

لأننا نقول : هذا إنّما يصح إذا كان عنوان البحث كون الأمانة بحسب دليل اعتبارها سببا للقطع لا ما إذا كان البحث عن اعتبار الأمانة كما هو المفروض حتى في هذا الكتاب.

في بيان أن المانع من جريان الأصول هي الحجّة.

5- قوله « مد ظله » : لئلا تتداخل الأقسام ... الخ (1).

توضيحه أن المانع من إجراء الأصول هو الحجّة كما أن مورد إجرائها ما لم يكن هناك حجّة فلا مقابلة بين الظن والشك بحسب الغرض المهمّ.

إلا أن هذا المعنى ليس من التداخل في شيء ، بل الإشكال أن ما جعل ملاكا لإجراء الأصول جوازا ومنعا ليس هو الظن والشك بل

ص: 16

الحجّة وعدمها ، وإلا فالظن بما هو ظن لا يلحقه حكم الشك بل بما هو غير حجّة كما أنّ ما يفيد الشك ليس بما هو مفيد له حجّة بل بما هو ناظر إلى الواقع فلا تداخل حقيقة والأمر سهل.

لكن التحقيق أن التقسيم لبيان فهرست موضوعات المباحث لا لبيان المانع من إجراء الأصول.

ومن الواضح أن موضوع البحث عن الاعتبار هو الطريق اللابشرط من حيث الاعتبار وعدمه لا- الطريق المعبر ، فإنه لا- يعقل عروض الاعتبار وعدمه على الطريق المعبر.

فحق التقسيم أن يقال : إن الملتفت إلى حكمه الشرعي إما أن يكون له طريق تامّ إليه أولاً ، وعلى الثاني إما أن يكون له طريق ناقص لوحظ لا بشرط أولاً ، وعلى الثاني إما أن لا يكون له طريق أصلاً ، أو يكون له طريق بشرط عدم الاعتبار ، وعلى أيّ تقدير ليس له طريق لا بشرط.

فالأول هو القطع وهو موضوع التنبّز ، والثاني هو الطريق المبحوث عن اعتباره وعدمه ، والثالث موضوع الأصول ، فتدبرّ.

ثم لا يخفى أن الغرض من التقسيم : إن كان بيان فهرست أصول الأبواب ، فما أفاده في المتن وحرّراه هنا واف بالمقصود.

وإن كان الغرض بيان فهرست أصناف موضوعات المسائل ، فلا وجه للاقتصار على بيان مجارى الأصول ، بل ينبغي بيان أصناف الأمارات أيضاً.

في بيان معنى وجوب العمل بالقطع عقلاً.

6- قوله « مد ظلّه » : لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ... الخ (1).

لا يذهب عليك أن المراد بوجوب العمل عقلاً ليس إلاّ إذعان العقل

ص: 17



باستحقاق العقاب على مخالفة ما تعلق به القطع ، لا أن هناك بعثا وتحريكا من العقل أو العقلاء نحو ما تعلق به وإن كان هو ظاهر تعليقة (1) أستاذنا العلامة أدام الله أيامه على الرسالة ، ضرورة أنه لا بعث من القوة العاقلة وشأنها إدراك الأشياء ، كما أنه لا بعث ولا تحريك اعتبارى من العقلاء.

والأحكام العقلية كما سيجيء (2) إن شاء الله تعالى عبارة عن القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع كحسن العدل وقبح الظلم والعدوان.

ولا ينبغي الارتباب من أحد من أولى الألباب أنه ليس في هذا الباب حكم جديد من العقل ، بل الغرض تطبيق الكبرى العقلية الحاكمة باستحقاق العقوبة على المعصية الحقيقية لأمر المولى ونهيه على المورد بمجرد تعلق القطع به.

وحيث إن الكبرى العقلية مسلمة وانطباقها على موضوعها قهري ، فلذا لا مجال للبحث إلا عن طريقية القطع وكونه موجبا لانطباق الكبرى على الصغرى ، ولأجله علّله « قدس سره » في الرسالة بطريقته ، الذاتية.

وعلى هذا نقول : حيث إن القطع حقيقة نورية محضنة ، بل حقيقته حقيقة الطريقة والمرآية ، لا أنه شيء لازمه العقلي الطريقة والانكشاف ، بدهة أن كل وصف اشتقاقي ينتزع عن مرتبة ذات شيء فمبدؤه ينتزع عنه قهرا وإلا لزم الخلف ، بل ذاته نفس الانكشاف وانتزاع الكاشف عنه باعتبار وجدانه لنفسه ، ولا معنى للطريقة إلا وصول الشيء بعين حضوره للنفس بالطريقة عين ذاته لا من ذاتياته ، فلذا لا حالة منتظرة في الإذعان بانطباق الكبرى العقلية على المورد ، فيتحقق بسببه ما هو السبب التام لاستحقاقه العقاب بلا كلام.

وحيث إن طريقته ذاتية ، فجعل الطريقة له من الشارع غير معقول ،

## المراد من الأحكام العقلية

ص: 18

1-1. التعليقة على فرائد الأصول / 5.

2-2. التعليقة 10 من هذا المجلد.

لا بما هو جاعل الممكنات ، ولا بما هو شارع الشرائع والأحكام :

أما عدم قابليته للجعل بما هو جاعل الممكنات ، فلأن المعقول من الجعل نحوان بسيط ومركب ، والقطع بما هو قطع في مرحلة ذاته وماهيته غير قابلة للجعل بنحوه على ما هو التحقيق من تعلق الجعل بالوجود.

فالماهية ليست مجعولة ولا مجعولة بالجعل البسيط.

كما أن الجعل التركيبي بين الشيء ونفسه غير معقول ، لأنَّ وجدان الشيء لذاته وذاتيته ضروري ، وقد فرضنا أن القطع حقيقته عين الانكشاف والنورية.

بل لو فرضنا أنه أمر لازمه النورية والمرآتية فهو من لوازمه الغير المفارقة والجعل بين الشيء ولوازمه الغير المفارقة أيضا محال.

وأما في مرحلة وجوده ، فالجعل البسيط له عبارة عن إبداعه وتكوينه وإيجاده ، وهو أمر معقول ولا دخل له بمورد البحث ، إذ إيجاد القطع إيجاد الطريق وكل قطع وجد في الخارج فهو بعلة مستند إلى جاعل هويات الممكنات ، فجعل القطع جعل الطريق ، لا جعل ما ليس بطريق بذاته طريقا كما هو محل البحث.

وأما جعله طريقا بمعنى تعلق الجعل بوجوده الرباطي ، فهو محال بعد ما عرفت أن حقيقة القطع حقيقة الطريقتية والمرآتية ، فوجود الطريقتية له وجود نفسي له لا رباطي ، فتدبر جيّدا فإنه حقيق به.

وأما عدم القابلية للجعل منه تعالى بما هو شارع ، فالجعل المعقول منه من حيث هو شارع هو التصرف في الحكم ، حيث إنّ حيثية الشارعية غير حيثية الجاعلية.

وحيث نقول : إن الحكم المجعول ثانيا سواء كان موافقا لما تعلق به القطع أو مخالفا له يوجب اجتماع المثليين في الأول واجتماع الضدين أو المتناقضين في الثاني في نظر القاطع وإن لم يوجبهما في الواقع ، وكفى به مانعا لعدم تمكّن المكلف من تصديقه بعد تصديقه بمثله أو ضده أو نقيضه ، فلا يعقل من المولى

حينئذ البعث والزجر ، لأنّهما لجعل الدّاعى والمفروض استحالتة فى نظر المكلف.

مضافا إلى أنه إذن فى التجرى فى صورة المخالفة وهو كالإذن فى المعصية الواقعية قبيح عقلا.

بل التحقيق أن حديث التضاد والتماثل أجنبى عمّا نحن فيه لما فصّ لناه فى مسألة اجتماع الأمر والنهى (1) أن الحكم سواء كان بمعنى الإرادة والكراهة أو البعث والزجر الاعتباريين ليس فيه تضادّ وتماثل ، فانهما من صفات الأحوال الخارجية للموجودات الخارجية فراجع.

بل المانع من اجتماع البعثين إمّا صدور الكثير عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلان عن داع واحد أو صدور الواحد عن الكثير لو انبعثا عن داعيين ، فان الفعل الواحد عند انقياد المكلف لمولاه لو صدر عن بعثين مستقلّين لزم صدور الواحد عن الكثير ، كما أن صدور مقتضى البعث والزجر لازمه اجتماع المتناقضين فيلغوا البعث بداعى إيجاد الفعل والزجر بداعى تركه.

وأما النقض بالمنع عن الظن القياسى فغير وارد ، فإن الإشكال فيه « تارة » : من حيث إنّ الظنّ بالحكم الفعلى مع الترخيص فى خلافه فعلا يوجب الظنّ باجتماع النقيضين أو الضدين.

والظنّ بغيره وإن صح المنع عنه إلاّ أن القطع به أيضا كذلك.

وأخرى من حيث إن العقل مستقل بعد الانسداد بمنجزية الظن بما هو ظن فاذا صح الترخيص فى مخالفته شرعا صحّ فى القطع الذى يستقلّ العقل بمنجزية لوحدة الملاك منعا وجوازا.

ويندفع الأول بأن المراد من الحكم الفعلى هو الانشاء بداعى جعل الداعى وهو عقلا متقيّد بالوصول بنحو من الأنحاء ، والقطع به حيث إنه وصوله حقيقة يكون الواصل مصداقا للبعث حقيقة ، فلا يعقل بعث حقيقى آخر ولا

ص: 20

زجر حقيقى عنه ، وحيث إن الظن ليس وصولاً حقيقياً فلا مانع من البعث الحقيقى على وفاقه أو الزجر على خلافه.

ويندفع الثانى بما سيأتى إن شاء الله تعالى فى محله من أن الحكم العقلى فى الظن تعليقى دون القطع.

كما أن الإشكال على اجتماع المثليين فى البعثين بأن البعث الثانى يوجب التأكد فلا يلزم اجتماع المثليين ولا محذور اللغوية.

مدفوع : بأن الغرض : إن كان الانشاء بداعى التأكيد فهو خلف فان المفروض كون الانشاء الثانى كالأول بداعى جعل الداعى مستقلاً.

وإن كان خروج البعث الأول من حد الضعف إلى حد الشدة ، ففيه أنه معقول فى مثل الإرادة القابلة للاشتداد.

لكن خروجها عن الضعف إلى الشدة بوجود ملاك آخر فى المراد ، لا بحدوث إرادة أخرى ، فإنه غير معقول حتى يؤثر فى الاشتداد.

وأما البعث الاعتبارى ، فلا يجرى فيه الحركة والاشتداد لاختصاصه بالمقولات لا بالاعتباريات.

مع أن المفروض حدوث بعث آخر فى الموضوع فلا يعقل حدوثه حتى يؤثر فى التأكد.

ثم إن هذا كله فى الانشاء بداعى جعل الداعى.

وأما إذا كان بداعى تنجيز الواقع بالقطع ، فليس فيه شىء من المحاذير كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

7 - قوله « مد ظله » : وتأثيره فى ذلك لازم وصريح الوجدان به ... الخ (1).

أى تأثير القطع فى تنجيز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته.

وذلك لما سيحىء إن شاء الله تعالى أن استحقاق العقاب مترتب على

ص: 21

مخالفة المولى حيث إنها هتك لحرمة، فالسبب للاستحقاق هي مخالفة التكليف.

إلا أن مخالفة التكليف المجهول لما لم تكن موجبة لاستحقاق العقاب فالقطع به وانكشافه له دخل بنحو الشرطية في تأثير المخالفة في استحقاق العقاب.

ولكن ليعلم أن استحقاق العقاب ليس من الآثار القهرية واللوازم الذاتية لمخالفة التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعلية من العقلاء، لما سيأتي عمّا قريب إن شاء الله تعالى أن حكم العقل باستحقاق العقاب ليس ممّا اقتضاه البرهان، وقضيته غير داخلية في القضايا الضرورية البرهانية بل داخلية في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها ومخالفة أمر المولى هتك لحرمة وهو ظلم عليه والظلم قبيح أى مما يوجب الذم والعقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبة على المخالفة الداخلة تحت عنوان الظلم بنحو الشرطية جعلى عقلائى لا ذاتى قهرى كسائر الأسباب الواقعية والآثار القهرية.

ومنه ينقدح ما فى البرهان الآتى من أن الجعل التأليفى لا يكون بين الشئ ولوازمه، فإنه فى المتلازمين واقعا لا جعلاً ولو عقلاً (1).

ولا يرد كل ذلك على ما سلكناه فى الحاشية المتقدمة من البحث عن الطريقة وأنها فى القطع حيث كانت ذاتية فلذا لا يعقل الجعل كما تقدم تفصيله.

وحيث عرفت أن الحجية بمعنى المنجزية من اللوازم الجعلية العقلية، فبناء على أن جعل العقاب من الشارع يصح القول بجعل المنجزية للقطع شرعا من دون لزوم محذور.

وتوهم لزوم التسلسل نظرا إلى أن الأمر بمتابعة القطع لا يوجب التّنجز

ص: 22

1-1. عقلا، هكذا ورد فى المخطوطة بغير خط المصنف قده لكن الصحيح: عقلاء.

بوجوده الواقعي بل لا بد فيه من العلم وهو أيضا كالسابق يحتاج في تنجزه إلى الأمر باتباعه.

مدفوع: بأن الأمر الثاني أمر بداعي تنجز الواقع المقطوع به، فهو لا تنجز له، فوصوله وإن كان مما لا بد منه في صيرورة الأمر الواقعي المعلوم منجزا، لكنه مفروض الحصول وليس لهذا الواصل تنجز في نفسه حتى يحتاج إلى الأمر بداعي تنجزه بالعلم به.

مضافا إلى أنه لو فرضت القضية طبيعية لعمت نفسها أيضا من دون لزوم التسلسل.

ومما ذكرنا من دخل القطع جعلًا في التنجز يظهر صحة إطلاق الحجّة عليه بالمعنى المتعارف في عرف أهل الميزان، لكونه واسطة في التنجز في القياس المطلوب منه تنجز الحكم بالقطع، كما يظهر صحة إطلاق الحجّة عليه في باب الأدلة إن أريد منها ما ينجز الواقع.

نعم إن أريد منها ما يثبت الحكم الفعلي بعنوان أنه الواقع فلا يطلق عليه الحجّة، إذ القطع بالحكم عين ثبوت الواقع لدى القاطع، فلا يكون علّة لثبوت الواقع وللتصديق به.

ومنه يظهر أن القطع ليس حجة في باب الأدلة أيضا بهذا المعنى، إذ لا حكم على طبق الواقع فعلا أصلا فضلا من أن يكون بعنوان أنه الواقع.

بخلاف الأمانة المعتمدة، فإنها بضميمة دليل اعتبارها مفيدة للحكم المماثل بعنوان أنه الواقع، فيقع وسطا في القياس المطلوب منه ثبوت الحكم الفعلي وفي القياس المطلوب منه ثبوت الواقع عنوانا.

وأما القطع الموضوعي فلا يطلق عليه الحجّة إلا بالمعنى المتداول في الميزان لا في باب الأدلة فتدبر جيّدا.

في مراتب الحكم.

8 - قوله « مد ظله » : أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصرف فعليا ... الخ (1).

لا بأس بتوضيح ما للحكم من المراتب عنده « دام ظله » فنقول : مراتب الحكم عنده « دام ظله » أربع :

إحداها : مرتبة الاقتضاء ، وربما يعبر عنها بمرتبة الشائبة.

وجعل هذه المرتبة من مراتب ثبوت الحكم لعلّه بملاحظة : أن المقتضى له ثبوت في مرتبة ذات المقتضى ثبوتا مناسبا لمقام العلة لا لدرجة المعلول.

و لأن المقبول له ثبوت في مرحلة ذات القابل بما هو قابل ثبوتا مناسبا لمرتبة القابل لا المقبول.

إلا أن هذا المعنى من شئون المقتضى بمعنى العلة الفاعلية لا المقتضى بمعنى الغاية الداعية إلى الحكم.

كما أن القابل الذي يوصف بأنه نحو من وجود المقبول ما كان كالنطفة إلى الإنسان (2) ، حيث إنها في صراط المادية والتلبس بالصورة الانسانية لا المصلحة ولا الطبيعة القابلة للوجوب ، فإن الفعل كالمصلحة ليسا في سبيل المادية والترقى إلى الصورة الحكمية ، كما لا يخفى كل ذلك على العارف بمواقع الكلام.

نعم استعداد الطبيعة بملاحظة اقتضاء ما يترتب عليها من الفائدة للوجوب مثلا وصيرورتها واجبا فعليًا لا ينبغي انكاره ، والاستعدادات الماهوية لا دخل لها بالاستعدادات المادية.

والطبيعة في مرتبة نفسها حيث إنها ذات مصلحة مستعدة باستعداد ماهوى للوجوب.

## مراتب الحكم

ص: 24

1-1 . كفاية الأصول / 258.

2-2 . هكذا في المطبوع والمنخطوط بغير خط المصنف قده لكن الصحيح : كالنطفة بالإضافة إلى الإنسان.

وحيث إن المانع موجود فهو واجب شأني وواجب اقتضائي.

وليس هذا معنى ثبوت الحكم في هذه المرتبة، إذ لا ثبوت بالذات للمصلحة حتى يكون للحكم ثبوت بالعرض بل له شأنية الثبوت.

وعبارته مد ظله في مبحث الظن من تعليقه (1) الأنيقة أنسب حيث عبّر عن هذه المرتبة بشأنيّة الثبوت بخلاف عبارته « دام ظلّه » في مبحث العلم الإجمالي من فوائده (2) حيث عبّر عنها بثبوته بثبوت مقتضيه، ولعلّه يراد به ما ذكره في التعليقة، والأمر سهل بعد وضوح المقصود فافهم جيّداً.

ثانيها: مرتبة انشائه وقد بيّنا حقيقة الإنشاء في حواشينا على الطلب والارادة (3).

وملخصه أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظياً بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات وإلى المعنى بالعرض، لا إليهما بالذات، فانها غير معقول، كما أن وجود المعنى حقيقة منفصلاً عن اللفظ بآليته غير معقول كما حقق في محلّه.

وعليه ينبغي تنزيل ما قيل: من أن الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر، وإتّما قيّد بنفس الأمر مع أن وجود اللفظ خارجي وهو المنسوب إلى المعنى بالعرض، لأن المعنى بعد الوضع كانه ثابت في مرتبة ذات اللفظ فيوجد بوجوده في جميع المراحل. وبقية الكلام تطلب من غير المقام.

ثالثها: مرتبة الفعلية وفي هذه المرحلة يبلغ الحكم درجة حقيقة الحكمية ويكون حكماً حقيقياً وبعثاً وزجراً جدياً بالحمل الشائع الصناعي، وإلاً فمجرد الخطاب من دون تحريم وإيجاب إنشاء محض، وبين الوجود الإنشائي الذي هو

ص: 25

1-1. التعليقة على فرائد الأصول / 36.

2-2. آخر التعليقة / 321.

3-3. نهاية الدراية 1 : التعليقة : 150.



نحو استعمال اللفظ فى المعنى وبين الوجود الحقيقى مباينة تباين الشىء بالحمل الأولى وبالحمل الشائع.

ومن الواضح أن الوجود لا يكون فردا ومصداقا لطبيعة من الطبائع إلا إذا حملت عليه حملا شائعا صناعيا.

وإذا بلغ الإنشاء بهذه المرتبة تم الأمر من قبل المولى ، فيبقى الحكم وما يقتضيه عقلا من استحقاق العقاب على مخالفته « تارة » وعدمه « أخرى ».

وما لم يبلغ هذه المرتبة لم يعقل تنجزه واستحقاق العقاب على مخالفته وإن قطع به ، لا لقصور فى القطع وفيما يترتب عليه عقلا ، بل لقصور فى المقطوع ، حيث لا إنشاء بداعى البعث وجعل الداعى حتى يكون القطع به مصححا لاستحقاق العقاب على مخالفته.

رابعتها : مرتبة التَّجَزُّزِ وبلوغه إلى حيث يستحق على مخالفته العقوبة.

وجعلها من درجات الحكم ومراتبه مع أن الحكم على ما هو عليه من درجة التَّحْصُلِ ومرتبة التَّحَقُّقِ بلا ترقُّ إلى درجة أخرى من الوجود إنما هو بملاحظة أن ما تم أمره من قبل المولى واستوفى حظُّه الوجودى منه لم يكن بحيث ينتزع عنه أنه منجز ، ولم يكن من حقيقة التكليف الموجب لوقوع المكلف فى كلفة البعث والزَّجر.

وبلوغه إلى حيث ينتزع عنه هذا العنوان نشأة من نشآت ثبوته ، وإلا فربما يتم الأمر فيه من قبل المولى قبل بلوغه مرتبة البعث الجدى ، كما إذا أنشأ بداعى البعث الجدى وكان فعلية البعث موقوفة على شرط ، فإن الإنشاء الصادر من قبل المولى قد تم أمره من قبله واستكمل نصيبه من الوجود ، لكنه ليس حينئذ بحيث ينتزع عنه عنوان البعث الحقيقى.

فكما أن بلوغه بهذه المرتبة مع عدم الانقلاب عما هو عليه نحو من الترقى ، فكذلك بلوغه لمرتبة التَّجَزُّزِ. هذا على مختاره « دام ظلّه » فى مراتب الحكم.

وسيجيء (1) إن شاء الله تعالى ما عندنا من أن المراد بالفعلى ما هو الفعلى من قبل المولى لا الفعلى بقول مطلق ، فمثله ينفك عن المرتبة الرابعة لكنه عين مرتبة الإنشاء حيث إن الإنشاء بلا داع محال وبداع آخر غير جعل الداعى ليس من مراتب الحكم الحقيقى ، وبداعى جعل الداعى عين الفعلى من قبل المولى ، وإن أريد من الفعلى ما هو فعلى بقول مطلق ، فهو متقوم بالوصول وهو مساوق للتتجز ، فالمراتب على أى حال ثلاث.

9- قوله « مد ظله » : وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق الثواب ... الخ (2).

إن كان الفرق بين الثواب والعقاب بلحاظ خصوص الحكم الفعلى فقط فالثواب كالعقاب ، إذ كما لا بعث ولا زجر فليست المخالفة عصيانا ، كذلك لا جعل للداعى من المولى بالفعل كى يدعوا العبد بالفعل ليستحق الثواب على الفعل من حيث صدوره عن أمر المولى.

فكما لا يستحق العقاب على مخالفة الحكم الفعلى حيث لا حكم فعلى ، كذلك لا يستحق الثواب على موافقة الحكم الفعلى لعدمه فعلا.

وإن كان الفرق لا بلحاظ الحكم الفعلى بل كلىة بمعنى أنه يمكن التفكيك بين العقاب والثواب ، فلا يترتب العقاب إلا على مخالفة الحكم الفعلى ، دون الثواب فإنه يمكن ترتبه على الفعل ولو لم يكن هناك حكم فعلى ، كما إذا أتى به بداعى المصلحة التامة الموافقة لغرض المولى أو بداعى حب المولى ونحوه.

ففيه أن العقاب كالثواب فلا يدور مدار خصوص مخالفة الحكم الفعلى ، بل يترتب على ترك تحصيل المصلحة التامة الملزمة مع عدم البعث لمانع عنه

ص: 27

1-1. فى التعليقة 30 و 42.

2-2. كفاية الأصول / 258.

بالخصوص ، كغفلة المولى أو اعتقاد عجز العبد عن امتثاله.

وتفصيله أن المصلحة : قد تكون قاصرة عن اقتضاء الزوم والبعث ، فالعلم بها لا يوجب تحصيلها في نظر العقلاء.

وقد تكون تامة الاقتضاء ولكن لها مانع عن التأثير في البعث ، وهو على قسمين : فقد يكون المانع اشتغال البعث على مفسدة ، فمثل هذه المصلحة غير ملزمة لأنها على الفرض مغلوبة ، لأن كون العبد ملزماً بتحصيل المصلحة ذا مفسدة غالبية ، فكيف يعقل أن يكون مثل هذه المصلحة ملزمة في نظر العقلاء.

وقد يكون المانع نظير غفلة المولى أو اعتقاد عجز العبد عن الامتثال فمثل هذه المصلحة ملزمة على حد ذاتها لا مغلوبة غير ملزمة ، فالعلم بها يوجب استحقاق العقوبة على ترك تحصيلها.

في التجري.

10 - قوله « مد ظله » : الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته ... الخ (1).

تفصيل ذلك أن استحقاق العقاب على معصية حكم المولى إما بجعل الشارع أو بحكم العقل :

فإن كان بجعل الشارع كما هو أحد طرقه في محلّه على ما أفاده الشيخ الرئيس في الاشارات (2) وغيره في غيرها ، فحينئذ لا مقتضى لاستحقاق العقاب حيث إن الشارع لم يجعل العقاب إلا على المعصية الحقيقية لحكمه ، وحيث لا حكم في المورد فلا عقاب ولم يرد من الشارع جعل العقاب على مجرد التجري.

وبيان أو في جعل العقاب - على فعل طائفة من الأفعال وترك جملة منها من جهة ردع النفوس عن فعل ما فيه المفسدة وترك ما فيه المصلحة - واجب

ص: 28

1-1. كفاية الأصول / 259.

2-2. شرح الاشارات للمحقق الطوسي : 3 / 371.

بقاعدة اللطف ، وما فيه المفسدة ذات شرب الخمر ، لا هو بعنوان كونه مخالفة لنهى المولى.

فاذا وصل هذا الجعل الواقعي صار فعليًا وإلا فلا ، إذ كما أنّ مقتضى قاعدة اللطف جعل العقاب كذلك مقتضاها إيصاله وتبيينه للمكلف ، والمفروض أن ما فعله المتجرى لم يشتمل بذاته على مفسدة واقعا ، فلا عقاب عليه من الشارع وإن اعتقده من جهة اعتقاد الحرمة.

وإن كان الاستحقاق بحكم العقل كما هو ظاهر المشهور ، فحينئذ لا ينبغي الشبهة في استحقاق العقاب على التجري لاتحاد الملاك فيه مع المعصية الواقعية.

بيانه أن العقاب على المعصية الواقعية ليس لأجل ذات المخالفة مع الأمر والنهى ، ولا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفة وتفويت ، ولا لكونه ارتكابا لمبغوض المولى بما هو لوجود الكل في صورة الجهل (1).

بل لكونه هتكا لحرمة المولى وجرأة عليه ، إذ مقتضى رسوم العبودية اعظام المولى وعدم الخروج معه عن زى الرقية ، فالاقدام على ما أحرز أنه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبودية ومناف لزي الرقية وهو هتك لحرمة وظلم عليه.

وهذا الحكم العقلي من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس ، وأمثال هذه القضايا مما

ص: 29

---

1-1. لا يقال : يمكن أن يكون المخالفة مقتضية لاستحقاق العقاب والعلم شرطا نظير الكذب فانه مقتضى للقبح.

تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحتها وحفظ النظام وبقاء النوع بها.

وأما عدم كون قضية حسن العدل وقبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحق عليه المدح أو الذم من القضايا البرهانية، فالوجه (1) فيه أن مواد البرهانيات منحصرة في الضروريات الست، فإنها: إما أوليات، ككون الكل أعظم من الجزء وكون النفي والإثبات لا يجتمعان.

أو حسيات سواء كانت بالحواس الظاهرة المسماة بالمشاهدات، ككون هذا الجسم أبيض أو هذا الشيء حلوا أو مرًا، أو بالحواس الباطنة المسماة بالوجدانيات وهي الأمور الحاضرة بنفسها للنفس، كحكمتنا بأن لنا علما وشوقا وشجاعة.

أو فطريات وهي القضايا التي قياساتها معها، ككون الأربعة زوجا لأنها منقسمة بالمتساويين، وكل منقسم بالمتساويين زوج.

أو تجريبات وهي الحاصلة بتكرار المشاهدة، كحكمتنا بأن سقمونيا مسهل.

أو متواترات كحكمتنا بوجود مكة لإخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

أو حدسيات موجبة لليقين، كحكمتنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس للتشكلات البدرية والهاليتية واشباه ذلك.

ومن الواضح أن استحقاق المدح والذم بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من الأوليات بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف وقد وقع النزاع فيه من العقلاء؟.

وكذا ليس من الحسيات بمعنيها كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهدا ولا بنفسه من الكيفيات النفسانية الحاضرة بنفسها للنفس.

وكذا ليس من الفطريات، إذ ليس لازمها قياس يدل على ثبوت النسبة.

### قضية الحسن والقبح ليست من القضايا البرهانية

ص: 30

---

1-1. وسيجيء إن شاء الله تعالى في دليل الانسداد تفصيل ذلك بوجه برهاني أيضا. منه عفى عنه.

وأما عدم كونه من التجريبات والمتواترات والحدسيات ، ففي غاية الوضوح. فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخلية في القضايا البرهانية بل من القضايا المشهورة.

وأما حديث كون حسن العدل وقبح الظلم ذاتيا : فليس المراد من الذاتي ما هو المصطلح عليه في كتاب الكليات ، لوضوح أن استحقاق المدح والذم ليس جنسا ولا فصلا للعدل والظلم.

وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان ، لأن الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه منه ، كإمكان بالإضافة إلى الانسان مثلا وإلا لكان الإنسان في حد ذاته إما واجبا أو ممتنعا.

ومن الواضح بالتأمل أن الاستحقاق المزبور ليس كذلك ، لأن سلب مال الغير مثلا مقولة خاصة بحسب أنحاء التصرف : وبالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن مقام ذات التصرف ينتزع منه أنه غصب. وبالإضافة إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه وهو أيضا خارج عن مقام ذاته ينتزع منه أنه مخل بالنظام وذو مفسدة عامة ، فكيف ينتزع الاستحقاق المتفرع على كونه غصبا وكونه مخل بالنظام عن مقام ذات التصرف في مال الغير؟

بل المراد بذاتية الحسن والقبح كون الحكمين عرضا ذاتيا ، بمعنى أن العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر.

بخلاف سائر العناوين ، فإنها ربما تكون مع حفظها معروضا لغير ما يترتب عليه لو خلى ونفسه كالصدق والكذب ، فإنهما مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للمؤمن والكذب المنجى للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجه تحت الظلم على المؤمن ، ويترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن ، وإن كان لو خلى الصدق والكذب ونفسهما

يندرج الأول تحت عنوان العدل فى القول والثانى تحت عنوان الجور فضلا عن سائر الأفعال التى فى نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم.

ثم إن استحقاق العقوبة هل هو على الفعل أو على مقدماته كالعزم والإرادة، وهذا التردد جار فى المعصية الواقعية لوحدة الملاك على الفرض.

والتحقيق هو الأول، لأن العزم على الظلم من دون تحقق الظلم ليس بظلم، إذ ليس مخلا بالنظام ولا ذا مفسدة نوعيّة يوجب تطابق آراء العقلاء على قبحه.

وبالجملة العبد بفعل ما احرز أنه مبغوض المولى يخرج عن رسم العبوديّة وزى الرقية، لا بمجرد عزمه على الفعل.

ويؤيده أن الهتك أمر قصدى وإلا لم يستحق عليه العقاب ولم يتصف بالقبح، لأنه من صفات الأفعال الاختيارية، فلو انطبق الهتك على مجرد العزم والقصد لزم إما عدم كون الهتك قصدياً أو كون القصد قصدياً، وإمكان كونه كذلك وكفايته فى ذلك كما (1) نبهنا على ذلك فى أوائل الكتاب لا يوجب الوقوع دائماً.

مع أنه يستحق العقاب على هتكه فى جميع موارد التجرى.

وأما الإشكال (2) على المصنف بأن عنوان الهتك والجرأة على المولى كما يصدق على القصد والعزم كذلك على الفعل.

فغير وجيه، إذ بعد فرض صدقه على القصد يستلزم ترتّب عقابين، لتحقق الملاك فى كل من القصد والفعل وهما مقولتان متباينتان ليس بينهما اتصال على حد اتصال الأمور التدرجية ليكون الكل هتكا واحداً، بل هناك على الفرض معنويان بهذا العنوان وكل من الفعلين فيهما ملاك استحقاق العقوبة فالصحيح

## فى التجرى

ص: 32

1-1. نهاية الدراية 1 : التعليقة 171.

2-2. كما عن المحقق العراقى قده. نهاية الأفكار : 38 / 3.

منع انطباق العنوان الموجب للاستحقاق إلا على الفعل الاختياري.

فان قلت : ما ذكرت من انطباق عنوان الهتك على الفعل المتجرى به إنما يستتبع استحقاق العقوبة إذا صدر عن اختيار ، حيث إن الحسن والقبح العقليين من صفات الأفعال الاختيارية ، مع أن المتجرى إنما قصد هتك مولاه بشرب الخمر الواقعي والمفروض عدم حصوله ، فلم يصدر منه هتك اختياري.

بل سيأتي (1) إن شاء الله من الأستاذ العلامة « أدام الله أيامه » موافقا لما في تعليقه (2) المباركة أنه لم يصدر منه فعل اختياري أصلا ، إذ ما تصوّره وهاجت رغبته إليه واشتاقه وهو شرب الخمر لم يصدر منه ، وما صدر منه وهو شرب الماء فلم يتصوّره ولم يمل إليه ولم يقصده ، فكيف يكون اختياريًا مع عدم مبادئ الاختيار؟

قلت : الحركة لا تخلو عن كونها إما بقسر القاسر أو بالطبع أو بالإرادة وشرب هذا المانع الشخصي المشار إليه بالإشارة الحسية ليس معلولا لقسر القاسر ولا للطبع قطعاً بل معلول للإرادة.

غاية الأمر أن تعلق الإرادة الشخصية بهذا المانع الحسي بواسطة اعتقاد أنه الخمر وتخلّفه لا يوجب كون هذا الشرب الشخصي بلا إرادة.

وبالجملة الشوق الكلي إلى شرب الخمر يتخصّص بشرب هذا المانع الخاص بواسطة اعتقاد أنه الخمر ، والخطأ في التطبيق لا يخرج هذا الشرب عن كونه إراديًا.

فهذا هو الوجه في كون هذه الحركة إرادية لا بواسطة أن العام يتبع إرادة الخاص إرادي حتى يشكل بأن الحصبة التي كانت في ضمن الخاص وإن كانت إرادية لكنها لم توجد والحصبة الأخرى في ضمن غير ذلك الخاص لا وجه

ص: 33

1-1. كفاية الأصول / 260.

2-2. التعليقة على فرائد الأصول / 13.



لإراديتها، فإن ما بالتبع لا بد من أن ينتهي إلى ما بالأصالة.

ولا إرادة في الخاص الآخر حتى تكون الحصّة المتحققة في ضمنه إرادية تبعا، كما أن العام بما هو لم يتعلّق به إرادة بالأصالة.

وأما توهم (1) أن الجامع اختياري لمجرد كونه ملتفتا إليه والقدرة على فعله وتركه وإن لم يكن محط الإرادة الأصلية نظير ما إذا شرب الخمر لأجل كونه مائعا باردا لا لأجل كونه خمرا، فإنه يستحق عقاب شرب الخمر مع أن شرب الخمر ليس محط الإرادة الأصلية، فكذا فيما نحن فيه فإن الجامع وإن لم يكن محط الإرادة الأصلية لكنه يكفي في اختياريته الالتفات إليه والقدرة على تركه.

فمدفوع: بأنه كلام مجمل فإنه: إن أريد كفاية الالتفات والقدرة في اختياريّة الفعل، ففيه أن الفعل الاختياري ما صدر عن شعور وقدرة وإرادة، لا مجرد الشعور والقدرة فقط.

وإن أريد أن الجامع مراد بالعرض أو بالتبع قياسا للجامع هنا بالخصوصية في المثال المزبور، ففيه أن الإرادة التبعية لا توجد إلا في فعلين مترتبين كالمقدمة وذبيها لا كالجامع وخصوصيته، والإرادة العرضية وإن كانت توجد في الجامع وخصوصيته إلا أن ما بالعرض لا بد من أن ينتهي إلى ما بالذات.

والمفروض أن الخصوصية التي أريدت فنسبت إلى الحصّة المتحققة بها تلك الإرادة بالعرض لم توجد من رأس، والخصوصية الأخرى لم يتعلّق بها الإرادة حتى تنسب إلى الحصّة الموجودة في ضمنها، والمفروض أيضا عدم إرادة الجامع بما هو.

وأما الوجه في اختياريّة المثال المذكور، فهو أن الشوق المتعلّق بالتبريد بالمائع قد انبعث عنه شوق إلى مقدّمة التبريد، فشرب الخمر مراد بتبع إرادة التبريد، والحرام لا يتفاوت اختياريته بتفاوت الأعراض الداعية، لا أن شرب

ص: 34

المائع البارد متعلق الإرادة ومجرد الالتفات إلى خمريته والقدرة على تركه مصحح اختيارية شرب الخمر ، ولا أن الإرادة المتعلقة بالجامع منسوبة إلى الخصوصية الغير المتخلفة عنه بالعرض ، فإن الإرادة العرضية لا تصحح التكليف ، فانها في الحقيقة ليست إرادة مستقلة في جنب إرادة الجامع ، بل إرادة متعلقة بالجامع ومنسوبة بالعرض والمجاز إلى الخصوصية نظير العرض الذاتي والغريب بل هو هو بالدقة بل النسبة بين التبريد بالمائع وشرب الخمر نسبة المسبب إلى سببه والفعل التوليدى بالإضافة إلى ما يتولد منه ، فالتبريد مشتاق إليه بالأصالة وشرب الخمر المبرّد بالتبع.

فان قلت : إذا شرب الخمر ملتفتا إلى خمريته مشتاقا إلى ميعانه فهو مرید للجامع وهو المائع ، والخمريّة غير مرادة وإنما هي ملتفت إليها ، ولا إرادة تبعية لمكان الاتحاد وإن كان الخاص والفرد مجرى الفيض بالإضافة إلى العام والكلى ، والإرادة العرضية غير مصححة للتكليف.

قلت : تخصّص الشوق إلى المائع بما هو مائع بخصوص الحصّة المتخصّصة بالخمريّة لا يكون إلا عن شوق بهذه الحصّة بما هي حصّة ، ولا نعى بالخمر إلا هذه الحصّة من المائع.

وقد عرفت أن اختلاف الأغراض لا يوجب التفاوت في إرادية ما يترتب عليه الغرض.

هذا كله في إرادية أصل الفعل.

وأما الهتك فلا- واقع له إلا الفعل الذى أحرز أنه مبغوض المولى ، فيتوجه القصد إليه بتوسط الإحراز المخالف للواقع ، ولا واقع للعنوان القصدى إلا ما يتقوم بالقصد.

ومن الواضح أن هتك حرمة المولى بشرب ما اعتقده خمرا أمر معقول وهو واقع الهتك الاختيارى.

وتوهم (1) أن عنوان هتك حرمة المولى والظلم عليه لا يتحقق إلا في فرض وصول التكليف ، فمخالفة التكليف الواصل مصداق الهتك والظلم ، ولا علم هنا بالتكليف بل هو جهل مرّكب ، ولا موجب لتسرية حكم العلم إلى الجهل .

مدفوع : بأن التكليف بوجوده الواقعي كما لا- يمكن أن يكون مناط الهتك والظلم ، إذ ليس من رسوم العبوديّة أن لا- يخالف التكليف الواقعي ، كذلك لا- يمكن أن يكون بوجوده الواقعي دخيلا- في تحقق الهتك والظلم ، بل الموضوع لحكم العقل ما هو الحاضر عنده في وعاء وجدانه ، فنفس الحركة على خلاف ما أحرز أنه مبغوض مولاه بما هو محرز في موطن الوجدان هو الموضوع لحكم العقل فتدبر جيدا .

11 - قوله « مد ظله » : مع بقاء الفعل المتجرى به ... الخ (2).

قد عرفت حال الفعل من حيث عنوان هتك الحرمة ونحوه .

وأما من حيث وقوع التّزاحم بين الجهة الواقعيّة والجهة الطارئة كما عليه في الفصول (3) ، فتحقيق القول فيه : أنّ التّزاحم بين الجهتين تارة من حيث إنهما ملاكان لحكمين مولويين .

وأخرى من حيث إنهما ملاكان للحسن والقبح العقليّين بمعنى استحقاق المدح والذم .

وأما إذا كان إحداهما ملاكا للحكم المولوي والأخرى للمدح والذّم ، فلا تّزاحم بينهما : حيث لا منافاة بين الوجوب الواقعي واستحقاق الذم على فعله لدخوله تحت عنوان قبيح بالذات .

ولا بين الحرمة الواقعيّة واستحقاق المدح على فعله لدخوله تحت عنوان

ص: 36

1-1 . كما في أجود التقريرات 2 / 30 .

2-2 . كفاية الأصول / 259 .

3-3 . الفصول في الأصول / 426 .

حسن بالذات.

ولا تكون ملاكات الحسن والقبح بهذا المعنى مناطات للأحكام المولوية حتى يتحقق التزامم بالواسطة ، وذلك لأن الحكم المولوى لا يصلح للدعوة ، إلا باعتبار ما يترتب على موافقته ومخالفته من المثوبة والعقوبة عقلا.

ومع حكم العقل ، باستحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب لا يبقى مجال لاعمال المولوية بالبعث والزجر.

ومنه تعرف عدم المزاحمة بين جهة التجرى التى هى ملاك استحقاق العقاب والجهة التى هى مناط الوجوب المولوى.

وأما إذا فرض الملاكان من سنخ واحد : فإن كانا ملاكين للمدح والذم ، فمن البين أن ملاك التجرى والانتقاد إنما يؤثر لعدم صلاحية الجهة الواقعية للتأثير فى خلافه ، لأن الحسن والقبح من صفات الأفعال الاختيارية ، فما لم يصدر بعنوانه المؤثر فى حسنه أو قبحه بالاختيار لا يتصف بالحسن والقبح فعلا.

وإن كانا ملاكين للحكم المولوى ، فهو لا يتصور فى مثل عنوان التجرى ونحوه كما عرفت ، بل فى مثل عنوان مقطوع الوجوب والحرمة إما بنفسهما أو من حيث ملازمتهما لعنوانين واقعيين هما ملاكان للحكم المولوى.

فإن كان نفس عنوانى مقطوع الوجوب أو مقطوع الحرمة ملاكا ، فهو كما سيأتى إن شاء الله تعالى . حيث إنه عنوان محض ، لا أنه غرض من المأمور به أو المنهى عنه فلا محالة يجب أن يصدر بعنوانه بالاختيار حتى يتحقق الإطاعة والعصيان وسيجىء إن شاء الله أنه ليس كذلك دائما بل أحيانا.

وإن كان العنوان الملازم ملاكا : فإن كان أيضا عنوانا محضا ، فهو أيضا غير قابل للتأثير فضلا عن المزاحمة للجهل به فضلا عن صدوره بالاختيار.

وإن كان غرضا فهو قابل للتأثير ، إذ لا- يشترط فى الأغراض الواقعية التى هى ملاكات الأحكام المولوية أن تكون معلومة وأن تصدر بالاختيار ، بل

ص: 37

يكفى فى اختيارية الفعل المتعلق للحكم صدوره بنفسه بالاختيار.

لكن حيث إن العنوان الطارى الملازم لعنوان المقطوع كالعنوان الواقعى المؤثر بذاته فى الحكم المولوى مجهول ، فلا يمكن إحراز الغالب والمغلوب منهما ، فتصور عنوان واقعى مجهول لا يكاد يجدى شيئاً إلا فى امكان الحكم المولوى ، لا فى مقام تحقق التزاحم والحكم بغلبة أحدهما على الآخر.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن ما أفاده - شيخنا العلامة الأنصارى « قدس سره » (1) فى هذا المقام أن قبج التجزى ذاتى بمعنى العلة التامة أو بمعنى الاقتضاء من دون مانع عن تأثيره لعدم صلاحية العنوان الواقعى المجهول للتأثير حيث لم يصدر بعنوانه بالاختيار - إنما يصح فيما إذا كان التزاحم بين ملاكين للحسن والقبج العقلين ، وأما فى غيره فالصحيح ما ذكرنا.

وأما توهم (2) أن جهة التجزى غير منتزعة عن مقام ذات الفعل بل من حيث المخالفة للأمر والنهى وهى فى طول الجهة الواقعية المنتزعة عن ذات الفعل فتؤثر كل واحدة منهما أثرها لتعدد منشأ الانتزاع.

فمدفوع بأن الغرض : إن كان عدم التضاد بين الأثرين لتعدد الموضوع ، ففيه أن بناء الامتناع على أن وحدة الهوية المعنونة بعنوانين يوجب التضاد سواء كان العنوانان طوليين أو عرضيين.

وإن كان عدم التزاحم لأن الجهة السابقة لا مزاحم (3) فى مرتبتها فتؤثر أثرها ولا تصل النوبة إلى تأثير الجهة اللاحقة.

ففيه ما مر مراراً فى مباحث الألفاظ وسيأتى إن شاء الله تعالى أن ملاك التمانع فى التأثير هى المعية الوجودية ، والمانع هو التقدم والتأخر فى الوجود.

ص: 38

1-1. فرائد الأصول المحشى 1 / 17 - 20.

2-2. كما فى نهاية الأفكار 3 / 33.

3-3. هكذا وردت فى النسخة المطبوعة ولكن الصحيح : لا مزاحم لها.

وأما التقدم والتأخر بالطبع والذات فلا يعقل أن يجدى شيئاً بعد كون المتقدم والمتأخر بالطبع لهما المعية في الوجود الحقيقي.

12 - قوله « مد ظله » : ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات ... الخ (1).

أما عدم كونه من الوجوه المحسنة أو المقبحة عقلاً فواضح إذ لا واقع للحسن والقبح عقلاً ولا لكون شيء وجهاً موجباً لهما إلا في ظرف وجدان العقل.

وعدم كون عنوان مقطوع الوجوب والحرمة من العناوين الحسنة والقبيحة بالذات كالعدل والظلم مما لا شبهة فيه.

وكذا عدم كونهما من العناوين العرضية المنتهية إلى العناوين الذاتية كالصدق والكذب ، لعدم كونهما ذا مصلحة ومفسدة في نظر العقل ، لا بنحو العلية التامة كما في الأولى ، ولا بنحو الاقتضاء كما في الثانية.

لكنك قد عرفت أنفاً أنّ عنوان هتك الحرمة من عناوين الفعل ووجوهه ، فلا حاجة إلى إحراز عنوانية مقطوع الحرمة مثلاً للفعل لإثبات استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به.

وأما عدم كونه ملاكاً للمحبوبة والمبغوضية الشرعية : فإن أريد كونه ملاكاً في نظر العقل فيكون ملاكاً في نظر الشارع ، لأن الحكم الشرعي تابع للمصالح والمفاسد الواقعية ، لا للأغراض النفسانية والاقتراحات الغير العقلانية.

ففيه أنه قد تبين عدم كونه من العناوين ذوات المصلحة والمفسدة بقسميها في نظر العقل ، فلا ملاك من هذه الجهة في نظر الشارع كي يحكم على طبقه.

وإن أريد كونه ملاكاً في نظر الشارع وإن لم يدركه العقل لقصوره عن

ص: 39

الإحاطة بجميع الخصوصيات.

ففيه أنّ الفعل إذا كان ملاكه معلوما وكان الملاك مثل عنوان المقطوع عنوانا محضا لا غرضا خارجيا قائما بذات الفعل كما هو المفروض ، فلا بد أن يصدر بماله من الملاك المعنون به الفعل عن اختيار.

والقطع حيث إنه في مرحلة الامتثال ملحوظ آلي لا استقلالي ، فلا يكاد يصدر الفعل بما هو مقطوع الوجوب أو الحرمة بالاختيار ، فلا يتصف بالحسن والقبح عقلا ، كما لا يتصف بالوجوب والحرمة شرعا.

ودعوى أن القطع صفة حاضرة بنفسها ، فلا حاجة في حضورها إلى الالتفات إليها استقلالا ، وإلا لزم سد باب القطع الموضوعي.

مدفوعة بأن عنوان مقطوع الوجوب والحرمة إذا كان عنوانا للفعل وموردا للتكليف ، فلا بد من أن يصدر

بعنوانه بالاختيار ، ولا يجدى مجرد وجوده ، ولا يقاس بالقطع الموضوعي ، فانه عنوان للموضوع لا لمتعلق التكليف ، فلا يلزم منه سد باب القطع الموضوعي.

نعم احتمال ملازمة هذا العنوان لملاك واقعي قائم ، وصدوره بماله من العنوان عن قصد غير لازم ، كيف والأحكام الشرعية الغير المستندة إلى الأحكام العقلية لها ملاكات واقعية ، وهي غالبا مجهولة ، وموضوعاتها اختيارية بنفسها ، لا بعناوينها المنتزعة عن ملاكاتهما؟

ولا دافع لهذا الاحتمال ، إلا عدم معقولية البعث بعد البعث ، إذ الغرض من البعث جعل الداعي للبعث وبعده القطع به ولو كان مخالفا للواقع لا مجال لجعل الداعي ، فإنه تحصيل للحاصل.

مضافا إلى لزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع وإن لم يلزم في الواقع ، فيلزم لغوية الحكم حيث لا يتمكن من تصديقه ، إلا على وجه الخلف بانعدام الحكم المقطوع به.

إلا أنه يجدى بالإضافة إلى البعث والزجر ، لا بالنسبة إلى الإرادة

والكراهة بناء على أصالة الوجود وبقاء حقيقة الأعراض كالسواد والبياض عند الحركة والاشتداد ، فذات الإرادة ، المقطوع بها إذا حدث فيها مصلحة موجبة لإرادتها تأكدت الإرادة ، فلا يلزم اجتماع المثلين أو الخلف.

13 - قوله « مد ظله » : قلت : العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان ... الخ (1).

قد عرفت أن الفعل المتجرى به معنون بعنوان هتك الحرمة وقد صدر عن اختيار بواسطة إحراز الحكم ولو كان مخالفا للواقع فراجع ، وإلا قصد العصيان ليس معنونا بأحد العناوين القبيحة بالذات كالظلم ، لما عرفت أن العزم على الظلم ليس بظلم ، لعدم كونه ذا مفسدة مخلة بالنظام حتى يكون موردا لتطابق الآراء على قبحه.

ولا يخفى عليك أن الكلام هنا في ما يوجب استحقاق الذم والعقاب عند العقلاء من دون فرق بين أوامر الشارع والموالى ، وليس الكلام في ما يقتضى إجراء العقاب ، كى يورد عليه باستحالة التشفى فى حقه تعالى ، وسيجىء ما ينفعك إن شاء الله فى دفعه.

14 - قوله « مد ظله » : إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار ... الخ (2).

قد عرفت ما يغنيك عن ذلك لعدم ترتب العقاب على القصد ، بل على الهتك الاختيارى.

نعم إشكال انتهاء كل فعل اختياري إلى ما لا بالاختيار بل انتهاء كل ذلك إلى الإرادة الأزليّة والمشيّة الالهية أمر آخر لا اختصاص له بالمقام. وقد

ص: 41

1-1. كفاية الأصول / 260.

2-2. كفاية الأصول / 260.



أشبعنا الكلام فيه في مبحث الطلب والإرادة (1).

15 - قوله « مد ظله » : مضافا إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار ... الخ (2).

إذ الإرادة لا توجد عن إرادة متعلّقة بنفسها.

لكن ليس ذلك مناط الإرادية والاختيارية ، بل الموجود يتصف بالاختيارية ، إما بواسطة تعلّق القصد به ، أو بما يتوقف عليه.

والإرادة من قبيل الثانی ، فإن المقدمات المؤدّية إلى إرادة الفعل إنّما تكون علّة تامّة لها إذا لم يحدث مانع عنها.

والتأمّل فيما يترتب على متابعة الهوى ومخالفة المولى مانع اختياري عن تأدية المقدمات إلى إرادة الفعل ، وعدمه أيضا اختياري موجب لاختيارية إرادة الفعل.

ومثل المقام يكفي فيه سبق الإرادة بالإرادة ، ولا يجب عدم انتهائها إلى ما لا بالاختيار ، إذ المفروض أن استحقاق العقاب مترتب على قصد الحرام وإرادة الطغيان على المولى بفعل ما أحرز أنه مبعوض له ، وهذه الخصوصية لا توجد في الإرادة السابقة ، كي تكون مثل اللأحقة في إيجاب العقاب ، فيجرى فيها ما جرى في لاحقها.

مع أن الكلام في التسوية بين المعصية الحقيقية والتجرّي ، فكما كان يكفي في الاختيارية مجرد صدور الفعل عن إرادة ، كذلك يكفي فيها حدوث الإرادة عن إرادة وإن لم يوجب كون كل إرادة عن إرادة.

لكنه قد أشرنا (3) سابقا إلى أن مجرد إمكان حدوث القصد عن قصد لا

ص: 42

1-1 .1. نهاية الدراية 1 : التعليقة 152.

2-2 .2. كفاية الأصول / 260.

3-3 .3. التعليقة 10.

يجدى فى المقام ، إذ الكلام فى موارد التجزى بفعل ما اعتقد حرمة عن قصد وإن لم يكن القصد عن مقدمات قصديّة فما أفاده فى استحقاق العقاب على القصد لا يفيد إلا فى موارد مخصوصة.

نعم إذا كان الإشكال فى اختياريّة القصد من حيث عدم كونه مقدورا لترتبّه على مبادئه الغير الاختياريّة قهرا ، فالجواب عنه بالتمكّن من التأمّل إلى آخر ما أفاده وجيه.

إلا أنّ الاختياريّة لا تتوقّف على مجرد القدرة ، بل الشعور والقصد أيضا ، فتدبر.

مع أنّ إشكال التسلسل يناسب عدم الاختياريّة من حيث القصد لا من حيث القدرة.

16 - قوله « مد ظله » : أنّ حسن المؤاخذه والعقوبة إنّما يكون من تبعه بعده عن سيده ... الخ (1).

قد أشرنا آنفا إلى أنّ الكلام : تارة فى ما يوجب استحقاق الذم والعقاب عند العقلاء.

وأخرى فيما يقتضى إجراء العقاب ممن خولف أمره ونهيه وأحد الأمرين لا دخل له بالآخر.

والكلام هنا فى مرحلة الاستحقاق عقلا- كما هو مقتضى تحرير البحث منه دام ظلّه ، وموضوعه كما عرفت بالبرهان ليس إلا- الهتك الاختياري المنطبق على فعل ما أحرز أنه مبعوض المولى.

وانتهائه إلى الإرادة الأزليّة غير ضائر إذ انتهاء سلسلة الاختيار إليه تعالى كما يصحّح عند العقلاء الذم والعقاب لمولى عرفى بالنسبة إلى عبده كذلك

ص: 43

له تعالى بالإضافة إلى عبيده وإلا لما صحت المؤاخذة للموالى العرفية بالإضافة إلى مماليتهم كما هو واضح.

وأما فعليّة التعذيب وإجراء العقاب من ربّ الأرباب مع استحالة التّشفيّ منه تعالى ، فقد تعرضنا لها في حواشينا على الطلب والإرادة بما لا مزيد عليه فلا حاجة إلى الإعادة (1).

فما أفاده « دامت إفاداته » في المقام من أن العقوبة من تبعه التجري ولو كان غير اختياري : إن أراد ما هو الجواب في باب إجراء العقاب من أنه من تبعات الأقوال ولوازم الأعمال كما يساعده البرهان وظواهر القرآن ، فهو وإن كان أحد الأجوبة الصحيحة ، إلا أن الكلام هنا في استحقاق العقاب عقلا وهو مشترك بين الواجب وسائر الموالى العرفية ، فلا معنى لتعليل الاستحقاق بذلك.

وإن أراد « مد ظله » أن الاستحقاق يترتب على ما ينتهي إلى الذات والذاتيات وإن كان بلا اختيار كيف وينتهي بالأخرة إلى ما لا بالاختيار؟

ففيه أن الاستحقاق العقلي لا بد من أن يترتب على أمر اختياري ، وإن انتهى بالأخرة إلى ما لا بالاختيار ، فيترتب على الفعل الإرادي دون نفس الإرادة.

مع أن الانتهاء إلى الذات والذاتيات وانقطاع السؤال يناسب ترتب نفس العقاب لا استحقاقه العقلائي.

مع أن إشكال استحالة التشفى منه تعالى وعدم داع في نشأة الآخرة لإجراء العقاب لا ربط له بالانتهاء إلى ما لا بالاختيار ، بل لو لم يكن في العالم فعل غير اختياري لجرى الإشكال ، بل الإشكال من حيث الاختيارية يناسب الاستحقاق عقلا.

وأما وجه فعليّة العقاب في الآخرة وسرّ إفاضة الوجود على المواد القابلة ،

ص: 44

فهو استعداد النفوس بملكاتها الرذيلة الحاصلة من الأعمال المتكررة للصورة التي يظهر بها في الآخرة، وإفاضة تلك الصور من واهب الصور بتوسط ملائكة الرحمة والعذاب عدل منه تعالى وصواب.

وبقية الكلام يطلب من حواشينا على الطلب والارادة، ومن الهوامش التي علقناها عليها، والله الهادي.

17 - قوله « مد ظله » : وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا ... الخ (1).

إذ عدم المعلول بعدم علته من غير دخل فيه للاختيار والاضطرار بعد فرض كون العلة علة والمعلول معلولا.

18 - قوله « مد ظله » : بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراده بالاختيار ... الخ (2).

قد عرفت وجهه ودفعه، إذ الحركة اما بقصر القاسر، أو بالطبع، أو بالارادة، وانتفاء الأولين واضح، فلا محيص عن الأخير، فراجع (3).

19 - قوله « مد ظله » : فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم ... الخ (4).

المتوهم صاحب الفصول « رحمه الله » وهذه عبارته فان التحقيق أن التجري على المعصية معصية أيضا لكنه إن صادفها تداخلا، وعدا معصية واحدة انتهى (5).

ويمكن توجيه كلامه « زيد في علو مقامه » بدعوى أنه لم يظهر منه رحمه

ص: 45

1-1. كفاية الأصول / 262.

2-2. كفاية الأصول / 262.

3-3. التعليقة 10 / 33.

4-4. كفاية الأصول / 262.

5-5. الفصول في الأصول، طبع هاشم / 89.

الله سببياً كل من التجري والمعصية الواقعية للعقاب ليورد عليه بأن المراد من التداخل إن كان وحدة العقاب ، فهو مناف لسببياً كل منهما وإلا فلا معنى للتداخل ، بل لم لا يكون مراده أن المصحح للعقاب هتك حرمة المولى ، سواء تحقق بالمعصية الواقعية أم لا ، فليس فى مورد المصادفة ، إلا سبب واحد ، ومراده من التداخل هو التداخل بحسب الأثر كما هو ظاهر كلامه ، وظاهر قوله عدداً معصية واحدة أى بحسب الأثر فإن شرب الخمر الذى علم به مبعوض للمولى وهتك الحرمة أيضا مبعوض ، لكن هذين المبعوضين فى حكم مبعوض واحد من حيث السببية والتأثير فى الاستحقاق فتأمل .

فى القطع الموضوعى بقسميه

20 - قوله « مد ظله » : بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه ... الخ (1).

ملخصه أن إحدى الجهتين فيه وإن لم ، تنفك عن الأخرى ، لكن للحاكم لحاظ إحدى الجهتين واعتبارها فى حكمه دون الأخرى ، فالتفكيك فى مقام الاعتبار لا دخل له بالتفكيك فى حقيقته .

قلت : لا ريب أن للقطع جهات عديدة :

منها أنه عرض ، فلو اعتبر فى موضوع الحكم بهذا الاعتبار كان سائر الأعراض حالها حاله .

ومنها أنه من مقولة الكيف ، وحينئذ يشاركه جميع أنواع مقولة الكيف إذا اعتبر فى الحكم بهذه الهيئة .

ومنها أنه من نوع الكيف المختص بذوات الأنفس ، فتشاركه سائر

**القطع الموضوعى بقسميه**

ص: 46

1-1 .1 كفاية الأصول / 263.

ومنها أنه كيف نفساني له إضافة إلى طرفه ، إضافة إشراقية ، فحينئذ يشاركه الظن والاحتمال ، بل التصور المحض أيضا.

ومنها أنه كاشف وطريق كشفا تصديقا ، فحينئذ يشاركه خصوص الظن.

ومنها أنه كاشف تام بحيث لا يبقى بينه وبين المطلوب حجاب ، وهذا هو الذى يكون به القطع قطعاً ، ولا شبهة فى أن القطع المأخوذ من حيث الكاشفية والطريقية يراد به هذه المرتبة الأخيرة من الكشف ، دون مطلق الكاشف ، وإلاّ لعم الدليل للظن من دون حاجة إلى التنزيل.

وأما ملاحظة القطع من حيث إنه طريق معتبر ، فيكون موضوعيا على وجه الكاشفية ، ومن حيث كشفه الخاص ، فيكون على وجه الصفية ، كما عن بعض الأجلة (1) قدس سره.

فمدفوعة بأن الظاهر تقسيم العلم بنفسه ولو بلحاظ حيثياته الذاتية كالأمر المتقدم ، وهذا تقسيم بلحاظ حكمه وهو اعتباره عقلا.

مع أن لازمه ورود الأمارات على الأصول ومسلك الشيخ قدس سره حكومتها عليها ، فلا يصح حمل كلامه « قدس سره » عليه.

وعليه فلا يبقى لأخذ القطع من حيث خصوصية كونه صفة من الصفات القائمة بالشخص معنى معقول إلا أخذه من إحدى الجهات المزبورة ولا يقول به أحد.

وأما حفظ القطع بمرتبته الأخيرة التى بها يكون القطع قطعاً ، ومع ذلك لا تلاحظ جهة كشفه التام ، فغير معقول ، لأن حفظ الشيء مع قطع النظر عما به هو هو محال ، كحفظ الإنسان بما هو إنسان مع قطع النظر عن انسانيته.

وقد عرفت سابقاً أنّ حقيقة القطع عين الانكشاف لا أنه شيء لازمه الانكشاف ، فملاحظة القطع بنفسه مع قطع النظر عن حيثية كشفه قطع النظر عن حقيقته. كما أن ملاحظة الانكشاف بنفسه من دون ملاحظة انكشاف الشيء غير معقولة ، لأن حقيقة الانكشاف مقولة لا يعقل إلا متعلّقة بشيء.

ولا ينافي ذلك كون العلم نورا لنفسه ونورا لغيره كما في المتن ، فان معنى كونه نورا لنفسه أنه عين النور فلا يحتاج في حضوره للنفس إلى حضور آخر ، لكن هذا النور عين حضور الغير ، كما لا يخفى ذلك على الخبير.

ومنه يعلم أن إرجاع (1) القطع على وجه الصفتية إلى ملاحظته ، من حيث إنه نور لنفسه ، وعلى وجه الكاشفية إلى ملاحظته من حيث كونه نورا لغيره لا وجه له ، فان معنى كونه نورا لنفسه أن حقيقته عين النور ، وهذا النور عين ظهور الغير ، إذ حقيقة الانكشاف حقيقة تعلقية بذاتها ، نظير قولهم واجب الوجود لذاته أي وجوب الوجود عين ذاته وبهذا الوجه يقال : إن الوجود موجود بنفسه أي نفسه هو الوجود ، وإلا فلو فرض ملاحظة الحضور والوجود الذهني بما هو من دون لحاظ تعلقه بأمر خاص لزم كفاية كل حضور ووجود ذهني في ترتب الحكم مع أنه ليس كذلك قطعاً.

إلا أن يلاحظ نفس الحصّة الملازمة للماهية الخاصة لا الحضور بما هو كلي ، فيكون الحكم مقصوراً ذاتاً على خصوص الحضور والملازم لحاضر خاص وهو الخمر مثلاً.

لكنه بعيد جداً عن مساق كلام الشيخ الأعظم قدس سره فان اعتبار القطع من حيث إنه صفة خاصة قائمة بالشخص كما في عبارته هو اعتبار العلم

ص: 48

1-1. كما عن المصنف (قده) في المتن.

المتقوم بالمعلوم بالذات ، لا خصوص الوجود الذهني.

مضافا إلى أن اعتبار القطع كذلك كإلغاء جهة كشفه أصلا عديم المورد في الشرعيّات ، والأمثلة المذكورة في كلام شيخنا العلامة الأنصاري « قدس سره » (1) غير منطبقة عليه ، فإن اعتبار اليقين في الأوّلتين من الرباعيّة وفي الثلاثيّة والثنائيّة ليس قطعاً على القول به إلا من جهة اعتبار حدّ خاص من الكاشف وهو الكاشف التام الذي لا يبقى معه تزلزل واحتمال الخلاف في نفس المصلي ، وأين هذا من إلغاء جهة كشفه عن الغير أو مطلقاً.

وكذلك اعتبار العلم بخصوصه في مقام الشهادة ، فإنه من جهة اعتبار أعلى مراتب الكشف ، لا إلغاء جهة كشفه عن الغير أو مطلقاً ، وكذلك ما جعله ثمرة في آخر كلامه من نذر التصديق إذا كان ولده حيّاً أو تيقّن بحياته ، فإن ظاهره أن اعتبار اليقين بما هو يقين هو الفارق ، لا إلغاء ما به اليقين يقين أو بالغير.

وربما يقال (2) في الفرق بأن المراد من العلم على وجه الصفّيّة نفس الصورة المتقوّمة بالمعلوم بالذات والمراد من العلم على وجه الكاشفيّة تلك الصفة باعتبار كشفها عن المعلوم بالعرض.

ويندفع بأن ملاحظة تلك الصورة المتقوّمة بالمعلوم بالذات عين ملاحظة كشفها الذاتي ، وأما ما في الخارج ، فهو مكشوف بالعرض باعتبار مطابقتها لما في الخارج.

فملاحظة الكشف الذاتي فقط محقّقة للعلم المأخوذ على وجه يكون تمام

ص: 49

---

1-1. فرائد الأصول المحشّى : 1 / 4 - 5.

2-2. القائل هو المحقق النائيني ( قدّه ). فرائد الأصول : 3 / 10.



الموضوع ، وملاحظة الكشف العرضي معه محققة للعلم المأخوذ على وجه الجزئية للموضوع.

ومنه يندفع أيضا توهم (1) أن العلم المأخوذ على وجه الكاشفية لا يتصور فيه التمامية ويتمحض في الجزئية.

ومنشأ هذه الأوهام تخيل أن العلم له إضافة إلى ما في الخارج ، فملاحظته بماله من الإضافة مصححة لاعتبار كاشفيتها عن الغير ، وعدم ملاحظة إضافته معنى إلغاء جهة كشفه.

مع أن الإضافة المقولية إلى ما في الخارج ليست من لوازم العلم لإمكان العلم ولا معلوم في الخارج.

والإضافة الإشراقية مقومة له ، وطرفها ماهية المعلوم في أفق النفس فقط.

بل الأولى أن يقال : إن مراد الشيخ الأجل « قدس سره » من التقسيم أن المأخوذ في القضية اللفظية تارة طريق محض لبا ، وأخرى جزء الموضوع حقيقة ، فليس للعلم الموضوعي حقيقة إلا قسم واحد.

ويؤيده ما حكى عن بعض نسخ الكتاب بعد الفراغ عن حكم الشق الأول من القطع الموضوعي ما لفظه ، ويظهر ذلك إما بحكم العقل بكون العلم طريقا محضا ، وإما بوجود الأدلة الأخر على كون هذا الحكم المنوط بالعلم ظاهرا معلقا على نفس المعلوم كما في غالب الموارد. انتهى.

ص: 50

---

1-1. كما في كلام المحقق النائيني (قده). فوائد الأصول : 3 / 11.

فى البحث عن قيام الأمانة مقام القطع الطريقى والموضوعى 21 - قوله « مد ظله » : ولحاطهما فى أحدهما آلى وفى الآخر استقلالى ... الخ (1).

لا يذهب عليك أن القطع والظن حين تعلقهما بشىء طريق صرف ، وليس الملحوظ فى تلك الحال على وجه الأصالة والاستقلال إلا ذلك الشىء ، والقطع مثلا نحو حضور المعنى عند النفس وهو معنى لحاظه.

وليس للقطع لحاظ لا آلى ولا استقلاليا بل هو عين لحاظ الغير ، فليس كالمراة حتى يعقل أن ينظر فيها إلى شىء فتكون (2) منظورة بالتبع ، بل القطع عين لحاظ الذهن ونظره إلى المعلوم.

بل القطع كما لا يكون ملحوظا آليا كذلك ليس آلة ، لعدم تعقل كون لحاظ الشىء آلة للحاظه ، كما لا يعقل أن يكون آلة لذات الشىء أو لوجوده الخارجى.

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أن القطع إنما يتصف بالطريقىة والمرآتىة عند تعلقه حقيقة بالشىء ، وفى غير تلك الحال لا يعقل أن يلاحظ إلا استقلاليا ، وليس القطع بما هو من وجوه متعلقه وعناوينه حتى يعقل لحاظه تارة بنحو الفناء فى المعنون وذى الوجه ، وأخرى بنفسه بمعنى أن يكون تارة ما به ينظر ، وأخرى ما فيه ينظر.

وكيف يعقل لحاظ صفة القطع على الوجه الذى هو عليه حال تعلقه

## قيام الأمانة مقام القطع الطريقى والموضوعى

ص: 51

1-1 . كفاية الأصول / 264.

2-2 . هكذا فى المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده لكن الصحيح أن ينظر فيه إلى شىء فىكون منظورا بالتبع فان مرجع الضمائر هو القطع لا المراة.

بشيء حقيقة في مقام تنزيل شيء منزلته، إذ الآلة لا يعقل أن يكون طرفاً؟

نعم: يمكن تقريب الاشكال بوجه آخر، وهو أن القطع والظن حيث إنهما متقومان بذات المقطوع والمظنون، فثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر.

فالأمر بترتيب الأثر على الظن: يمكن أن يكون على وجه الكناية أمراً بترتيب الأثر على لازمه وهو ذات المظنون.

كما يمكن أن يكون على وجه الأصالة والحقيقة أمراً بترتيب الأثر على نفسه.

ولا يعقل ملاحظة الظن، قنطرة للانتقال إلى لازمه وهو ذات المظنون وملاحظته لا على هذا الوجه بل على وجه الحقيقة والأصالة، فلا يعقل أن يكون القضية الواحدة كناية وحقيقية، فيكون نظير الجمع بين اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في الاستحالة.

فان قلت: بعد فرض التلازم بين الظن والمظنون لا حاجة إلى الكناية، بل تدل القضية بالمطابقة على ترتيب الأثر على الظن وتدل بالالتزام على ترتيب الأثر على لازمه وهو ذات المظنون، كما أخبر جداً في قوله زيد كثير الرماد عن كثرة رماده بالمطابقة وعن جوده بالالتزام فهناك قضيتان حقيقتان إحداهما بالمطابقة والأخرى بالالتزام.

قلت: حيث إن ثبوت أحد المتلازمين يستلزم ثبوت الآخر، فلا محالة يكون الدال على ثبوت أحدهما بالمطابقة دالاً على ثبوت الآخر بالالتزام، سواء كانت الدلالة تصويرية أو تصديقية.

بخلاف موضوعية أحدهما لحكم، فانه لا يستلزم موضوعية الآخر لذلك الحكم أو لحكم آخر بوجه من الوجوه، بل لا بد من فرض الاستلزام بين التنزيلين والتعبدين، كما في التّقریب الآتی فی كلامه من دون دخل للتلازم بين الظن والمظنون كما هو مبنى هذا التّقریب.

ويمكن أن يقال: إن ما هو لازم نفس صفتي القطع والظن هي الماهية في

مرحلة تقوّم الصفتين بها وهي في مرحلة الذهن وهذه لا حكم لها، وما لها حكم وهي الماهية المقطوعة أو المظنونة بالعرض لا لزوم لها مع القطع أو الظن إلاّ بلحاظ متعلقهما اللازم لهما في الحقيقة فانيا في مطابقه، فالأمر بالملزوم أمر بلازمه الفاني في مطابقه بنحو الكناية، فتدبر جيّداً.

ويمكن أيضاً توجيه الإشكال المزبور حقيقة فيما إذا كان المظنون منزّلاً منزلة المقطوع دون الظن منزلة القطع، فإن المظنون والمقطوع حيث إنهما عنوانان ووجهان لمتعلق الظن والقطع، فيمكن ملاحظتهما فانيا في ذات المظنون والمقطوع، كما يمكن ملاحظتهما بنفسهما، فلحاظ العنوانين على الأول آليّ وعلى الثاني استقلاليّ.

إلاّ أن الآليّة والاستقلاليّة في اللحاظ إنما يصح إذا كان الحكم على الثاني مرتبا على عنواني المظنون والمقطوع، مع أن موضوع الحكم جزما ما هو مظنون ومقطوع بالحمل الشائع، لا ما هو كذلك بالحمل الأولى، فموضوع الحكم سواء كان ذات المظنون والمقطوع أو بما هو مظنون ملحوظ بالاستقلال، كما أن العنوانين بلحاظ فنائهما في ذات المعنون أو في المعنون بما هو معنون ملحوظان باللحاظ الآليّ، فلا جمع بين اللحاظ الآليّ والاستقلاليّ على أي حال ليقال: بأنه محال.

كما أنه لا ينبغي الإشكال من حيث وقوع الظن والقطع موضوعا في الأدلة لا المظنون والمقطوع.

وذلك لأن الصورة الحاصلة باعتبار اتحاد الماهية والوجود كما أنها مطابق الظن أو القطع كذلك مطابق تلك الماهية، فيمكن ملاحظة تلك الماهية الحاضرة فانية فيما هو كذلك بالحمل الشائع وترتيب الأثر عليها، فتدبر.

بل الإشكال أن العنوان: إذا لوحظ فانيا في ذات المعنون بما لحظته معرفا محضا له فلا تنزيل إلاّ بالإضافة إلى ذات المؤدّي، وإطلاقه لصورة انضمامه إلى مبدأ العنوان وانفراده عنه بنحو الجمع بين المراتب غير معقول، وبنحو

إلغاء الانضمام عن القيدية وكذا الانفراد غير مفيد لتنزيل المؤدى بانضمام المبدأ إليه منزلة الواقع بانضمام القطع إليه.

وإذا لوحظ العنوان فانيا في المعنون بما هو معنون أى الذات القائم بها المبدأ بنحو العنوايية المحضة، فهو لا يفيد إلا تنزيل المؤدى بما هو مؤدى منزلة المقطوع بما هو مقطوع من دون تنزيل لذاته منزلة الواقع.

ولا يعقل الإطلاق حينئذ من حيث الانفراد والانضمام، إذ الإطلاق في شئون الماهية ولواحقها لا فيما تتقوم به، كما هو واضح، والجمع بين المعرفية المحضة والعنوايية المحضة محال، لا لكونه جمعا بين اللحاظ الآلى والاستقلالى، بل لكونه جمعا بين المتناقضين وهو ملاحظة المبدأ مع الذات وعدم ملاحظته معها أو ملاحظة عدمه معها.

وتوهم أن الخاص إذا لوحظ فقد لوحظت الذات والخصوصية معا ولو لانحلاله إليهما، فهما ملحوظان بالاستقلال، وينحل التنزيل الوجدانى إلى التنزيلين، فيكون أمرا بالبناء على الذات وعلى الخصوصية معا.

مدفوع: بأن لحاظ الخاص بما هو لحاظ أمر واحد وقبوله للانحلال إلى شيئين غير انحلاله فعلا إليهما.

وما لم يلحظ الذات والخصوصية كل منهما بالفعل بلحاظ يخصه لا معنى لاختصاص كل منهما بحكم فعلا، بداهة أن تعدد الحكم بالفعل يستدعى تعدد الموضوع بالفعل.

ومعنى قبول الحكم الوجدانى للتعدد بالتحليل تعدد انتسابه إلى أجزاء موضوعه عند ملاحظة كل جزء بنفسه، لا أن الحكم الواحد فى الحقيقة أحكام متعددة لموضوعات متعددة.

وليس التنزيل أمرا قهريا ليتوهم انحلاله قهرا إلى تنزيلىين حقيقيين مع لحاظ الوحدة فى طرف الموضوع حقيقة.

وملاحظة الخاص بما هو غير ملاحظة الذات والخصوصية بنحو الجمع في العبارة حتى لا ينافي مصداقية الإنشاء الواحد لأحكام حقيقية متعددة عقلا ، كما في الحكم المتعلق بالعام الاستغراقى بنحو الكل الأفرادى.

ولا يقاس ما نحن فيه أيضا بالمطلق الشمولى مثل ، أكرم العالم بلحاظ طبيعى العالم بحدّه وترتيب طبيعى الحكم عليه ولازمه عقلا تعلق كل فرد من طبيعى الحكم بفرد من طبيعى الموضوع ، لأن الفارق وجود الجهة الجامعة بين تلك الأفراد دون ما نحن فيه حيث لا جامع بين الذات والخصوصية بحيث ينطبق عليهما ، فتدبر جيّدا.

ومن جميع ما ذكرنا تبين عدم إمكان تكفل الدليل لتزليلين بالإضافة إلى الواقع والقطع الموضوعى.

وليعلم أن الاشكال إنما يتوجه بناء على أن حجية الأمانة ترتيب الأثر على مؤديها.

وأما لو كانت الحجية بمعنى جعلها منجزة للواقع ، فالأثر المجمعول أثر الخبر مثلا لا ذات المخبر به ، فلا مانع من تنزيل الظن مثلا منزلة القطع فى جميع الآثار ، فيكون تنجيذا للظن ، كما أن القطع منجز ، وتوسعة للموضوع بجعل الظن مكان القطع فى كونه تمام الموضوع تارة ، وجزءه أخرى.

فقوله الظن كالقطع مطلقا كناية عن جعل الحجية للظن ، كما للقطع حقيقة ، وعن دخله فى موضوع الحكم بترتيب ما للقطع المتعلق بشيء من الوجوب والحرمة ، فالمكّنّى عنه حكم طريقى وحكم نفسى حقيقى.

ولا بأس به بعد عدم لزوم محذور الجمع بين اللحاظين حيث إن موضوع الأثر على أى حال هما القطع والظن لا الواقع حتى يجب لحاظهما بنحو الفناء فى المظنون والمقطوع بالحمل الشائع.

ولا يخفى عليك أن الظن والقطع ملحوظان على أى تقدير من حيث الطريقيّة لأن الكلام فى القطع المأخوذ على وجه الكاشفية.

وربما يقال (1) في مقام إشكال الجمع بين اللحاظين بأنه مبني على كون الحجية بمعنى التنزيل وجعل الحكم حقيقة، مع أنه ليس كذلك بتقريب أن العلم وإن اختلفوا فيه من حيث كونه من مقولة الانفعال أو الفعل أو الكيف أو الإضافة إلا أن الحق أنه فيه جهات كل منهما، إذ أول مراتبه استعداد النفس وتأثرها من المعدّات لإيجاد صورة في صقعها، وهذا هو جهة الانفعال، ثم توجد فيها تلك الصورة، وهي جهة الفعل، ثم تتصف النفس بكونها واجدة لتلك الصورة، وهي جهة الكيف، ثم إن تلك الصورة المعلومة بالذات للنفس لها إضافة إلى المعلوم بالعرض وهو ما في الخارج، وهذه جهة الإضافة.

وما عدا هذه المرتبة الأخيرة أمور تكوينية غير قابلة للجعل التشريعي، وأما هذه المرتبة، فهي في صفة القطع أيضا ذاتية غير قابلة للجعل التشريعي، وفي غيرها كالأمارات قابلة للجعل التشريعي.

ومعنى جعلها التشريعي إعطاء صفة الطريقة والكاشفة لها واعتبارها إحرازا شرعا، فإذا كان الواقع محرزا باعتبار الشارع ترتب عليه جميع آثاره من دوم لزوم جعل الحكم، ولا توسعه الموضوع للحكم الواقعي، كما في الحكومة الواقعية في مواردنا.

والجواب مبني على مقدمة هي ان اعتبارات الشارع ومجعولاته التشريعية على ثلاثة أقسام.

أحدها: اعتبار البعث والزجر ونحوهما، فان الإنشاء بداعي جعل الداعي يصحح اعتبار الدعوة، ويصحح انتزاع الباعثية عنه وهو في الحقيقة إيجاد الداعي اقتضاء بحيث يكون داعيا فعليًا عند انقياد العبد.

فهو في الحقيقة جعل تكويني للداعي الاقتضائي، لكنه حيث صدر من الشارع بما هو ناظر إلى المصلحة الواقعية، فهو جعل تشريعي منه.

ص: 56

ثانيها : اعتبار الملكية والزوجية وشبهها من الأمور الوضعية ، وحقيقتها اعتبار معنى مقولى بحيث لو وجد بوجوده الحقيقى كانت مقولة من المقولات ، كما حققناه فى محله .

ومثل هذا الاعتبار محقق للموضوع الذى يترتب عليه الآثار ، وليس بابه باب التنزيل ، إذ ليس للملك المقولى أثر عرفى أو شرعى حتى يكون من باب تنزيل المعبر منزلة المقولة فى الأثر ، بل تمام ما هو موضوع حقيقى للأثر نفس هذا المعنى المعبر .

ثالثها : اعتبار المؤدى واقعا أو اعتبار الأمانة علما بإنشاء الحكم المماثل للواقع أو للأثر المرتب على العلم بعنوان أنه الواقع أو بعنوان أنه علم ، وبابه باب تنزيل المؤدى منزلة الواقع فى الأثر أو تنزيل الأمانة منزلة العلم فى أثره .

ولا يخفى أن المتمحض فى كونه اعتباريا هو القسم الثانى دون الأول والأخير ، فإن الأول إنشاء بداعى البعث لا أنه اعتبار البعث ابتداء ، كما أن الأخير جعل الحكم بلسان أنه الواقع لا اعتبار المؤدى واقعا ، فالاعتبارى المحض هو القسم الثانى الذى هو وجود اعتبارى لمعنى مقولى .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إن اعتبار الإحراز فى مورد الأمانة من القسم الثانى دون الأول وهو واضح ، ودون الأخير فانه خلف ، إذ المفروض أنه فى قبال التنزيل .

ومن الواضح أن اعتبار أى معنى كان فى نفسه خفيف المئونة ، ولا يصح إلا بلحاظ أثر يترتب عليه ، وإلا فجميع الاعتبارات متعلقة بمعان لو تحققت فى الخارج لكنت من الأمور التكوينية ، فلا اختصاص للاعتبار بخصوص الإحراز وإضافة العلم إلى الخارج .

هذا مع قطع النظر عن فساد جميع ما ذكر من الجهات المزبورة فى صفة



العلم ، كما أشرنا إلى بعضها (1) فيما تقدم ، وتفصيل القول موكول إلى فنه.

ثم إن الاعتبار الذى هو من القسم الثانى لا يصح إلا إذا كان هناك أثر بحيث يكون نفس الاعتبار موضوعا له ، فيكون تحقيقا لموضوع الأثر لا من باب اعتبار موضوع ذى أثر.

ومن الواضح أن الإحراز الحقيقى له آثار عقلية وآثار شرعية ، فاعتبار ذلك الموضوع حيث إنه لا أثر مجعول له بما هو اعتبار لا يوجب ترتب تلك الآثار العقلية أو الشرعية إلا بالخلف بجعل الآثار لشيء بعنوان أنه موضوعها الحقيقى.

وتوضيح ذلك أن الأثر المترتب على العلم بما هو إحراز حقيقى بذاته إما عقلى أو شرعى ، فالأول كالتنجز واستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواصل والثانى كالحرمة والنجاسة مثلا المرتبتين على ذات الخمر أو على الخمر المعلوم.

فإن كان من قبيل الأول : وإن كان (2) موضوع استحقاق العقوبة مخالفة التكليف المعلوم حقيقة ، فاعتبار الإحراز فى الأمانة إذا لم يستتبع جعل التنجز شرعا لا يجدى شيئا حيث لا يترتب على مخالفة التكليف المحرز بالاعتبار شيء ، فلا يكون الاعتبار محققا لموضوع ذى أثر ولا- كاشفا عن موضوع ذى أثر ، وفرض كلام هذا القائل أن اعتبار الإحراز لا يوسع دائرة الموضوع فى مقام الثبوت والواقع ولو كشفنا ، بل يوسد معها فى مقام الإثبات ، ولا معنى للتوسعة فى مقام الإثبات إلا اعتبار الأمانة بعنوان الإحراز الذى هو موضوع الأثر ، فهو جعل الأثر بعنوان إثبات موضوعه.

وإن كان موضوع الاستحقاق عقلا مخالفة التكليف المحرز بالمعنى

ص: 58

1-1. التعليقة 20.

2-2. كذا فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف (قده) ، والصحيح : فإن كان.

الأعم من الحقيقي والاعتبارى فبابه باب تحقيق الموضوع بنفس اعتبار الإحراز لا باب التنزيل.

لكنه مع اختصاصه بمثل هذا الأثر العقلي هو خلاف مفروضه من عدم التوسعة فى الواقع وأن الحكومة ظاهرية لا واقعية.

وإن كان من قبيل الثانى سواء كان العلم طريقا أو مأخوذا على وجه الطريقة والكاشفية ، فالأثر المترتب على ذات المعلوم أو على المعلوم بما هو معلوم جعل شرعى ، وفرض الحكومة الظاهرية دون الواقعية فرض عدم كون الموضوع الواقعى وسيعا بل مضيقا ، فكيف يجدى فرض الإحراز واعتباره فى الأمانة فى ترتب الأثر الشرعى على مؤدى الأمانة قهرا؟ بل هو اعتبار بلا أثر على الفرض ، فلا معنى لكون الاعتبار محققا للموضوع أو كاشفا عن سعته حتى لا تحتاج إلى جعل الأثر.

وإن فرض بالخلف أن الموضوع الحقيقي هو أعم مما أحرز حقيقة أو اعتبارا ، فهو محقق للموضوع.

لكنه خلاف مفروضه من الحكومة الظاهرية بل ورود تحقيقى.

فالتحقيق أن اعتبار المؤدى واقعا أو اعتبار الأمانة إحرازا لا يصح إلا على الوجه الثالث من دون لزوم كون الحكومة واقعية ، فإن التوسعة أو التضيق عنوانى لا- حقيقى ، فهو جعل الحكم المائل على طبق المؤدى بذاته أو بما هو مؤدى بعنوان أنه الواقع أو الواقع المعلوم فى ظرف الجهل بالواقع من دون لزوم توسعة أو تضيق فى الموضوع للحكم الواقعى تحقيقا أصلا ، فهى حكومة لا ورود ، وظاهرية لا واقعية ، فتدبره فإنه حقيق به.

وأما ما ذكرناه من الترديد فى التنبز العقلى من أن موضوعه مخالفة التكليف المحرز حقيقة أو أعم مما إذا كان محرزا اعتبارا ، فتوضيح القول فيه أن استحقاق العقوبة : إن كان من اللوازم الواقعية القهرية للمخالفة لا الجعلية ، وكان عقلية باعتبار إدراك العقل النظرى لهذا اللازم الواقعى ، فهو ممّا لا يختلف

حاله باختلاف الاعتبارات حيث لا يتقوم بالاعتبار كسائر الواقعيّات ، فلا معنى لدخل الاعتبار فيه.

وإن كان من اللوازم الجعليّة العقلانيّة وعقليّة من حيث إدراك العقل العملي لهذا اللازم الجعلى الذى بنى عليه العقلاء عملا كما مرّ منّا سابقا ، فلا يمكن ترتيبه على مخالفة التكليف الغير المحرز حقيقة إلاّ بجعل الاستحقاق شرعا ، فان جعل الاستحقاق من العقلاء ليس بنحو إنشاء القضايا الحقيقيّة ليتصور أنها ذات موضوع كلى له أفراد محقّقة الوجود وأفراد مقدرة الوجود ، فباعتبار الوصول والإحراز فقط من الشارع يتحقّق عنوان مخالفة التكليف المحرز على الوجه الكلى.

بل قد عرفت سابقا أن مسألة استحقاق المدح والثواب واستحقاق الذم والعقاب داخلة فى القضايا المشهورة المسطورة فى باب الصناعات الخمس من علم الميزان وهى القضايا التى بنى عليها العقلاء عملا من مدح فاعل طائفة من الأفعال وذم فاعل طائفة أخرى حفظا للنظام وإبقاء للنوع.

ومقدار سعة هذا الموضوع وضيقة يتقدّر بالبناء العملى من العقلاء ، فان فرض أن عملهم فى ذم المخالف للتكليف المحرز بالعلم وبخبر الثقة مثلا ، فلا عمل لهم فى مورد الأمانة التى يعتبرها الشارع حتى يكون استحقاق الذم والعقاب على مخالفتها عقلائيّا حتى يكتفى من الشارع بمجرد اعتبار الأمانة إحرازا ، بل لا بد من الإنشاء بداعى تنجيز الواقع بجعل الشارع ، فتدبر جيدا.

22 - قوله « مد ظله » : فإن ظهوره فى أنه بحسب اللحاظ ... الخ (1).

فمثل قوله عليه السلام : نعم (2) بعد السؤال عن أن يونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم دينى يفيد تنزيل المأخوذ منه منزلة معالم الدين ، وهو

ص: 60

1-1. كفاية الأصول / 264.

2-2. رجال الكشى / 306.

تنزيل منزلة الواقع لا الواقع المعلوم.

وتوهم أنه يفيد تنزيل المأخوذ من الراوى بما هو مأخوذ منه منزلة الواقع الواصل نظرا إلى أن الأخذ لازمه الوصول ، فيكون كناية عن الوصول.

مدفوع بأن الدليل إن كان متكفلا لتنزيل الأخذ من الراوى منزلة أخذ الواقع صح أن يتوهم ترتب الأثر على الوصول.

وكذا لو دل على ترتيب الأثر على الأخذ بأن يقول رتب أثر أخذ الواقع على الأخذ من الراوى مثلا أمكن أن يكون كناية عن ترتيب أثر وصول الواقع.

وأما إن كان الدليل متكفلا للأمر بالأخذ ، فلا ، لأن الوصول الذى هو لازمه غير قابل للأمر به حتى يكون الأمر بالأخذ كناية عن الأمر بلازمه.

والمفروض أن قوله عليه السلام : نعم بعد السؤال المذكور فى قوّة قوله خذ معالم دينك من يونس بل الأمر بالأخذ كناية عن الأمر بالعمل ، حيث إن العمل لا يكون بلا أخذ والأخذ للعمل ، فيكون الأخذ العملى كالتصديق العملى ، وكالتنقض عملا أو الإبقاء عملا.

مع أن اعتبار الأخذ فى المنزل عليه بلا وجه ، بل غايته تنزيل المأخوذ بما هو مأخوذ منزلة معالم الدين ، لا منزلة معالم الدين المأخوذة ليكون تنزيلا للواصل منزلة الواصل.

والعمدة فى الفرق بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع أو منزلة الواقع الواصل ملاحظة حال المنزل عليه ، وإلا فيمكن أن يكون التنزيل بلحاظ الواقع فقط ، ومع ذلك كان لقيام الأمانة دخل فى جعل الحكم المماثل ، كما هو كذلك بناء على سببية الأمارات فى قبال طريقيّتها.

وكذا فى دلالة التنزيل منزلة الواقع قوله عليه السلام فما أدّيا عتّى فعنّى يؤدّيان (1) فإنّ نفس التأدية من الامام عليه السلام واضحة لا يحتاج إلى التنزيل ،

ص: 61

فقول القائل ما يخبر به عنى فهو ما يخبر به عنى ليس إلا لبيان واقعية المخبر به ، لا واقعية الإخبار به ، فتصديقه عليه السلام لكونه عنه ، ليس بلحاظ كون الخبر عنه فان هذه النسبة قطعية والمشكوكة كون المخبر به عنه ، فيكون تصديقا منه عليه السلام لهذه النسبة ، لا لتلك النسبة ، فتدبر جيدا.

لا يقال : فحينئذ لا أثر لكونه عنه عليه السلام فما فائدة هذا التنزيل .

لأنا نقول : كونه عنه عليه السلام ليس بلحاظ أثر وصوله عنه عليه السلام بل لبيان واقعية المخبر به حيث لا يقول عليه السلام إلا صدقا.

وأما الآيات ، فأية النبا أيضا تدل على التنزيل منزلة الواقع .

وتوهم التنزيل منزلة الواقع الواصل بدعوى أن خبر العادل حيث إن مؤداه كان مبينا شرعا تنزيلا لم يجب فيه التبين ، وخبر الفاسق حيث إنه لم يكن كذلك وجب فيه التبين ، فالمدار على الواقع المبيّن .

فاسد فان التبين ليس لتتميم موضوع الحكم ولا لتنجيز الواقع بالعلم بصدقه ، بل لظهور الواقعية وعدمها ، وعدم كونه لتتميم الموضوع واضح ، وكذا عدم كونه للتنجيز ، فإن الردع على الاعتماد على نبا الفاسق ليس لأجل رعاية حال المكلف من حيث عدم تنجز الواقع بنبا الفاسق ، بل من حيث إنه يوجب وقوعه فى خلاف الواقع وإصابة القوم بجهالة .

وأما آية النفر ، فوجوب التحذر وإن كان يدل على ترتب العقاب على ما أُنذروا ، لكنه كما يحتمل أن يكون لتنجز الواقع بالخبر عنه ، كذلك يحتمل أن يكون لجعل الحكم المماثل على طبق ما أُنذروا ، وعلى أى حال ليست الآية فى مقام تتميم موضوع الحكم ، بل إمّا فى مقام جعل الحكم المماثل على طبق المخبر به ، أو تنجيز المخبر به بالخبر ، وكذا غيرهما من الآيات .

وأما بناء العقلاء ، فقد مر مرارا أن بناء العقلاء عملا على مؤاخضة العبد إذا خالف ما أخبر الثقة به عن مولاه مثلا لا على جعل الحكم المماثل .

ولكن على أى تقدير ليس الخبر عندهم متمما لموضوع الحكم ، فاحتمال

تكفل أدلة حجية الخبر مثلا لتنزيل المخبر به منزلة القطع الموضوعي أو تكفلها لتنزيله منزلة القطع الموضوعي والطريقي معا باطل.

نعم الأدلة تختلف من حيث دلالتها على تنزيل المخبر به منزلة الواقع بجعل الحكم المماثل أو تنزيه منزلة وصول الواقع من حيث التنجز فقط لا من حيث الجزئية للموضوع أيضا.

23 - قوله « مد ظله » : لوضوح أن المراد من قيام ... الخ (1).

بل المراد من قيام شيء مقام القطع إما هو القيام من حيث المتعلق بمعنى قيام مؤدى الأمانة مقام الواقع أو قيام نفس الأمانة مقام القطع في التنجيز.

وتوهم قيام الأصول مطلقا مقام القطع لأنها المرجح بعد فقد العلم.

لا وجه له ، إذ حقيقة قيام شيء مقام القطع هو القيام بما له من الآثار والأحكام لا مجرد الرجوع إليه بعد فقده.

24 - قوله « مد ظله » : إما بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين ... الخ (2).

فالأول للقطع الطريقي ، والثاني للموضوعي .

لكنك قد عرفت أنفا أن طريقية اليقين وصيرورته مرآة للمتيقن وملحوظيته ، آليا إنما هي في مقام تعلقه بالمتيقن ، وأما اليقين الواقع طرفا لحرمة النقص ، فلا يعقل إلا لحاظه استقلاليا .

نعم بناء على أنه كناية عن إبقاء حكم المتيقن يجرى الإشكال في أن الممكنى عنه هل هو المتيقن بما هو متيقن أو ذات المتيقن والجمع بينهما في لحاظ واحد محال .

وأما إذا كان بعنوان إبقاء اليقين في جميع آثاره من المنجزية للحكم ومن

ص: 63

1-1 . كفاية الأصول / 265.

2-2 . كفاية الأصول / 266.

كونه جزء الموضوع ، فلا بأس بالجمع كما تقدم نظيره ، فيكون جعلاً للمنجزية لا حقاً وجعلاً للحكم المماثل المرتب على اليقين ومتعلقه ، فتدبر .

وتوهم الفرق بين دليل الأمانة ودليل الاستصحاب من حيث إن الأول في مقام تتميم كشفها دون الثاني .

مدفوع بأنه أيضا في مقام إبقاء الكاشف ، فتدبر .

25 - قوله « مد ظله » : وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد ... الخ (1).

توضيحه أن وفاء خطاب واحد وإنشاء واحد بتنزيلين وإن كان مستحيلا كما عرفت .

إلا أن تنزيلين بإنشاءين في عرض واحد يدل دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقة وعلى الآخر بالالتزام ليس محالا ، وهنا كذلك ، لدلالة دليل الأمانة مثلا - على ترتيب آثار الواقع مطلقا ومنها الأثر المترتب على الواقع عند تعلق القطع به حتى في صورة كون القطع تمام الموضوع ، إذ لمتعلقه دخل شرعا ولو بنحو العنوانية المحفوظة في جميع المراتب .

وهذا التنزيل وإن كان يقتضى عقلا تنزيلا آخر ، حيث إن الواقع لم يكن له في المقام أثر بنفسه حتى يعقل التَّعبُد به هنا ، وتنزيل المؤدى منزلة الواقع بلحاظه .

لكنه لا يقتضى عقلا أن يكون المنزل منزلة الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلى ، لإمكان جعل شىء آخر مكانه .

إلا أنه لا يبعد عرفا أن يكون هو القطع بالواقع الجعلى ، فصول الكلام عن اللغوية بضم الملازمة العرفية يدل على تنزيل آخر في عرض هذا التنزيل للجزء الآخر .

ص: 64

وإنما قلنا بأن اللازم أن يكون التنزيل الآخر مقارنا لهذا التنزيل ، لا سابقا ولا لاحقا ، لأن الأثر الذى كان بلحاظه التنزيلان واحد ، فلا يعقل التعبد بذلك الواحد ، إلا إذا كان أحد الجزئين محرزا حقيقة ، بحيث لا حالة منتظره المتعبد بذلك الأثر وترتيبه على الواقع ، أو كان التنزيلان متقارنين ، ليكون مرجعهما إلى التعبد بالوجوب أو الحرمة.

وأما مع سبق أحد التنزيلين ولحوق الآخر ، فلا يصح التنزيل فى كل منهما ، إذ الاثر واحد والموضوع واحد مركبا كان أو مقيدا ، وليس للجزء أو ذات المقيد أو القيد حكم شرعى حتى يصح التعبد به بعنوان التعبد بجزء موضوعه.

فظهر من جميع ما مر أن تنزيل مركب منزلة مركب آخر لا يكاد يصح إلا بأحد وجهين ، إما بالمطابقة أو بالالتزام ، ولكن بنحو المقارنة.

وقد عرفت أن التنزيل بالمطابقة غير معقول هنا لمكان الجمع بين اللحاظين كما تقدم ، فلم يبق مجال إلا للالتزام.

26 - قوله « مد ظله » : فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع ... الخ (1).

بعد ما عرفت أن تنزيل الجزء الآخر وهو القطع بالواقع التنزيلي الذى قلنا به بدلالة الاقتضاء والملازمة العرفية لا بد من أن يكون فى عرض تنزيل المؤدى منزلة الواقع تعرف استحالة تحقق تنزيلين كذلك ، إذ القطع بالواقع التنزيلي متأخر طبعا عن الواقع التنزيلي.

والمفروض أن دلالة الدليل على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالاته بالملازمة على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي ، مع أنه لا واقع تنزيلي إلا بهذا الدليل.

فكيف يعقل أن يكون أحد التنزيلين المتأخر رتبته عن موضوعه المتأخر رتبته عن التنزيل الآخر فى عرض التنزيل الآخر؟

وتمام السر فيه أن مرجع التنزيلين إلى تنزيل واحد وإثبات حكم مركب

ص: 65



لمركب آخر ، فلا بد من أن يكون الموضوع بجميع أجزائه وقيوده متقدما في مرحلة موضوعيته على الحكم ، مع أن بعض هذا المركب لا ثبوت له في حد موضوعيته إلا بلحاظ هذا الحكم.

وبعبارة أوضح معنى تنزيل المانع الذى أخبر البيّنة بخمريته منزلة الخمر تحريمه ، ومعنى القطع بالواقع التنزيلي بما هو كذلك هو القطع بخمريته شرعا أى القطع بحرمة ، ومن البديهي أن القطع بالحرمة لا يعقل أن يؤخذ في موضوع تلك الحرمة.

وليعلم أن تقدم الموضوع على حكمه ليس تقدما خارجيا حتى يدفع بكفاية التقدم اللحاظي بل تقدم طبعي سيأتي إن شاء الله تعالى ما هو الملاك فيه.

والتحقيق أن الحكم المرتب على المنزّل المماثل لحكم المنزل عليه : إن كان قابلا- للتحليل امكن تعدد التنزيل ، ومعه لا يلزم من أخذ القطع بالواقع التنزيلي دور ولا محال آخر ، فإن الأثر على الفرض متعدد ، والقطع بأثر يمكن أن يؤخذ في موضوع أثر آخر ، ولا يجب أن يكون موضوع الحكم جميع أجزائه عرضية بحيث لا يكون بينها تأخر وتقدم طبعي.

وإن لم يكن الحكم قابلا للتحليل ، فلا معنى لتعدد التنزيل ، حيث لا معنى للتنزيل إلا جعل الحكم والمفروض وحدته ، وليست الجزئية للموضوع قابلة للجعل الاستقلالي.

وعليه فنفس الوحدة مانعة عن أخذ القطع بالواقع التنزيلي جزء للموضوع بتنزيل آخر طولا كان أو عرضا ، لا أن لزوم الدور مانع.

كما أن التحقيق عدم قبول الحكم هنا للانحلال إلى المتعدد ، إذ القابل له ما إذا كان متعلقه المطلوب به مركبا ذا أجزاء أو مقيدا ذا تقيّد ، فيمكن الأمر بأجزاء الصلاة بدلا عن الأمر بنفس الصلاة ، كما يمكن الأمر بالصلاة وبجعلها عن طهارة بدلا عن الأمر بالصلاة عن طهارة ، بخلاف ما نحن فيه ، فإن القطع بالخمريّة ، التعبدية جزء الموضوع ، لا جزء المتعلق حتى يكون مطلوبا بطلبه ،

كما أن (1) دفع الإشكال بكفاية الأثر التعليقي في تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، وتوقف فعليّة الأثر على تحقق المعلق عليه ، فالموقوف غير الموقوف عليه.

مدفوع بأن المعلق عليه هو القطع بالواقع التنزيلي ، ومثله لا- يعقل أن يكون قيّدا لأول الأمر إلى تعليق الحرمة للمائع مثلا على القطع بالحرمة.

والتعليقيّة والفعليّة من شؤون شخص الحرمة المنشئة لا أن الأثر متعدد ، إذ ليس الكلام في أخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة أخرى منه حتى يكون معقولا- واقعا وظاهرا ، بل في كون القطع بالواقع التنزيلي جزء لموضوع الواقع التنزيلي على حدّ جزئيّة القطع بالخمريّة لموضوع الحكم في جميع مراتبه.

ومنه يعلم أن أخذ (2) القطع الموضوعي من حيث كونه طريقا معتبرا مشترك الحال من حيث الإشكال مع مسلكه « قدس سره » لأن دليل التنزيل بالإضافة إلى المؤدى فقط وإن كان محققا لحيثيّة اعتبار الطريق من دون حاجة إلى تنزيل ، آخر ، إلا أن المؤدى لا بد من أن يكون ذا أثر ، والأثر التعليقي أيضا لا يدفع المحذور ، لأن حيثيّة طريقته إلى الواقع وإن لم يتوقف على تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، إلا أن حيثيّة اعتباره يتوقف على هذا التنزيل ، إذ لا معنى لاعتبار الأمانة إلا الحكم على مؤداها بمثل الحكم على الواقع فعليّا كان أو تعليقيّا.

نعم لو كان للمؤدى أثر آخر غير ما هو أثر المجموع من المؤدى وحيثيّة قيام الطريق المعتبر عليه اندفع المحذور وكان دليل التنزيل تنزيلا ومحققا للطريق ، المعتبر ، فتدبر جيّدا.

ص: 67

1-1. الدافع للإشكال بما في المتن هو المحقق الحائري قده. درر الفوائد / 332.

2-2. كما عن المحقق الحائري قده. درر الفوائد / 331.

27 - قوله « قده » (1) : لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس الحكم ... الخ (2).

بداهة أن الموضوع لا- بد منه فى مرتبة موضوعيته وتعلق الحكم به ، والمفروض أن الموضوع سنخ موضوع لا- ثبوت له مع قطع النظر عن حكمه.

ولو لا شخص هذا الحكم لا يعقل تعلق القطع به بشخصه ، وتعلقه بصورة مثله عند الخطأ خلف.

ولو لا- تعلق القطع به لم يتحقق ما هو مقطوع الوجوب مثلاً- بشخص هذا الوجوب بالحمل الشائع حتى يكون موضوعاً لشخصه ، فيلزم توقف الشيء على نفسه.

والتحقيق أن العلم الموقوف عليه شخص الحكم : إذا لوحظ بالإضافة إلى متعلقة المتقوم به العلم فى مرتبة وجوده فى النفس ، فمتعلقه ماهية الحكم دون وجوده ، لاستحالة تقويم العلم بأمر خارج عن أفق النفس ، وليس العلم إلا وجود الماهية فى النفس ، إذ الوجود لا يقبل وجوداً آخر ، لا من سنخه ، ولا من غير سنخه.

ومن الواضح أن العلم وإن كان متوقفاً على المعلوم بالذات ومتأخراً عنه ، لكنه لا توقف لماهية الحكم عليه ، بل لوجوده فلا دور ، لعدم التوقف من الطرفين.

مضافاً إلى عدم التعدد فى الوجود المبني عليه الدور المصطلح عليه.

وإذا لوحظ العلم بالإضافة إلى المعلوم بالعرض وهو المطابق للمعلوم

## أقسام القطع

ص: 68

1-1. يبدو أن الشيخ الآخوند الخراساني كان حياً لغاية كتابة التعليقة السابقة 26.

2-2. كفاية الأصول / 266.

بالذات أى الحكم بوجوده الحقيقي ، والحكم (1) وإن كان متوقفاً بالفرض على العلم توقف المشروط على شرطه ، إلا أن شرطه وهو حقيقة العلم كما عرفت لا يتوقف على وجود الحكم بل على ماهيته.

ومنه تعرف أنه كما لا دور كذلك لا خلف ولا اجتماع المتنافيين من حيث التقدم والتأخر الطبيعيين ، فإن العلم له التأخر الطبيعي عن ذات متعلقه تأخر العارض عن معروضه ولا تأخر لمعروضه عنه ، وحقيقة الحكم لها التأخر الطبيعي عن حقيقة العلم تأخر المشروط عن شرطه ، لكنه لا تأخر للعلم عن حقيقة الحكم ، بل عن ماهية (2) المقومة له فى أفق النفس ، فلم يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين.

ولا يخفى عليك أن الشرط وإن كان حقيقة العلم المطابق للواقع بحيث يكون المعلوم صورة شخص الحكم لا صورة مثله ، إلا أنه لا توقف للمعلوم بالذات على المعلوم بالعرض ، فلا دور بالواسطة.

والمفروض هنا تحقق الحكم حال تحقق العلم ، لأن الشرطية لا تقتضى إلا تحقق العلم المطابق ، سواء كان مطابقه مقارنا له زمانا أو سابقا عليه أو لاحقا.

ومما مّرّ يندفع الدور بتقريب آخر : هو أن العلم موضوع الحكم لا متعلقه المطلوب به ، والموضوع لا بد من أن يكون مفروض الثبوت ، فيلزم فرض ثبوت الشئ قبل ثبوته ، وهو ملاك الدور المحال.

ويندفع بأن مقتضاه فرض ثبوت العلم لا فرض الثبوت المعلوم ، وثبوت العلم لا يقتضى ثبوت المعلوم بالعرض كما عرفت.

مع أن ثبوت الشئ فرضا غير ثبوته التحقيقى ، فلا يلزم من فرض ثبوت الشئ هنا ثبوت الشئ قبل ثبوته نفسه ، فلا مانع من توقّف ثبوته التّحقيقى

ص: 69

---

1-1. كذا فى المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده ، لكن الصحيح : فالحكم.

2-2. كذا فى المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده ، والصحيح : عن ماهيته.

على ثبوته الفرضى.

نعم يمكن فرض الخلف من وجه آخر ، وهو أن فرض تعليق الوجوب على العلم به هو فرض عدم الوجوب لطبيعى الصلاة مثلا-، وفرض نفس القيد وهو العلم بوجوب الصلاة هو فرض تعلق الوجوب بطبيعى الصلاة.

لا يقال : هذا إذا كان العلم قيّدا للواجب ، وأما إذا كان الواجب ذات الحصة الملازمة للعلم ، فالوجوب متعلق بذات الصلاة بحيث لا يتعدى إلى ما لا يلزم العلم.

لأننا نقول : طبيعى الصلاة لا يتخصّص (1) بالعلم بالوجوب والجهل به ، بل الواجب بما هو واجب يتخصّص بالمعلوم والمجهول ، وفرض العلم بوجوب الصلاة فرض تعلق الوجوب بطبيعى الصلاة لا بحصة منه ، ولازمه الخلف.

والتحقيق أن جعل الإيجاب واقعا على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب بحيث لا- يكون وجوب واقعا قبل حصول القطع به من باب الاتفاق ليس فيه محذور الخلف.

بخلاف جعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضية الحقيقية حتى يصير الحكم فعليا بفعليّة موضوعه ، فان فيه محذور الخلف إذ يستحيل حصول العلم بالوجوب بوصول هذه القضية مع ترتّب الوجوب على العلم بالوجوب كون فعليّة الحكم بفعليّة موضوعه ، والمبنى على أمر محال محال ، فجعل الحكم هكذا محال ، بل القسم الأول محال من وجه آخر ، فان جعل الحكم بعثا وزجرا لجعل الداعى ، ومع فرض العلم بالوجوب من المكلف يلغو جعل الباعث له ، فتدبر.

28 - قوله « مد ظلّه » : ولا مثله للزوم اجتماع المثليين ... الخ (2).

قد أشرنا سابقا إلى أن اجتماع المثليين مبنى على أن يكون الحكم هو

ص: 70

1-1. كذا فى النسخة المطبوعة ، لكن الصحيح : لا يتخصّص ، وكذلك فى العبارة الآتية.

2-2. كفاية الأصول / 267.

البعث والتحريك الخارجى بخارجية منشأ انتزاعه.

وأما لو كان الحكم عبارة عن نفس الإرادة والكرهه ، فلا يلزم منه اجتماع المثليين بناء على أصالة الوجود وبقاء حقيقة العرض عند الحركة والاشتداد ، فان ذات الإرادة المقطوع بها باقية عند تأكدها ، فلا يلزم الخلف بانعدامها ولا اجتماع المثليين ببقائها وتأكدها ، والإرادة الموجودة من الأول إلى الآخر موجود واحد مستمر ينتزع عنها مرتبة ضعيفة في أول أمرها ومرتبة شديدة في آخر أمرها.

ولا يخفى عليك أن التحريك التنزيلي المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى وإن كان يصح اعتبار الشدة والضعف فيهما (1) كما فى التحريك الحقيقى الخارجى لكن لا بنحو الحركة والاشتداد ، بداهة أن الإنشاءين الصادرين لجعل الداعى ليس بينهما اتصال فى الوجود الواحدانى ، كى يجرى فيهما الحركة والاشتداد ، وإن كان يختلف قول الطبيعة على أفراد التحريك التنزيلي بالشدة والضعف ، فيقال : إن وجوب الصلاة أشد وأقوى من وجوب غيرها.

ولو فرض فيما نحن فيه تأكد الداعى وتأكد الإرادة وصدور التحريك المنزل منزلة التحريك الشديد ، وسقوط الإنشاء السابق عن كونه محركا كان خلفا ، وإلا لكان من اجتماع المثليين.

وأما انتزاع البعث الأكيد عقلا من مجموع الإنشاءين ، فلا يلزم الخلف ولا اجتماع المثليين غير (2) صحيح ، لأن خارجية الأمر الانتزاعى بخارجية منشأ انتزاعه ومجموع الإنشاءين واحد بالاعتبار لا بالحقيقة فلا منشأ انتزاع (3) البعث الأكيد حقيقة حتى يتحقق البعث الأكيد انتزاعا.

وانتزاع معنى من منشئه ليس جزافا بل لاقتضاء المنشأ فكان المعنى

ص: 71

1-1. والصحيح : فيه.

2-2. والصحيح : فغير.

3-3. هكذا فى المطبوع لكن الصحيح : لانتزاع.

الانتزاعى موجودا بالقوة ومنشأ (1) موجود بالفعل ، ونحو وجود الأمر الانتزاعى نحو وجود المقبول بوجود القابل خارجا وفعليّة ، بحيث يكون له نحو وجود يختص به بفعليّة الاعتبار والانتزاع ، وبهذه الملاحظة يكون من الاعتباريات لا من الواقعيّات.

والمفروض أن المنشأ ليس إلا الإنشاء بداعى جعل الداعى فقط ، وحيث لا منشأ حقيقة لانتزاع البعث الأكيد ، فلا هو موجود بوجوده ، ولا يعقل انتزاع ما لا منشأ له ، فتدبر جيّدا.

29 - قوله « قده » : فى مرتبة أخرى منه أو مثله ... الخ (2).

فاذا كان القطع بالإنشاء الواقعى من متممات السبب السابق كان الحكم الفعلى فعليّة ذلك الحكم المنشئ.

وإن كان بنفسه سببا من غير دخل للمصلحة الداعية إلى الحكم الواقعى كان هذا الحكم مماثلا للحكم الفعلى الذى كان المورد فى سبيل الترقى والبلوغ إليه.

لكنه يشكل بأن الإنشاء الذى قطع به السبب لحكم فعلى مماثل : إن كان انشاء بلا داع فهو محال ، لأنه من الأفعال الاختيارية فيستحيل صدوره بلا داع.

وإن كان انشاء بداعى جعل الداعى فلا محالة إذا قطع به يبلغ مرتبة الفعلية ، فيلزم اجتماع الحكمين الفعليين.

وإن كان إنشاء لغير داعى جعل الداعى من سائر الدواعى ، فهو مصداق لذلك الداعى.

فالإنشاء بداعى الإرشاد إرشاد وبداعى الامتحان امتحان ، ويستحيل أن ينقلب عما هو عليه ، فيصبر بعثا حقيقيا وحكما فعليا.

ص: 72

1-1. هكذا فى المطبوع والصحيح : ومنشأه.

2-2. كفاية الأصول / 267.

فالإنشاء المزبور ليس من مراتب الحكم الحقيقي حتى يندرج تحت عنوان أخذ القطع بمرتبة من الحكم فى مرتبة أخرى منه ، أو فى مرتبة أخرى من مثله أو من ضده.

فان قلت : هذا إذا أريد من المرتبة مرتبة الإنشاء ، وأما إذا أريد مرتبة الاقتضاء فلا محذور فيها ، لأن القطع بالمقتضى لا يستدعى فعلية مقتضاه ، بل يمكن أن يكون المقتضى المقطوع به فاقد الشرط أو واجد المانع ، بخلاف المقتضى للحكم المماثل ، لإمكان فقدانه للمانع ، ووجدانه للشرط.

قلت : المقتضى بمعنى السبب الفاعلى كذلك ، لثبوت مقتضاه فى مرتبة ذاته ، فيتعدد المقتضى بتعدد المقتضى ، ولكل تعيين ، فى مرتبة مقتضيه بتعيين المقتضى.

بخلاف المقتضى بمعنى الغاية الداعية ، فان المدعو إليه لا ثبوت له فى مرتبة ذات غايته ، بل الغاية أثر لذيها لا العكس.

وإذا لا ثبوت له فى مرتبة الغاية فلا تعيين له بتعيين الغاية ، كى يتعدّد ذو الغاية بتعدّد الغاية ، فلا معنى لأن يقال : إن الحكم الفعلى المعلوم لعلّة غائيّة مماثل لما لا تعيين له فى مرتبة الغاية الغير الداعية بالفعل ، بل لا مدفع للإشكال.

إلا أن يقال : إن الإنشاء بداعى جعل الداعى المقطوع به يمكن أن يكون منوطا شرعا بأمر غير حاصل ، فلا يبلغه إلى مرتبة الفعلية ، بخلاف الحكم الفعلى المماثل ، فان مجرد القطع بالإنشاء المزبور سبب تام له ، فلا يلزم اجتماع المثليين ، فتدبر.

30 - قوله « قده » : يمكن أن يكون الحكم فعليا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه ... الخ (1).

تحقيق المقام أن حقيقة الحكم : إن كانت عبارة عن الإرادة والكراهة ، فلا

## حقيقة الحكم

ص: 73



يكاد يعقل تصور فردين من الإرادة، أو الإرادة والكراهة في موضوع واحد.

وإن كانت عبارة عن البعث والتحرك ونحوهما : فإن كانت لحقيقة الحكم الفعلي مرتبة واحدة ذات جهات موجبة لبلوغها إلى درجة الفعلية، ومرتبة التمامية، فمن البين حينئذ أن ما يستحق أن يكون مصداقا للحكم الحقيقي هو ما اجتمعت فيه جميع جهات الفعلية، بداهة أن الفاقد لبعضها باق على الشأنية ولم يبلغ درجة الفعلية، والفعلية تنسب إلى نفس تلك الجهة لا إلى الحكم.

ولا بد حينئذ من جعل العلم مثلا مبلغا إلى درجة الفعلية، فيكون مرتبة الفعلية والتنجز فيه واحدة، وهو مما لا يقول به المصنف العلامة « رفع الله مقامه » إلا في الأحكام الطريقية دون النفسية الحقيقية.

وإن كانت لحقيقة الحكم الفعلي مراتب ودرجات مع وجدان جميعها لما هو ملاك الفعلية ومناطق حقيقة الحكمية، فمن الواضح أن فردين من طبيعة واحدة مثلان، ومن طبيعتين ضدان، سواء كانا متفاوتين في القوة والضعف أم لا، فيستحيل اجتماعهما.

نعم إنما يمكن إبداء الفرق فيما لو كان استحالة اجتماع الحكمين الفعليين بأمر خارج من حقيقة الحكم الفعلي، وذلك بدعوى أن الحكم : إن كان الغرض الباعث إليه بحد يوجب على الحاكم القيام على رفع موانع تنجزه على المكلف بنصب طريق موافق أو بجعل احتياطات ملزم، فلا محالة يستحيل منه نصب طريق لا يوافق أو أصل مخالف لمنافاته للغرض.

وإن كان الغرض الداعي إلى جعل الداعي لا بذلك الحد، فكما لا يجب عليه رفع موانع تنجزه على المكلف كما هو كذلك قطعا في الغالب، كذلك يجوز له إبداء المانع عن تنجزه بنصب طريق غير موافق أو أصل مخالف، إذ المفروض كون الغرض بحيث لا يوجب رفع المانع، فلا يمنع عن إبدائه، إذ لا فرق بينهما في نظر العقل حيث إن عدم رفعه إبقاء منه والإبقاء والإبداء على حد سواء.

لكن لا يخفى عليك أن الغرض إنما يتفاوت فيما إذا كان غرضا من

المأمور به لا غرضاً من الأمر ، وإلا فالغرض الباعث على الأمر واحد لا يختلف ، فإن الغرض من التكليف الحقيقي جعل الداعي حقيقة ، وهو مناف لجعل داعٍ آخر مماثل أو مضاد من حيث الغرضية.

كما أن نفس جعل حكمين كذلك أيضاً محال ، ضرورة أن معنى إمكان الدعوة هنا تمامية الداعي من قبل الأمر فيبقى المأمور ومقتضى عقله ، وهواه ، فإذا خلى العبد عما ينافي رسوم العبودية يخرج الداعي من حد الإمكان إلى الوجوب ، ولا يعقل اجتماع حكمين كذلك ، بداهة عدم إمكان انقداح داعيين متماثلين ، أو متضادين في نفس المأمور بالإضافة إلى فعل واحد.

وأما إذا أريد من الحكم الفعلى الإنشاء بداعي إظهار الشوق إلى الفعل فهو فعلى من قبل هذه المقدمة وإن لم يكن فعلياً من قبل غيرها ، فلو قطع به أو قامت الحجة عليه من باب الاتفاق لتتجز.

ففيه أن الشوق ما لم يصل إلى حد بحيث لو كان فعلاً مباشراً للمشتاق لتحركت عضلاته نحوه لا يكون مصداقاً للإرادة التكوينية في المثال ، ولالإرادة التشريعية فيما نحن فيه.

ومن الواضح أن بلوغ الشوق إلى هذا الحد علة تامة للبعث الجدى والتحريك الحقيقي.

مضافاً إلى منافاة نفس الإرادة التشريعية للإرادة الأخرى في طرف ضدها.

وإذا لم يصل الشوق إلى هذا الحد فمثله لو قطع به لا يكون مؤثراً في تحريك العبد فكيف يتتجز.

نعم يمكن تقريب ما أفاده « قدس سره » بأن الحكم الواقعي هو الإنشاء بداعي جعل الداعي ، لا بغيره من الدواعي ، فإنه لا يعقل أن ينطبق عليه عنوان البعث والزجر.

وهذا الحكم وإن لم يكن قبل الوصول بنحو من الأنحاء مصداقاً للبعث

والزجر الفعلين ، لكنه فعليّ بمعنى آخر أى هو تمام ما بيد المولى وتمام ما يتحقق من قبله.

ومثله لو قطع به أو قامت عليه الحجّة كما يصير بعثا فعليًا ، كذلك يتنجز.

بخلاف ما إذا ظن به ، فإنه لا يصير مصداقا للبعث الفعلى كما لا يصير منجزا ، فلذا يعقل جعل بعث فعلى أو زجر فعلى فى مورده ، إذ المماثلة بين البعثين الفعلين ، والمضادة بين بعث فعلى وزجر فعلى ، لا بين ما لا يكون مصداقا للبعث بالفعل وما يكون كذلك بالفعل ، وسيجىء (1) إن شاء الله تعالى تفصيل القول فيه.

( فى وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه )

31 - قوله « قده » : يقتضى موافقته التزاما والتسليم له ... الخ (2).

لا يخفى عليك أن تحقيق حقيقة الالتزام الباطنى لا يخلو عن خفاء وغموض ، لأنه خارج عن المقولات التى هى أجناس عالية للماهيات ولا شىء من موجودات عالم الإمكان كذلك.

ووجه الخروج أن المقولة المناسبة له مقولة الكيف النفسانى أو مقولة الفعل وهو خارج عن كليهما :

أما عن الأولى ، فلأن المفروض أن نسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد لا بالتكليف والقبول والانفعال مع أن الكيفيات النفسانية مضبوطة محصورة ليس بشىء منها كما لا يخفى على الخبير بها.

وأما عن الثانية ، فلأنها عبارة عن الحالة الحاصلة للشىء عند تأثيره التدريجى فى غيره ، كالتسخين للنار فى قبال مقولة الانفعال. ومن البين أنه ليس هنا شيان لأحدهما حالة التأثير التدريجى وللآخر حالة التأثير التدريجى كالنار

**فى وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه**

ص: 76

1-1. نهاية الدراية 4 : التعليقة 71.

2-2. كفاية الأصول / 268.

لكننا قد ذكرنا في مبحث الطلب والإرادة (1) مفصلاً أن الفعل القلبي ضرب من الوجود النوري ، والوجود في قبال المقولات ، وهذا الفعل قائم بالنفس قياماً صدورياً فهو من العلوم الفعلية دون الانفعالية ، ونسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد.

وبالجملمة الأفعال القلبية أمور يساعدها الوجدان ، فإن الانسان كثيراً ما يعلم بأهلية المنصوب من قبل من له النصب ، لكنه لا ينقاد له قلباً ولا يقربه باطناً ، لخبائثة نفسه أو لجهة أخرى ، وإن كان في مقام العمل يتحرك بحركته خوفاً من سوطه وسطوته.

وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبيّنا صلّى الله عليه وآله حيث إنهم كانوا عالمين بحقيّته كما نطق به القرآن ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلباً ولا مقرّين به باطناً.

ولو كان ملاك الايمان الحقيقي نفس العلم التصديقي لزم أن يكونوا مؤمنين به حقيقة ، أو جعل الايمان الذي هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار اللساني ، وكلاهما مما لا يمكن الالتزام به فافهم جيّداً.

32 - قوله « قده » : الحق هو الثاني لشاهدة الوجدان ... الخ (2).

قد عرفت في مبحث التجري (3) أن ملاك استحقاق العقوبة انطباق عنوان هتك الحرمة والظلم على المخالفة للتكليف.

ومن الواضح أن عدم الالتزام قلباً مع كمال الالتزام عملاً لا يكون هتكاً ولا ظلماً ، إذ الغرض من التكليف انقداح الداعي إلى فعل ما هو موافق لغرض

ص: 77

1-1 .1. نهاية الدراية 1 : التعليقة 149.

2-2 .2. كفاية الأصول 268.

3-3 .3. التعليقة 10.

وعدم المبالاة بأمر المولى إنما يكون هتكا وظلما إذا انجر إلى ترك ما يوافق غرض المولى أو فعل ما ينافيه.

نعم إذا كان الالتزام قلبا واجبا شرعا كان تركه هتكا وظلما.

والحاصل أن الغرض عدم اقتضاء التكليف بفعل للالتزام به قلبا عقلا ، لا عدم وجوبه شرعا ، ولا عدم وجوب الالتزام بما ورد منه تعالى أو من رسوله شرعا أو عقلا-، فالكلام في مقتضيات التكليف المعلوم عقلا-، وإلا- فلزوم الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله غير مختص بالثابت في حق المكلف ، بل ولو كان في حق الغير.

مع أن لزوم تصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما أتى به معناه أن ما أوجبه صلى الله عليه وآله واجب من قبله تعالى وهو يجتمع مع عدم الالتزام بما أوجبه تعالى ، فتدبر جيّدا.

ثم إن هذا كله لو كان الغرض من هذا البحث بيان شئون التكليف المعلوم من حيث الإطاعة والمعصية عقلا.

وأما إن كان الغرض بيان المانع من إجراء الأصل وعدمه كما هو المناسب لمباحث الأصول العمليّة ، فلا فرق بين أن يكون وجوب الموافقة الالتزاميّة وحرمة المخالفة الالتزامية من مقتضيات التكليف المعلوم عقلا وأن يكون بدليل آخر عقلا ونقلا (1) ، فإنه يمنع عن جريان الأصل على القول به ، ولو ثبت بدليل آخر كما هو واضح.

ومنه يظهر الفرق بين البحث من حيث كونهما من شئون التكليف ، والبحث من حيث المانع عن إجراء الأصول من وجه آخر : وهو عدم اختصاص الأول بالتوصليات بل يعم التعبديات أيضا.

ص: 78

غاية الأمر أن المخالفة الالتزامية فيها لا تنفك عن المخالفة العملية وتنفك المخالفة العملية عن المخالفة الالتزامية ، لأن الالتزام بالحكم لا يلازم العمل ، والعمل العبادي يلازم الالتزام بالحكم.

ويختص الثاني أعنى البحث من حيث المانع بالتوصلات حتى يتمحض المانع في المخالفة الالتزامية مستلزما (1) للمخالفة العملية التي لا كلام في مانعيتها.

33 - قوله « قده » : للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا ... الخ (2).

بل يتمكن من أزيد من ذلك بناء على ما سيجيء إن شاء الله من أن طرف العلم دائما مبين تفصيلا ، وإنما الإجمال والتردد في طرف الطرف ومتعلقه ، بدهاة أن طرف العلم يتشخص به العلم في مرحلة النفس ، وهو أمر جزئي غير مررد ، وهنا كذلك ، لأن المعلوم هو الإلزام من الشارع أما أن متعلقه الفعل أو الترك ، فهو مجهول أى غير معلوم والإلزام المعلوم يستتبع على الفرض الالتزام به باطنا والالتقاد له قلبا.

34 - قوله « قده » : وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص ... الخ (3).

إذ كل تكليف كما يقتضى إطاعته عملا لا إطاعة الأعم منه ومن غيره كذلك يقتضى الالتزام به بحدده ، لا الالتزام بعنوان أعم أو بالجهة الجامعة بينه وبين ضده فافهم.

35 - قوله « قده » : لما كانت موافقته القطعية الالتزامية ... الخ (4).

لعدم تبينه تفصيلا حتى يلتزم به بعنوانه.

ص: 79

---

1-1. هكذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف ، لكن الصحيح : استلزامها.

2-2. كفاية الأصول / 268.

3-3. كفاية الأصول / 268.

4-4. كفاية الأصول / 268.

وأما الالتزام بهذا بعينه وبذاك بعينه حتى يتحقق الالتزام بالواقع بعنوانه ، فهو محال إلا على وجه باطل ، لان الالتزام الجدى بشيئين من قبله تعالى مع القطع بأن أحد الشيئين لم يرد منه تعالى مما لا يتقدح فى نفس العاقل إلا بنحو التشريع المحرم عقلا ونقلا.

ومنه ظهر أنّ الالتزام بأحدهما بخصوصه مع عدم العلم بوروده بخصوصه غير ممكن إلا تشريعا.

مضافا إلى عدم إحراز الالتزام اللازم حينئذ.

وهكذا الأمر فى الالتزام بهما تخيرا ، فإن الغرض : إن كان على نحو الالتزام بالواجب التخييرى ، فهو غير معقول ، للقطع بأن الثابت الزام تعيينى لا تخييرى ، فيكون تشريعا غير مفيد.

وإن كان بنحو التخيير فى نفس التزامه بمعنى أن العقل يخيره بين الالتزام بالوجوب أو الالتزام بالحرمة ، فهو جزاف لا يعقل حكم العقل به ، لأن الالتزام الواقعى كما يقتضى إطاعة نفسه عملا كذلك يقتضى إطاعة نفسه التزاما ، فالتخيير بين الالتزام بالثابت والالتزام بغير الثابت لا يعقل أن يكون من مقتضيات التكليف الثابت ، فلا يحكم به العقل.

فان قلت : هذا إذا أريد من التخيير ما هو كالتخيير بين الواجبين المتزاحمين ، حيث إن اقتضاء كل منهما للجري على وفق مقتضاه محقق ، والجري على وفق كلا الاقتضائين غير ممكن ، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر ، فيحكم العقل بالتخيير بينهما.

وأما إذا أريد من التخيير ما هو كالتخيير بين احتمالات تكليف واحد ، فانه لا مانع منه ، ولا يجب أن يكون باقتضاء ذلك التكليف الواحد عقلا ليقال : بأنه غير معقول.

قلت : وجه التخيير بين احتمالات تكليف واحد كالصلاة إلى إحدى

الجهات مع عدم التمكن إلا من صلاة واحدة هو أن التكليف بعد تنجزه يكون كل من احتمالاته محتمل العقاب.

ومع عدم التمكن من رعاية تمام الاحتمالات وعدم المرجح لبعضها على بعض يحكم العقل بالتخيير.

وهذا غير جار فيما نحن فيه حيث لا يعقل تنجز التكليف ، لا من حيث العمل ، ولا من حيث الالتزام.

أما من حيث العمل ، فلعدم التمكن من رعاية التكليف عملا وعدم خلوه من الفعل والترك موافقة احتمالية قهرية لا عقلية.

وأما من حيث الالتزام ، فلأن الالتزام الجدى بكل منهما غير معقول مع عدم العلم به إلا بنحو التشريع المحرم عقلا ونقلا ، وحيث لا موافقة التزامية فلا معنى لتخيير العقل بين أنحاء احتمالاته من حيث الالتزام.

ومنه يعلم أن الأمر كذلك بناء على وجوب الالتزام شرعا فتدبر.

36 - قوله « قده » : ومن هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام ... الخ (1).

إذ على فرض لزوم الالتزام بالحكم بعنوانه لا لزوم في مفروض البحث على أى تقدير حتى يكون مانعا.

بخلاف ما لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم ولو بنحو الإجمال ، فإنه مانع عن جريان الأصول.

لا لما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى (2) « قدس سره » فى الرسالة من أن لازمه الإذن فى المخالفة العملية للتكليف بالالتزام ، فإنه مختص بما إذا كان هناك

ص: 81

1-1. كفاية الأصول / 268.

2-2. فرائد الأصول المحشى : 1 / 38.



بل لأن المخالفة الالتزامية معصية التزامية للتكليف كالمخالفة العملية، والإذن في المعصية كائنة ما كانت قبيح.

والتحقيق أدنا إن قلنا: بعدم المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري فلا- منافاة بين الالتزام بالواقعي والالتزام بالظاهري، فلا يلزم من إجراء الأصول الإذن في المخالفة الالتزامية، فتدبر جيّدا.

فان قلت: لا يدور لزوم المخالفة الالتزامية مدار تنافي الحكمين، وإلا لكان نفس تضاد الحكمين أولى بالاستناد إليه في استحالة التعبد بالإباحة مثلا.

وكذا استحالة الالتزام الجدي بالمتنافيين، فانها أولى بالاستناد إليها في المقام، بل المخالفة الالتزامية لازمة ولو قلنا بعدم تضاد الحكمين وعدم استحالة الالتزامين، فان نفس الالتزام بالإباحة التزم بخلاف ما يجب الالتزام به من الحكم المعلوم بالإجمال ولو لم يكونا متضادين.

قلت: الفرض عدم لزوم المخالفة الالتزامية بناء على عدم تنافي الحكمين، إذ المخالف للوجوب الواقعي عدم الوجوب واقعا أو الإباحة واقعا، فالالتزام بالإباحة الظاهرية ليس التزاما بالحكم المخالف حتى يندرج تحت المخالفة الالتزامية ممن يرى المانع منحصراف في المخالفة العملية أو الالتزامية كالعلامة الأنصاري « قدس سره » في غالب كلماته.

37 - قوله « قدس سره » : كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام ... الخ (1).

هذا ناظر إلى ما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري « قدس سره » (2) في دفع محذور عدم الالتزام بأن الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فلا

ص: 82

1-1. كفاية الأصول / 269.

2-2. فرائد الأصول المحشى : 1 / 38.

وأورد عليه فى المتن بلزوم الدور ، وتقريبه أن جريان الأصل موقوف على عدم المانع من جريانه.

والإذن فى المخالفة الالتزامية الذى هو لازم التعبد بعدم الحكم المعلوم بالإجمال حيث إنه قبيح فهو مانع.

وعدم لزوم هذا المانع موقوف على نفي الحكم المعلوم بالإجمال لئلا يكون له المخالفة الالتزامية.

وعدم الحكم المعلوم بالإجمال موقوف على جريان الأصل.

فصحة جريان الأصل يتوقف على نفسها ، كما أن عدم الحكم كذلك.

ويندفع الدور بأن مفاد الأصل بنفسه رفع الحكم من الوجوب أو الحرمة ، لا أنه يتوقف على رفعه.

وليس لازم رفع الحكم الإذن فى المخالفة الالتزامية المحرمة فانها لا تحرم ، بل لا تتحقق إلا مع ثبوت الحكم ولا مانعية لحرمة المخالفة الالتزامية أو قبح الإذن فيها إلا على تقدير ثبوت موضوعها ، وما لا مانعية له إلا على تقدير ثبوت موضوعه كيف يمنع عن رفع موضوعه.

فان قلت : هذا بالإضافة إلى الحكم الفعلى ، فإنه مرفوع بالأصل ، وأما الحكم الواقعى فلو وجب الالتزام بالحكم الواقعى المعلوم بالإجمال مع ثبوته حتى مع جريان الأصل يلزم من جريانه الإذن فى المخالفة الالتزامية.

قلت : أولاً لا نسلم حرمة المخالفة الالتزامية للواقعى المحكوم بعدمه تنزيلاً ، ومفاد الأصل رفعه تنزيلاً ، فلا يمنع إلا حرمة المخالفة الالتزامية لما له ثبوت ولم يكن منفيًا ولو تنزيلاً.

وثانياً : حيث إن مفاد الأصل رفع الوجوب الفعلى أو الحرمة الفعليّة ، فلازمه عدم الالتزام بالوجوب الفعلى أو الحرمة الفعليّة ، لا عدم الالتزام

بالوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعية حتى يكون بلحاظ هذا اللازم قبيحا.

لكنه يناسب ما سلكتاه في عدم المانعية، لا ما سلكه « قدس سره » في عدمها بلحاظ عدم الموضوع لوجوب الموافقة الالتزامية.

وبناء على هذا الجواب لا حاجة إلى قصر وجوب الموافقة الالتزامية على الحكم الفعلي الذي لم يرفع تنزيلا، بل يجتمع مع وجوب الالتزام بكل ما ثبت من الشارع على حسب مرتبته من الثبوت، فتدبر.

فان قلت: الأصل لا يرفع إلا الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية، لأن كل واحد منهما في نفسه مشكوك.

وأما الالتزام المعلوم بالتفصيل، فلا يعقل أن يرفعه الأصل المتقوم موضوعه بالشك، فيجب الالتزام بهذا الالتزام، ويلزم من التعبد بالإباحة الإذن في عدم الالتزام بالالتزام.

قلت: أصالة عدم الوجوب وعدم الحرمة تنفي الوجوب والحرمة الفعليتين بالذات والالتزام الفعلي بالتبعية، إذ يستحيل الالتزام الجدي إلا متقوماً بالبعث والزجر الجديين، فلا موضوع لوجوب الالتزام أيضا.

والعلم بالالتزام الواقعي لا يقتضى إلا- الالتزام به وهو كما عرفت لا يمنع من عدم الالتزام بالالتزام الفعلي، كما لا يمنع من عدم الالتزام بالوجوب أو الحرمة الفعليتين، فتدبر.

38 - قوله « قدس سره » : إلا أن يقال إن استقلال ... الخ (1).

سيجيء إن شاء الله تعالى أن حكم العقل لو فرض ثبوته تنجيزي لا تعلقي.

ص: 84

المراد من الأصل الجارى فى أطراف المعلوم بالإجمال : إما أصالة عدم الوجوب وأصالة عدم الحرمة ، وإما أصالة الإباحة وأصالة الحل المستفادة من قوله عليه السلام : « كل شىء لك حلال » وأشباهه.

فإن أريد أصالة عدم الوجوب وعدم الحرمة فوجه الإشكال أنه لا يترتب عليها فائدة بحيث لم تكن لو لا جريان الأصلين المزبورين ، لمكان استقلال العقل بعدم الحرج فى الفعل والترك ، فهو المستند للفعل المحتمل حرمة وللترك المحتمل وجوب نقيضه.

وفيه أولاً أن جريان الاستصحاب منوط بوجود أركانه من اليقين والشك الموجودين هنا ، وكون المتعبد به حكماً عملياً مجعولاً أو موضوعاً ذا حكم عملي ، والمفروض أن الوجوب والحرمة حكمان عمليان مجعولان إثباتاً ونقياً ، وعدم حصول الغاية العقلية ، لأن مثل هذا العلم الإجمالى على الفرض غير منجّز لا للوجوب والحرمة بعنوانهما ولا للالزام الجامع بينهما كما عرفت.

وثانياً بأن حكم العقل إنما يكون مستنداً للفعل والترك ما لم يكن التكليف فعلياً إثباتاً أو نقياً ، فكما أنه لا مجرى له إذا صار الحكم فعلياً ، كذلك إذا صار عدمه فعلياً ، ومع فعلية عدم الحكم بلسان الأصل لا مجرى لحكم العقل ، فهو المستند للفعل والترك دون حكم العقل كما سيأتى نظيره إن شاء الله تعالى فى أوائل البحث عن تأسيس الأصل فى الظن.

وإن أريد أصالة الحل والإباحة المستفادة من أدلة البراءة ، فوجه الإشكال : إن كان مجرد الاضطرار إلى أحد الأمرين من الفعل والترك ، فهو موجود فى تمام موارد الاباحات لعدم خلو الانسان من الفعل والترك ، وهو غير

### المراد من الأصل الجارى فى أطراف العلم الإجمالى

ص: 85

الاضطرار المانع عن مطلق التكليف ، لصدور كل من طرفى الفعل والترك بالاختيار.

مع أنه إنما يمنع عن الإباحة إذا كانت الإباحة عبارة عن الترخيص فى الفعل والترك معا.

بل الإباحة كالوجوب والحرمة يتعلق بطرف الفعل ، وترك المباح كترك الواجب وترك الحرام ليست محكومة بالأحكام ، بل معنى ترك الواجب أنه ترك ما يجب فعله فيستحق به العقوبة وترك المباح معناه ترك ما لا منع من فعله ، لا أنه محكوم شرعا بحكم مثل حكم فعله كما فى الواجب والحرام فتفتن.

وإن كان عدم التمكن من مراعاة الواقع على أى تقدير ، فهو مضطر إلى عدم مراعاة الواقع ، فمن البين أنه يمنع عن إيجاب الاحتياط لا عن الإباحة والترخيص ليقال : إن الإباحة ضرورى الثبوت.

وإن كان استقلال العقل بالتخيير وعدم الحرج فى فعله وتركه ، فلا يكون الحكم مولويا حينئذ ، فيندفع أن مجرد ذلك لا يمنع عن الحكم المولوى ، فانه لا شبهة فى استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان ، ومع ذلك لا إشكال فى صحة الحكم بالإباحة الشرعية فى مورد.

وكما أن أعمال المولوية هناك من جهة إمكان الأمر بالاحتياط ، فكذلك هنا من جهة إمكان التعبد بأحد الطرفين شرعا لحكمة نوعية ، فليست الإباحة الشرعية ضرورى الثبوت ، وإنما يحكم العقل بالرخصة من جهة عدم وجدان المرجح فى نظره لأحد الطرفين.

وإن كان قصور أدلة الإباحة الظاهرية للمورد حيث إنه لا شك فى عدم إباحته واقعا فكيف يعمه قوله عليه السلام : « كل شىء لك حلال » ، فهو له وجه ، لكنه مختص بصورة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة ، ولا يعم كل الصور ، فانه لا بأس بشموله لما إذا دار الأمر بين حرمة شىء وحرمة ضده ، فإن كلا منهما

ويمكن أن يقال : - بعد شمول قوله عليه السلام كل شيء لك حلال للشبهة الوجوبية نظرا إلى أنه مما يحرم تركه ، فيعمه الغاية ، وبعد شمول الخبر لصورة دوران الأمر بين المحذورين ، لعدم دخولها في الغاية ، نظرا إلى أنها غاية عقلية لا تعبدية ، ومثل هذا العلم لا ينجز الحكم عقلا-، وبعد شموله للشبهات الحكمية كالموضوعية بالإغماض عن كونه جزء رواية مسعدة بن صدقة الواردة في الشبهات الموضوعية - إنه على هذا لا مانع عقلا ولا نقلا من شموله لما لا يحتمل فيه الحلية واقعا :

أما عقلا فواضح ، إذ لا يشترط في جعل الحكم الظاهري موافقته للواقع ، فللشارع أن يقول : إذا شككت في وجوب شيء فهو محرم عليك وبالعكس.

نعم فيما كان فيه نظر ، إلى الواقع وكان دليل الاعتبار بعنوان تصديقه في نظره أو إبقاء الواقع ، فلا محالة يعتبر فيه أن يكون الحكم المماثل مماثلا للمحتمل.

وأما لفظا (1) ، فمن الواضح عدم تقييده باحتمال الحلية المقابلة لسائر الأحكام ، والحلية بمعنى عدم الوجوب الذي هو موجود في الشبهة الوجوبية موجودة هنا أيضا ، فتدبر.

وسياتى إن شاء الله تعالى تحقيق القول في جميع ما ذكرنا في البحث عن دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من مباحث البراءة (2).

40 - قوله « قده » : نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع ... الخ (3).

لكن لا يخفى عليك أن تقييد القطع الموضوعي بما إذا حصل من سبب

ص: 87

1-1. هكذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده ، لكن الصحيح : نقلا.

2-2. نهاية الدراية 4 : التعليقة 58 و 62.

3-3. كفاية الأصول / 269.

ينبغي حصوله منه بهذا العنوان لا- يكاد يجدى فى الردع عن ترتيب أثر القطع حال حصوله ولو مع التفات القاطع بأنه كثيرا ما يقطع من سبب لا ينبغي حصوله منه ، إذ حال حصوله يقطع بأن هذا السبب ينبغي حصوله منه ، وإلا يؤول الأمر إلى حدوث المعلول بلا علة فى نظره إلا إذا عقد القاطع مزية لنفسه فى الالتفات إلى مزايا السبب بحيث يوجب احتفائه بها القطع لكل من التفات إليها ، فهو عالم بأنه سبب غير متعارف ، لكنه يعتقد جهل متعارف الناس بمزاياه الموجبة لحصول القطع.

نعم تقييد القطع بذوات الأسباب المتعارفة خال عن الإشكال ، لأنه غير مناف لحصول القطع من غيرها والردع عنه كما لا يخفى.

41 - قوله « قده » : فهل القطع الإجمالى كذلك فيه إشكال ... الخ (1).

تحقيق المقام برسم أمور : منها أن حقيقة الحكم الحقيقى الذى عليه مدار اطاعة والعصيان هو الإنشاء بداعى البعث والتحرك وجعل الداعى ، ولا يتصف الإنشاء بشيء من الأوصاف المزبورة وهى كونه باعثا ومحركا وداعيا حتى يصل إلى من أريد انبعثه وتحركه وانقداح الداعى فى نفسه.

لا- لتلازم البعث والانبعث والتحرك والتلازم الإيجاد والوجود ، بداهة دخالة اختيار العبد وإرادته فى ذلك ، مع أن البعث الحقيقى موجود أراد العبد امتثاله أم لا.

بل ، لكون المراد من البعث الحقيقى الذى أمره بيد المولى جعل ما يمكن أن يكون باعثا ومحركا وداعيا للعبد ، بحيث إذا خلا عما ينافى رسوم العبودية وينافر مقتضيات الرقبة لخرج من حد الإمكان إلى حد الوجوب وتحقق البعث

ص: 88

ولا- يتصف الانشاء بهذه الأوصاف موجهها بجهة الإمكان إلا بعد وصوله إلى العبد ، وسيجيء (1) إن شاء تعالى توضيحه في مبحث الاشتغال ، وإلا فلا يمكن أن يكون الإنشاء الواقعي باعثا ومحركا وداعيا وزاجرا وناهيا بما هو أمر واقعي ، بل ولا بما هو ملتفت إليه من دون قيام الحجة عليه ، إذ لا يكون الإنشاء المزبور بعثا على أى تقدير إلا بلحاظ باعثيته فى أفق النفس ، فما فى أفق النفس هو الباعث بالذات ، وما فى الخارج باعث بالعرض ، كالمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض.

ولا- يعقل أن يكون ما فى أفق النفس باعثا على أى تقدير ، إلا بوجوده العلمى التصديقى ، ففرض جعل الإنشاء الخارجى داعيا على أى تقدير بوجوده النفسانى هو فرض جعل وجوده العلمى التصديقى داعيا ، فإنه الداعى على أى تقدير.

مضافا إلى أن الإنشاء المزبور لا يكون باعثا لزوميا فى نفوس العامة ، إلا إذا كان بحيث يستحق عليه العقاب ، فكونه كذلك محقق لدعوته بنحو اللزوم.

ومنه علم أن مرتبة الفعلية والتنجز فى مطلق الأحكام الحقيقية من النفسية والطريقة واحدة.

ومنها أن حقيقة العلم الإجمالى المصطلح عليه فى هذا الفن لا تفارق العلم التفصيلى فى حدّ العلمية ، وليسا هما طوران من العلم نظرا إلى تعلق العلم الإجمالى بالمردد أعنى أحد الأمرين ، بل ربما يبنى عليه إمكان تعلق الصفات الحقيقية بالمردد فضلا عن الاعتبارية كما فى كلمات استادنا العلامة « رفع الله

### حقيقة العلم الإجمالى لا تفارق التفصيلى



مقامه « (1) ، بل التحقيق أن طرف العلم ينكشف به تفصيلا لا مجال للتردد فيه بما هو طرف للعلم ، إذ القائم بالنفس الذى به تشخص مقولة العلم أمر جزئى شخصى بحسب هذا الوجود ، والمردد بما هو مردد لا ثبوت له ماهية ولا هوية ، إذ كل ماهية لها نحو من التعيين الماهوى الذى به يمتاز عن سائر الماهيات ، وكل هوية بنفسها ممتازة عن سائر الهويات ، كيف والوجود نفس التشخص والوحدة رفيق الوجود تدور معه حيثما دار.

نعم متعلق طرف العلم مجهول أى غير معلوم ، فلم يلزم تعلق صفة حقيقية ولا اعتبارية بالمردد ، بل ضم الجهل إلى العلم صار سببا لهذا الاسم ، وإلا فالعلم علم دائما ، ومتعلقه بحده منكشف به تفصيلا من غير ترديد فى نفس ما هو طرف العلم.

ومما ذكرنا تبين أن الوجه فى عدم إمكان تعلق صفة بالمردد هو عدم ثبوت وشيئية للمردد بالحمل الشائع حتى يمكن تعلق صفة ، به لا أن العرض يحتاج إلى موضوع يقوم به حتى يقال : بأنه مختص بالأعراض المتأصلة دون مثل الملكية التى هى من الأمور الاعتبارية كما عن العلامة الانصارى « قدس سره » (2) فى بيع صاع من الصبرة ، ولا ما يقال : من أن الصفة إذا كانت موجبة لتشخص شىء فى الخارج ، فحيث إن ما فى الخارج معين لا مردد ، فلا يمكن تعلقها بالمردد دون غيرها ، ولذا يفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية ، فإن الأولى جزء أخير من العلة التامة لوجود شىء فى الخارج دون الثانية كما عن غير واحد ، فتدبر.

ومنها قد عرفت فى مبحث التجزى (3) أن ملاك استحقاق العقاب هتك

ص: 90

1-1. كما نبه عليه فى هامش الكفاية : 141.

2-2. المكاسب المحشى بحاشية السيد : 1 / 333.

3-3. راجع التعليقة 10.

حرمة المولى والظلم عليه بالخروج عن رسوم الرقية ومقتضيات العبودية ، لا المخالفة وتقويت الغرض وارتكاب المبعوض ، لوجود الكل في صورة الجهل مع عدم الاستحقاق عقلا ، بداهة أن زى الرقية ورسم المملوكية ليس يقتضى موافقة أمر المولى ونهيه مع الجهل بهما ، وليس عدمها ظلما عليه وهتكا لحرمة ، بخلاف ما إذا انكشف المطلوبية وتبين المحبوبة .

ومنها أن هتك حرمة المولى والظلم عليه من العناوين القبيحة بالذات وتخلف الذاتى عن ذى الذاتى محال .

بداهة أن كل عنوان محكوم عليه بالقبح إما أن يكون بنفسه وبعنوانه موجبا للذم والعقاب ، أو بما هو منته إلى عنوان كذلك ، للزوم انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات .

وعنوان الظلم من العناوين التى بنفسها وبعنوانها من غير انتهائها إلى عنوان آخر يحكم عليه بالقبح ، فلو فرض حفظ عنوانه دون حكمه لزم التخلف وهو خلف .

بخلاف عنوان الكذب ، فإنه لو خلى وطبعه يقتضى القبح ، ولكن إذا عرض عليه عنوان الإصلاح كان حسنا ، مع أن عنوانه محفوظ عند طرؤ العنوان الحسن .

ومنه تبين أن مخالفة المولى ما لم تتصف بعنوان الهتك والظلم لا يوجب الذم والعقاب ولو اقتضاء ، لما عرفت فى معنى الاقتضاء ، حيث إنها لو خليت ونفسها لا تدرج تحت عنوان الظلم ، بل إذا قامت الحجة على التكليف .

ولا معنى للاقتضاء المساوق للسببية حتى لا ينافى الاشتراط بشىء كالوصول هنا ، لأن نسبة هذه العناوين الحسنة أو القبيحة إلى حكم العقلاء بحسنها أو قبحها ليست نسبة الأسباب إلى مسبباتها ، بل نسبة الغاية إلى ذى الغاية .

ففى الموصوفة بالقبح مفسدة نوعيّة محل (1) بالنظام ، فلذا دعت العقلاء إلى البناء على ذم فاعلها.

فقولهم الموضوع مقتض لحكمه يراد به هذا المعنى من الاقتضاء لا السببية.

وعلى ما ذكرنا ، فما لم يتصف المخالفة بعنوان الظلم لا موضوعيّة لها للحكم بالقبح أصلا ، ومع اتصافه بعنوان هتك الحرمة والظلم يستحيل التخلف ، فلا يكون هذا الحكم العقلى على نحو الاقتضاء ، بل على نحو العليّة ، بنحو التّنجيز لا بنحو التعليق.

إذا عرفت هذه الأمور ، فاعلم أن الحكم الذى ينبغى أن يكون محل الكلام ما عرفت فى الأمر الأول ، وهو ما بلغ درجة حقيقة الحكميّة كى يتمخض البحث فى تفاوت نفس العلم التفصيلى والإجمالى فى التّنجيز وعدمه.

وحيث إن العلم الإجمالى لا يفارق التفصيلى فى حقيقة انكشاف أمر المولى ونهيه ، فلا محالة يتمخض البحث فى أن الجهل التفصيلى بمتعلق طرف العلم يعقل أن يجعل عذرا شرعا أو عقلا أم لا .

وحيث إن ملاك استحقاق العقاب كما فى الأمر الثالث هتك حرمة المولى وهو منطبق على المخالفة للحكم المعلوم فى البين ، ولو لم يعلم طرف المعلوم تفصيلا ، فلا فرق بين العلمين فى التّنجيز.

وحيث إن هذا الحكم العقلى على نحو العليّة التامة كما عرفت فى الأمر الرابع تعرف أنه لا يعقل جعل الجهل التفصيلى عذرا عقلا ولا شرعا ، إلا مع التصرف فى المعلوم وهو خلف .

ومرجعه إلى جعل العلم التفصيلى شرطا فى بلوغ الإنشاء الواقعى إلى

ص: 92

---

1-1 . هكذا فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف ، لكن الصحيح : مخلة .

درجة الحكم الفعلي الحقيقي ، أو جعل الجهل التفصيلي مانعا عن بلوغه كذلك ، وهو في حد ذاته أمر معقول لا يخص العلم الإجمالي ، بل يمكن إجرائه في العلم التفصيلي أيضا بأن يكون العلم التفصيلي الخاص . شرطا في بلوغ الحكم إلى درجة الفعلية ، وإلا فالوصول الذي هو عند التحقيق شرط البعث الحقيقي هو الأعم من التفصيلي والإجمالي كما عرفت . وعلى أي حال لا ربط لهذا المعنى بتعليقية الحكم العقلي واقتضائته .

فان قلت : مقتضى عدم تعلق العلم الإجمالي بالمردد بما هو مردد وعدم تعلقه بالواقع بخصوصه - إذ لا وعاء لتعلقه به إلا في أفق النفس والمفروض عدم العلم بالخصوصية - عدم تنجز الحكم إلا بمقدار تعلق العلم به ، فإنه المنجز دون الاحتمال .

وتنجز الوجوب المتعلق في وجدان العقل بما لا يخرج عن الطرفين يستدعي حرمة المخالفة القطعية فقط ، دون الاحتمالية أيضا ، فان مخالفة التكليف الواقعي بما هو لا أثر لها ، وليست مصداقا للظلم ، لأنه بخصوصه غير واصل ليكون مخالفته ظلما في وجدان العقل .

وليس الظلم من العناوين التي تنطبق على الواقع لا في وجدان العقل ، لأن ما يقتضيه رسوم العبودية هو ترك ما أحرز أنه مبعوض المولى في وجدان العقل ، لا ترك ما هو مبعوض المولى واقعا .

وحيث إنه لم يحرز أن هذا بخصوصه مبعوض المولى ، فلا يكون خروجاً عن ذى الرقبة ، فلا يكون ظلما ، فلا يستحق عليه الذم عقلا ولا العقاب شرعا .

بخلاف ما إذا أتى بالفعلين معا فإنه بهما خارج عن زى الرقبة ، لعدم انزجاره بالزجر المعلوم المتعلق بما لا يخرج عما فعله .

ولا يمكن دعوى أن فعل ما يحتمل أنه مبعوض المولى إذا اقترن باحتمال آخر ظلم بنفسه ، فإن مقتضاها استحقاق العقاب على كليهما معا ولا يقولون ، به .

والموافقة القطعية بترك كلا الفعلين المعلوم حرمة أحدهما أو بفعل كلا الأمرين المعلوم وجوب أحدهما وإن كانت عدلا حسنا ، لكنه ليس ترك الحسن قبيحا ، بل القبيح ما يندرج تحت عنوان الظلم كما عرفت.

قلت : لا ينحصر الظلم فى مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال ليقال : بعدم إحراز المخالفة وعدم الأثر لمخالفة التكليف الواقعى.

بل نفس عدم المبالاة بالتكليف اللزومى وعدم الانبعاث ببعثه وعدم الانزجار بزجره فى وجدان العقل ظلم على المولى ، لخروجه عن زى الرقية ورسم العبودية ، وهذا جامع بين المخالفة القطعية للتكليف وترك الموافقة القطعية ، إذ كما أن مخالفته فى وجدان العقل ظلم كذلك ترك موافقته فى وجدان العقل إذا كان لزوميا ظلم ، فإن كليهما من عدم المبالاة عملا بالتكليف المعلوم.

ومن المعلوم أن المبالاة بالوجوب المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين فى وجدان العقل ليست إلا بالانبعاث عنه ، والانبعاث عن المعلوم لا عن الواقع لا يكون إلا بفعلهما معا فإن الانبعاث عن المعلوم المحكوم بالحسن عقلا ليس إلا الانبعاث فى وجدان العقل ، وفعل أحدهما وإن كان يحتمل أن يكون انبعاثا ، لكنه انبعاث عن الواقع المحتمل لا انبعاث عن المعلوم.

ففعل أحدهما وعدمه فى عدم الانبعاث عن المعلوم فى وجدان العقل على حد سواء ، فهو تارك للمبالاة بأمر المولى فى وجدان العقل ، فيكون ظالما مستحقا للذم والعقاب.

وليس ترك كل محتمل مصداقا لعدم المبالاة أو محققا له ليستحق عقابين ، بل الذى يضاف إليه المبالاة وعدمها نفس التكليف الواحد المعلوم ، وليس للأمر أو نهى واحد (1) إلا شأن واحد ، فليس له إلا انبعاث واحد وانزجار

ص: 94

---

1-1. هكذا فى النسخة المطبوعة ، لكن الصحيح : لأمر أو نهى واحد.

نعم لازم هذا المبني استحقاق العقاب على عدم المبالاة بالبعث المعلوم ولو مع فعل أحدهما المصادف مع الواجب الواقعي ، ولا بأس به بعد الالتزام بأن ملاك استحقاق العقاب تحقق الظلم القبيح عقلا سواء صادف الواقع أم لا كما عرفت في مبحث التجري (1) مفصلا. هذا كله إن كان استحقاق العقاب بحكم العقل.

وأما إن كان بحكم الشارع وجعله كما هو أحد الطريقتين في باب الاستحقاق ، فلازمه استحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي بعد قيام الحجة عليه.

توضيحه أن قاعدة اللطف كما تقتضى بعث الشارع نحو ما فيه صلاح العباد وزجره عما فيه الفساد ، كذلك تقتضى جعل العقاب على ترك ما فيه الصلاح وفعل ما فيه الفساد تحقيقا للباعثية والزاجرية.

ومن الواضح أن جعل العقاب ما لم يصل ولو بوصول ملزومه وهو التكليف لا يكون محققا للدعوة بعثا أو زجرا.

وعليه ، فالعلم بالتكليف علم بلازمه وهو العقاب المجعول على مخالفته من حيث إنه مخالفة لا من حيث الاندرج تحت عنوان الظلم حتى ترد المحاذير المتقدمة ، كما أنه بملاحظة العلم المزبور يحتمل العقاب على فعل كل واحد لاحتمال حرمة واقعا.

وعليه ، فإذا ارتكب أحدهما وصادف الواقع فقد وقع في عقابه ، وإلا فلا ، وهذا الاحتمال هو الحامل للبعد على الفرار من العقاب من دون حاجة فيه إلى حكم من العقلاء أو الشارع.

ومما ذكرنا تعرف الخلط في كثير من الكلمات بين المسلكين ، فتارة يرتبون

آثار المسلك الأول، وأخرى آثار المسلك الثاني، وعلى أى حال، فالعلم الإجمالى منجز للتكليف مطلقا.

42 - قوله « قده » : وكانت مرتبة الحكم الظاهرى معه ، محفوظة ... الخ (1).

لا- يخفى عليك أن انخفاض المرتبة : إن كان بلحاظ تعلقيّة حكم العقل بالاستحقاق على عدم المؤمن من الشارع مطلقا أو فى بعض الأطراف كما توهم.

ففيه أولا ، أن هذا المعنى لا ربط له بانحفاظ المرتبة ، لأنه إنما يلتزم به دفعا للتنافى بين نفس الحكمين الواقعى والظاهرى ، لا دفعا للتنافى بين آثارهما ، وحكم العقل وورود المؤمن شرعا مربوط بالثانى دون الأول.

نعم من لا- يرى منافاة بين نفس الحكمين مطلقا بل يرى المنافاة بينهما من قبل آثارهما ، فله أن يقول بانحفاظ المرتبة بهذا المعنى ، إلا أنه أجنبى عن مسلك شيخنا الأستاذ « قدس سره ».

وثانيا قد عرفت أن مخالفة التكليف المعلوم بل عدم المبالاة به بالانبعاث عنه والانزجار به ظلم عليه ، وهو قبيح بالذات ، وتخلف الذاتى عن ذى الذاتى محال ، فلا حكم من العقل هنا بنحو الاقتضاء والتعليق ، بل بنحو العلية والتنجز كما فصلناه آنفا.

وإن كان انخفاض المرتبة بلحاظ إناطة الإنشاء الواقعى بوصوله تفصيلا فى صيرورته بعثا وزجرا شرعا.

ففيه أن الكلام فى العلم الطريقي المحض لا فى العلم المأخوذ فى الموضوع ، وإلا فالعلم التفصيلى أيضا يمكن أن لا يكون منجزا ، لإناطة الإنشاء فى الباعثية والزاجرية بعلم تفصيلى حاصل من سبب خاص أو فى مورد مخصوص.

ص: 96

وقد عرفت أن الكلام هنا متمحض في الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي.

وإن كان انخفاض المرتبة بلحاظ فعليّة الحكم الواقعي من وجه وفعليّة الحكم الظاهري من جميع الوجوه ولا منافاة بين الفعليّة المطلقة ومطلق الفعليّة بل بين الفعليّين من كل وجه وهو الفعلي بقول مطلق وهذا هو المراد هنا كما نص عليه في مبحث الاشتغال (1).

ففيه أن الفعلي من وجه لا معنى له إلا ما ذكرناه سابقا في شرح كلامه وتصحيح مرامه « زيد في علو مقامه » (2) من أنه الإنشاء بداعي جعل الداعي دون غيره من الدواعي ، لاستحالة صيرورته بعثا وزجرا للزوم الانقلاب ، ومثل هذا الإنشاء هو تمام ما بيد المولى وتمام ما يتحقق منه بالفعل ، وقيام الحجة عليه يجعله مصداقا للبعث والزجر فعلا ، فيكون فعليّا من جميع الوجوه.

إلا- أن الفعلي من وجه بهذا المعنى إنما يمكن جعل حكم فعلي مطلق على خلافه أو على وفاقه إذا كان محتملا أو مظنونا ، فانه ما لم تقم الحجة عليه لا يكون فعليّا مطلقا كي يلزم اجتماع الضدين والمثلين ، وأما إذا قامت الحجة عليه ، فلا.

وقد بينا أن العلم الإجمالي في حدّ العلميّة كالعلم التفصيلي ، ولا فرق في الوصول المقوم للباعثيّة الفعليّة والزاجريّة الفعليّة بين الوصول التفصيلي والإجمالي.

ومع كفاية هذا المقدار من الوصول عقلا- في تحقق البعث والزجر ، فلا- يعقل بعث آخر أو زجر آخر أو ترخيص على خلاف الحكم الواصل.

وأما ما أفاده شيخنا العلامة « قدس سره » في البحث وأشار إليه في (3)

ص: 97

1-1. كفاية الأصول / 9 - 358.

2-2. التعليقة 30.

3-3 (3) قد تعرض له المصنف قدس سره في التنبيه الرابع حيث قال في جواب إشكال أورد على نفسه



أوائل هذه المباحث فى تقريب الفعلى من وجه والفعلى بقول مطلق بأن الغرض من التكليف : تارة يكون بحدّ يوجب قيام المولى مقام البعث وإيصاله إلى المكلف ولو بنصب طريق موافق وإيجاب الاحتياط ، فمثله لا يجوز الترخيص فى خلافه ، فإنه نقض للغرض .

وأخرى لا يكون بذلك الحد ، بل بحيث إذا وصل من باب الاتفاق لتتجز ، وكان سببا لتحصيل الغرض من المكلف ، فمثله يجوز الترخيص فى خلافه وسدّ باب وصوله .

وأدلة الأصول الشاملة لموارد العلم الإجمالى كاشفة عن أن الغرض من سنخ الثانى وليس مثلها فى مورد العلم التفصيلى .

فمندفع ، أما أولا ، فبأن هذا التفصيل إنما يجدى فى دفع شبهة نقض الغرض من التعبد بالظن وغيره على خلاف الواقع كما سيحىء إن شاء الله تعالى فى محله لا فى مقام دفع المنافاة بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى من حيث نفسهما والكلام فى الثانى .

وأما ثانيا ، فإنه يجدى فى الحكم على خلاف الحكم الواقعى ، لا على خلاف الحكم الواصل من باب الاتفاق مع حكم العقل بعدم الفرق بين أنحاء الوصول .

وأما ثالثا ، فبأنه يجدى فى عدم لزوم نقض الغرض من المكلف به لا فى عدم لزوم نقض الغرض من نفس التكليف ، فإن الغرض من نفس التكليف فى جميع الموارد سنخ واحد .

ومن البين أن الغرض من نفس التكليف جعل الداعى والباعث فعلا ، والترخيص الفعلى نقض لهذا الغرض .

=====

فى القول بإمكان أخذ الظن بحكم فى موضوع مثله أو ضده يمكن أن يكون الحكم فعليا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتتجز واستحق على مخالفته العقوبة . كفاية الأصول / 267

ومن جميع ما ذكرنا تبين عدم انحفاظ المرتبة رأسا بين الغرض من الحكمين وبين نفس الحكمين وبين آثارهما ، فهما متنافيان نفسا ومن حيث المبدأ والمنتهى.

43 - قوله « قده » : ضرورة عدم تفاوت فى المناقضة بين التكليف الواقعى ... الخ (1).

يمكن إبداء الفرق بين ما نحن فيه وبين موارد النقض : أما فى الشبهة البدويّة ، فبما عرفت فى تحقيق حقيقة الحكم الحقيقى (2) ، وأنه جعل ما يمكن أن يكون داعيا ، والخطاب الواقعى بما هو واقعى لا يمكن أن يكون داعيا بحيث لو مكن العبد نفسه عن امثاله أمكن أن يكون ذلك الخطاب داعيا ، فالخطابات الواقعيّة ما لم تصل إلى المكلف بنحو من الوصول ولو بالحجّة الشرعيّة أو الأمر الاحتياطى لا يعقل أن تتصف بكونها باعثا وداعيا ، أو زاجرا وناهيا ، وبهذا ترتفع المناقضة والمضادة بين الأحكام الواقعيّة ومفاد الأصول الشرعيّة.

ومنه علم أن عدم فعليّة الحكم الواقعى المجهول ليس من جهة الاستكشاف من أدلة الأصول ، بل مطابق للقاعدة الحاكمة بدوران الفعليّة مدار الوصول.

وأما الشبهة الغير المحصورة ، فلما سيجىء (3) إن شاء الله تعالى أن القدر المتيقن من موردها ما إذا لزم من الاحتياط فيها عسر مخل بالنظام أو كان بعض أطرافها خارجا من مورد الابتلاء كما هو كذلك غالبا ، وعدم فعليّة الحكم فيهما عقلى ، بداهة عدم موقع للبعث والزجر الحقيقين مع لزوم اختلال النظام أو خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء ، فلا علم إجمالى بالحكم الفعلى حتى

ص: 99

1-1 .1 كفاية الأصول / 272.

2-2 .2 التعليقة 30.

3-3 .3 نهاية الدراية 4 : التعليقة 81.

يحكم العقل بامثاله ويكون الإذن هناك إذنا على خلاف الحكم العقلي.

44 - قوله « قده » : ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين ... الخ (1).

هذا إذا كان الوجه في التنجز مضادة الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري كما نص عليه في مبحث الاشتغال (2)، إلا أنه من القطع بثبوت المتناقضين لا احتمال، وذلك لأن الترخيص في كل واحد بدلا ترخيص تخييري ينافي الحرمة التعيينية قطعاً.

نعم إذا كان الترخيص بالإضافة إلى أحدهما المعين كان ثبوت الحكمين المتناقضين محتملاً، لا (3) مقطوعاً.

مضافاً إلى أن التناقض إنما يكون إذا كان الترخيص شرعياً، وأما إذا كان عقلياً، فلا حكم مجعول من العقل أو العقلاء بحيث يضاد حكماً مجعولاً آخر، بل غايته إذعان العقل بعدم الاستحقاق على ارتكاب كل واحد من المشتبهين بدلاً عن الآخر.

وأما إن كان الوجه في التنجز من حيث المخالفة القطعية هو كونها ظلماً، فيستحق عليه العقاب، بخلاف الموافقة القطعية، فإن إلتزام العقل بها من باب حكمه بدفع الضرر المحتمل، ومع تأمين الشارع بتخصيصه في أحد الطرفين لا يحتمل الضرر كي يجب دفعه عقلاً.

ففيه: إن كان ترك الموافقة القطعية لعدم الانبعاث بالبعث المعلوم وعدم الانزجار بالزجر المعلوم في وجدان العقل ظلماً، كما قربناه، فالإذن فيه إذن في الظلم وهو قبيح كالإذن في المخالفة القطعية.

وإن لم يكن كذلك، بل كان مخالفة التكليف المعلوم واقعا ظلماً، فالإذن في

ص: 100

1-1. كفاية الأصول / 273.

2-2. كفاية الأصول / 358.

3-3. كلمة « لا » زيادة من ليست في المطبوع ولا في المخطوط بغير خطه قده.

ترك كل واحد من الأطراف أيضا حيث إنه إذن في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم ، فهو أيضا إذن في الظلم وهو قبيح.

وإن قلنا بأن العقاب بجعل الشارع على مخالفة التكليف الواقعي ، فالإذن في كل طرف مساوق لرفع العقاب عن مخالفة التكليف الواقعي المعلوم ، وهو مناف لثبوت العقاب على الواقع وهو المصحح لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المعلوم واقعا ، وإلا فضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقابا بل بالعرض مناف لفعالية التكليف المعلوم ، لما عرفت من أنه يتقوم الباعثية والزاجرية بكونه يستحق العقاب على مخالفته.

ومما ذكرنا تبين أن التأمين الواقع (1) لموضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل دافع للتكليف الفعلي بأثره فيسوغ المخالفة القطعية أيضا ، ومع بقاء التكليف الفعلي بأثره على حاله يكون موضوع القاعدة محفوظا ، وتختلف الحكم عن موضوعه التام خلف.

وبالجمله ، فمحصل الكلام أن الترخيص إن كان شرعيا وكان استحقاق العقاب بحكم العقل ، فالمحذور زيادة على المنافاة بين الحكم المعلوم بالإجمال والترخيص الشرعي لزوم الإذن في الظلم وهو قبيح. وقد عرفت وجه كون ترك الموافقة القطعية ظلما.

وإن كان الترخيص شرعيا والعقاب بجعل الشارع ، فالمحذور الزائد على المنافاة بين نفس الحكمين هو التناهي بين جعل العقاب ورفع وإثباته ونفيه كما بيناه ، حيث إن ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقابا للواقع.

ولا مورد للمحذور المتقدم وهو الإذن في الظلم ، إذ العقاب كما عرفت ليس بملاك كونه ظلما.

ص: 101

---

1-1. كذا في المطبوع والمخطوط بغير خطه قده ، والصحيح : الرافع.

وإن كان الترخيص عقليًا والعقاب بحكم العقل ، فليس فيه محذور المنافاة بين الحكمين ، إذ ليس الترخيص العقلي من مقولة الحكم ، بل مجرد الإذعان بالمعذورية ، وكونه معذورا عند العقلاء وعدم كونه معذورا لكونه مذموما عليه بملاك الظلم متنافيان.

وإن كان الترخيص عقليا وجعل العقاب شرعيًا ، فليس فيه محذور المنافاة بين الحكمين ولا الإذن في الظلم ، إذ ليس هناك مقولة الإذن ولا العقاب بملاك الظلم ، بل المعذورية عند العقل مع فرض كونه معاقبا عليه شرعا ولازمه عدم المعذورية لا يجتمعان.

45 - قوله « قده » : أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك ... الخ (1).

لا يخفى عليك أن كل ما كان من شئون العلم ومقتضياته ، فهو المناسب للمقام ، وكل ما كان من شئون الجهل ، فهو من مقاصد المقصد الآتي في البراءة والاشتغال ، وهذا ينطبق على ما أفاده « قدس سره » إذ الاقتضاء لاستحقاق العقاب من شئون العلم والمانعية من شئون الجهل ، وعلى ما ذكرنا سابقا (2) من عدم التفاوت بين العلمين التفصيلي والإجمالي في حد العلمية وأنهما ليسا طورين من العلم يتمحض البحث في إمكان جعل الجهل التفصيلي عذرا عقلا وشرعا ، فلا مجال للبحث عنه إلا في المبحث الآتي.

لكنك قد عرفت سابقا (3) أن الاقتضاء بمعنى السببية القابل لمنع المانع غير معقول هنا ، لأن نسبة الموضوع إلى حكمه العقلاني أو حكمه الشرعي ليست نسبة السبب إلى مسببه حتى يتصور المانعية والاشتراط.

وقد عرفت أيضا أن مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال من دون انحلاله

ص: 102

1-1. كفاية الأصول / 273.

2-2. ذيل قول المصنف قدس سره فهل القطع الإجمالي كذلك فيه إشكال التعليقة 41.

3-3. في التعليقة 41.

موضوع تام للقبح عقلا، أو لجعل العقاب شرعا، وأنها ليست لو خليت ونفسها كذلك حتى يمكن عدم لحوق حكمها لها بعروض، عارض، بل القابل لارتفاع الحكم المزبور عنه موضوع آخر، وهي مخالفة المعلوم بالإجمال المنحلّ ولو حكما.

وحينئذ فالبحث هنا ليس راجعا إلى البحث عن الاقتضاء بوجه أصلا، بل المبحوث عنه استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم المعلوم إما عقلا أو شرعا.

والمبحوث عنه في باب البراءة والاشتغال هو أن المجهول تفصيلا غير محكوم بالجواز فعلا أو بنفى المؤاخذة عنه لرجوعه إلى رفع العقاب المجعول على مخالفة المعلوم، وهو ينافي بقاء التكليف الفعلى على حاله.

وقد حقق في محله أن مجرد ترتب المسألة على مسألة لا يوجب وحدة المسألة، بل تعدد المسائل بتعدد القضايا موضوعا أو محمولاً أو هما معا وتعددتهما هنا واضح بالبيان المزبور.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر أن تخصيص المقام بالبحث عن حرمة المخالفة القطعية وتخصيص البحث الآتى بوجوب الموافقة القطعية كما عن شيخنا العلامة الأنصارى « قدس سره » لا وجه له (1).

وتوجيهه بأن البحث عن حرمة المخالفة القطعية بحث عن أصل اقتضاء العلم والبحث عن وجوب الموافقة القطعية بحث عن مقدار الاقتضاء وكيفيته لا عن أصله.

غير وجيه، إذ مقدار الاقتضاء وكيفيته لو لم يكونا من مقتضيات الشك والجهل لا وجه للبحث عنهما في ما أعد للبحث عن مقتضيات الجهل وأحكامه.

وتوهم أن وجوب الموافقة القطعية من مقتضيات احتمال العقاب ووجوب دفع الضرر المحتمل عقلا لا من آثار العلم بالتكليف حيث لا علم بالإضافة إلى

ص: 103

كل واحد من الأطراف فله مساس بالاحتمال لا بالعلم.

مدفوع بأن معنى منجزية العلم ترتب استحقاق العقاب عقلا على مخالفة التكليف الفعلي المعلوم بملاحظة انطباق عنوان قبيح عليه كعنوان هتك حرمة المولى ونحوه أو من جهة جعل العقاب شرعا على مخالفة التكليف الواقعي المعلوم.

وهذا منشأ ترتب استحقاق العقاب على مخالفة التكليف بارتكاب بعض الأطراف عند المصادفة، لا أن استحقاق العقاب من آثار احتماله، ولا من آثار قاعدة دفع الضرر المحتمل، إذ مع عدم استحقاق العقاب على المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم في البين لا موضوع لقاعدة دفع الضرر، ومع ثبوته لا حاجة إليها، إذ الوقوع في العقاب على تقدير المصادفة من آثار كونه على الفرض مخالفة موجبة للعقاب لا من آثار مخالفة قاعدة دفع الضرر المحتمل، فالاحتمال لا ضرر عليه، ولا أثر له لا عقلا ولا شرعا، فتدبر.

ولا نعني بحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية إلا اقتضاء المخالفة مطلقا لاستحقاق العقاب عقلا، فتدبر. فانه حقيق به.

وليعلم أن هذه المسألة على جميع التقادير مسألة عقلية وإدراجها في الكلام باعتبار حسن المعاقبة من الشارع وإلا فليس كل مسألة عقلية كلامية.

وأما دعوى (1) أن في المسألة جهتين بإحدهما تكون كلامية وهي حيثية اقتضاء العلم الإجمالي لاستحقاق العقوبة وبالأخرى أصولية وهي حيثية انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري باعتبار التوصل بها إلى الترخيص شرعا في ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها وأن الجهة الأولى من مبادئ الجهة الثانية.

فمندفعة بأن انحفاظ المرتبة من شئون المجهول تفصيلا لا من شئون

ص: 104

1-1. كما في كلام المحقق النائيني قده. أجود التقريرات: 2/ 1. 48.

المعلوم إجمالاً، بمعنى أنه مع الجهل التفصيلي هل يمكن جعل حكم ظاهري كما في سائر موارد الجهل أم لا ، وليس من مقتضيات العلم بما هو علم ، فهو من مسائل مباحث الشك والجهل لا من مباحث القطع.

مع أن الجهة الأولى لا مبدئية لها إلا لانحفاظ المرتبة من حيث أثر الحكم الظاهري لا من حيث انحفاظها من حيث نفس الحكم ، فإن حيثية الاقتضاء لاستحقاق العقاب أجنبية عن مضادة الترخيص للوجوب والحرمة فافهم جيداً.

46 - قوله « قده » : مما لا يمكن أن يؤخذ فيها ... الخ (1).

قد ذكرنا (2) في مباحث الألفاظ أن وجه الاستحالة ليس توقف الحكم على ثبوت موضوعه ، فإن ثبوت الموضوع خارجاً يسقط الحكم لا أنه مصحح لعروضه عليه ، وثبوته الذهني غير مقوم لمطلوبيته بل يستحيل ذلك ، لأن صفة العلم التي هي مناط الثبوت الذهني لا يعقل أن تكون مقومة لصفة الشوق النفساني المتقومة بمتعلقه ، وإلا لزم اتحاد الفعلين في التحصل وهو محال.

فكما أن مقوم صفة العلم نفس الماهية ، كذلك مقوم صفة الشوق نفس الماهية ، غاية الأمر بنحو فناء العنوان في المعنون ، كما حققناه (3) في مبحث اجتماع الأمر والنهي وغيره.

بل المانع ما ذكرنا غير مرّه أن الحكم متأخر عن موضوعه طبعاً ، فلو أخذ في موضوعه لزم تقدم المتأخر بالطبع ، وهو خلف.

نعم التحقيق الذي يقتضيه النظر الدقيق فعلاً عدم المانع من هذه الجهة أيضاً ، لأن الأمر ليس بوجوده الخارجي داعياً لأن الشوق المحرّك للعضلات

ص: 105

1-1 . كفاية الأصول / 274.

2-2 . نهاية الدراية 1 : التعليق 167.

3-3 . نهاية الدراية 2 : التعليق 168.



لا- بد من أن يكون عدّة واقعة في أفق النفس وليس إلا الأمر بوجوده العلمي ، فالأمر بوجوده الخارجى موقوف على موضوعه ، ومتأخر عنه وبوجوده العلمى مأخوذ فى الموضوع المتقدم عليه ، ووجوده العلمى غير متقوم بوجوده الخارجى ، بل بماهيته الشخصيّة ، كما (1) شرحناه فى مبحث أخذ القطع بشخص الحكم فى موضوعه ، فراجع وتدبر .

وأما شبهة لزوم الخلف من وجه آخر وهو أن فرض نفس اتيان الشىء بداعى أمره وبعنوان أنه واجب فرض عدم تعلق الأمر بالمجموع من الشىء وقصد الامتثال وقصد الوجه وفرض تعلق الأمر بالمجموع فرض عدم تعلقه بذات الشىء وهو المراد بأنه يلزم من أخذه فى المتعلق عدم أخذه فيه وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال .

فهى مدفوعة بما أشرنا إليه فى مبحث أخذ القطع بشخص الحكم فى موضوع نفسه (2) من أن المأمور به ليس هو المأتى به بداعى أمره بما هو كذلك حتى يلزم منه الخلف ، بل الصلاة مثلا نوع له أصناف وطبيعى له حصص ، فالصلاة المأتى بها بداع الأمر حصة وصنف ، والصلاة المأتى بها بغيره من الدواعى حصة وصنف آخر ، فيمكن تعلق الأمر بذات تلك الحصة وذلك الصنف الملازم لذلك الداعى الخاص ، فلم يلزم من الأمر بذات هذه الحصة عدم الأمر بها .

ومنه يعلم أيضا أن المقيّد بما هو ليس مأمورا به حتى لا يكون لذات المقيّد أمر ، وليس قصد القربة وقصد الوجه مأخوذا فى عرض الصلاة حتى يلزم دعوة الأمر إلى جعل نفسه داعيا ليلزم عليّة الشىء لعليّة نفسه ، بل قصد القربة والوجه غير مأخوذ فى المتعلق بأى وجه كان مع قصر الأمر على ما لا ينفك عنهما ، فتدبر .

ص: 106

1-1 .1 التعليقة 27.

2-2 .2 التعليقة 27.

قد صرح (2) « قدس سره » في مبحث الأقل والأكثر من مباحث البراءة والاشتغال بإمكان قصد الوجه غاية وتوصيفا إجمالا تارة وتفصيلا أخرى : فإن كان الجزء الزائد زيادة لم يؤخذ عدمها في المركب فقصد الوجه إجمالا معقول ولا إخلال إلا بالتميز.

وإن كان الجزء الزائد جزء مستحيا ومن أجزاء الفرد كانت طبيعة الواجب منطبقة على الأكثر بتمامه وكمال له لصدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته ، فيقصد باتيان الأكثر اتيان الواجب بما هو مفصلا لا الواجب المردد بين الأقل والأكثر.

أقول : أما قصد الوجه بنحو الغاية الداعية ، فلا ريب فيه ، لإمكان دعوة الأمر النفسى بما هو وجوب نفسى إلى اتيان متعلقه الذى هو إما تمام الأكثر أو فى ضمنه.

وأما قصد الوجه توصيفا ، فليس معناه إتيان الموصوف بأنه واجب خارجا بإتيان الأكثر كما هو صريح كلامه « قدس سره » حيث قال « رحمه الله » وإتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية وتوصيفا بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان إلى آخره (3) لما مر مرارا أن (4) الوجوب لا يعرض المأتى به حتى يوصف بعنوان الواجب ليؤتى به مقترنا بوجهه ، بل معروض صفة الوجوب هى الطبيعة الفانية فى مطابقتها قبل وجودها فى الخارج ، وأما بعده فيسقط الوجوب فكيف يعرضه.

بل المراد من قصد الوجه بنحو التوصيف أنه يتمكن من قصد الصلاة الواجبة بما هى واجبة ، فيأتى بمطابقتها فى الخارج بإتيان الأكثر.

### إمكان قصد الوجه إجمالا وتفصيلا

ص: 107

1-1. كفاية الأصول / 274.

2-2. كفاية الأصول / 365.

3-3. كفاية الأصول / 365.

4-4. نهاية الدراية 1 : التعليقة 167. نهاية الدراية 2 : التعليقة 4. وفى التعليقة المتقدمة.

وأما قصد الوجه في الأكثر تفصيلاً إذا كان الزائد جزء الفرد نظراً إلى صدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته ، فقد بينا في محله أن مشخص الطبيعة في الصلاة وغيرها على حد سواء ، والم مشخص الاعتبارى لا معنى له.

إلا أن فضيلة الطبيعة وكمالها لا يعد أمراً في قبالها ، فيكون كالم مشخص الحقيقى الذى لا يزيد على وجود الطبيعة.

وعليه فنقول : إن صدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته مع وضوح أن زيدا انسان بنفسه وبدنه لا بكمه وكيفه ووضع وأشباهاها بملاحظة أن صحة حمل الانسان على زيد بما هو زيد ليس إلا بلحاظ الاتحاد فى الوجود السارى من الشخص إلى الطبيعة النوعية ، فإنه مجرى فيض الوجود بمعنى أن هويّة زيد الممتازة بنفسها عن هويّة عمرو حيث إن الوجود عين التعيّن والتشخص مطابق الانسان من حيث تفرّد حصة من الطبيعة النوعية فى مرتبة ذات هذه الهويّة.

فالوجود الواحد وجود هذه الحصة بالذات ووجود طبيعى الانسان بالعرض وإلا فكّمه وكيفه ووضع فرد طبيعى الكم والكيف والوضع ولا يعقل أن يكون فردية فرد لطبيعة مناطا لفردية شىء آخر لطبيعة أخرى.

فصدق الطبيعى على الفرد بمشخصه الحقيقى وهو الوجود الذى هو التعيّن والتشخص صحيح ، وصدقه على الفرد بلوازمه من كمه وكيفه ووضع غير صحيح.

والعناية المصححة فى الأول اتحاد الطبيعى وحصته فى الوجود وهذه العناية مخصوصة بما كان كذلك من الاتحاد فى الوجود السارى ، لا فى مثل الصلاة وأجزائها المستحبة المكملة لها المغاير لها وجودا ، فتدبر جيّدا.

بل لو قلنا باتحاد الأعراض وموضوعاتها فى الوجود كما هو المحقق عند جملة من أهل التحقيق ، فصدق الطبيعى على الفرد بعوارضه صحيح أيضا.

إلا أن الأجزاء المستحبة ليست كالأعراض بالنسبة إلى المركب

الاعتبارى من الأجزاء الواجبة ليكون لها اتحاد فى الوجود السارى ، فتأمل جيّداً.

48 - قوله « قده » : ضعيف فى الغاية وسخيف إلى النهاية ... الخ (1).

وجه الضعف أن من يقول باعتبار قصد الوجه إنما يعنى الوجه النفسى دون الغيرى أو العرضى ، إذ منشؤه أن الأعراض القائمة بموضوعات الأحكام واقعا عناوين لها فى نظر العقل ، حيث لا يدعن العقل بحسن شىء إلا بما له من الوجه الحسن المنطبق عليه بلحاظ قيام الجهة المحسنة به قيام العرض بموضوعه.

وهذا الفعل بماله من الوجه العقلى موضوع للحكم الشرعى واقعا لتنتزه ساحة الشارع عن الأغراض النفسائىة والاقتراحات الغير العقلائىة.

ومع معلوميّة الوجه العقلى يجب إتيان الفعل بذلك الوجه حتى يصدر عنه بما هو فعل حسن بالاختيار.

ومع عدم معلوميّته يجب إتيانه بالوجه الشرعى المحاذى للوجه العقلى حتى يصدر الحسن بما هو حسن عن هذا الوجه بالاختيار.

ومن الواضح أن الوجه الشرعى المحاذى للوجه العقلى ليس إلا الوجوب النفسى دون الغيرى والعرضى أو الجزئىة المنتزعة عن كل واحد بلحاظ الوجوب النفسى المتعلق بالكل.

وربما يتوهم أن جزء العبادة عبادة ولا فرق بين عبادة وعبادة فى نظر من يرى وجوب قصد الوجه فى العبادة.

ص: 109

1-1 . كفاية الأصول / 274.

ولا يخفى فساده : أما أولاً فلما ذكرنا في مسألة النهى عن العبادة أن جزء العبادة من حيث الجزئية للعبادة ليس بعبادة بأى معنى كان ، لأن العبادة إما يراد بها العبادة الذاتية أى ما هو حسن بنفسه وبذاته ، أو يراد بها ما لا يسقط أمره إلا إذا أتى به بداعى أمره ، ولا يجب أن يكون جزء العبادة معنونا بعنوان حسن ، بل اللازم تعنون الواجب النفسى الشرعى بالعنوان الحسن العقلى ، والجزء مقوم المعنون بالعنوان الحسن لا أنه معنون به ، وإلا لكنت الأجزاء واجبات نفسية .

كما أن الأمر النفسى الواحد حيث تعلق بالمجموع فالمجموع بحيث لو لم يأت به بداعى أمره لم يسقط أمره ، لا كل واحد من الأجزاء ، وفساد العبادة مع عدم إتيان بعض أجزائها بداع الأمر النفسى ليس من حيث نفس ذلك الجزء ، بل من حيث عدم إتيان المجموع الذى هو متعلق الأمر النفسى بداع الأمر .

وأما ثانياً فلأننا فرضنا أن الجزء عبادة بالمعنى الثانى ، إلا أن قصد الوجه ليس من حيث كونه عبادة بأى معنى كان ، بل من حيث لزوم قصد العنوان الحسن العقلى بقصد ما يحاذيه من العنوان الشرعى ، وليس ذلك إلا- المركب المعنون بالعنوان الحسن العقلى الذى تعلق به وجوب نفسى واحد .

نعم إن كان احتمال اعتبار قصد الوجه لا لذلك الوجه بل لمجرد دخله فى الغرض فمقتضى الأصل لزومه حتى فى الجزء سواء كان جزء العبادة عبادة أم لا .

فى تكرار العبادة وما يتعلق به من التقض والإبرام

49 - قوله « قده » : إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى ... الخ (1).

وذلك إذا فعل استهزاء وسخرية بأمر المولى ، فلا يصدر العمل عن داع الهى بل داع شيطانى .

بخلاف ما إذا كان داعيه أمر المولى وكان اللعب والعبث فى نحو امتثال أمر المولى وكيفية إطاعته ، فإن الفعل على أى حال ينشأ عن داع الهى .

وتحقيق المقام أن المانع ، إمّا عدم صدور العمل عن داع الهى بل عن غيره ، أو التشريك فى الداعى بحيث لا يكون الأمر مستقلاً فى الدعوة ، أو تعنون الفعل بنفسه بعنوان اللعب ، أو تعنون الفعل المأتى بداعى الأمر بعنوان اللعب والكل مفقود :

أما الأول ، فلأن المفروض أن المحرك لفعل كل من المحتملات هو الأمر المحتمل تعلقه به .

وأما الثانى ، فلأن المفروض عدم محرك إلى ذات كل واحد من المحتملات سوى الأمر المحتمل ، فلا تشريك فى الداعى ، وإلا فلو فرض التشريك لم يكن فرق بين الداعى العقلانى وغيره فى المفسدية وعدم صدور العمل عن داع الهى مستقل فى الدعوة .

وأما الثالث ، فلأن المفروض أن ذات العمل صلاة واتصافها باللعب والعبث باعتبار صدورها عن داع نفسانى شهوانى ومع فرض صدورها عن داع الأمر المستقل فى الدعوة لا معنى لتعنون ذات الصلاة باللعب والعبث .

## فى تكرار العبادة

ص: 111

وأما الرابع ، فبان اتصاف المأتمى به بداع الأمر بوصف اللعب والعبث بأن يكون الداعى إلى جعل الأمر داعيا غرضنا نفسانيا غير عقلاني ، والمفروض أن داعيه إلى امتثال أمر المولى ما هو الداعى فى غيره من توقع الثواب أو تحصيل مرضات المولى أو غيرهما.

وتوهم أن اتصاف مثله بعنوان اللعب غير ضائر ؛ لفرض صدور العمل عن داع الأمر وهو حسن بذاته.

مدفوع بأن المأتمى به بداع الأمر أو بقصد التعظيم إنما يكون حسنا بذاته ، بمعنى أنه لو خلى ونفسه يندرج تحت عنوان الانقياد للمولى وعنوان الاحسان إليه ، لا أن حسنه كحسن العدل والاحسان ذاتى لا يتخلف عنه.

بل التعظيم فى مورد يعرف به المولى فيقتل اساءة اليه ولو مع حفظ عنوانه ، كانهفاظ عنوان الصدق فى المهلك للمؤمن ، مع أن الصدق حسن بذاته بذلك المعنى فلو فرض اتصاف المأتمى به بداع الأمر بعنوان اللعب من حيث كون داعى الداعى غرضنا شهوانيا نفسانيا لا يصدر ممدوحا عليه بل مذموما عليه.

ومن جميع ما ذكرنا يتضح أيضا أن الداعى إلى تحصيل اليقين باطاعة الأمر أيضا هو الداعى فى غير هذا المورد وهو اسقاط العقاب فى وجدان العقل مثلا.

بل لو كان هناك لعب ولغو لكان فى كيفية تحصيل اليقين باطاعة الأمر. وهو أجنبي عن اتصاف الاطاعة بعنوان اللعب ، بل هو عنوان تحصيل اليقين ، لا عنوان الفعل المتولد منه اليقين باطاعة الأمر.

توضيحه أن لتحصيل اليقين باطاعة الأمر طريقان :

أحدهما معرفة الواجب واتبان الواجب بعينه فيحصل له اليقين باطاعة الأمر واسقاطه.

ثانيهما اتيان محتملات الواجب الواقعي ، فإنه يوجب حصول اليقين باطاعة الأمر الواقعي وسقوطه.

فاختيار الطريق الثاني على الأول لأحد أمور ثلاثة : فتارة يختاره لداع محبوب وهو الاشتغال بالانقياد المحبوب عقلا في مدة مديدة.

وأخرى يختاره لداع عقلائي وهو فيما إذا كان تحصيل معرفة الواجب أكثر مئونة من اتيان المحتملات فسهولة الطريق تدعوه إلى اختياره.

وثالثة لا لذا ولا لذا بل لمجرد غرض نفساني ، فتحصيل اليقين من أصله وإن كان كما في سائر الموارد إلا أن تحصيل اليقين من هذا الطريق الخاص لغرض نفساني ، فيصدق اللعب على تحصيل اليقين من هذا الوجه ، لا على نفس الفعل الذي هو سبب لحصول اليقين بالطاعة.

ومنه تعرف أنه كما لا لعب ولا عبث في الأمر كذلك في كيفية إطاعته ، وإنما اللعب في تحصيل اليقين حيث لا مرجح عقلائي لتحصيل اليقين من هذا الوجه ، الخاص ، فتدبره جيدا فإنه دقيق جدًا.

وربما يقال (1) : بلزوم تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي لا من حيث اعتبار قصد الوجه ، بل من أجل عدم استقلال العقل بحسن الامتثال الإجمالي ، إلا مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي ، نظرا إلى أنه يجب الانبعاث عن شخص أمر المولى وإرادته مع امكانه ، وأن الانبعاث فيما نحن فيه انبعاث عن احتمال البعث ومرتبة الأثر متأخرة عن مرتبة العين ، وأنه مع الشك في ذلك لا مجال ، إلا للاشتغال لا البراءة ، وإن قلنا بها في مثل قصد الوجه ، إذ الشك هنا في كيفية الاطاعة الموكولة إلى حكم العقل ، لا فيما يمكن اعتباره شرعا ولو بأمر آخر ، فليس هنا مجعول شرعي مجهول حتى يحكم برفعه.

ص: 113



وفيه : أما أولاً فبأن عنوان الانقياد المنطبق على كل فعل من المحتملين من العناوين الحسنة بالذات أى لو خلى وطبعه كالصدق الحسن بهذا المعنى ، ومن المعلوم أن ما كان حسنا بذاته يكون حسنا بالفعل ، إلا إذا انطبق عليه عنوان قبيح كانطبق عنوان المهلك للمؤمن على الصدق.

ومن الواضح أن مجرد التمكن من الامتثال التفصيلي لا يوجب تعنون الامتثال الاجمالي بعنوان قبيح ، ولا عدم التمكن مقوم حسنه ، فلا معنى لعدم استقلال العقل بحسنه.

وأما ثانياً فبأن الداعي الموجب لانقداح الارادة هو البعث بوجوده فى أفق النفس ، لاستحالة دعوة البعث بوجوده الخارجى.

فصورة البعث الحاضر فى النفس سواء كانت مقرونة بالتصديق العلمى أو بالتصديق الظنى أو بالتصديق الاحتمالى هى الداعية بالذات ومطابقه فى الخارج داع بالعرض.

فإن كانت الصورة مطابقة لما فى الخارج كان الانبعاث عن شخص الأمر بالعرض.

وإن لم يكن مطابقة كان الانبعاث عن مجرد الصورة.

والأول اطاعة حقيقية والثانى انقياد محض ، فالانتيان بالمحتملين متضمن للانبعث عن شخص البعث قطعاً.

وأما ثالثاً ، فلأن الانبعاث التفصيلي إما أن يحتمل دخله فى الغرض أم لا ، فان احتمل دخله كان حاله حال قصد القرية والوجه من حيث امكان اعتباره شرعاً ، بأمر آخر ، فيكون مرفوعاً عند الجهل ، وإن لم يحتمل دخله فيه تقطع بسقوط الغرض بمجرد الموافقة الاجمالية ، فيقطع بسقوط الأمر ، فلا موجب للاشتغال.

50 - قوله « قده » : بيان ما قيل باعتباره من الأمارات ... الخ (1).

لكن هذا العنوان لا يعم مباحث الظن بما هو ظن كما هو الموضوع للمسألة حقيقة.

وتوهم أن جعل الظن عنوانا لهذا المقصد كى يعم الجميع غير صحيح ، لظهور الظن فى الفعلى ، مع أن المبحوث عنه فى غير مباحث الظن الانسدادى ظنون نوعية.

مدفوع بأن معنى ظهور الظن فى الفعلى ظهوره فى معنى ثبوتى والمعنى الثبوتى مطابقه حيثية ذاته حيثية طرد العدم وهو لا- ينافى كون الأسباب مفيدة له ، بطبعها وبنوعها لو لا الموانع ، فالشخصية والنوعية من أوصاف أسبابه لا من أوصافه ، وظهوره فى ماله مطابق فعلى لا يكون إلا بالقربنة كما لا يخفى.

نعم الحجية والاعتبار فى الأمارات وصف لها بحال نفسها ، فلو جعل الظن عنوانا لهذا المقصد كان الوصف بحال متعلقه أعنى سببه ، فتدبر جيّدا.

ومما ذكرنا تبين أنه لا جامع بين الأمارات والظن بما هو ، فلا بد جعل (2) الأمارات بابا ، وجعل الظن بما هو بابا آخر.

وليعلم أيضا أن ما ذكره « قدس سره » هنا عنوانا لموضوع هذا المقصد لا ينطبق عليه شىء من التقسيمين اللذين ذكرهما فى أول القطع (3) ، إذ بناء على تقسيمه الأول ينبغى البحث عن لواحق القطع بالحكم الظاهرى الفعلى ولو بالبحث عن سببه وأنه يتولد من الأمانة شرعا أم لا ، وبناء على تقسيمه الثانى

## الأمارات الغير العلمية

ص: 115

1-1. كفاية الأصول / 275.

2-2. هكذا فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف ، لكن الصحيح : فلا بد من جعل ...

3-3. كفاية الأصول / 257.

فالموضوع هناك هو الطريق المعبر ، فالبحث عن اعتباره هنا بحث عن ثبوته ، لا عن ثبوت شىء له ، ولذا قلنا (1) هناك إن اللازم جعل الطريق الناقص موضوعا حتى يصح البحث عن اعتباره شرعا هنا ، فراجع.

51 - قوله « قده » : لا ريب فى أن الأمانة الغير العلمية ليس كالقطع ... الخ (2).

قد عرفت فى أوائل (3) مبحث القطع معنى حجية القطع بنحو العلية.

ومجمله أن انكشاف التكليف الفعلى حقيقة له دخل بنحو الشرطية فى استحقاق العقاب المترتب على مخالفة التكليف المعلوم المنطبق عليه عنوان هتك حرمة المولى وغيره من العناوين القبيحة بالذات أى الموجبة لاستحقاق الذم والعقاب.

فدخل القطع فى استحقاق العقوبة بنحو الشرطية جعلى عقلاى ، بداهة أن استحقاق الذم والعقاب عقلا ليس مما اقتضاه البرهان ، بل هو داخل فى القضايا المشهورة الميزانية التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع.

بل التعبير بالشرطية أيضا مسامحة ، فإن حقيقة الشرطية هى الدخالة فى فعلية التأثير ، فالشرط إما مصحح لفاعلية الفاعل أو متمم لقابلية القابل ، وحيث لا تأثير ولا تأثر ، فلا معنى لحقيقة الشرطية.

نعم ، العلم من علل قوام الموضوع المحكوم بالتقييح العقلاى ، فإن الموضوع مؤتلف من المخالفة والتكليف والعلم وفعلية وصفه (4) بفعلية الموصوف.

ص: 116

1-1 .1 التعليقة 5.

2-2 .2 كفاية الأصول / 275.

3-3 .3 التعليقة 7.

4-4 .4 والصحيح وصف.

لا يقال : حيث إن المترتب عليه الغاية الداعية إلى التقيح العقلاني هي المخالفة للتكليف المعلوم ، فللعلم دخل في تحقق العلة الغائية ، فصح أن ينسب العلية إلى العلم ، لكونه علة للعلّة الغائية.

لأننا نقول : للعلم دخل في تحقق نفس الغاية المترتبة على المخالفة ، والغاية علة بوجودها العلمي ، لا بوجودها العيني المتأخر عن ذيها ، هذا بالنسبة إلى الموضوع للحكم العقلاني.

وأما فعليّة الذم والعقاب ، فعن حكمة داعية اليهما لا أنهما مترشحان من مقام ذات المخالفة الخاصة.

مع أن الكلام في الحكم بالاستحقاق لا في فعليّة الذم والعقاب.

ومنه تعرف أن حجية القطع ليست حكما آخر من العقلاء في خصوص القطع ، بل الظلم قبيح عند العقلاء ، ولا ينطبق إلا على مخالفة التكليف المنكشف تمام الانكشاف ، وحيث إن القطع حقيقته (1) نوريّة محضنة يتحقق به موضوع الحكم العقلي (2) قهرا ، فينطبق عليه حكمه.

وحيث إن الظن ليس حقيقته (3) نوريّة محضنة فلذا لا يتحقق به موضوع الحكم الفعلي بنفسه إلا بعناية زائدة من الشرع أو العقل.

وبما ذكرنا يظهر ما في عبارات المتن من أنحاء المسامحات كما لا يخفى.

52 - قوله « قده » : ولا سقوطا وإن كان ربما يظهر ... الخ (4).

ظاهره وجود القول بسقوط الواقع بالظن بسقوطه وحجّية هذا الظن والظاهر أن مراده « قدس سره » ما أفاده المحقق الخوانساري « قدس سره » في باب الاستصحاب ، حيث قال : إذا كان أمر أو نهى بفعل إلى غاية معينة مثلا

ص: 117

1-1. كذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده ، والصحيح : حقيقة.

2-2. كذا في المطبوع والمخطوط بغير خطه قده ، والصحيح : الفعلي.

3-3. كذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده ، والصحيح : حقيقة.

4-4. كفاية الأصول / 275.

ف عند الشك فى حدوث تلك الغاية لو لم يمثّل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتنال والخروج من العهدة ، وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتنال إلى آخره (1)

فإن ظاهره كفاية الظن بسقوط الواقع بعد العلم بثبوته. وإلا لقال لو لم يمثّل التكليف المذكور لم يحصل القطع بالخروج عن العهدة والله العالم.

53 - قوله « قده » : فى بيان امكان التعبد بالأمانة ... الخ (2).

ظاهره كما يدل عليه تنمة العبارة أن الامكان المبحوث عنه هنا هو الامكان الوقوعى ، أى ما لا يلزم من فرض وقوعه ولا وقوعه محال فى قبال الامكان الذاتى أى ما كان بالنظر إلى نفس ذاته لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم ، أى ما ليس بذاته ضرورى الوجود ولا ضرورى العدم.

ويقابلهما الوجوب والامتناع الذاتيان والوقوعيان فرب ممكن بالذات واجب الوقوع كالمعلول الأول للعلة الأولى الواجبة بالذات ، فان وجوبه (3) الذاتى من حيث العلية يقتضى ضرورة وجود معلوله دون ساير المعاليل لسائر العلل ، فانها واجبة بالغير لا أنها واجبة الوقوع حيث يلزم من فرض لا وقوعها محال.

ومنه علم أن الوجوب بالغير والامتناع بالغير غير الوجوب الوقوعى والامتناع الوقوعى ، وربّ ممكن بالذات ممتنع الوقوع كصدور معلولين من العلة الأولى البسيطة بذاتها ، فانهما فى حد ذاتهما ممكنان ، إلا- أن لازم وقوعهما تركب العلة الأولى من خصوصيتين ذاتيتين والمفروض بساطتها فى ذاتها.

وعن بعض اجلة العصر (4) أن المراد عن (5) المحذور العقلى الذى فرض

ص: 118

1-1. مشارق الشموس / 76.

2-2. كفاية الأصول / 275.

3-3. والصحيح : وجوبها ومعلولها.

4-4. درر الفوائد / 349.

5-5. فى المصدر من المحذور.

عدم لزومه فى الامكان الوقوعى إنما هى الموانع العقلية لا عدم المقتضى ، لأنه لو كان المراد أعم من المقتضى وعدم المانع لكان العلم بالامكان فى شىء مساوقا للعلم بوجوده.

أقول : هذا خلط بين الامتناع الوقوعى والوجوب الوقوعى والامتناع بالغير والوجوب بالغير وعدم العلة التامة سواء كان بعدم المقتضى أو بوجود المانع يوجب امتناع المعلول امتناعا بالغير ، كما أن وجوب وجود المعلول بوجود علته التامة وجوب بالغير.

نعم إذا فرض امتناع المقتضى أو وجوب المانع كان امتناع المعلول امتناعا وقوعيا.

ومنه تعرف أنه مع فرض وجود العلة التامة يجب وجود المعلول ، كما أنه مع عدمها يمتنع وجوبا وامتناعا بالغير ، وليس فى قبال الوجوب بالغير والامتناع بالغير امكان بالغير كما يتصور فى قبال الوقوعيين منهما امكان وقوعى ، إذ ما كان امكانه بالغير فهو فى حد ذاته واجب أو ممتنع ، ويستحيل انقلابه عما هو عليه بذاته بسبب الغير.

إذا عرفت ما ذكرناه ، فاعلم أن المعروف أن الامكان المتنازع فيه هنا هو الامكان الوقوعى نظرا إلى أنه لا يتوهم أحد من العقلاء أن التعبد بالظن بذاته يأبى عن الوجود كاجتماع النقيضين.

إلا أنه ليس بذلك الوضوح ، فإن التعبد بالظن إذا كان معناه جعل الحكم المماثل ، فجعل المثل فى مورد وجود المثل أو الضد واقعا عين الجمع بين المثليين أو الضدين فى موضوع واحد ، لا أنه يلزم من ايجاد المثل فى مورد الابتلاء بالمثل جمع بين المثليين غير ايجاد المثل فى موضوع مبتلى بمثله.

نعم إن كان التعبد بالظن معنى لازمه جعل حكم مماثل لا عينه ، فحينئذ لازمه الجمع بين المثليين كما سيجىء فى تحقيق حقيقة دليل التعبد.

54 - قوله « قده » : وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا ... الخ (1).

الاطلاق بلحاظ الامكان الذاتي.

وتحقيق القول في المقام أن الشيء : تارة يطلب فيه الجزم به كما في أصول العقائد والمعارف اليقينية ، بناء على اعتبار اليقين فيها دون مجرد عقد القلب والبناء على ثبوتها ، فمثله لا يعقل الجزم بثبوته إلا مع الجزم بامكانه ، فلا يجامع احتمال الاستحالة.

وأخرى يطلب منه الجرى على وفقه والعمل على طبقه دون الجزم بتحقيقه كالحكم العملي ، ومنه التعبد بالظن ، فانه لا- يعتبر فيه الجزم بثبوته لئلا يجامع احتمال استحالته ، فمثله يكفي فيه مجرد وجود الحجة على ثبوته.

فالدليل المتكفل لحجية الخبر مثلا سواء كان ظاهر الكتاب أو الأخبار المتواترة معنى أو سيرة العقلاء مع عدم ردع الشارع عنها يكون حجة على حجية الخبر من دون منافاة لاحتمال الاستحالة ، إذ الحجة لا يزاحمها إلا الحجة ، واحتمال الاستحالة ليس بحجة.

فاتضح أن مستند الكفاية ليست القاعدة الموروثة عن الشيخ الرئيس حتى يقال : إن الغرض مجرد عدم الانكار دون الاعتقاد.

كما أنه اتضح أن وجه الكفاية ليس حكما جديدا من العقلاء في الحكم بالامكان ما لم يتم في الوجدان على استحالته برهان كما هو ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري (2) « قدس سره » وبعض أجلة المعاصرين (3) رحمه الله ، لما يرد عليه ما أفاده المصنف قدس سره في المتن.

بل الوجه ما مر من كفاية وجود الحجة على حجية الخبر مثلا حيث لا

ص: 120

1-1. كفاية الأصول / 276.

2-2. فرائد الأصول المحشى 1 : 45.

3-3. وهو المحقق الهمداني قده. تعليقه المطبوعة بانضمام فرائد الأصول : / 17.

يطلب من الحجّة اليقين بها بل الجرى على وفقها.

كما أنه ظهر مما ذكرنا أن هذا الوجه مختص بما إذا كان المورد من العمليات دون الاعتقادات.

فتصحیح ما صدر عن بعض المتكلمين من التمسك بأصالة الامكان لتصديق ما ورد في المعاد الجسماني وأشباهه بمثل ما ذكرنا غير صحيح ، إذ المطلوب فيه الاعتقاد واليقين دون العمل كى يكون الظهور حجة فيه وكى لا يمنع عن حجّيته احتمال الاستحالة.

مع أن ما ذكرنا مرجعه إلى أصالة الظهور ونحوه ، والمرجع فى كلامهم ومرامهم إلى أصالة الامكان استنادا إلى القاعدة الموروثة من الحكماء.

فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى

55 - قوله « قدّه » : والجواب أن ما ادعى لزومه إما غير لازم ... الخ (1).

تحقيق الجواب أن حقيقة الحكم خصوصا فى الأحكام الشرعية عبارة عن البعث والزجر أعنى الانشاء بداعى جعل الداعى من دون لزوم ارادة أو كراهة بالنسبة إلى فعل المكلف فى المبدأ الأعلى ، ولا فى سائر المبادئ العالية ، بل فى مطلق من كان بعثه أو زجره لأجل صلاح الغير.

بداهة أن الشوق النفسانى لا يكون إلا لأجل فائدة عائدة إلى جوهر ذات الفاعل أو إلى قوة من قواه ، وإلا فحصول الشوق الأكيد بالاضافة إلى الفعل على حد المعلول بلا علة ، وإنما يتصور الشوق الأكيد إلى فعل الغير إذا

**فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى**

ص: 121

1-1. كفاية الأصول / 277.



كان ذا فائدة عائدة إلى المرید إياه.

وحيث إن أفعال المكلفين لا يعود صلاحها وفسادها إلا إليهم ، فلذا لا معنى لانقذاح الارادة فى النفس النبويّة والولوية فضلا عن المبدأ الأعلى.

مع اختصاصه تعالى بعدم الارادة التشريعية من جهة أخرى تعرضنا لها (1) فى مبحث الطلب والارادة مستوفى ، ولعلنا نشير إليها عما قريب إن شاء الله تعالى.

وأما الارادة المتعلقة بنفس البعث والزجر ، فهى ارادة تكوينية لتعلقها بفعل المرید لا بفعل المراد منه ، ولا ترد على ما ورد عليه البعث كما لا يخفى.

وعليه فليس بالنسبة إلى فعل المكلف إرادة أصلا فضلا عن الارادتين ، بل لو فرضنا انبعثت الارادة التشريعية عن فائدة عائدة إلى المراد منه لم يلزم ثبوت ارادتين تشريعتين ، لما مر مرارا من أن الشوق ما لم يصل إلى حد ينبعث عنه العضلات أو ينبعث منه البعث الحقيقى لا يكاد يكون مصداقا للارادة التكوينية أو التشريعية ، وسيأتى إن شاء الله تعالى عدم مصداقية الانشاء الواقعى للبعث الحقيقى ، فكما لا بعث حقيقى واقعا لا ارادة تشريعية واقعا.

وأما الكلام فى اجتماع المثلين أو الضدين من حيث الحكم المجعول واقعا وظاهرا ، فاعلم أن البعث والزجر ليسا جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالضرورة ، بداهة دخالة ارادة العبد واختياره فى حصول أحدهما ، بل المعقول كما نبهنا ، عليه سابقا جعل ما يدعو بالامكان.

وقد عرفت أن الانشاء بداعى جعل الداعى الذى هو تمام ما بيد المولى لا يعقل أن يتصف بصفة الدعوة إمكانا ، إلا بعد وصوله إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول ، ضرورة أن الأمر الواقعى وإن بلغ ما بلغ من الشدة والقوة لا يعقل

ص: 122

أن يتصف بصفة الدعوة ويوجب انقداح الداعي فى نفس العبد وإن كان فى مقام الانقياد ما لم يصل إليه.

فلا- يعقل أن يكون الانشاء بالداعى المزبور داعيا بالامكان إلا بعد وصوله حتى يكون بحيث يترتب على مخالفته العقاب ليكون محققا للدعوة على أى تقدير ، فمجرد الالتفات والاحتمال لا يصحح الدعوة على أى تقدير ، ويخرج من الامكان إلى الوجوب إذا خلا العبد عن منافيات العبودية.

ومن الواضح أن التضاد والتماثل بين البعثين والزجرين والبعث والزجر فان استحالة داعيين متماثلين أو متضادين إنما هى مع وجود الموجب لهما ، والمفروض أن الأمر الواقعى الغير الواصل لا- يوجب الدعوة ، فلا- منافى للبعث والزجر الحقيقين على طبق الأمارة المتضمنة للتكليف أو الترخيص على خلاف الحكم الواقعى ، فالأ-مر فى الأحكام الظاهرية من قبيل المقتضى وفى الواقعية من قبيل اللاقتضاء.

وينطبق هذا التوجيه على ما هو المشهور من كون الأحكام الظاهرية مطلقا أحكاما حقيقية بخلاف بعض التوجيهات الآتية ، والفرق بينه وبين حمل الحكم الظاهرى على الفعلى والواقعى على الانشائى المحض لا يكاد يخفى ، كما سنوضحه إن شاء الله تعالى.

56 - قوله « قده » : والحجبة المجعولة غير مستتبعة لانشاء ... الخ (1)

توضيح المقام أن الحجبة بمعنى الوساطة فى الإثبات تارة تلاحظ بالإضافة إلى الواقع وأخرى بالإضافة إلى أثر الواقع ، وحيث إن اثبات الواقع حقيقة غير معقول فلا محالة يراد اثبات الواقع عنوانا.

## المراد من الحجبة

ص: 123

والوساطة بكل من الوجهين إما مجعولة بالاستقلال ، فيكون (1) وساطة اعتبارية وإما مجعولة بتبع جعل حكم طلبى ، فتكون وساطة انتزاعية ، فقوله الخبر حجة مثلا اظهار لاعتبار وساطته ، وقوله صدق العادل مثلا جعل للحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع ، فالخبر واسطة فى اثبات الواقع العوانى ومصحح انتزاع هذه الوساطة ذلك الحكم المزبور بالعنوان المذكور.

كما أن الحجية بمعنى الوساطة فى تنجز الواقع تارة تثبت اعتبارا بقوله الخبر حجة ، وأخرى تثبت انتزاعا بقوله صدق إذا أنشأ بداعى تنجيز الواقع.

فقول أما الحجية المجعولة بالاستقلال اعتبارا ، فهى : إما اعتبار المنجزية للواقع كما لا يابى عنه عبارة الكتاب.

وإما اعتبار وصول الواقع بالخبر ومحرزية الخبر.

وإما اعتبار نفس مفهوم الحجية وهو كون الشىء بحيث يصح الاحتجاج به.

أما الأول : فإن أريد جعل الخبر موجبا للعقوبة على مخالفة الواقع المخبر به فهو كجعل العقاب ابتداء على مخالفة ما قام عليه الخبر ، فإنه أيضا يصحح انتزاع الحجية بمعنى المنجزية والموجبية للعقاب.

وكلاهما غير معقول ، إذ لا عقاب على مخالفة الواقع مع عدم الحجة عليه عقلا أو شرعا ، فجعل الحجية بنفس جعل العقاب المتوقف على وجود الحجية دورى.

وإن أريد من المنجزية جعل حيثية يترتب عليها تنجز الواقع ، فالكلام فى تلك حيثية.

إلا أن التعبير بالمنجزية لا يابى عن جعل حيثية يترتب عليها الوقوع فى تبعة المخالفة ، فان التنجيز ليس إلا إتمام العمل وجعل الواقع على حد يترتب

ص: 124

---

1-1. هكذا فى المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده ، والصحيح : فتكون ، كما فى العبارة الآتية.

على مخالفته العقوبة.

وأما الثانى وهو اعتبار الوصول والإحراز ونحوهما ، فقد مر بعض الكلام فيه فى بحث القطع الموضوعى والطريقى (1)

وملخص القول فيه أن اعتبار الوصول : إما بعنوان تنزيل الوصول الظنى منزلة الوصول القطعى.

وإما بعنوان تحقيق الموضوع لأثر الوصول.

فإن كان المراد هو التنزيل فمقتضاه جعل أثر المنزل عليه للمنزل ، وهو إما جعل الحكم المماثل ، أو جعل التنجيز الذى لا يقول بشىء منهما من يقول باعتبار الوصول كما مر سابقاً (2).

وإن كان المراد هو تحقيق الموضوع فمقتضاه أن يكون الأثر العلقى مرتباً على الأعم من الوصول الحقيقى والاعتبارى.

مع أنه ليس ترتب الأثر على الوصول من باب ترتب الحكم الكلى على الموضوع الكلى بنحو القضايا الحقيقية حتى يكون القطع من أفرادها المحققة الوجود والظن مثلاً من أفرادها المقدره الوجود التى يحققها الشارع باعتباره وصولاً.

بل هذا الأثر إنما أستفيد من بناء العقلاء عملاً على المؤاخذه على التكاليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر الثقة.

ففى ما لا بناء عملى لهم على اتباعه لا معنى لتحقيق الموضوع.

وفيما كان لهم بناء عملى كخبر الثقة لا حاجة إلى اعتباره لترتيب ذلك الأثر إلا بعنوان الإمضاء.

ولا معنى لإمضاء الاعتبارات إلا باعتبار مماثل ذلك الاعتبار وترتيب أثر

ص: 125

1-1. التعليقة 21.

2-2. فى التعليقة 21.

يوافق ذلك الأثر، وإلا فترتب الأثر العقلاني لا يتوقف إلا على بناءهم واعتبارهم لا على اعتبار الشارع، فتدبره جيدا، وسيجيء إن شاء الله تعالى تنمة الكلام.

وأما الثالث وهو اعتبار نفس معنى الحجية، فتوضيح القول فيه أن الحجية مفهومها ليست إلا كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به.

وهذه الحيثية: تارة تكون ذاتية غير جعلية كما في القطع، فإنه في نفسه بحيث يصح به الاحتجاج للمولى على عبده.

وأخرى تكون جعلية إما انتزاعية كحجية الظاهر عند العرف وحجية خبر الثقة عند العقلاء، فإنه بملاحظة بنائهم العملي على اتباع الظاهر وخبر الثقة والاحتجاج بهما يصح انتزاع هذه الحيثية من الظاهر والخبر.

وأما اعتبارية كقوله عليه السلام هم حجتي عليكم وأنا حجة الله فإنه جعل الحجية بالاعتبار.

والوجه في تقديم هذا الوجه على سائر الوجوه - مع موافقته لمفهوم الحجية فلا داعي إلى اعتبار أمر آخر غير هذا المفهوم - هو أن المولى إذا كانت له أغراض واقعية وعلى طبقها أحكام مولوية، وكان إيكال الأمر إلى علوم العبيد موجبا لفوات أغراضه الواقعية، إما لقلة علومهم، أو لكثرة خطئهم، وكان إيجاب الاحتياط تصعبا للأمر منافيا للحكمة وكان خبر الثقة غالب المطابقة، فلا محالة يعتبر الخبر بحيث يصح الاحتجاج به.

وكل تكليف قام عليه ما يصح الاحتجاج به اعتبارا من المولى كان مخالفته خروجاً عن زى الرقية ورسم العبودية وهو ظلم على المولى والظلم مما يذم عليه فاعله.

ولا حاجة بعد تلك المقدمات إلى اعتبار الخبر وصولاً وإحرازاً: إذ لو لم تكن تلك المقدمات لم يجد اعتبار الوصول، إذ كل اعتبار لا بد من أن ينتهي إلى حقيقة تقتضى ذلك الاعتبار.

وإذا كانت هذه المقدمات كفى اعتبار الخبر بحيث يحتج به من دون لزوم توسط اعتبار آخر.

وكفى بهذا شاهداً ملاحظة حجية الظاهر وخبر الثقة عند العرف والعقلاء، فإن تلك المقدمات تبعثهم على العمل بالظاهر والخبر، لا أنها تقتضى اعتبار الوصول والإحراز منهم جزافاً للعمل بالظاهر والخبر. هذا كله فى الحجية المجعولة بالاستقلال.

وأما المجعولة بالتبع، فتارة يراد بها الوساطة فى إثبات الواقع عنواناً، وأخرى الوساطة فى إثبات الواقع بعنوان آخر، وثالثة الوساطة فى تنجز الواقع:

فنقول: أما الوساطة فى إثبات الواقع عنواناً، فهى بجعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع كما هو مقتضى ظاهر التصديق وأنه الواقع، فهو حكم مماثل للواقع الذى قام عليه الخبر، لكنه لا بما هو بل بما هو الواقع، فوصوله بالذات وصول الواقع عنواناً وعرضاً.

وأما الوساطة فى إثبات الواقع بعنوان آخر، فهى بجعل الحكم المماثل بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر بمعنى أن وجوب صلاة الجمعة وإن لم يصل بعنوانه، لكنه وصل بعنوان كونه مما قام عليه الخبر، نظير ما إذا قيل أكرم زيدا وحيث لم يعرفه يقال: له أيضا داعى جعل الداعى أكرم جارك، فالغرض من جعل الداعى إيصال الجعل الأول بعنوان آخر.

وأما الوساطة فى تنجز الواقع، فهى كما إذا قال صدق العادل بداعى تنجز الواقع بالخبر، فالأولان إنشاء بداعى جعل الداعى، والثالث إنشاء

بداعى تنجيز الواقع ، وسيأتى إن شاء الله تعالى الاشكال فى الثالث.

وأما الأولان ، فربما (1) يشكل بأن الحجية إذا كانت منتزعة من جعل الحكم التكليفى نظير الجزئية والشرطية المنتزعة من تعلق الحكم بالمركب والمقيد لزم دوران الحجية مدار بقاء الحكم التكليفى كما هو شأن الأمر الانتزاعى ومنشأ انتزاعه ، مع أن الحكم التكليفى يسقط بالعصيان والخبر لا يسقط عن الحجية ، كما أن الجزئية بمعنى كون الشئ بعض المطلوب يدور مدار بقاء المطلوبية ، فإذا سقط الطلب ليس ذات الجزء موصوفاً بالجزئية للمطلوب فعلاً.

ويندفع بأنه : إن لوحظ الدليل المتكفل للحكم الكلى المرتب على الموضوع الكلى فهو باق ما لم ينسخ كما هو شأن القضايا الحقيقية ، فالحجية المنتزعة من هذا الجعل الكلى الذى لا يزول بالعصيان كذلك.

وان لوحظ الحكم الفعلى بفعلية موضوعه فهو وإن كان يسقط بالعصيان إلا أن الاشكال لا يختص بالحجية المنتزعة من الحكم التكليفى بل الحجية الفعلية بمعنى الوصول الاعتبارى كذلك ، إذ مع سقوط الحكم على أى حال لا معنى لفعلية اعتبار وصول الواقع ، كما لا معنى لاعتبار منجزية الخبر فعلاً.

نعم ما لا يسقط أصلاً سواء لوحظ الحكم الكلى أو الفعلى هى الحجية بمعنى كونه مما يحتج به المولى ، فان مورد الاحتجاج فعلاً هو فى وعاء العصيان ، فالخبر ، من أول قيامه على الحكم مما يصح الاحتجاج به عند المخالفة ولا يسقط عن هذا الشأن ، وهذا من الشواهد على أن الحجية بهذا المعنى الصالح للبقاء ، فتدبر جيداً.

إذا عرفت ما ذكرناه فى معنى الحجية الاعتبارية والانتزاعية ، فاعلم أن

ص: 128

1-1. المستشكل هو المحقق النائنى قده. أجود التقريرات : 2 : 76.

الحجية المجعولة بالاعتبار حيث إنها أمر وضعى ليس بينه وبين الحكم الواقعى تماثل ولا تضاد.

وأما الحجية المجعولة بجعل الانشاء الطلبى ، فالإنشاء بداعى تنجيز الواقع على فرض معقوليته أيضا ليس مماثلا- ولا مضادا للحكم الحقيقى أى البعث والزجر بالحمل الشائع وإن اشتركا فى مفهوم البعث النسبى الانشائى ، إلا أن أحدهما بعث بالحمل الشائع والآخر تنجيز بالحمل الشائع.

وأما الانشاء بداعى جعل الداعى سواء كان على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع أو على طبق المؤدى بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر ، فنفى المماثلة والمضادة مبنى على ما قدمناه فى الحاشية المتقدمة من عدم اتصاف الحكم الواقعى بكونه بعثا وزجرا بالحمل الشائع إلا بعد وصوله ، ولا تماثل ولا تضاد إلا بين البعثين بالحمل الشائع أو بين بعث وزجر بالحمل الشائع لا بينهما بالوجود الإنشائى ، وسيأتى إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

57- قوله « قده » : وأما تفويت مصلحة الواقع أو إلقاء (1) ... الخ (2).

وذلك لأنهما ليسا من العناوين القبيحة بالذات بل من العناوين المقتضية ، فاذا وجد فيهما جهة أقوى كان الحسن أو القبح تابعا لتلك الجهة.

ولزوم التدارك من الخارج غير مجد فى ارتفاع صفة القبح ، إذ التدارك من الخارج لا يكون من جهات التعبد بالأمانة ، كى ينقلب عما هو عليه من صفة القبح.

واشتمال المؤدى على مصلحة يتدارك بها خلف على فرض الطريقية.

ص: 129

1-1. فى المصدر : أو الإلقاء.

2-2. كفاية الأصول / 277.



مع أنه غير لازم إلا لاتصاف التعبد بصفة الحسن وهو غير موقوف على وجود ما يتدارك به ، لإمكان جهة أخرى فى نفس التعبد ، كما إذا كان فى التعبد به صرف العبد عن تحصيل العلم الذى فى كلفة ومفسدة غالبية على ما يفوته من المصلحة أو ما يقع فيه من المفسدة.

فجهة الحسن فى التعبد الصارف عن تحصيل العلم أقوى من جهة القبح لتفويت مصلحة الواقع أو للإلقاء فى المفسدة.

ومما ذكرنا تقدر على دفع شبهة لزوم نقض الغرض من التعبد بالظن.

توضيحه : أن المراد بالغرض إن كان الغرض من الواجب والحرام أى المصلحة والمفسدة ، فمرجع الاشكال إلى لزوم تفويت المصلحة أو الإلقاء فى المفسدة وقد عرفت الجواب.

وإن كان المراد الغرض من الإيجاب والتحریم أى البعث والزجر أى جعل الداعى إلى الفعل أو الترك ، فهى شبهة قويّة.

والجواب عنها أن مفاد دليل التعبد : إن كان حكما طريقتيا ، فمن الواضح أن تنجيز الواقع يؤكد جعل الداعى ، والتعذير عن مخالفة الواقع ليس منافيا لجعل ما يمكن أن يكون داعيا بالفعل ، لأن جعل المكلف معذورا فى المخالفة لا يسقط ما يمكن أن يكون داعيا عن إمكان دعوته حقيقة ، ولذا لو حصل له العلم به من باب الاتفاق لم يكن مانع عن فعلية دعوته.

وبالجملة كون المكلف معذورا وإن كان يوجب عدم قيامه مقام تحصيل العلم حتى يتحقق فعلية ما يمكن دعوته ، لكنه يمنع عن فعلية الدعوة لا عن إمكان الدعوة ، وما هو شأن البعث جعل ما يمكن أن يكون داعيا لا جعل ما هو داع بالفعل.

وإن كان مفاد الدليل حكما حقيقيا كالحكم الواقعي ، فالاشكال إنما يرد :

إذا كان الغرض من الواجب بحد يوجب قيام المولى مقام جعل الداعى وإيصاله ليتحقق الدعوة بالفعل ولو بالأمر بالاكتياط أو بنصب طريق موافق.

أو إذا كان الغرض بحد بحيث إذا وصل عادة يكون الأمر محركا ، فإن جعل الداعى الواصل إلى خلافه سد باب وصوله العادى (1) ، ففى هاتين الصورتين يلزم نقض الغرض.

نعم إذا كان جعل الداعى المخالف فى فرض عدم وصول العادى (2) للحكم الواقعى فلا يلزم نقض الغرض فى هذه الصورة.

وأما إذا لم يكن الغرض بذلك الحد بل بحد يوجب قيام المولى مقام جعل الداعى بحيث لو اتفق العلم به لكان محركا فحينئذ لا يمنع مثل هذا الغرض عن جعل الداعى إلى خلافه ، فإن جعل الداعى إلى الخلاف لا يمنع من اتفاق حصول العلم به حتى يكون نقضا للغرض.

وكون الغرض بهذا الحد كما يكون تارة لضعف اقتضائه فى ذاته كذلك قد يكون لابتنائه بمزاحم أقوى ، فإنه إذا كان فى تحصيل العلم مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الذى اخطأ عنه الطريق ، فلا محالة لا يكون البعث المنبعث عن مثل هذه المصلحة المزاحمة لغرض جعل الداعى بنحو يجب على المولى إيصاله ، ولا بنحو مرهون بوصوله العادى ، بل بنحو مخصوص بوصوله من باب الاتفاق ، فإنه الذى لا كلفة فيه ولا مفسدة فيه ، فتدبر جيدا.

هذا كله بناء على الطريقة المحضنة.

وأما على الموضوعية والسببية ، فلا يلزم تقويت المصلحة ، إلا أن الكلام فى الالتزام بالمصلحة على نحو لا يلزم منه التصويب ، والشيوخ الأعظم « قدس سره »

ص: 131

1-1. فى النسخة المطبوعة : وصول العادى والصحيح ما أثبتناه.

2-2. كذا فى النسخة المطبوعة ، لكن الصحيح : عدم الوصول العادى.

فى فرائده جعل السببية على وجوه ثلاثة وحكم بأن لازم وجهين منها هو التصويب الباطل ، ولا يلزم فى الوجه الثالث تصويب (1).

وقبل الشروع فيما أفاده « قدس سره » ينبغى التنبيه على مقدمة وهى أن الواجب الواقعى إن كان هى الظهر مثلا وقامت الأمانة على وجوب الجمعة والتزما بسببية الأمانة والمصلحة فى مؤداها فالمصلحتان إما متغايرتان وجودا فقط وإما متضادتان وجودا وإما متسانختان.

فإن كانتا متغايرتين فقط من دون مضادة ، فحيث إن المفروض وحدة الفريضة فى الوقت وأنه لا يجب فعلا فريضتان فى وقت واحد ، فلا محالة يقع التزاحم بين الملاكين.

وحيث إن المفروض فعلية وجوب الجمعة بقيام الأمانة عليه فيعلم منه أن مصلحتها أقوى تأثيرا من مصلحة الواقع ، فيزول الحكم الواقعى وهو التصويب ، لأن لازمه دوران بقاء الحكم الواقعى وتأثير مصلحته فيه مدار عدم قيام الأمانة المخالفة على حد التصويب اللازم من دوران الحكم الواقعى مدار قيام الأمانة عليه.

غاية الأمر أن الحكم لا ثبوت له حتى بثبوت المقتضى فى هذا الشق دون الشق المتقدم ، فإن مجرد المزاحمة فى التأثير لا يقتضى سقوط الملاك بنفسه بل سقوطه عن التأثير فقط.

إلا- أن التحقيق أن فرض التزاحم فرض أمر غير معقول ، لأن تزاحم الملاكين المقتضيين لجعل الحكم فرع تنافى مقتضاهما ، ومقتضاهما غير متنافيين إلا- بملاحظة انتهاء الجعلين إلى حكمين فعليين ، مع أن أحد الحكمين بنفسه وبملا-كه مرتب على عدم وصول الحكم الواقعى.

ص: 132

فلنا دعويان : إحداهما ترتب الحكم وملاكه على عدم وصول الحكم الآخر.

ثانيهما عدم فعلية الحكم الواقعي إلا بفعلية موضوعه وبوصوله لا بفعلية موضوعه كما قيل (1).

أما الأولى ، فمن البين أن حجبة الأمانة سواء قلنا بالطريقة أو بالموضوعية منوطة بكون المورد مورد التعبد بها ، وليس مورد التعبد إلا في صورة الجهل بالواقع وعدم وصوله ، ولا محالة يكون هذا الحكم عن ملاك يقتضى مثل هذا التعبد ، فمصلحة الجمعة متقيدة قهرا بعدم وصول وجوب الظهر.

وأما الثانية ، فقد مرّ منا مرارا أن فعلية الموضوع دخيلة في فعلية حكمه المجعول عليه بنحو القضية الحقيقية لا أن فعليتها تمام العلة في فعلية الحكم ، إذ يستحيل أن يكون الإنشاء الواقعي المتعلق بالمكلف الذى هو تمام الموضوع لهذا الحكم المجعول مصداقا لجعل الداعى وموصوفا بالباعثية حقيقة.

وما لم يصل الإنشاء إلى حد الباعثية لا يضاد الزجر ولا يماثل بعثا آخر ، ليلزم اجتماع الضدين أو اجتماع المثليين ، ومجرد تعلق الحكم المجعول برقبة المكلف بفعلية موضوعه لا يضاد حكما حقيقيا آخر متعلقا برقبته بعد عدم مصداقيته للباعثية فعلا.

ولا يلغو هذا الإنشاء الذى هو بداعى جعل الداعى بسبب عدم فعليته بعدم وصوله ، لإمكان وصوله ، وتفاوت أفراد المكلفين فى الوصول وعدمه.

وإناطة الفعلية بالوصول عقلية لا- شرعية ليكون تمامية الموضوع وفعليته منافيا لعدم فعلية الحكم ، بل فعلية الموضوع يخرج الحكم المجعول على كلى المكلف عن حد القضية الحقيقية ويكون كالقضية الخارجية.

إلا أن مجرد تعلق ذلك الحكم الكلى بهذا الموضوع لا يجعله مصداقا

ص: 133

---

1-1. القائل هو المحقق النائيني قده. فوائد الأصول 1 و 2 : 175.

للباعث وما لم يكن كذلك لا يجرى حديث التنافى بالتضاد والتماثل مثلا. هذا كله إن كانت المصلحتان متغايرتين فقط.

وإن كانتا متضادتين وجودا بحيث لا يمكن قيام المصلحة خارجا بالظهر الواجب واقعا مع القيام المصلحة بالجمعة التي أدى الخبر إلى وجوبها، فمع فرض أفوائية مصلحة الجمعة تؤثر في وجوبها، ولا يعقل ترتب المصلحة على الظهر حتى تقتضى وجوبها واقعا.

فيلزم منه التصويب أيضا وإن كان يستلزم الإجزاء بمعنى عدم وجوب الإعادة بعد كشف الخلاف، حيث إن الأمر بها لتحصيل ملاكها وهو الغرض ممتنع الحصول.

إلا- أن التحقيق عدم لزوم التصويب، لأن جعل الحكمين مع تضاد المصلحتين إنما يكون مستحيلا إذا لزم منه التسبب إلى إيجاد المتضادتين ولا تسبب جدا إلا بلحاظ انتهاء الإنشاءين إلى الفعلية معا.

وحيث عرفت أن أحد البعثين في طول الآخر بحيث لا ينتهي الأمر دائما إلا إلى فعلية بعث واحد تعرف أنه لا يستلزم إيجاد المتضادين تسببيا.

فالإنشاء الواقعي بنحو القضايا الحقيقية موجود في الطرفين.

وأما عدم فعلية الحكم الواقعي حتى مع وصوله بعد موافقة الأمانة، فهو لا يستلزم التصويب، لأن سقوط الحكم بعد ثبوته إلى حال حصول ملاكه أو إلى حال امتناع ملاكه بوجود ضده أجنبي عن التصويب، بمعنى عدم الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

وليس جعل الحكم لغوا لاحتمال وصوله قبل موافقة الحكم الظاهري ولو بالإضافة إلى بعض أفراد المكلفين.

وإن كانتا متسانختين، فلا محالة تقوم مصلحة موافقة الأمانة مقام مصلحة الواقع من دون تصويب، لأنه من باب سقوط الأمر بحصول ملاكه.

ولا يجب التخيير لما مر من ترتب أحد البعثين على الآخر وعدم انتهاء الأمر إلى فعليتهما في عرض واحد حتى يجب التخيير بينهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن للشيخ الأعظم العلامة الأنصاري « قدس سره » في فرائده طورا آخر من الكلام يناسب ذكره للمقام قال: « قدس سره » في مسألة التعبد بالأمانة على الموضوعية واشتمال المؤدى على مصلحة وراء مصلحة الواقع إنه يتصور على وجوه:

أحدها: أن الحكم الواقعي مطلقا تابع لقيام الأمانة بحيث لا- يكون مع قطع النظر عن قيام الأمانة حكم أصلا حتى يشترك فيه العالم والجاهل، وذكر أن هذا القسم هو التصويب الباطل الذي قام الاجماع على بطلانه وتواتر الأخبار به (1).

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلي تابعا لقيام الأمانة الموافقة، بمعنى ثبوت الحكم المشترك بين العالم والجاهل لو لا قيام أمانة على الخلاف، بتقريب أن مصلحة العمل بالأمانة غالبية على مصلحة الواقع والحكم الواقعي فعلى في حق غير الظان بخلافه وشأنى في حقه بمعنى المقتضى لذلك الحكم.

ومقتضى تصريحه هنا أن ثبوت الحكم المشترك بمعنى ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه لا الثبوت المضاف إلى نفسه ولو إنشاء.

وعليه فالفرق بين هذين الوجهين أن الأول لا ثبوت للحكم فيه حتى بثبوت المقتضى بخلاف الثاني، فانه له هذه النحو من الثبوت العرضي، فهو بملاحظة عدم ثبوت الحكم المجعول يشارك الأول وهو التصويب الباطل.

وربما يتخيل (2) أنه تصويب بقاء لا حدوثا بمعنى أن قيام الأمانة المخالفة موجب لسقوط الحكم المجعول لمزاحمته لملاكه من حيث البقاء.

ص: 135

1-1. فرائد الأصول المحشى 1 : 48.

2-2. كما في أجود التقريرات 2 : 67.

ويندفع بأن جعل الأحكام : إن كان بنحو القضايا الخارجيّة أمكن دعوى أنه لا مانع عن تأثير ملاك الحكم الواقعي إلا عند قيام الأمانة المخالفة الموجب لصيرورة العمل على طبقها ذا مصلحة غالبية.

وأما إن كان بنحو القضايا الحقيقيّة ، فمن حين جعل الحكم الواقعي لا يعقل تأثير ملاكه إلا في الحكم في غير صورة قيام الأمانة المخالفة وظاهر كلام الشيخ أيضا ذلك ، حيث قال « رحمه الله » إن الصفة (1) المزاحمة بصفة لا تصير منشأ الحكم إلى آخره.

إلا أنك قد عرفت في المقدمة أن المصلحتين بأى وجه كانت لا تزاحم بينهما في التأثير حتى يخلو الواقع عن الحكم وفرض تقييد مصلحة الواقع في نفسها بعدم قيام الأمانة المخالفة خلف وخلاف ظاهر كلامه « قدس سره ».

ثالثها أن تكون المصلحة في سلوك الأمانة وتطبيق العمل عليها لا أن قيامها تحدث مصلحة في الفعل. بيانه أن التدبير التام فيما أفاده « قدس سره » في هذا المقام بملاحظة صدر كلامه وختامه يقضى بأن الفارق بين الوجه الثاني والثالث هو أن الأمانة على الثاني سبب لحدوث مصلحة في ذات الفعل فلا محالة يقع الكسر والانكسار بين الملاكين القائمين بذات الفعل من حيث التأثير.

وأما على الثالث فالفعل على ما هو عليه واقعا من الملاك القائم به ، وإنما الملاك الآخر في أمر آخر وهو سلوك الأمانة وتطبيق العمل عليها ولعل نظره الشريف « قدس سره اللطيف » إلى أن المصلحة الأخرى على الثاني حيث إنها في نفس الفعل ، فالحكم المنبعث عنها حكم واقعي لذات الفعل وهو مختص بمن قامت عنده الأمانة فلا حكم واقعي مشترك بين الكل بخلاف الوجه الثالث ، فان المصلحة في سلوك الأمانة الحاكية عن الحكم الواقعي ، وفي تطبيق العمل عليها من حيث إن مدلولها حكم واقعي ، فعنوانها مقتض لثبوت الحكم الواقعي

ص: 136

لا مناف له ، ولذا قال (1) « رحمه الله » فى أواخر كلامه إن هذا من وجوه الرد على المصوبة لا أنه تصويب.

والتحقيق أن الفارق إن كان مجرد ثبوت الحكم الواقعى عنوانا على الوجه الثالث حيث إن الأمر بتطبيق العمل على الأمانة بملاحظة كون مدلولها حكم الله ، دون الوجه الثانى الذى لا شأن للأمانة إلا الوساطة فى ثبوت مصلحة فى ذات الفعل كسائر الأسباب.

ففيه أن ثبوت الحكم عنوانا مع عدم ثبوته الواقعى إنشاء وفعل غير مجد ، لخلو الواقع حقيقة عن الحكم بمرتبة إنشائه وفعليته.

وإن كان الفارق قيام المصلحة على الوجه الثانى بذات الفعل وعلى الثالث بعنوان آخر فلا تراحم.

ففيه أن ذلك العنوان إن كان منطبقا على الفعل فلا فرق فى باب التراحم بين الملاكين بين ما إذا كانا قائمين بذات الفعل أو بذات الفعل ويعنونه المتحد معه وجودا.

وأما تخيل (2) أن المصلحة فى الاستناد إلى الأمانة وهو ليس من عناوين الفعل.

فمدفوع بأن المراد : إن كان قيام المصلحة بالعمل المستند إلى الأمانة ، فهو غير مجد ، إذ الفعل بذاته له ملاك ، وبما هو متحيث بحيثه له ملاك آخر ، لكنه لا يجوز اجتماع الحكمين أيضا ، فإن الحكمين فى المتحيث بذاته ويعنونه.

وإن كان المراد قيام الملاك بنفس الاستناد فهو فعل قلبى لا يجب فى غير التبعديّات المحقق لدعوة الأمر فيها.

مع أن قيام المصلحة بشيء يدعو إلى البعث نحوه لا إلى غيره وإن كان

ص: 137

1-1. فرائد الأصول المحشى 1 : 51.

2- (2) كما فى أجود التقريرات 2 : 70



ملزوما له فمن أين وجوب فعل الجمعة ظاهرا مثلا.

ومنه تبين أن ما في بعض نسخ فرائد الشيخ الأجل « قدس سره » من فرض المصلحة في الأمر غير صحيح.

أما أولا ، فلأن مصلحة الأمر غير استيفائية للمكلف حتى يدعو إلى البعث ويكون موجبة لتدارك ما فات من مصلحة الواقع.

وأما ثانيا ، فلأن متعلق الأمر إذا لم يكن فيه بنفسه مصلحة يستحيل أن يتعلق به بعث ، فإن البعث إيجاد تسببي من المولى لفعل المكلف المحصل للملاك الموافق لغرض الأمر ، والغرض متعلق بحيثية صدوره عن المكلف لا بحيثية صدوره من المولى وبقية الكلام في محله.

58 - قوله « قدّه » : نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية ... الخ (1).

لا يخفى عليك أن استتباع الحجية للحكم التكليفي إما بنحو استتباع الموضوع لحكمه ، وإما بنحو استتباع منشأ الانتزاع للأمر الانتزاعي ، وكلاهما محل الاشكال :

أما الأول ، فلأن الحجية ليست كالملكية ذات آثار شرعية ولم يرتب على الحجية شرعا وجوب العمل على طبقها حقيقة ، بل لا يعقل ترتبه عليها ، سواء كان الحكم المرتب حقيقيا أو طريقيا ، إذ بعد جعل الحجية اعتبارا بأحد الوجوه المتصورة لا يبقى مجال لجعل الداعي ، ولا للإنشاء بداعي تنجيز الواقع ، إذ كفى بالحجة الشرعية حاملا للمكلف على ما قامت عليه ، وكفى بها منجزا للواقع.

وبعد حصول الغرض من الحكم بأى معنى كان يكون الحكم بلا ملاك ، وهو على حد المعلول بلا علة.

## استتباع الحجية للأحكام التكليفية

ص: 138

وأما الثانى ، فلأن الحكم الوضعى وإن كان يصح انتزاعه بلحاظ حكم تكليفى كالجزيئية والشرطية بلحاظ التكليف بالمركب والمقيد لكونه فى نفسه أمرا انتزاعيا.

إلا أن الحكم التكميلى لا يصح جعله إلا بالإنشاء بداعى جعل الداعى.

واعتبار أمر وضعى لا يعقل أن ينشأ منه إنشاء بداعى جعل الداعى حتى يستتبع الأمر الوضعى حكما تكليفيا ، وترتب الدعوة والباعثية عليه غير استتباعه لمقولة الحكم التكميلى.

وأما الاستتباع فى مقام الإثبات بطور استتباع المعنى الكنائى للمعنى الممكنى عنه ، فهو مع أنه غير مناسب لجعل الحجية حقيقة واستتباعها للحكم التكميلى.

يرد عليه أن الاستتباع فى مقام الإثبات يتوقف على اللزوم فى مقام الثبوت ، وقد عرفت عدم اللزوم ثبوتا.

نعم جعل الحجية عنوانا للانتقال من اللازم إلى ملزومه وهو الحكم الطلبى المصحح لانتزاع الحجية معقول فنقول : الخبر حجة للانتقال إلى ملزوم الحجية وهو الحكم التكميلى المصحح للحجية الحقيقية لا- من باب الانتقال من الملزوم إلى لازمه ، وهو مع منافاته للمقام مخالف لظاهر الاستتباع ، فانه أخص من الاستلزام.

ثم إن الجواب الذى أجاب به شيخنا الاستاد « قدس سره » فيما يأتى مبنى على أن مجرد كون الإنشاء بعثا مفهوما انشائيا لا يلازم اجتماع المثلىين والضدىين بل فيما إذا كان كالحكم الواقعى بداعى جعل الداعى.

وأما إذا كان بداع آخر من الدواعى ، فهو ليس مصداقا لجعل الداعى حقيقة ، ولا تماثل إلا بين فردين من طبيعة واحدة لا بين فرد من الارشاد مثلا وفرد من جعل الداعى ، وكذلك التضاد ، فإنه ليس بين كل طبيعتين متغايرتين بل

بين طبيعتين لا يمكن اجتماعهما في وجود واحد لبعدهم الخلاف بينهما.

وما تصوره « قدس سره » هنا هو الحكم الطريقي أى الإنشاء بداعى تنجيز الواقع لا بداعى البعث الجدى.

وفى تصور هذا السنخ من الإنشاء بهذا الداعى إشكال.

محصّ له أن الإنشاء كما مر مرارا بأى داع كان هو مصداق لذلك الداعى ، مثلا الإنشاء بداعى جعل الداعى مصداق لجعل الداعى ، وبداعى الإرشاد إرشاد ، وبداعى الاختبار اختبار وهكذا.

ومن الواضح أن مفاد الهيئة وهو البعث النسبى المتحقق بوجود إنشائى يتعلق بمادة مخصوصة ، فهو تعجيز بالإضافة إلى تلك المادة ، أو إرشاد بالإضافة إليها أو تحريك بالنسبة إليها.

فالإنشاء بداعى التنجيز مصداق لتنجيز الواقع ، وجعله بحيث يستحق العقوبة على مخالفته.

والبعث الإنشائى الذى هو مصداق التنجيز لا يعقل وروده إلا على مادة قابلة للتنجيز والتنجيز والقابل للتنجيز مثلا هو الخبر وللتنجيز هو الحكم الواقعى المخبر به ، وهما لا يعقل تعلق البعث الإنشائى بهما.

وما تعلق به البعث الإنشائى كالصلاة أو كتصديق العادل الذى هو منطبق عليها أو لازمها ، وشىء منهما غير قابل للتنجيز ولا للتنجيز ، إذ القابل للتنجيز حكم الصلاة لا نفسها ، والقابل للتنجيز الحاكى عن حكمها لا نفسها ولا لازم نفسها ، إذ لا معنى لتنجيز اظهار الصديق ولا لتنجيزه.

وبهذا البرهان تعرف أن الإنشاء بداعى التنجيز بحيث يكون مصداقا له غير معقول.

نعم استفادة تنجز الواقع من مثل صديق العادل معقولة بوجه آخر ، وهو أن المراد من التصديق هو التصديق الجنانى كما هو ظاهره لا التصديق العملى

وحيث إن اعتقاد الصدق الخبري ملازم لاعتقاد الواقع ، فالأمر بالتصديق الجنائي يمكن أن يكون كناية عن الأمر بلازمه وهو الاعتقاد بالحكم.

وهذا الأمر كما يمكن أن يكون حقيقة لجعل الداعى إلى تحصيل العلم بالفحص عن الخبر ويمكن أن يكون أمرا بترتيب الأثر المرتب على الاعتقاد فيما إذا كان له أثر عملى ، كذلك يمكن أن يكون هذا الأمر بداعى إظهار معلومية الواقع فى المؤدى ليرتب عليه أثره وهو التنجز ، ضرورة أن الاعتقاد بواقعية المؤدى يلزم معلومية المؤدى ، فهذا تنجز للواقع إثباتا لا ثبوتا ، فإنه متكفل لإظهار تنجز الواقع.

وأما تنجز الواقع ثبوتا فيما (1) يمكن جعله منتجزا من جعل الحجية أو جعل العقاب أو جعل الحكم المماثل الذى لا يلزم منه محذور كما سلكناه سابقا فى مقام دفع الاشكال.

ولا يخفى أن هذا البيان لا يجرى فى التصديق العملى فإن إظهار الصدق وظهور الصدق بالعمل ناش من العمل ، وليس من ظهور الحكم الذى يترتب عليه تنجز الحكم الموجب للحركة نحو العمل ، فلا تغفل.

وقد عرفت مما تقدم أن الأمر الطريقي بوجه آخر وهو جعل الحكم المماثل بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر معقول.

لكنه غير مراد من العبارة لأن ظاهرها أن الحكم الطريقي حيث إنه ليس جعلاً للداعى لا يكون فردا مماثلا للحكم الواقعى فلا يراد منه إلا الإنشاء بداعى تنجز الواقع.

فى وجه آخر للجمع بين الحكمين

ثم إن هنا تقريبا آخر فى رفع التماثل والتضاد بحمل الأمر الظاهرى على

**وجه آخر للجمع بين الحكمين**

ص: 141

1-1. والصحيح : ففيما.

الإرشاد حكاية بعض أجلة (1) العصر عن استاده « قدس سره » وهو أن الأمر بالعمل بالطريق في صورة انفتاح باب العلم الموافق للواقع إنما يعقل فيما إذا كان في تحصيل العلم بالواقعات مفسدة غالبية على مصلحة ما لا يؤدي إليه الطريق ، فيجب على الحكيم مراعاة ، ما هو أقوى ، وصرف المكلف عن تحصيل العلم بالأمر بالعمل بالطريق.

وحيث إن بعض الطرق أقرب إلى الواقع من غيره ، فللمولى إرشاد العبد إلى كون الخبر أقرب إلى الواقع من غيره ، فالأمر بتصديق العادل ليس حكما مولويا وجعلا للحكم المماثل حقيقة ، بل إرشاد إلى أن قول العادل أقرب إلى الواقع.

وفيه أولا : أن البعث الإنشائي إلى شيء لا بد من أن يكون إرشادا إلى ما في متعلقه من الأثر المترقب منه المرشد إليه ، فالأقربى صفة في الخبر لا في تصديق العادل ، والمفروض تعلق الأمر الإرشادي بتصديق العادل لا بنفس قول العادل وإخباره.

وثانيا : سلمنا أن معنى الإرشاد هنا هو أن العمل بالخبر عمل بالأقرب وهو عنوان للعمل يرشد إليه.

لكنه ليس كل بعث إنشائي إرشادا إلى أى شيء ، مثلا إذا قيل اعمل بالخبر دون غيره أمكن أن يكون إرشادا إلى أقربى الخبر من غيره.

وأما مجرد الأمر بالعمل بالخبر ابتداء فلا يكون إرشادا بمدلوله إلى كون الخبر أقرب من غيره ، وتخصيص الأمر بالعمل بخصوص الخبر وإن كان يدل بدلالة الاقتضاء وأن التخصيص بلا مخصص محال على أنه أقرب إلى الواقع من غيره ، لكنه لا دخل له بالإرشاد إلى الأقربى بنفس البعث.

وثالثا : سلمنا كونه إرشادا إلى الأقربى لكنه غير متكفل لحجبة الخبر لا

ص: 142

جعللا ولا كشفلا ، إذ المفروض عدم كونه بصدد جعل الحجية ولا بداعى إظهار تنجز الواقع ، بل بداعى الإرشاد إلى الأقرية.

وكون الخبر واقعا أقرب من غيره لا يقتضى عدم تحصيل العلم واستحقاق العقاب على عدم العمل بالخبر إلا بدلالة الاقتضاء وهو أنه لو لم يكن للخبر الأقرب إلى الواقع شأن وأثر لم يكن معنى لقيامه مقام الإرشاد إلى الأقرية لكونه لغوا.

لكنه غير مفيد لأن الكلام فى الدليل المتكفل لحجية الظن ورفع التماثل والتضاد عنه مع كونه كذلك.

والأولى بعد فرض الإرشاد جعل الإنشاء بداعى الإرشاد إلى ما فى تصديق العادل والأخذ به واستماع قوله من الخروج من تبعه رده وعدم العمل على طبقه ، فيكشف بدلالة الاقتضاء عن حجّيته.

إلا- أن الكلام بعد فى أن الحجية فى مقام الثبوت بأى معنى حتى لا يلزم منه اجتماع المثليين أو الضدين ، فمجرد حمل الإنشاءات على الإرشادية لا يجدى شيئا ، فتدبر جيّدا.

فى دفع التنافى فى خصوص الأمارات.

59 - قوله « قده » : لأن أحدهما طريقي عن مصلحة فى نفسه ... الخ (1)

فى قبال المصلحة فى المؤدى.

ولا يخفى عليك أن الطريقية متقومة بعدم مصلحة ما وراء مصلحة الواقع فى متعلقه لا بكون نفسه ذا مصلحة ، وإلا فالإنشاء مطلقا يكون الغرض منه قائما به ، وهو : تارة جعل الداعى ، وأخرى جعل المنجز مثلا.

## قوام الطريقية

ص: 143

وهو غير الغرض من الواجب وهي المصلحة القائمة بذات الواجب.

وحيث إنه ليس في مورد الأمر الطريقي مصلحة زائدة على مصلحة الواقع، فلا يعقل أن يكون في مورد إرادة تشريعية أخرى، فلا يعقل أن يكون في مورد بعث آخر، فلا محالة يكون الإنشاء بداعي تنجيز الواقع، لا بداعي البعث مثلا. وحيث إن البعث الطريقي بداعي تنجيز الواقع وإيقاع المكلف في كلفة الواقع، فلا دعوة لنفسه بما هو، ولذا ليس لهذا الأمر الطريقي بما هو مخالفة أو موافقة، لأن الغرض منه جعل الخبر منجزا للواقع لا جعل الداعي إلى العمل.

نعم هو موجب لدعوة الأمر الواقعي، وكونه منجزا له بلحاظ أن مخالفة التكليف الذي قام عليه طريق منصوب من قبل المولى - بحيث جعله الشارع محققا لدعوة تكليفه الواقعي - كمخالفة التكليف الواصل بالحقيقة خروج عن زى الرقية ورسم العبودية، فيكون ظلما على المولى، وموجبا لاستحقاق الذم والعقاب.

نعم يمكن تصور الأمر الطريقي كما تقدم بوجه آخر، وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي لكنه بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا مصلحة إلا مصلحة الواقع ولا إرادة تشريعية إلا الإرادة الواقعية، ولا بعث حقيقي في قبال البعث الواقعي، ويترتب عليه تنجز الواقع بهذا العنوان الواصل.

لكن خروجه عن المماثلة المستحيلة مع الإنشاء الواقعي مبنى على دخل الوصول في فعلية الباعثية كما قدمناه في أول (1) البحث، فمجرد عدم تعدد المصلحة وعدم تعدد الإرادة لا يجدى، بل لا بد من فرض عدم تعدد البعث بالحمل الشائع أيضا.

وحيث إن المصنف العلامة « قدس سره » بصدد إثبات أمر غير مماثل

ص: 144

1-1. التعليقة 55.

للبعث فلا محالة لا ينطبق على ما أفاده هذا التقريب بل التقريب المتقدم.

60 - قوله « قده » : وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ ... الخ (1).

ظاهر العبارة وإن كان عدم ثبوت الإرادة والكراهة مطلقا حتى في الحكم الحقيقي في المبدأ الأعلى إلا أن غرضه « قدس سره » كما يكشف عنه آخر كلامه وما تقدم منه في مبحث الطلب والإرادة، وصرح به في مباحث آخر أن حقيقة الإرادة والكراهة ليست إلا العلم بالمصلحة والمفسدة : فإن كانتا بلحاظ نظام الكل كانت الإرادة والكراهة تكوينيتين. وإن كانتا بلحاظ خصوص أفعال المكلفين كانت الإرادة والكراهة تشريعتين ، فليس للإرادة والكراهة مطلقا مصداق فيه تعالى ، إلا العلم بالمصلحة والمفسدة.

وقد نبهنا على ما فيه في مبحث الطلب والإرادة مفصلا (2). ومجمله أن المفاهيم متخالفة لا مترادفة ، والرجوع الواجب في صفات الواجب هو الرجوع من حيث المصداق ، ومرجع جميع الصفات ذاته الأقدس تعالى وتقدس.

وكما أن حقيقة العلم نحو من الحضور ، وهو تعالى حاضر ذاته لذاته وبتبع حضور ذاته لذاته يعلم مصنوعاته ، كذلك هو عز اسمه وجود صرف والوجود المحض محض الخير والخير المحض محض الرضا والابتهاج والمحبة ، ومن أحب شيئا أحب آثاره (3).

ص: 145

1-1. كفاية الأصول / 277.

2-2. نهاية الدراية 1 : التعليقة 151.

3-3. فإن المراد بالذات في مرتبة الذات نفس الذات ولا يعقل أن يكون شيء مرادا بالعرض إلا ما يوجد في دار الوجود بتبع الذات فما يكون مأمورا به إنما يكون مرادا بالإرادة الذاتية إذا كان مما يوجد في الخارج لدخله في النظام التام وهو حينئذ مراد بالإرادة التكوينية.



ومنه يعرف الخبير أنه لا أثر للإرادة التشريعية في صفاته تعالى ، ثم إنزال الكتب وإرسال الرسل والبعث والزجر من جملة النظام التام الذى لا أتم منه نظام ، فتكون مرادة الإرادة التكوينية ، كما فى غيره تعالى على ما عرفت سابقا ، فافهم أو ذره فى سنبله ، فكل موفق لما خلق له .

61 - قوله « قده » : فلا محالة ينقدح فى نفسه الشريفة ... الخ (1).

قد عرفت سابقا أن الإرادة التشريعية تمتاز عن التكوينية بتعلقها بفعل الغير ، وذلك إنما يعقل إذا كان للفعل المراد فائدة عائدة إلى المرید .

بداهة أن الشوق النفسانى إلى شىء بنفسه لا يعقل ، إلا عن فائدة عائدة إلى ذات الفاعل أو قوة ، من قواه ، وهو غير ثابت فى الأحكام الشرعية ، فإن مصالح متعلقاتها تعود إلى المكلفين دون الشارع .

نعم إرادة البعث والزجر معقولة حتى فى المبدأ الأعلى وهى إرادة تكوينية كما عرفت .

وأما ما أفاده « قدس سره » من أن الحكم الموحى به حكم شأنى فلا معنى لظاهره ، إلا الحكم الثابت بثبوت المصلحة نحو ثبوت المقتضى ، بثبوت المقتضى ، فيرجع الأمر إلى أن الموحى به نفس المصلحة الباعثة على الحكم .

وليس الحكم الموحى به كليّة كذلك ، ولا خصوصية فى المقام تقتضى ذلك وإن امكن ذلك أحيانا بتفويض الأمر إلى النبى صلى الله عليه وآله وفى نعوته صلى الله عليه وآله المفوض إليه دين الله ، وإلا فالكتاب الالهى مملو من الأحكام الإنشائية .

====

2. كفاية الأصول / 277.

ص: 146

---

1- الذات إذ ليس من آثاره ومعاليه ومجعولاته حتى ينبعث من الذات وابتهاجه الذاتى ارادة وابتهاج بما له التخصّص فى مرتبة الذات كى يعقل أن يكون الابتهاج الذاتى ابتهاجا به بالعرض وبالتب❖ 1. فافهم جيدا فإنه دقيق. منه عفى عنه.

نعم يمكن أن يراد بالحكم الشأني ما يقابل الفعلي وهو الحكم الانشائي وحينئذ يراد من قوله الموجبة لإنشائه بعثا وزجرا البعث منه صلى الله عليه وآله فعلا على طبق الإنشاء الموحى به والأمر سهل.

62 - قوله « قده » : ولا مضادة بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا ... الخ (1).

إذ لم يجتمع فردان مما هو تحريك وبعث بالحمل الشائع أو بعث وزجر كذلك بالإضافة إلى فعل المكلف وإن اتفقا فيما هو بعث أو زجر بالحمل الأولى ولا تماثل ولا تضاد إلا بين الشئيين بنحو وجودهما الحقيقي الذي يترتب عليه أثر (2) المرغوب منه.

63 - قوله « قده » : إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي ... الخ (3).

لا يقال : حمل المكلف على خلاف ما هو المراد منه جدا محال ، ولا شبهة أن البعث وإن كان طريقيا يوجب اتصاف الخبر بصفة موجبة لحمل المكلف على الفعل.

فمع المخالفة للحكم الواقعي يوجب حمل المكلف ولو بالواسطة على خلاف ما هو المراد منه جدا.

لأننا نقول : الداعي إلى الفعل والحامل عليه نفس التكليف الواقعي الواصل بتوسط الحجة الشرعية.

ومع مخالفة الأمانة للواقع لا تكليف في موردها كي يكون داعيا ، واحتمال ثبوت التكليف بواسطة قيام ما ينجزه على تقدير ثبوته وإن كان حاملا له على الفعل ، إلا أنه لا حامل ولو بالواسطة من الشارع للعبد على خلاف ما هو المراد

ص: 147

1-1. كفاية الأصول / 278.

2-2. كذا في النسخة المخطوطة بغير خطه قده ، والصحيح : الاثر.

3-3. كفاية الأصول / 278.

منه جدا ولعلّه « قدس سره » أشار إلى ذلك بقوله فافهم.

64 - قوله « قده » : فلا محيىض فى مثله إلا ... الخ (1).

الإباحة إنما تنافى الإرادة والكراهة النفسائيتين بالعرض لا بالذات ، إذ لا مقابلة بينهما ، بل الإرادة حيث إنها ملزومة للبعث ، وهو مناف بالذات للترخيص فينافى ملزومه بالعرض.

وكذا تنافىها من حيث المبدأ ، فان الإرادة منبعثة عن كمال الملاءمة للطبع ، والكراهة عن كمال المنافرة للطبع ، والإباحة تنبعث غالبا عن عدم كون المباح ملائما ومنافرا ، وبين الملاءمة وعدمها والمنافرة وعدمها منافاة بالذات ، وبين لازمهما بالعرض.

نعم حيث إن الإباحة هنا منبعثة عن مصلحة موجبة لها لا عن عدم المصلحة والمفسدة فى الفعل ، وإلا لم يعقل مزاحمة بين الأقتضاء والمقتضى ، فلذا ينحصر وجه المنافاة فى الجهة الأولى ، فلو أمكن انفكاك الإرادة عن البعث الفعلى لم يكن الإباحة هنا منافية للإرادة أو الكراهة الواقعية بوجه لا ذاتا ولا عرضا بمعنى أنه لو لم يكن هناك تكليف فعلى من جميع الجهات والمفروض أنه المنافى للإباحة فلا منافاة للإباحة مع الإرادة حتى لا تتقدح بسببها ، فتدبر جيدا.

ثم إنه « قدس سره » لم يتعرض لسائر الأصول كالأستصحاب مثلا ، فإنه لا يتعين فيه جعل الحكم التكليفى حتى يرد فيه محذور المماثلة والمضادة ، بل يمكن أن يكون بعنوان اعتبار بقاء الكاشف التام ، أو جعل المنجز فى السابق منجزا فى اللاحق ، فيكون كالحكم الطريقي فى الأمارات.

وربما يقال (2) : بكون مثل الاستصحاب برزخا بين الأمارات ومثل أصل

ص: 148

1-1. كفاية الأصول / 278.

2-2. القائل هو المحقق النائنى قده. أجود التقريرات 2 : 78.

البراءة بتقريب أن المرتبة التي يكون بها تلك الصفة النفسانية علما لها حيثتان :

إحدهما حيثية الإضافة إلى ما فى الخارج ، وبهذا الاعتبار يكون وصولا وانكشافا لما فى الخارج.

وثانيتها حيثية الجرى العملى على وفق اليقين بمقتضى الطبع والعادة.

والمجوعول اعتبارا فى باب الأمارات هى حيثية الأولى من العلم.

والمجوعول اعتبارا فى باب الاستصحاب مثلا- هى حيثية الثانية منه من دون جعل حكم تكليفى فى البابين ، فلا يلزم اجتماع المثليين والضدين.

وانت خبير بأن مرجع اعتبار العلم بما له من حيثية اعتبار تلك حيثية للأمانة أو لمورد الأصل كما هو واضح بملاحظة اعتبار العلم من حيث الانكشاف والوصول ، فان مرجعه إلى اعتبار الانكشاف والوصول التام ، فإن الوصول والانكشاف الأعم من الحقيقى والاعتبارى هو الموضوع الذى يترتب عليه حكم العقل بتنجز الواقع.

مع أن اعتبار العلم بالحيثية الثانية لا- معنى له ، إذ الجرى العملى عنوان العمل ، وليس موضوعا لأثر عقلا ولا شرعا حتى يكون اعتبار الجرى العملى تحقيقا لموضوع ذلك الأثر ، بل قابل لتعلق التكليف به كالتصديق العملى فى باب الخبر.

وإن أريد اعتبار المتحيث بما هو متحيث ومرجعه إلى اعتبار الكاشفية والموصلية فى باب الأمارات واعتبار المحركة والسببية للجرى عملا فى الاستصحاب.

ففيه أن اعتبار الكاشفية تحقيق لما به يتنجز الواقع ، فيكون تحقيقا لموضوع الحكم العقلى.

بخلاف اعتبار المحركة والاقتضاء للجرى عملا ، فإنه ليس تحقيقا لموضوع ذى أثر عقلا ولا شرعا.

أما شرعا فواضح.

وأما عقلا ، فلأن تنجز الواقع أثر الوصول والانكشاف ، لا أثر وجود المحرك بما هو حتى يكون اعتباره تحقيقا للموضوع ، بل هو فى الحقيقة تحقيق للتحريك الاعتبارى نحو العمل وفيه نتيجة محذور اجتماع المثليين مثلا ، فان اجتماع بعثين وتحريكين نحو فعل واحد إذا كان محالا لم يكن فرق بين أنحاء التحريك الاعتبارى.

ومنه يعلم أيضا أن تخصيص كل من الأمانة والاستصحاب بحيثية من الحيثيتين يوجب عدم تنجز الواقع بالاستصحاب ، حيث لم يعتبر فيه الانكشاف ، واعتباره مع اعتبار المحركة فيه يوجب أن يكون الاستصحاب أقوى من الأمانة ، لمكان اشتماله على ما فى الأمانة وزيادة.

65 - قوله « قده » : بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف ... الخ (1).

قد عرفت سابقا أنه : لو أريد من ذلك الفعلية من جهة لا من جميع الجهات.

ففيه أن الفاقد لبعض جهات الفعلية باق على الشائبة ، والشىء ما لم ينسد جميع أبواب عدمه لم يوجد ، فهو حكم غير فعلى.

ولو أريد من ذلك كون الفعلية ذات مراتب فالفعلى من مرتبة لا ينافى الفعلى من مرتبة أخرى.

ففيه أن الشدة والضعيف فى الطبيعة لا يرفع تماثل فردين من طبيعة واحدة ولا تضاد فردين من طبيعتين متقابلتين ، كما يظهر لمن أمعن النظر فى اجتماع سواد ضعيف مع سواد قوى أو سواد ضعيف مع بياض قوى فى موضوع واحد.

ص: 150

وأما إذا أريد من الحكم الفعلى من جهة الحكم بداعى إظهار الشوق المطلق لا بداع البعث والتحرك فهو فعلى من قبل هذه المقدمة.

ففيه ما تقدم سابقا أن الشوق إذا بلغ حدا ينبعث منه جعل الداعى كانت إرادة تشريعية، وهى منافية لإرادة أخرى على خلافها أو الاذن فى خلافها، وإذا لم يبلغ هذا الحد، فلا يكون القطع به موجبا للامثال ولا مثل الإنشاء بداعى إظهار الشوق المطلق جعلاً للداعى، إذ لا يتقلب الشىء عما هو عليه كما مر مرارا.

نعم ما أفاده « قدس سره » يتجه على ما اخترناه فى حقيقة الحكم الفعلى من أنه الإنشاء بداعى جعل الداعى فى قبال سائر الدواعى وما يكون أمره بيد المولى هو هذا المعنى.

إلا أن هذا الإنشاء لا يعقل أن يكون باعثا وداعيا أو زاجرا وناهيا، إلا إذا وصل إلى العبد كما مر غير مرة.

فإن أريد من الفعلية تمام ما بيد المولى فى مقام تحريك العبد كان ما أفاده « قدس سره » وجيها.

والفعلية الحقيقية الموجبة لاتصاف الشىء بالباعثية موجها بجهة الإمكان إنما تكون بالوصول إلى العبد.

وعليه، فمرتبة الفعلية والتنجز فى جميع الأحكام واحدة، وحينئذ فالحكم على خلاف الحكم الواقعى على طبق القاعدة، لا من جهة اللابدية والجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى.

66 - قوله « قدس سره » : ضرورة عدم لزوم امثال الأحكام الإنشائية ... الخ (1).

هذا - بناء على كون الحكم الواقعى إنشائيا محضا لا بداعى البعث

ص: 151

1-1 . كفاية الأصول / 278.

والتحريك كما بنى « قدس سره » عليه فى غير مورد من تعليقاته الأنيقة على رسائل شيخه العلامة الأنصارى « قدس سره » - فى غاية الوضوح.

إلا أن الإنشاء المحض بلا داع هو فى نفسه محال ، لاستحالة صدور الفعل الاختيارى بلا إرادة ، والإرادة بلا داع.

والإنشاء بداع غير داعى جعل الداعى لا يتقرب منه فعليّة البعث والزجر ، فلا يكون فعليّته إلا فعليّة الإرشاد أو الامتحان أو جعل القانون ونحوها ، فلا تصل النوبة على أى تقدير إلى هذا المحذور.

وأما الإنشاء بداعى البعث أو الزجر مع عدم كونهما بعثا وزجرا بالحمل الشائع ، إلا بعد الوصول بنحو من أنحائه إلى العبد ، فلا يرد عليه هذا المحذور ، إذ عدم الفعلية لعدم الوصول ، ومعه فهو حكم بعثى أو زجرى.

وحيث إن الفرض فرض الوصول فلا محالة يستحق على مخالفته العقوبة.

وكما أن الوصول بالعلم الذى هو الوصول بلا عناية يوجب إمكان الدعوة ، كذلك الوصول بالخبر الذى اعتبر له وصف الحجية بنحو من الأنحاء المتقدمة يوجب إمكان الدعوة ، ويستحق بمخالفته العقوبة.

نعم بناء على المشهور من إنشاء أحكام مماثلة على طبق ما تضمنه الخبر يكون الداعى نفس هذا الحكم المماثل ، وهو على الفرض واصل.

وكونه هو الحكم الواقعى تعبّدا لا يقتضى عدم الفعلية ، لما عرفت من أن عدم الفعلية ليس لأجل خلل فيما يكون أمره بيد الأمر بل لاعتبار الوصول عقلا فى إمكان الدعوة ووصول الحكم الظاهرى ليس بالتعبد بل بالحقيقة.

67 - قوله « قدّه » : فإنه يقال لا يكاد يحرز ... الخ (1).

بيانه أن الأمانة : إذا كانت مبلغة للحكم الإنشائى إلى مرتبة الفعلية

ص : 152

ودلت الأمانة على حكم أدت الأمانة إليه بهذا العنوان ، فلا محالة يكون عنوان الأمانة الحكاية عن حكم فعلى بحسب العنوان.

ومقتضى الحجية جعل الحكم المماثل على طبق المحكى بها والمماثل لحكم فعلى عنوانا حكم فعلى تعبدا ، فيترتب عليه آثار وصول الحكم الفعلى تعبدا.

وأما إذا اختلفت إحدى المقدمتين ، فلا موجب للالتزام بجعل الحكم الفعلى تعبدا.

ومن البين أن المقدمة الأولى محل المنع ، حيث لا دليل على كون الأمانة مبلغة للحكم الإنشائي إلى مرتبة الفعلية ، ومجرد الاحتمال والإمكان غير مجد.

والمقدمة الثانية باطلة وجدانا ، إذ الأمانة لا تحكى إلا عن الواقع ، لا الواقع الذى أدت إليه الأمانة ، بل يستحيل إذا كان المراد تأدية شخص تلك الأمانة الحكاية.

لا- يقال : لم لا تكون من قبيل الموضوعات المركبة التى أحرز أحد جزأها بالوجدان والآخر بالتعبد ، وقيام الأمانة وجدانى ، والحكم الإنشائي تعبدى ، فيكون مصداقا للبعث الفعلى بحسب الفرض لا بالتعبد بحكم فعلى.

لأننا نقول : لا مساس للأمانة بالحكم التعبدى بل يحكى عن حكم واقعى محض ولا تعبد بكون الواقع مؤدى هذه الأمانة بل مجرد ثبوت الواقع تعبدا بسبب قيام الأمانة على نفس الواقع.

68 - قوله « فده » : وأخرى بأنه كيف يكون التوفيق ... الخ (1).

توضيحه أن حمل الأحكام الواقعية على الإنشاءات الغير الفعلية للفرار عن اشكال القطع بثبوت المتنافين فى صورة الموافقة والمخالفة معا.

ص: 153



وهذا إنما يجدى مع عدم احتمال أحكام بعثية أو زجرية فى موارد الأصول ، والأمارات ، وإلا فلا يجدى ، ضرورة أن احتمال ثبوت المتنافيين كالقطع بثبوت المتنافيين فى الاستحالة.

فلا مناص لمن يوفق بين الواقعى والظاهرى ، إلا إنكار هذا الاحتمال رأسا ولا مجال لإنكاره فى نفسه إلا ممن لا يمكنه التوفيق إلا بذلك.

وأما مع حمل الحكم الواقعى على الفعلى من وجه والظاهرى على الفعلى بقول مطلق فلا يضره هذا الاحتمال كما أنه لا يرد عليه اشكال عدم لزوم الامتثال.

69 - قوله « قده » : بأن الحكمين ليسا فى مرتبة واحدة ... الخ (1).

بداهة تقدم الحكم الواقعى كالمصلحة المقتضية له طبعاً على الجهل به والجهل به مأخوذ فى موضوع الحكم الظاهرى المتقدم عليه طبعاً فهو متأخر عن الحكم الواقعى طبعاً بمرتبتين إنما الكلام فى ارتفاع المنافاة بالتقدم والتأخر الطبعيين.

وربما يوجه ذلك بأن اشتغال الفعل المجهول حكمه الواقعى على مصلحة مقتضية للحكم على خلافه أمر ممكن.

وحيث إن هذا المقتضى مرتب على الجهل بالحكم الواقعى الثابت بحيث لولاه لم يكن اقتضاء ، فلا محالة لا يعقل أن يكون مانعاً عن تأثير المقتضى للحكم الواقعى ، إذ المرتب على شىء إما أن يوجد مترتباً فقد أثر المقتضى فى كليهما أثره وإما أن لا يوجد فلا مانعية ، إذ المانعية بعد الوجود.

وأما المقتضى للحكم الواقعى ، فهو أيضاً لا يمنع عن تأثير المصلحة المقتضية للحكم الظاهرى ، لأن المصلحة المزبورة لا تقتضى فى مرتبة الجهل شيئاً

ص: 154

ينافى مقتضى المصلحة المقتضية للحكم الظاهري والمانعية تنشأ من التنافى ، إذ المفروض ترتب اقتضاء المصلحة للحكم الظاهري على الحكم الواقعي ، فلم يكن من قبل الحكم الظاهري مانعية حتى يقتضى المصلحة الواقعية خلاف مقتضى المصلحة الظاهرية فيتنايان ويتمانعان.

ولا تقتضى المصلحة الواقعية فى مرتبة الجهل بالحكم الواقعي شيئاً حتى تكون المانعية مختصة بها ، إذ : كما أن موضوع الحكم الواقعي لا يعقل أن يتقيّد بالجهل بالحكم ولا بالعلم به ولا بالأعمّ منهما ، إذ كل ذلك من عوارض عارض الموضوع ، فيلزم عروض الشيء لنفسه.

كذلك المصلحة المقتضية للحكم الواقعي لا يعقل أن يتقيّد (1) بشيء من عوارض مقتضاه (2) للزوم توقف اقتضاء الشيء على اقتضائه ، فالمصلحة الواقعية لا تقتضى فى مرتبة الجهل بالحكم الواقعي شيئاً أبداً حتى يعقل التنافى والمانعية.

ولا يخفى عليك أن المصلحة المقتضية للحكم الظاهري كما أفيد لا يعقل أن تكون مانعة ، إذ المانعية بعد الوجود وفرض وجود مقتضاها وتماमितها فى الاقتضاء التزام باجتماعهما.

لكنها لا يعقل تامية اقتضاها لمكان مانعية المصلحة المقتضية للحكم الواقعي عنها لعدم توقف مانعيتها على اقتضاها شيئاً فى مرتبة الجهل بالحكم الواقعي.

بيانه أن معنى التقدم والتأخر فى المرتبة هو التقدّم والتأخر بالطبع وملاك التقدم بالطبع كما أشرنا إليه فى بعضى الحواشى السابقة أن للمسمى بالمتقدم إمكان الوجود ولا وجود للمتأخر بخلاف المتأخر ، فإنه ليس يمكن أن يوجد إلا

ص: 155

1-1. والصحيح : أن تتقيّد ، بالتأنيث.

2-2. والصحيح : مقتضاها.

والمتقدم موجود كالواحد ، فإنه متقدم على الاثنين بالطبع حيث لا يوجد الاثنان إلا والواحد موجود بخلاف الواحد فإن له إمكان الوجود ولا وجود للاثنين ، وهكذا كل علة ناقصة بالإضافة إلى معلولها فإنها متقدمة عليه بهذا النحو من التقدم.

ومن البديهي أن هذا المعنى من التقدم والتأخر لا ينافي المعية في الوجود الخارجى ، فقولهم المصلحة المقتضية للحكم الواقعى لا تقتضى فى مرتبة الجهل شيئا غاية عدم اقتضاها حكما له المعية بالطبع مع الحكم الظاهرى لاستحالته كما تقدم ، وذلك لا ينافى اقتضاها حكما له المعية فى الوجود الخارجى مع الحكم الظاهرى كما هو كذلك قطعا.

فحينئذ يتمحض البحث فى أن الاجتماع المستحيل فى المتضادين يكفى فيه المعية فى الوجود الخارجى ، أو لا بد فيه من المعية بالطبع ، أو عدم كون أحدهما متقدما على الآخر تقديما طبيعيا.

ومن راجع فطرته السليمة يقطع بأن المعية الوجودية الزمانية كافية فى الاجتماع المستحيل إذ المعاندة والمطاردة بين الضدين وغيرهما من أنحاء المتقابلين إنما يكون بحسب الوجود ، وليس مرتبة الطبع من المراتب الوجودية الخارجية كى يقال : إنه لا مزاحم للموجود فى هذه المرتبة ، كيف وربما يكون المتقدم والمتأخر بالطبع متساويين فى نيل الوجود الخارجى الزمانى؟

ويمكن تقريب هذا الوجه بنحو آخر لا يتوقف على لزوم المعية بالطبع فى التضاد وملخصه أن كل مقتضيين لم يكن بينهما تمانع فى التأثير ، فلا محالة يؤثر كل منهما.

وهنا كذلك ، لأن مقتضى الحكم الظاهرى لإناطته بثبوت الحكم الواقعى والجهل به لا يعقل أن يمنع عما يتوقف عليه.

ومقتضى الحكم الواقعى إنما يمنع عما يزاحمه فى التأثير ، وحيث فرض عدم

مزاحمته فى التأثير ، فكيف يعقل أن يمنع عما لا يزاحمه؟

ويندفع بأن إناطة مقتضى الحكم الظاهرى بما ذكرنا تارة يكون بنحو الشرط المتقدم وأخرى يكون بنحو الشرط المقارن.

أما على الأول ، فالفرض المذكور يقتضى عدم المزاحمة فى التأثير ، لكنه يقتضى تأثير مقتضى الحكم الواقعى ، حيث إنه بلا مانع ، وبعد تأثيره أثره لا يعقل تأثير مقتضى الحكم الظاهرى لا لوجود المزاحم فى التأثير ، إذ لا يترقب من مقتضى الحكم الواقعى تأثير آخر بعد تأثيره ، بل لعدم قابلية المحل للحكم الظاهرى لاشتغاله بضده ، والمانع من الاجتماع غير منحصر فى تزاحم السببين .

وأما على الثانى ، فمقتضاه المقارنة الزمانية بين الشرط والمشروط فىكون تأثير كل منهما مقارنا لتأثير الآخر ، فيقع المزاحمة بين المؤثرين ، إذ كما أن التقدم الطبعى لا يرفع التضاد بين الحكمين كذلك لا يرفع التزاحم بين السببين وعليه فأصل الإناطة محال : فتدبره فإنه حقيق به .

فى بيان وجه آخر للجمع بين الحكمين :

وهنا تقريب آخر لا- من حيث ترتب الحكمين ولا من حيث ترتب السببين بل من حيث تعدد موضوع الحكم الواقعى والحكم الظاهرى حكى عن بعض الأجلة (1) « قدس سره » ملخصه أن الأحكام لا- تتعلق بالموجودات الخارجية حتى يتوهم أن الشرب الخارجى المجهول حكمه مجمع لموضوع الحكم الواقعى وموضوع الحكم الظاهرى ، فيلزم اجتماع المتضادين مثلاً فى موضوع واحد ، بل تتعلق بالموجودات الذهنية من حيث إنها حاكية عن الخارج ، والعنوان المتعلق للحكم الواقعى مع العنوان المتعلق للحكم الظاهرى لا يجتمعان فى الوجود ذهنى حتى يكون هناك مجمع عنوانى لموضوعى الحكمين ، وذلك لأن

ص: 157

---

1-1 . وهو السيد المحقق الفشاركى الاصفهانى قدس سره حكاه عنه تلميذه المحقق الحائرى قدس سره. درر الفوائد : 1. 351.

موضوع الحكم الواقعي نفس الفعل المجرد عن لحاظ العلم بحكمه والشك فيه ، وموضوع الحكم الظاهري هو الفعل بوصف كونه مشكوك الحكم ، فكيف يجتمع لحاظ التجرد ، ولحاظ الاتصاف؟

وبعبارة أخرى موضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث نفسه ، وموضوع الحكم الظاهري الفعل بملاحظة ثبوت الحكم له ولحاظه من حيث نفسه ولحاظه من حيث ثبوت الحكم له متنافيان.

وهذا بخلاف الصلاة والغصب فان مجمعهما عنوان الصلاة في الغصب وليس أحدهما ملحوظا بنحو لا يجتمع مع الآخر.

والجواب عنه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي أن الماهية : تارة تلاحظ بنفسها بحيث يكون النظر مقصورا ذاتا على ذاتها وذاتياتها من دون إضافتها وقياسها إلى الخارج عن ذاتها ، وهي في هذه الملاحظة ليست إلا هي غير واجدة بوجودان ماهوي إلا لذاتها وذاتياتها ، وفي هذه الملاحظة لا تصلح إلا للحكم عليها بذاتها وذاتياتها لا بالخارج عنها ، فإنه خلف ، إذ المفروض عدم مقايستها وإضافتها إلى الخارج عن ذاتها.

وأخرى تلاحظ مقيسة ومضافة إلى الخارج عن ذاتها وهي في هذه الملاحظة لها اعتبارات ثلاثة.

أحدها : ملاحظتها واعتبارها مع ذلك الشيء ومقترنة به كالكتابة مثلا ويسمى بالماهية بشرط الشيء.

ثانيها : اعتبارها مع عدم الكتابة وتسمى بالماهية بشرط لا.

ثالثها : اعتبارها بحيث لا تكون مقترنة بالكتابة ولا مقترنة بعدمها وتسمى بالماهية اللابشرط القسمة . فاللابشرط المقسمة إنما يكون لا بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة دون غيرها ، ولا تعين للماهية إلا أحد هذه التعينات الثلاثة وإلا لم يكن مقسما ، إذ المقسم لا يكون منحازا عن أقسامه ، وإلا لزم

واللابشرط القسمى هو اللابشرط من حيث القيد الذى تكون الماهية باعتباره بشرط شىء تارة وبشرط لا أخرى.

فاتضح أن الماهية من حيث هى والماهية المهملة غير اللابشرط المقسمى ، وأن اللابشرط المقسمى غير اللابشرط القسمى ، وأن اللابشرط من حيث قيد الكتابة والضحك وأشباههما وجودا وعدما هو اللابشرط القسمى دون المقسمى.

وعليه ، فموضوع كل محمول خارج عن مقام ذات الماهية وإن كان لازم ذاتها لا بد من أن يكون له أحد التعينات الثلاثة.

فشرب التتن مثلا لا يعقل أن يتقيد بالعلم بحرمة عند الحكم عليه بتلك الحرمة ، للزوم الخلف على التحقيق.

وكذا لا يعقل أن يتقيد بعدم العلم بحرمة للزوم الخلف ، مضافا إلى أنه لا يعقل أن يعلم بها مع الالتفات إليها لكون العلم بها طاردا لموضوع الحرمة فكيف يعقل العلم بحكمه؟

ومنه يعلم أن تجرد الموضوع عن العلم بمعنى كونه بشرط لا من حيث العلم غير معقول.

ولا يعقل أيضا أن يكون شرب التتن مهملا من حيث العلم وعدمه ، لما عرفت أن الماهية المهملة ومن حيث هى لا اعتبار لها إذا قيست إلى الخارج من ذاتها كما فى المقام ، فإنه مقام الحكم عليها بالحرمة مثلا.

ولا يعقل أيضا أن يكون اعتباره اعتبار اللابشرط المقسمى لما عرفت أن اللابشرط المقسمى لا تعين له إلا أحد التعينات الثلاثة ، فلا محالة يكون تعينه تعين اللابشرط القسمى أى ملاحظة شرب التتن بحيث لا يكون مقترنا بالعلم بحكمه ولا بعدمه ، وحيث إنه كذلك يكون الموضوع محفوظا عند العلم بحكمه وعند عدمه.

فان قلت : المعروف أن ما يستحيل التقييد به يكون الإطلاق مستحيلا من جهته لتقابل الإطلاق مع التقييد تقابل العدم بالإضافة إلى الملكة ، فالإطلاق عدم التقييد بما من شأنه التقييد به ، ومع استحالة التقييد به يستحيل عدم ما من شأنه التقييد.

قلت : القيد إذا كان مما يمكن التقييد به كالإيمان فى الرقبة كان عدمه عدم الملكة ، وإذا لم يمكن التقييد به كان عدمه من باب السلب المقابل للإيجاب ، فإن ما يمتنع التقييد به يجب عدمه ، لا أنه يستحيل عدمه ، ولا موجب لكون الإطلاق دائما بالإضافة إلى التقييد من باب العدم بالنسبة إلى الملكة حتى إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق.

فان قلت : إذا كانت الرقبة مطلقة من حيث الإيمان والكفر ، فالرقبة المؤمنة والرقبة الكافرة كلتاهما محكوم (1) بالحكم ، وليس الأمر كذلك فى الشرب المطلق من حيث العلم بحكمه وعدمه ، فإنه يستحيل عروض الحكم على معلوم الحكم وعدمه.

قلت : ليس الإطلاق جمعا بين القيود بل لدفع قيديّة الإيمان والكفر ، فذات الرقبة هى المحكومة بالحكم والإيمان والكفر لازم الموضوع لا مقوم الموضوع وإلا- لزم الخلف ، فكذا شرب التتن محكوم بالحرمة ، ولازم الموضوع تارة العلم بحكمه وأخرى عدمه لا أنهما مقومان للموضوع حتى يمتنع عروض الحكم.

ولا- يخفى عليك أنه لا فرق فى الإطلاق بنحو اللابشرط القسمى بين ما إذا كان الإطلاق بلحاظ لوازم الموضوع وعوارضه أو بالإضافة إلى نفس محموله.

فكما أن الرقبة مطلقة من حيث الإيمان والكفر فى ترتب وجوب العتق عليه ، كذلك مطلق من حيث وجوب العتق وعدمه ، فإن ما يجب عتقه لا يجب

ص: 160

---

1-1. هكذا فى المطبوع ، لكن الصحيح محكومتان.

عتقه ما لا يجب (1) عتقه يستحيل بأن يحكم عليه بعدم وجوب عتقه ، نظير الماهية بالإضافة إلى حمل الوجود أو العدم عليها فإن الماهية المحمول عليها الوجود أو العدم لا بشرط من حيث الوجود والعدم.

غاية الأمر أن الإطلاق : إن كان من حيث لوازم الموضوع فالغرض دفع القيديّة لعروض الحكم على الموضوع.

وإن كان من حيث نفس المحمول ، فالغرض إثبات الصلاحيّة لعروض المحمول عليه نفيًا وإثباتًا ، فليحفظ كل ذلك ، فإنه حقيق به.

إذا عرفت هذه الجملة ، فاعلم أن الحكم على شرب التتن المجهول حكمه بحكمين أحدهما على ذات الشرب وأخرى عليه بما هو مجهول الحكم (2) محال ، فإن الشيء في لحاظ واحد لا يعقل أن يلاحظ بما هو وينحو اللابشرط القسّمى وأن يلاحظ بما هو مجهول الحكم وينحو اللابشرط شيء أو بشرط لا فانهما تعيّنان متقابلان واجتماعهما في واحد محال.

ولذا قلنا خلافاً لشيخنا الأستاذ العلامة « أعلى الله مقامه » إن قوله كل شيء طاهر لا يعقل أن يكون دليلاً على الطهارة الواقعيّة للأشياء بعناوينها الأولى وعلى الطهارة الظاهرية لها بما هي مشكوكة الطهارة.

وأما إذا كان إنشاء الحرمة لشرب التتن من حيث نفسه غير إنشاء الحلية له بما هو مشكوك الحرمة ، فلا يلزم منه اجتماع لحاظين متباينين.

وليس اللحاظ اللابشرطي دخيلاً في موضوعيّته للحكم بل لتسرية

ص: 161

1-1. والصحيح : وما لا يجب.

2-2. لا يصح الاتيان بكلمة أخرى في قبال أحدهما وإنما الصحيح ثانيهما وعلى فرض العدول عن الطريقة المألوفة كان اللازم هو الاتيان بقوله وآخر فاستعمال أخرى غلط قطعاً. نعم لو كان الكلام هكذا فتارة على ذات الشرب كان يصح الاتيان بكلمة أخرى لكن المفروض أن الموجود في العبارة هو أحدهما.



الحكم إلى جميع أفراد الموضوع وحصصه بلحاظ عوارضه المتأخرة عن الحكم ، فذات المحكوم بالحرمة محفوظة في ضمن المجهول على الفرض ، فيلزم اجتماع الحكمين في شرب التتن المجهول حكمه ، فافهم واستقم.

70 - قوله « قده » : إلا أنه يكون في مرتبه أيضا ... الخ (1).

ينبغي حمله على المعية الوجودية لا المرتبة الاصطلاحية ، إذ لا يعقل اجتماع المتقدم والمتأخر فيما هو ملاك التقدم والتأخر ، بدهة أن المتقدم والمتأخر متضايقان ، وملاك التقدم بالطبع والتأخر بالطبع ما عرفت ، فكيف يعقل اجتماع المتأخر مع المتقدم في المرتبة التي بها يكون متقدما طبعاً ، فلا- محيص عن حمل اجتماع الظاهري في بعض مراتب الواقعي معه على الاجتماع في مرتبة الوجود الخارجي الزماني ، وهو ملاك الاستحالة.

في تأسيس الأصل عند الشك في حجية الأمانة.

71 - قوله « قده » : أن الأصل فيما لم يعلم اعتباره بالخصوص ... الخ (2).

ما أفاده « قدس سره » بناء على ما اختاره في معنى الحجية في غاية الوضوح.

وكذا على ما ينسب إلى المشهور من التعبد بالمماثل للحكم الواقعي بعد التأمل ، وذلك لأن التعبد بالمماثل للواقع ليس أجنبياً عن الواقع بل بلسان أنه الواقع وبداعي التحفظ على الواقع بالتعبد به بعنوان آخر ، فالحكم المماثل وإن لم يكن طريقاً حيث إنه لا ينجز الواقع على تقدير الإصابة ، لكنه إيصال للواقع بعنوان آخر لا أنه في عرض الواقع.

ومن الواضح أن هذه الآثار أيضا لا يترتب على التعبد الواقعي ، بل على

ص: 162

1-1 . كفاية الأصول / 279.

2-2 . كفاية الأصول / 279.

التعبد الواصل حتى يكون إيصالاً للواقع بالعناية وموجبا لحفظ الأغراض الواقعية ، فيترتب العقوبة على مخالفته لا على مخالفة الواقع ، لأنه الواصل في الحقيقة دون الواقع.

فان قلت : إذا لم يكن مجال لأصالة عدم الحجية وكفاية الشك فيها في الحكم الجزمي بعدمها لم يكن مجال أيضا لاستصحابها ضرورة أن ما لم يكن بيد الشارع نفيه لم يكن بيده إثباته مع أنه لا شبهة في استصحاب حجّية ما ثبت حجّيته وشك في بقائها.

قلت : ما بيد الشارع جعل الحجية واعتبارها بأحد المعاني والوجوه المتقدمة غير مرة ، وترتب الآثار على هذا الجعل الشرعي موقوف على إحرازه ولو بالأصل.

فما يكون أمره بيد الشارع إثباتا ونفيا نفس الجعل الواقعي ، وما هو الجعل الفعلي بالحمل الشائع هو الواقعي المحرز ، ومن أنحاء إحرازه التعبد ببقائه فيترتب عليه أثره.

وأما عدم الأثر ، فيكفي فيه عدم الإحراز لانتفاء الموضوع المقيد حقيقة بانتفاء قيده.

ومنه ظهر الفرق بين استصحابها واستصحاب عدمها.

لا يقال : غاية الأمر عدم الحاجة إلى استصحاب عدمها لا عدم الصحة.

لأننا نقول : إثبات عدمها الواقعي ظاهرا لإثبات عدم الفعلية ظاهرا ، إذ لا أثر للواقع بما هو وإن كان مقتضيا له.

ومع القطع بعدم الفعلية واقعا لا مجال لإثبات عدم الفعلية ظاهرا ، فتدبر جيّدا.

والتحقيق : أن عدم الصحة لعدم الأثر إنما يتم إذا لم يكن المستصحب أثرا مجعولا ، والمفروض أن الحجّية المجعولة سواء كان معناها أمرا وضعيا أو بعثا

بداعى تنجيز الواقع وكلاهما فى الحقيقة منشأ للعقوبة على المخالفة قابل للشك ، فأركان الاستصحاب تامة.

وأما مع عدم الحاجة إليه بعد حكم العقل ، فيلغو التعبد بعدم الحجية.

فمدفوع بأنه لا بقاء لحكم العقل مع مثله ، لأن العقل إنما يحكم بالفعليّة للوصول وبعدها بعدم الوصول ، فكما أنه لو وصل الجعل من الشارع يكون واردا على حكم العقل كذلك لو وصل عدمه ولو ظاهرا وحكم العقل حينئذ بعدم الفعليّة من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، إذ لا حكم حينئذ حتى يقال : بأنه فعلى أو غير فعلى.

وقد عرفت فى بعض (1) الحواشى السابقة أن حكم الشارع بالإباحة فى مورد حكم العقل بفتح العقاب بلا بيان حكم مولوى لحكمة داعية إليه ، وليست الإباحة ضرورى الثبوت لإمكان الحكم بالاحتياط مولويا ، فكذلك هنا ، إذ عدم الحجية فعلا ليس ضرورى الثبوت بل ما لم يصل ولو بعنوان الأمر بالاحتياط ، فتدبر جيّدا.

72 - قوله « قده » : وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام ... الخ (2).

توضيحه أن تحريم العمل بالظن من حيث الاستناد قلبا والإسناد قولاً : إما بملاحظة أن جواز الاستناد والإسناد من مقتضيات الحجية وآثارها ، فيستكشف بطريق الإنّ عدم الحجية بعدم آثارها.

وإما بملاحظة أن وجوب العمل بالظن ليس إلا وجوب الالتزام بمؤدى الظن ، ومع عدم الدليل عليه يحرم الالتزام بالحكم بالأدلة الأربعة.

ص: 164

1-1. مبحث حجية القطع ، التعليقة : 39.

2-2. كفاية الأصول / 280.

فان كان بملاحظة الأول ، ففيه أن الحجية : إن كانت بمعنى تنجيز الواقع على تقدير ثبوته ، فليس هنا حكم شرعى يحرز حتى يكون القطع بالحجية موجبا لترتب جواز الإسناد والاستناد كى يستكشف عدمها بعدمهما عند الشك فيها.

وإن كانت بمعنى إنشاء الحكم المماثل ، فمن البين أن الواصل نفس الحكم المماثل دون الواقع ، فإنه بالحقيقة غير واصل ، فلا يترتب جواز الإسناد والاستناد بالنسبة إلى الواقع على القطع بالتعبد به حتى يستكشف عدمه من عدمهما فى صورة الشك.

مع أن جواز الإسناد والاستناد ليسا من آثار الواقع المعلوم ومقتضياته ، بل الإسناد فى صورة القطع بالواقع صدق ، وهو جائز ، وفى صورة القطع بعدمه كذب ، وهو حرام وفى صورة الشك فيه افتراء ، وهو حرام أيضا.

فكون القطع به محققا للصدق وبعدمه محققا للكذب وعدمه مطلقا محققا للافتراء أمر ، وترتب أحكام هذه الأمور على الواقع بلحاظ حالاته المزبورة أمر آخر.

وكذا الاستناد فى صورة القطع به نحو من الانقياد ، وفى صورة عدمه مطلقا تشريع لا أن جوازه تارة وحرمة أخرى من مقتضيات الواقع وآثاره بلحاظ شئونه وأطواره.

وإن كان بملاحظة الثانى ، ففيه أن الحجية ليست بمعنى وجوب الالتزام بمؤدى الخبر مثلا.

بل إما بمعنى تنجيز الواقعيات بالخبر ، أو جعل الحكم المماثل على طبق مؤداه إيصالا له بعنوان آخر ، إذ ليست الحجية إلا لأجل التحفظ على الواقعيات بأحد وجهين.

ومن الواضح أن تنجيز الواقع على تقدير ثبوته لا- ربط له بالأمر بالا-لتزام بمؤدى الخبر ، وجعل الحكم المماثل ليس إلا كنفس الحكم الواقعى حكما عمليا

يطلب منه العمل وإن وجب الالتزام به كسائر الأحكام عقلا أو نقلا ، إلا أنه لا دخل له باقتضاء حكم العمل حتى يكون الحكم المماثل المجعول أمرا بالالتزام أو بالعمل بعنوان الالتزام بحكمه.

فلو فرض دلالة دليل الحجية على الأمر بالالتزام لكان أمرا بالعمل بنحو الكناية ، فإن البناء على ثبوت الحكم كناية عن ثبوته.

مضافا إلى أن الالتزام بمؤدى الخبر جدا محال ، لفرض عدم إحرازه وعدم جعل حكم مماثل ليكون الالتزام الجدى متعلقا به ، لأن المفروض أن معنى الحجية هو الأمر بالالتزام جدا لا جعل الحكم المماثل.

والأمر بالالتزام بمؤدى الخبر بناء لا جدا أمر بالتشريع ، والأمر به لا يخرج المورد عن كونه تشريعا ، لأن المفروض عدم جعل الحكم المماثل ، ولا يعقل أن يعم الأمر بالالتزام بمؤدى الخبر نفسه ليكون أمرا بالالتزام بنفس هذا الأمر ، فصحح أن يقال : حينئذ أن الالتزام بمؤدى الخبر واقعا باق على حرمة وإن وجب لإتيان بما تعلق به الحكم المماثل المجعول.

وأما وجوب الالتزام بالحكم المماثل المجعول - وإن كان مفاد دليل الحجية وجوب الالتزام بالمؤدى من باب دلالة الاقتضاء لما مر من استحالة الالتزام لجدى بالواقع وعدم صحة الأمر بالالتزام بناء لكونه أمرا بالتشريع وعدم ثبوت حكم ظاهرى قابل للالتزام به ، فصونا للكلام عن اللغوية يقال : بجعل الحكم المماثل على طبق المؤدى ، فيكون الأمر بالالتزام متوجها إليه ، حيث إنه الواقع تنزيلا وجعلا - ، فهو على فرض صحته لا ينافى حرمة الالتزام بمؤدى الخبر أى بالحكم الواقعى الذى هو المطلوب من تأسيس الأصل.

مضافا إلى أن مناط ثبوت الواقع تنزيلا الذى هو مقتضى الحجية جعل

الحكم المماثل لا إيجاب الالتزام به فتفسير الحجية به وكشف جعل الحكم المماثل به بدلالة الاقتضاء كالأكل من القفا.

وأما ما أورد عليه شيخنا الأستاذ في تعليقه (1) الأنيقة من أن الفعل بواسطة الالتزام بحكم الله والبناء عليه لا يتغير عما هو عليه بل هو إثم قلبى لأنه بهذا البناء والالتزام تصرف فى ما هو سلطان المولى من تشريع الأحكام.

فتقريبه وتوضيحه أن ما هو شأن المولى وتحت سلطانه تشريع الأحكام بالبعث والزجر لا فعل المبعوث إليه أو ترك المزجور عنه ، فالتشريع إنما يتصور من العبد إذا بعث وزجر غيره بعنوان أنه شارع وبمعنوا أنه بعثه وزجره منه ، فحينئذ قد تزيًا بزى المولى وتشانً بشأنه وتصرف فى سلطانه.

وأما الفعل بل وكذا مجرد البناء على صدور أمر من المولى ، فليس شىء منهما من شئون المولى ليكون هتكاً لحرمة بالتلبس به.

وعليه فكما لا إثم بحسب فعل الجوارح كذلك لا إثم بحسب فعل القلب أيضا لما عرفت من أن فعل المولى المختص به هو البعث والزجر لا الفعل ولا فرض صدورهما.

ويمكن دفعه بما مر (2) منا فى مسألة النهى فى العبادات محصله أن بعثه وزجره تعالى إيجاد تسيبى منه لفعل العبد وإعدام تسيبى منه لفعله بحيث لو تمت الدعوة وأثرت العلة وانتهت إلى معلولها كان الفعل الخارجى فعلا مباشريا من العبد وفعلا تسيبىا من المولى ، فإذا فعل بعنوان أنه موجود تسيبىا منه تعالى ، فقد شرع فى جعله تسيبىا منه تعالى ، حيث إن الإيجاد التسيبى شأنه وداخل

ص: 167

1-1. التعليقة على الرسائل ص 40.

2-2. نهاية الدراية 2 : التعليقة 239.

تحت سلطانه ، فهذا الاعتبار يصح جعل الفعل الخارجى معنونا بعنوان التشريع المحرم عقلا .

هذا ، وأما اتصافه بالافتراء والكذب عليه تعالى ، فهو إنما يكون إذا كان فى مقام الحكاية عن إيجاب فعله المأتى به بعنوان أنه واجب ، فإن الحاكى يتصف بالصدق والكذب والافتراء قولاً كان أو فعلاً وباعتبار قيامه بالقائل والفاعل بوصف الشخص بأنه صادق أو كاذب .

73 - قوله « قده » : فلو فرض صحتهما شرعاً ... الخ (1).

لا يعقل فرض صحتهما إلا : بالتوسعة فى دائرة الصدق الجائز شرعاً بالحق الشبهة الموضوعية من حيث الصدق والكذب بالصدق حكماً .

وبالتضييق فى دائرة التشريع المحرم بتخصيصه بما علم أنه ليس من الدين .

وإلا فمع عدم التوسعة والتضييق لا يعقل الترخيص فى النسبة والالتزام ، إلا مع جعل الحكم المماثل للمؤدى ليكون ترخيصاً فى نسبة المؤدى التنزىلى والالتزام به ، حيث لا يعقل تعلقهما بالواقع الحقيقى على أى حال .

وبالجمله لا يقاس عدم صحتهما الغير الملازم لعدم الحجية بصحتهما التى لا يمكن فرضهما على وجه صحيح إلا مع الكشف عن الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل ، وإلا فالحجية بمعنى تنجيز الواقع أيضاً غير نافع .

ص : 168

1-1 . كفاية الأصول / 280 .

74 - قوله « قده » : ولا لعدم (1) الظن كذلك على خلافها ... الخ (2).

إذ عدم الظن بالخلاف إنما يعتبر إما من حيث إنه جزء المقتضى ، أو من حيث إن الظن بالخلاف مانع :

لا مجال للأول ، إذ الظاهر إنما يكون حجة من حيث الكاشفة عن المراد ، والمعتبر من الكشف إما هو الكشف الفعلى أو الكشف الذاتى ، ولا- يعتبر عدم الظن بالخلاف فى الكشف الذاتى قطعاً ، لتحققه معه ، وكذا فى الكشف النوعى ، واعتباره فى الكشف الفعلى الشخصى راجع إلى اعتبار الظن الفعلى بالوفاق ، والكلام فى عدم الظن بالخلاف لا فى الظن بالوفاق.

ويمكن تقرب المنع بوجه آخر ، وهو أن عدم الظن بالخلاف إما هو بنفسه جزء المقتضى أو لازم الجزء.

والأول محال ، إذ المقتضى لا يعقل أن يكون عدمياً ، فلا يعقل أن يتقوم بالعدمى.

والثانى خلف ، إذ عدم الظن بالخلاف إنما يكون لازماً لأمر ثبوتى وهو الظن بالوفاق حيث يستحيل اجتماع الظنين ، مع أن الكلام فى اعتبار عدم الظن بالخلاف لا فى اعتبار الظن بالوفاق.

ولا مجال للثانى ، إذ الظن بالخلاف إنما يعقل أن يكون مانعاً إذا كان حجة حيث لا يعقل مزاحمة ما ليس بحجة للحجة.

ومع فرض الحجية فالظن بالخلاف إنما يعتبر عدمه حيث إنه حجة على

## فى حجفة الظواهر

ص: 169

1-1. فى المصدر : بعدم.

2-2. كفاية الأصول / 281.



خلاف الظاهر ، وسقوط الظاهر عن الحجية مع قيام الحجة على خلافه أمر مسلم بين الطرفين.

غاية الأمر أن الظن على الفرض حجة مطلقا عند العقلاء ، فيسقط معه الظاهر عن الحجية ، وحيث إنه ليس شرعا كذلك ، فلا يسقط معه عن الحجية.

وفيه أنه خلط بين المقتضى فى مقام الثبوت والمقتضى فى مقام الإثبات ، وكذا بين المانع فى مقام الثبوت والمانع فى مقام الإثبات ، فعدم الظن بالخلاف لا يصح أن يكون جزء المقتضى فى مقام الثبوت لا فى مقام الإثبات ، كما أنه لا يصح أن يكون مانعا فى مقام الإثبات لا فى مقام الثبوت.

بيانه أن المقتضى لحجية الظهور إثباتا بناء العقلاء عملا ، ويمكن أن يكون بناء العقلاء على العمل بالظاهر الذى لا ظن على خلافه ، فيكون البناء العملى على اتباع الظهور متقيدا بعدم الظن على الخلاف ، وإن كان المقتضى لبنائهم كون اللفظ كاشفا نوعيا عن المراد من دون اعتبار شىء آخر فيما يدعوهم إلى العمل بالظاهر ، فإن الجهة الجامعة بين جميع موارد اتباع الظهور هو الكشف النوعى.

وأما المانع عن حجية الظهور إثباتا فإنما يتصور إذا كان المقتضى للحجبة للإثبات تاما ، وهو إنما يصح إذا كان للعقلاء بناء ان بنحو العموم والخصوص بأن يكون بنائهم على اتباع الظهور مطلقا وبنائهم الآخر على اتباع الظن بالخلاف ، فيقدم الخاص على العام من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما ، كما فى حجبة الخبر بالدليل اللفظى مطلقا وحجبة خبر الأعدل فى مقام التعارض بالخصوص ، فمع تمامية المقتضى فى مقام الإثبات فى كلا الطرفين يتصور المانع لأحد الطرفين عن الآخر.

وأما إذا لم يعقل العموم والخصوص فى البناء العملى ، بل العمل إنما على طبق الظاهر الذى لا ظن على خلافه أو كان وإن ظن على خلافه.

فالمقتضى فى مقام الإثبات : إما متقيد فلا اقتضاء لما كان ظن على خلافه أصلاً.

وإما مطلق فما كان ظن على خلافه مع ما لم يكن على خلافه ظن على حد سواء ، فلا مانعية فى مقام الإثبات أصلاً حتى يقال : إن رفع اليد عن الحجة بقيام الحجة على خلافه أمر مسلم بين الطرفين.

وأما المانعية فى مقام الثبوت فمعقولة ، لإمكان أن يكون للظن بالخلاف خصوصية مانعة عن تأثير الكشف النوعى وصيرورته داعياً للعقلاء على العمل بالظاهر سواء كان المانع فى مقام الثبوت حجة فى نفسه ، أو لم يكن حجة ولكن كان فيه خصوصية مانعة عن تأثير مقتضى البناء العملى من العقلاء.

فعدم الظن بالخلاف يمكن أن يكون جزء المقتضى فى مقام الإثبات ، كما يمكن أن يكون مانعاً عن المقتضى فى مقام الثبوت ، وما لا يعقل كونه جزء المقتضى فى مقام الثبوت ، كما أن ما لا يضر بحجية الظاهر مانعته فى مقام الإثبات ، فإنه يؤكد تمامية المقتضى فى مقام الإثبات.

وعليه فلو فرض كون الأمانة المفيدة للظن بالخلاف حجة عند العقلاء ، فلا محالة بنانهم العملى على عدم اتباع الظاهر الذى قامت الحجة عندهم على خلافه ، وعدم حجية الأمانة المزبورة شرعاً لا يجدى ، لأن عدم المانع إنما يفيد مع وجود المقتضى. وحيث لا بناء من العقلاء على اتباع مثل هذا الظاهر ، فلا مقتضى لحجّيته ، لما عرفت من عدم معقولية بناءين منهم بنحو العموم والخصوص ، والمتيقن من عدم اعتناء العقلاء بالظن بالخلاف إنما هو فيما إذا لم يكن هناك أمانة معتبرة عندهم. ففى مثل هذه الصورة يشكل الأمر ، إلا أن يجعل المنع عن اتباع مثل ذلك الظن شرعاً منعا عن ترتيب كل أثر عليه حتى رفع اليد به عن الظهور ، فإنه أمر بالملازمة باتباع الظهور ، فمثل هذا الظاهر حجة شرعاً لا ببناء العقلاء وإطلاق دليل المنع لمثل هذا الأثر مشكل ، فتدبر.

يمكن تقريب الاختصاص بأن المتكلم إذا اعتمد في إرادة خلاف الظاهر من كلامه على قرينة حالية بينه وبين المخاطب الذي قصد إفهامه لم يكن مخلا بمرامه ، بخلاف ما إذا لم يكن قرينة أصلا ، فإنه يكون ناقضا لغرضه وهو إفهامه بكلامه.

وأما غير المخاطب الذي لم يقصد إفهامه فإنه لم يلزم منه نقض للغرض إذا لم يكن بينه وبين من لم يقصد إفهامه قرينة معهودة ، إذ المفروض أنه لم يتعلق الغرض بإفهامه حتى يلزم نقض الغرض من عدم إيصال القرينة إليه.

والجواب يبتنى على مقدمة هي أن الإرادة استعمالية وتفهمية وجدية ، فمجرد إيجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضي متقوم بالإرادة الاستعمالية سواء قصد بهذا الإيجاد إحضار المعنى في ذهن أحد أم لا ، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الإرادة تفهمية.

وهذا المعنى الموجود المقصود به الإحضار ربما يكون مرادا جدّيا ، وربما يكون لانتقال المخاطب مثلا إلى لازمه المراد جدا أو ملزومه كما في باب الكناية ، والملاك في كل واحدة غير الملاك في الأخرى ، والكاشف عن كل واحدة غير الكاشف عن الأخرى.

فالجري على قانون الوضع يقتضى إيجاد المعنى بلفظه ، وهو وجه بناء العرف عملا على حمل اللفظ على الاستعمال في معناه.

ولزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصادر وافيا بالمرام يقتضى عدم قصد الإفهام ، إلا بما يكون وافيا بالمرام.

وكون جدّ الشيء كأنه لا يزيد على نفس الشيء يقتضى حمل كلية

الأقوال والأفعال على الجدد حتى يظهر خلافه.

وعليه نقول بناء العقلاء عملا على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعى عن المعنى هو معنى حجية الظهور.

وحكم العقل بفتح تقض الغرض الذى هو غير مربوط ببناء أهل المحاورة هو الدليل على أن المعنى المختص باللفظ هو الذى قصد إفهامه.

وبناء العقلاء العام لجميع الأقوال والأفعال هو الدليل على حمل كليات الأفعال والأقوال على الجدد.

فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه لوجه مخصوص لا يقتضى الفرق فى المقام الأول. وحجية الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعى من معناه الوضعى ، والخلط بين المقامين أوهم الفرق بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه هذا كله.

مع أن قصر الخطاب على شخص لا يقتضى قصد إفهامه ، بل ربما يقصد إفهام غيره كما فى إياك أعنى واسمعى يا جارة فضلا عن اقتضاء قصر قصد الإفهام على المخاطب.

مضافا إلى أن الكلام إذا كان متضمنا لتكليف عمومى فمقام عموم التكليف بهذا الكلام يقتضى وصول التكليف العمومى نفسا ومتعلقا وموضوعا بشخص هذا الكلام ، فلا يمكن التعويل على ما يختص بالمخاطب من القرينة الحالية.

وعلى فرض كون المخاطب واسطة فى التبليغ ، فاللازم عليه فى إيصال التكليف العمومى بحده التنبيه على ما يقتضى توسعته وتضييقه ، فعدم التنبيه منه دليل على عدمه. بل الكلام المقصور على المخاطب إذا كان متكفلا- لتكليف خصوصى وكان عمومه لغيره بقاعدة الاشتراك أيضا كذلك ، إذ الطريق إليه نقله رواية أو كتابة ، ومقتضى عدم الخيانة فى نقله بأحد الطريقين هو التنبيه على

القرينة الحالية الموسّعة لدائرة التكليف والمضيقّة لها ، ومع عدم نصب الدال عليها يحكم بعدمها ، فتدبر جيدا.

76 - قوله « قده » : فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه ... الخ (1).

لا- يخفى عليك أنه لا يمكن إثبات المانع بظهور لفظ المتشابه فيما يعم الظاهر فضلا عن احتمال شموله إلا بنحو الجدل وإلا لزم من إثباته نفيه ، لأن لفظ المتشابه من جملة الظواهر القرآنيّة ، فتدخل تحت المتشابه الذي لا يجوز التمسك به. وأما مع مجرد احتمال شمول المتشابه للظاهر ، فلا يجوز المنع من باب الجدل ، بل لا بد من الأخذ بالمتيقن منه وهو المجمل.

نعم لو كانت الدعوى كون لفظ المتشابه محكما في معناه الشامل للظاهر والمجمل لصح الاستدلال حقيقة لا من باب الجدل ، ولا منافاة بين كون الشيء متشابها بالحمل الأولى ومحكما بالحمل الشائع.

فان قلت : إنما لا يصح الاستدلال بدليل المنع عن العمل بالمتشابه بناء على ظهوره فيما يعم الظاهر إلا جدلا إذا اعتقد المستدل عدم حجية ظواهر الكتاب حتّى هذا الظاهر.

وأما إذا قال بعدم حجية سائر الظواهر بهذا الدليل الذي لا يعقل شموله لنفسه ، فلا يكون الاستدلال حينئذ من باب الجدل ، ولا يلزم من نفي حجية الظواهر بخصوص هذا الظاهر ثبوتها ليكون محالا.

قلت : أما الخصم ، فلا فرق عنده بين ظواهر الكتاب ، وإنما لا يمكنه القول بعدم حجية هذا الظاهر لمكان الاستدلال به.

فالقول بعدم حجية هذا الظاهر بنفسه يلزم من عدمه وجوده ، فلا محالة يستدل به جدلا وإلزاما علينا بما نعتقد حجّيته ببناء العقلاء.

ص: 174

بل التحقيق أنه لا يصح الاستدلال به حتى من باب الجدل ، إذ الغرض : إن كان نفى حجية جميع الظواهر حتى نفس هذا الظاهر ، فيلزم من وجوده عدمه فانه مقتضى شموله لنفسه .

وإن كان الغرض نفى حجية سائر الظواهر بهذا الظاهر الذى بنى العقلاء على حجيته ، فهو وإن لم يلزم منه المحال من حيث شموله لنفسه بمدلوله اللفظي .

إلا أنه لما كان نفى حجية سائر الظواهر بملاك التشابه الشامل للظاهر ، فيلزم من نفى حجية الغير بهذا الملاك نفى حجية نفسه .

وحيث لا يعقل نفى حجية الغير إلا بنفى حجية نفسه لاتحاد الملاك ، فيسقط هو عن الحجية لعدم معقولية حجيته فى مدلوله بالملاك المأخوذ فى مدلوله ، وبغير هذا الملاك لا دلالة له أيضا ، فيبقى سائر الظواهر بلا مانع .

ولا بد من التصرف فى هذا الظاهر ، لأنه وإن كان لا يعم نفسه بمدلوله ، لكنه يعمه بملاكه المأخوذ فى مدلوله ، فيلزم من حجيته فى مدلوله عدم حجيته فى مدلوله ، فلا مناص إلا عن دعوى كونه محكما فى مدلوله كما أشرنا إليه .

77 - قوله « قده » : فيما إذا لم ينحل بالظفر بالروايات (1) ... الخ (2) .

سيجيء إن شاء الله تعالى فى محله (3) أن الانحلال : تارة بصيرورة المجمل مفصلا حقيقة ، كما إذا علم الواجب أو الحرام بعينه .

وأخرى بصيرورته كذلك حكما ، كما إذا علمنا بنجاسة إناء زيد واشتبه بين إناءين فإن البينة إذا قامت على تعين إناء زيد فلازمه نفى النجاسة عن غيرها .

ص : 175

1-1 . فى نسخة المصنف : فى الروايات .

2-2 . كفاية الأصول / 283 .

3-3 . نهاية الدراية 4 : التعليقة 35 .

ومن الواضح أن مجرد جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع لا ينفى الواقع عن غير موردهما.

وأما دعوى احتمال الانطباق فهرا بتقريب أن الواقع المعلوم إجمالاً - لا - تعين له من ناحية العلم ، فلا مانع من انطباق مؤدى الطريق على الواقع ، المعلوم ، ومع احتمال الانطباق لا علم إجمالاً بتكاليف آخر في موارد الأمارات أو غيرها ، بل مجرد احتمال.

فهى فاسدة ، فان احتمال الانطباق : إن كان بلحاظ مدلول الأمانة فهو موجود بمجرد قيامها سواء كانت الأمانة حجة أم لا ، وهذا لا يوجب زوال العلم ولا زوال أثره.

وإن كان بلحاظ حكمها وهو جعل الحكم المماثل ، فلا انطباق قطعاً ، فان الحكم المماثل مغاير للحكم الواقعي وجوداً وإن كان مماثلاً له ماهية.

بل التحقيق فى الانحلال كما سيجىء إن شاء الله تعالى فى محله (1) أن الحجية : إن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل ، فالحكم الفعلى المماثل على طبق مؤدى الأمانة موجود قطعاً ، ويستحيل أن يكون فى موردها حكم فعلى آخر واقعا ، لاستحالة اجتماع الحكمين الفعليين ، فلا - علم إجمالى بحكم فعلى على أى تقدير ، بل مجرد احتمال الحكم فى غير مورد الأمانة ، والأصل حينئذ سليم عن المعارض.

وإن كانت بمعنى تنجيز الواقع بالأمانة ، فلا - أثر للعلم حينئذ ، فإن المنجز لا يقبل التنجيز ، فيستحيل أن يؤثر العلم الإجمالى فى تنجيز الواقع على أى تقدير.

ولا فرق بناء على الوجهين من الحجية بين سبق العلم الإجمالى على الظفر بالحجة وعدمه ، فان الحجة الواقعية إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كانت موجبة لفعلية التكليف وتنجزه ، وإنما سبق واللحوق فى الظفر بها.

ص: 176

فالعلم الاجمالي قد تعلق بما في أحد طرفيه تكليف فعلى بالأمانة أو الواقع المنجز بها وتامام الكلام فى محله.

78 - قوله « قده » : إما باسقاط أو بتصحيح ... الخ (1).

لا يخفى عليك وضوح الفرق بينهما ، إذ التصحيح سواء كان بتغيير فى هيئة الكلام أو مادته يوجب خروجه عن الكلام المنزل ، وليس فى صورة احتمال كلام صادر من المولى حتى يتبع ظهوره الفعلى أو الذاتى .

بخلاف الإسقاط ، فإن الساقط سواء كان منفصلا عن الظاهر أو متصلا به لا يخل بظهوره الفعلى على الأول ، وبظهوره الذاتى على الثانى ، كالقرينة المنفصلة أو المتصلة ، كما سيجىء إن شاء الله تعالى .

79 - قوله « قده » : لعدم حجية ظاهر سائر الآيات ... الخ (2).

لخروجها عن محل ابتلاء المكلف كما فى تعليقه (3) المباركة على الرسائل . ولعل المراد منه أن الكلام الغير المتضمن للتكليف لا معنى لحجية ظاهره على المكلف ، حيث لا معنى للحجية إلا كون الشىء بحيث يحتج به فى مورد المؤاخذة بالذم والعقاب ، ولا معنى لذلك إلا فيما يشتمل على التكليف ، والآيات المتضمنة للقصاص وشبهها لا حجية لظهورها ، بل الآيات المتضمنة للعقائد والمعارف لا حجية لظهورها أيضا وإن كانت متضمنة للتكليف بالأصول ، إذ المطلوب فيها الاعتقاد لا التعبد والعمل كى يتصور فيه حجية الظاهر فتأمل (4).

ص: 177

1-1 . كفاية الأصول : 284 .

2-2 . كفاية الأصول : 285 .

3-3 . التعليقة على الرسائل ص 50 .

4-4 . إشارة إلى أن المطلوب فى الاعتقادات : إن كان المعرفة واليقين أو عقد القلب على ما جزم به النفس ، فلا محالة لا معنى لحجية الظاهر لعدم إفادته اليقين .



لعله إشارة إلى أن مجرد ضم ظاهر إلى سائر الظواهر ليس ملاك الطرفية للعلم الإجمالى بمخالفة بعض الظواهر ليقاس بظواهر الكتاب ، بل بحيث يتقوم به العلم فيعدم بخروجه ، وليس كل ظاهر كذلك.

أو إشارة إلى أن الاشكال هنا بملاك إجمال بعض أطراف العلم ، وخروجه عن محل الابتلاء لا يجدى فى رفع الإجمال ، وإن كان مجديا فى عدم تنجز التكليف على خلاف الظاهر.

ويندفع بأن الظهور الذاتى محفوظ فى الجميع ، وإنما المعلوم بالإجمال أن بعضها غير حجة لا لارتفاع ظهوره حيث لا يرتفع الظهور بعد انعقاده ، إذ الواقع لا ينقلب عما هو عليه ، ولا يرتفع كشفه عن المراد الجدى الذى هو ملاك الحجية أيضا ، بل حجّيته لحجّة أقوى.

وإذا كان بعض الأطراف بنفسه غير حجة ، فلا جرم لا علم إجمالى بورود الحجّة على خلاف الحجّة ، هذا فى القرينة المنفصلة.

وأما فى المتصلة فربما يتوهم الفرق بين المجمل وغيره نظرا إلى سراية إجماله إلى الظاهر ، فلا ظهور كى يكون حجة بخلاف غيره.

وفيه أن الظهور الذاتى محفوظ حتى فى المجمل ، والظهور الفعلى مرتفع حتى فى المبيّن.

والفرق بينهما بانعقاد الظهور الفعلى فى غير الموضوع له إذا كان المتصل مبيّنا دون ما إذا كان مجملا.

والميزان فى اتباع الظهور هو الفعلى وهو مشكوك فى كليهما.

فلا بد من دعوى بناء العقلاء على المعاملة مع هذا العلم الإجمالى معاملة

الشك البدوى ، نظرا إلى خروج أحد الظاهرين عن محل الابتلاء ، فالقرينة المحتملة هنا يبنى على عدمها ، فيتم الظهور الفعلى كما فى غير ما نحن فيه ، فتدبر .

81 - قوله « قده » : فلا وجه لملاحظة الترجيح ... الخ (1).

إلا أن يفصل بين حكاية نفس الآية وحكاية قراءة المعصوم لها ، فانها على الثانى حكاية فعل المعصوم فتدخل فى السنة المحكية فتدبر .

82 - قوله « قده » : فان أحرز بالقطع ... الخ (2).

إن أريد من الظهور المقطوع به ظهوره الذاتى الوضعى ، فلا يقابله إلا الصورة الثالثة من الشق الثانى .

وإن أريد ما هو أعم من الظهور الذاتى الوضعى ، ومن الظهور الاستعمالى الفعلى فالتقابل صحيح ، فإن بعض تلك الصور الثلاث ظهورها الذاتى معلوم وبعضها غير معلوم ، إلا- أن مقتضاه عدم إحراز الظهور الفعلى فى الشق الثانى فيخرج احتمال القرينة المنفصلة لمعلومية ظهوره النوعى ، الفعلى .

مع أن احتمال القرينة المنفصلة كالممتصلة فى الحاجة إلى اصالة عدم القرينة .

مضافا إلى أن احتمال القرينة منفى فيما إذا قطع بعدمها ، ومع ذلك أراد خلاف الظاهر مع عدم نصب قرينة لحكمة أو لغفلة ، فيخرج مثل هذه الصورة عن كلا الشقين فتدبر .

83 - قوله « قده » : لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها ... الخ (3).

بل هذا هو الظاهر إذ الحجة لا بد من أن تكون مناسبة لمورد المحاجة

ص: 179

1-1 .1 كفاية الأصول / 285.

2-2 .2 كفاية الأصول / 286.

3-3 .3 كفاية الأصول / 286.

والمخاصمة : فاذا ادعى المولى إرادة خلاف الظاهر مع الاعتراف بعدم نصب قرينة لحكمة أو لغفلة كانت الحجة عليه ظهور كلامه.

وإذا ادعى إرادة خلاف ظاهر ما وصل من الكلام لمكان نصب القرينة وإن لم تصل كانت الحجة عليه أصالة عدم القرينة ، والمراد بناء العقلاء على العدم عند الشك في الوجود.

وأما ظهور الكلام فلا مساس له بالمقام ، إذ المولى لا يحتج عليه بارادته الواقعية كى يحتج العبد عليه بظهور كلامه فى خلاف مرامه ، بل يحتج بنصب ما يوافق مرامه من كلامه ، فلا بد من دفعه ببناء العقلاء فى مثله على عدمه ، ولعله أشار إليه بقوله فافهم.

فليس الأمر كما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى « قدس سره » (1) من رجوع الأصول الوجودية إلى الأصول العدمية ، ولا كما أفاد شيخنا (2) العلامة الاستاد « قدس سره » فى تعليقه الأنيقة وأشار إليه هنا من رجوع الأصول العدمية إلى أصالة الظهور.

والتحقيق أن مدرک حجیة الظواهر بما لها من الخصوصیات كما مر مرارا بناء العرف والعقلاء عملا ، فهو المتبع فى أصل الحجة (3) وخصوصياتها.

ومن البين كما مر أنه ليس من العقلاء بناء ان أحدهما على اتباع الظاهر مطلقا ، والآخر على أمر آخر بحيث يكون أحد البنائين مقيدا للآخر.

بل العمل على الظاهر الذى ليس على خلافه ما هو أقوى منه كشفا ، فمع عدم الكاشف الأقوى يكون العمل على طبق الظاهر ، ومع وجوده يكون

ص: 180

1-1. فرائد الأصول المحشى : 1 / 59.

2-2. التعليقة على فرائد الأصول / 44.

3-3. هكذا فى النسخة المطبوعة ، لكن الصحيح : الحجية.

ومن الواضح أن الكاشف المتقيد بعدمه البناء العملي على اتباع الظاهر ليس الكاشف بوجوده الواقعي حتى يجدى عدمه الواقعي من باب عدم المانع ويكون احتمال المانع ليقال بأن بناء العقلاء عند احتمال وجوده على عدمه.

بل حيث إن الاقتضاء من الطرفين في مرحلة التأثير في نفوس العقلاء من حيث البناء العملي على اتباع الظاهر وعدمه ، فلا محالة لا تأثير من الطرفين ثبوتاً إلا بلحاظ وجودهما الواصل لا وجودهما الواقعي ، فتأثير وجوده الواقعي في قبال تأثير الظاهر الواصل مستحيل جداً.

وأما تأثير احتمال وجوده في قبال الظاهر الواصل ، فهو خلف ، إذ المفروض أن الظاهر حجة مع احتمال وجود كاشف أقوى فلا يعقل اعتبار مانعيته مع بناء العقلاء على اتباع الظاهر حتى مع احتمال كاشف أقوى ولو بينائين لكونهما متنافيين ، وليس كمانعية وجوده الواقعي القابل للبناء على عدمه عند احتمال.

مع أن تأثير وجود الكاشف احتمالاً في قبال وجود كاشف آخر قطعاً بعيد جداً.

مع أن مقتضى مانعية وجوده الاحتمالي هو بناء العقلاء على عدم مانعية وجوده الاحتمالي لا البناء على عدم المحتمل ، لأن وجوده الواقعي لا أثر له حتى يبني على عدمه ، بل وجوده الاحتمالي له الأثر ، فلا بد من البناء على عدم مانعيته لا على عدمه.

فاتضح من جميع ما ذكرنا أن المانع عن اتباع الظهور ثبوتاً عند العقلاء هو الكاشف الأقوى الواصل ، فمع عدم وصوله الوجداني لا مانع قطعاً ، فلا مقتضى في مقام الإثبات لحجية الكاشف الأقوى جزماً حيث لا بناء عملي منهم

إلا على اتباع الكاشف الواصل على خلاف الظاهر.

فمع احتمال القرينة إنما لا يعتنى به لا لبناء من العقلاء على عدمها كما هو معنى أصل عدم القرينة ، بل لعدم البناء منهم على اتباعها حيث إن مورد بنائهم وجودها الواصل ، فلا يعقل مانعية وجودها الواقعي عن اتباع الظاهر ليحتاج دفعها إلى البناء على عدمها.

وعليه فالظاهر الذي يحتمل وجود قرينة على خلافه إنما يتبع لوجود الحجة على اتباع الظاهر ، وعدم الحجة على القرينة لا للحجة على عدمها.

لكنك قد عرفت أن عدم الحجة على اتباعها من باب السلب المقابل للإيجاب لا العدم في قبال الملكة لما مر من عدم معقولية مانعية وجودها الواقعي ثبوتاً حتى يعقل بناء من العقلاء على اتباعها في قبال الظاهر إثباتاً.

نعم قد أشرنا إلى أن الحجة حيث إنها لا بد من أن تكون مناسبة لمورد المحاجة : فتارة يحتج بالظاهر ، وأخرى بغيره.

فمع القطع بعدم نصب القرينة واحتمال استناد عدم نصبها إلى حكمة أو إلى غفلة ، فالحجة ليست إلا ظهور كلام المولى ، إذ ليست غفلة المولى حجة على عبده ليصح الاحتجاج بها من المولى على عبده حتى يستند العبد إلى أصالة عدم الغفلة. وكذا ليست الحكمة الداعية حجة للمولى على عبده حتى يستند العبد إلى أصالة عدمها ، بل يحتج المولى بارادته الواقعية ويحتج العبد بظهور كلامه على خلاف مرامه.

وأما مع احتمال نصب القرينة : فتارة يعترض المولى على عبده في إتيانه للحيوان المفترس ، فحجة العبد ظهور لفظ الأسد فيه.

وأخرى يعترض عليه في عدم إتيانه للرجل الشجاع مع نصب القرينة عليه واقعا ، فالمناسب حينئذ الاحتجاج عليه بعدم الحجة على القرينة ، لا بالحجة على عدمها لما مر ، ولا بظهور كلامه في خلاف مرامه ، حيث إنه لا يحتج عليه

بمراهه الواقعي ، بل بنصب القرينة على ما يوافق مرامه.

ثم اعلم أنه لا فرق فيما ذكرنا بين احتمال القرينة المنفصلة والمتصلة ، فإن الكلام وإن استقر ظهوره في الأول دون الثاني ، لكنه حيث إن بناء العقلاء في كلا الاحتمالين على العمل بالمقدار الواصل من الكلام يعلم منه أن مدار العمل ليس على الظهور الفعلي.

إذ ليس أيضا بناء ان من العقلاء ، أحدهما على اتباع الظهور الفعلي ، والآخر على اتباع الظهور الوضعي ، بل بناء واحد على الأعم من الظهور الفعلي بحيث يكون فعليته وعدمها على حد سواء.

إذ من الواضح أن بناءهم على عدم القرينة لا- يوجب فعلية الظهور والبناء على عدم المانع إنما يجدي مع وجود المقتضى ، فلو كان المقتضى هو الظهور الفعلي ، فمع عدمه لا فرق بين وجود المانع وعدمه ، فانه لا يعقل الحكم بثبوت مقتضاه.

بل موضوع بناء العرف والعقلاء هو الظهور الوضعي الذاتي بضميمة هذه المقدمة ، وهي أن مقتضى الجرى على قانون الوضع عدم التفهيم بنفس اللفظ إلا نفس معناه الموضوع له بحيث لو أراد تفهيم غيره به لكان بمعونة غيره.

وهذا غير دعوى أن مقتضى طبع اللفظ استعماله فيما وضع له ليورد عليها مخالفة هذا الطبع كثيرا ، بل ربما يكون استعمال اللفظ في معناه المجازي أكثر من معناه الحقيقي ، فانا لا ندعى أن تفهيم المقاصد لا بد من أن يكون بالحقايق.

بل ندعى أن الجرى على قانون الوضع يقتضى أن لا يفهم بنفس اللفظ إلا نفس معناه ، فلا ينافي كثرة تفهيم غيره ، به بمعونة غيره ، ولم تظفر إلى الآن بمخالفة هذه الطريقة ممن يجرى على قانون الوضع.

وعلى هذا فالكلام الواصل وإن لم يعلم قاليته لما وضع له لاحتمال قرينة

تساعد على تفهيم غيره به. إلا أن الكلام الواصل يمكن أن يكون آلة لتفهيم نفس معناه ، ووجود القرينة واقعا لا يكون صالحا لتفهيم غيره به ، فهذا المقتضى الواصل يؤثر في نفوس العقلاء من حيث بنائهم على استكشاف المراد به ، ووجود القرينة واقعا لا يصلح للصارفية ، ونفس الاحتمال ليس صارفا حيث إنه ليس مفهما لغيره.

وأما مع احتفاف الكلام بما يحتمل قرينته فالموجود وإن لم يكن مفهما لغيره ، إلا أن الكلام المحفوف به أيضا لا يصلح بالفعل لتفهيم نفس معناه وإن كان ظهوره الوضعي محفوظا ، لأن الذى يصلح لتفهيم معناه به هو اللفظ المجرد من غيره لا المحفوف بغيره ، وهذا معنى كون المجمل العرضي كالمجمل الذاتي.

نعم إن كان مدار عمل العقلاء على اتباع الظهور الذاتي لا لما ذكرنا ، بل لوجه آخر لا طريق لنا إليه أمكن حججة هذا الظاهر المحفوف وهذا معنى التعبد حيث إنه لم يعلم وجه العمل كما فى التعبد الحقيقى.

84 - قوله « قدّه » : بناء على حججة أصالة الحقيقة ... الخ (1).

غرضه « قدس سره » أنه بناء على حججة الظاهر من باب الكشف النوعى لا شبهة فى عدم حججته ، إذ مع هذا الاحتفاف لا كشف أصلا.

وكذا بناء على اتباع الظاهر من باب أصالة عدم القرينة ، إذ لا شك فى وجودها هنا ، بل فى قرينية الموجود.

وأما بناء على حججته تعبدا من العقلاء ، ففيه الإشكال لا مكان تعبدهم فى مثله أيضا على اتباع الظهور الذاتى وجعل الموجود كالمعدوم.

إلا- أن الظاهر أن العقلاء يعاملون معه معاملة المجمل ، فيعلم أن بناءهم على اتباع الظاهر وإن لم يكن لحيثية ظهوره ، إلا أن موضوع حكمهم الظاهر

ص: 184

المحض الذى لم يعرضه الإجمال ، وهذا الظاهر عندهم بمنزلة المجمل ذاتا.

فى الإجماع المنقول

85 - قوله « قده » : كما هو طريقة المتأخرين فى دعوى الإجماع ... الخ (1).

لا يخفى عليك أن مدارك الحكم الشرعى منحصرة فى غير الضروريات وما أشبهها من المسلمات فى أربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلى الذى يتوصل به إلى الحكم الشرعى.

وحيث إن الكلام فى نفس الاجماع ، فما يستند إليه المجمعول لا محالة غيره من المدارك الثلاثة الأخر.

ومن الواضح أن المدرک لهم ليس هو الكتاب ، وعلى فرض استظهارهم من آية خفيت علينا جهة الدلالة لم يكن فهمهم حجة علينا.

وكذا ليس مدرکهم الدليل العقلى ، إذ لا يتصور قضیة عقلية يتوصل بها إلى الحكم الشرعى كانت مستورة عنا ، فينحصر المدرک فى السنة.

وحيث لا يقطع بل ولا يظن بسماعهم لقول الامام عليه السلام ، أو برؤيتهم لفعله عليه السلام أو لتقريره عليه السلام ، بل ربما لا يحتمل ذلك فى زمان الغيبة إلا من الأوحى ، فلا محالة ينحصر المدرک فى الخبر الحاكى لقوله عليه السلام أو فعله عليه السلام أو تقريره.

وفيه المحذور من حيث السند والدلالة : أما من حيث السند ، فبان المجمعين لو كانوا مختلفى المشرب من حيث حجية الخبر الصحيح عند بعضهم والخبر الموثق عند بعضهم الآخر والخبر الحسن عند آخرين لدل اتفاهم على الحكم على أن المستند فى غاية الصحة.

## الكلام فى الإجماع

ص: 185



وأما لو كانوا متفقى المسلك بأن كانوا يعتقدون حجية الخبر الموثق فمن لا يعتقد إلا بالخبر الصحيح لا مجال له فى الاستناد إلى هذا الاجتماع فضلا عما إذا كانوا يعتقدون حجية الخبر الحسن ، فإن الغالب لا يمكن استنادهم إليه.

وأما من حيث الدلالة ، فإن الخبر المفروض : إن كان نصا فى مدلوله صح الاستناد إليه منا أيضا إلا أنه نادر واحتماله غير مانع ، لأنه لا يتعين أن يكون نصا فى مدلوله لحجية الظاهر أيضا.

وإن كان ظاهرا فى مدلوله فلا يجدى أيضا ، إذ ظهور دليل عند طائفة لا يستلزم الظهور عند آخرين وفهمهم ليس حجة علينا ، بل قد وجدنا المشهور من المتقدمين على استفادة النجاسة من أخبار البئر مع أن الأمر عند المتأخرين بالعكس ، فلعل الخبر إذا نقل إلينا لم يكن ظاهرا عندنا.

مع أنهم لو عثروا على هذه الأخبار الصحاح الظاهرة الدلالة فى موارد اجتماعهم ، فلم لم يتعرضوا لها لا فى مجاميع الأخبار ولا فى الكتب الاستدلالية.

86 - قوله « قدّه » : وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حسّ ... الخ (1).

الفارق بين ما إذا كان السبب تاما فى نظر المنقول إليه ، وما لم يكن كذلك مع الاشتراك فى الإخبار عن المسبب بالالتزام وعن السبب بالمطابقة وجوه :

أحدها ما عن شيخنا العلامة الأنصارى « قدس سره » فى الرسائل (2) أن مقتضى الفرق بين العادل والفاسق فى آية التّبأ - التى هى عمدة الآيات من حيث الدلالة على حجية الخبر ومقتضى التعليل بقيام احتمال الندم مع عدم التبيّن عن خبر الفاسق - هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ، لا وجوب البناء على اصابته فى حدسه.

ص: 186

1-1. كفاية الأصول / 289.

2-2. فرائد الأصول المحشى : 1 / 79.

فانه ليس غرضه « قدس سره » اختصاص احتمال تعمد الكذب بالخبر الحسى دون الحدسى ، ضرورة أن الانسان كما يمكن أن يخبر عما لم يحسّ كذلك يمكن أن يخبر عما لم يحدث ، بل غرضه أن واقعية المخبر به بعدم تعمد الكذب وعدم الخطأ والآية متكفلة لنفى احتمال تعمد الكذب وأصالة عدم الخطأ لنفى احتمال الخطأ.

وحيث إن بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ فى الحس دون الخطأ فى الحدس ، فالآية بضميمة أصالة عدم الخطأ فى الحس دليل الحجية فى الخبر الحسى.

وحيث إن هذه الضميمة غير متحققة فى الخبر الحدسى ، فالآية وإن كانت نافية لاحتمال تعمد الكذب ، لكنه لا أثر بالفعل لنفى احتمال تعمد الكذب إلا مع نفى احتمال الخطأ ، فلا تعم الآية التى هى دليل الحجية بالفعل لما لا أثر له بالفعل وهو الخبر الحدسى ، فهى وإن كانت بحسب الاقتضاء قابلة لشموله ، لكنها لا تعمه بالفعل.

ثانيها أن كون المخبر صادقاً فى خبره غير كونه صائباً فى نظره ، والدليل متكفل لتصديق الخبر لا لتصويب النظر.

بيانه أن دليل التصديق وإن لم يكن ناظراً إلى خصوص التصديق المخبرى كما أفاده الشيخ الأعظم « رحمه الله » بل كان ناظراً إلى التصديق الخبرى والحكم بواقعية المخبر به لا إلى مجرد نفى احتمال تعمد كذبه.

إلا أن تصديقه فى حسّه واقعا تصديقه فيما أحسّ به ، وليس تصديقه فى حدسه واقعا تصديقه فيما حدس به ، فان القطع بسماعه لقول الامام عليه السلام إنه يجب صلاة الجمعة يستلزم القطع بصدور هذا القول من الامام عليه السلام ، ولكن لا يستلزم القطع بحدسه لرأى الامام عليه السلام القطع برأيه.

فتصديقه فى سماعه وأنه أخبر عما له واقعية يستلزم تصديقه فى واقعية

المسموع ، ولكن ليس تصديقه في خبره عن حدسه مستلزما لتصديقه فيما حدس به ، بل يترتب على تصويبه في حدسه.

وبالجملة فواقعية السماع يستلزم واقعية المسموع بخلاف واقعية الحدس ، فانه لا يستلزم واقعية ما حدس به ، فتأمل جيدا.

ثالثها أن بناء العقلاء على حجية الخبر لكونه كاشفا نوعيا فعلا إذا صدر ممن يوثق بقوله ولم يكن فيه آفة في حاسه ، فهذه الكاشفية النوعية الفعلية عن الواقع هو المقتضى ثبوتا لبناء العقلاء على اتباع الخبر.

ومن الواضح أن خطأه الواقعي في احساسه لخروجه عن الطبع أحيانا لا يعقل أن يكون مانعا عن تأثير المقتضى ومزاحما له لما عرفت في مسألة (1) حجية الظاهر ، فاحتماله ليس من احتمال المانع حتى يتوقف الحكم بالمقتضى على بناء العقلاء على دفع المانع ، ونفس الاحتمال غير مانع على الفرض ، بل المستبعد جدا أن يزاحم الاحتمال الكاشف النوعي الفعلي.

ومنه تبين عدم الحاجة إلى أصالة عدم الخطأ ، بل عدم الاعتناء باحتماله لعدم البناء على وجوده ، لا للبناء على عدمه. هذا في الخبر الحسى أو ما هو كالحسى.

وأما الخبر عن حدس محض ، فمجرد كون الشخص ممن يوثق بقوله وعدم كونه ذا آفة في حاسه لا يوجب الكاشفية الفعلية لخبره ، بل يتوقف على تصويب حدسه ونظره.

فإذا كان الخبر حجة ببناء العقلاء فالمقتضى لبنائهم هو الكشف النوعي الفعلي المختص بالخبر الحسى أو ما هو كالحسى. ولعله لذلك حكم في آية النبأ على أن العمل بخبر الفاسق من دون تبين عنه إصابة للقوم بجهالة ، حيث لا

ص: 188

1-1. في التعليقة 83.

كاشفية فعلا نوعا مع كون المخبر ممن لا يوثق به.

ومنه يظهر أن خبر العادل عن حدس إذا كان عما لا سببية له عادة كان مستندا إلى ما لا طريقية له عادة إلى الواقع ، فالعادل والفاسق حينئذ على حد سواء من كون الاعتماد على خبرهما اعتمادا على الجهل المحض.

وهذا وجه انصراف آية النبأ إلى الخبر عن حس أو ما هو كالحس لا من حيث إن النبأ عن حدس غير معمول به عند العقلاء فلا يكون رافعا للجهالة كما توهم ، بل من حيث استناده إلى ما هو في نفسه لا سببية له للوصول إلى الواقع ، فكيف يكون الخبر المستند إليه كاشفا فعلا عن الواقع حتى يبني عليه العقلاء أو يتعبد به الشارع ، فافهم جيدا.

87 - قوله « قده » : وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم ... الخ (1).

قد عرفت أن مقتضى بناء العقلاء هو الكشف النوعى الفعلى عن الواقع ، فمع كونه ممن يوثق بقوله ولم يكن آفة بحاسته وعدم استناد العاقل بحسب المتعارف إلا إلى سبب عادى متعارف لا ريب فى كاشفية خبره نوعا عن الواقع.

وأما إذا اختل هذا الظهور الأخير ، - وهو ظهور حال العاقل فى دعوى الجزم بشيء أنه مستند إلى سبب عادى متعارف ، بحيث وجدنا غالب المدعين للإجماع مستندين إلى سبب غير عادى أو وجدنا خصوص هذا المدعى يستند إلى سبب غير متعارف ، - فلا كاشفية ، نوعية لخبره ، وإن احتمل استناده فى خصوص هذه الدعوى إلى سبب متعارف ، كما إذا احتملنا أنه مع فرض غلبة كذبه يكون صادقا فى خبره الشخصى أو مع وجود الآفة بحاسته ما اخطأ فى خصوص هذا المورد ، فكما لا يفيد هذا الاحتمال فى تحقق الكشف النوعى كذلك ذلك الاحتمال.

ص: 189

يمكن أن يناقش فيه بأن تنزيل شيء منزلة شيء لا يعقل إلا بلحاظ ما لذلك الشيء من الأثر شرعا ، لا بلحاظ ما لغيره من الأثر وإن كان ملزومه أو ملازمه ، بداهة أن وجه الشبه لا بد من أن يلاحظ بين المشبه به والمشبه دون ما هو أجنبي عنهما ، وهو من القضايا التي قياساتها معها.

وهذا لا ربط له بحجية الأمانة في الشيء بأطرافه من لازمه وملزومه وملازمه ، بداهة أن مرجعه إلى حجيتها في مداليلها المطابقيّة والتضمينيّة والالتزامية ومصحح التعبد بكل واحد نفس أثرها الشرعي ، لا أن الخبر حجة في مدلوله المطابقي بلحاظ ملزومه أو ملازمه.

وعليه ، فلا وجه لحجية الخبر في مضمونه الذي هو فتوى جماعة بكذا بلحاظ ملازمه وهو رأى الامام عليه السلام في نظر المنقول إليه لما عرفت. ولا أثر شرعي لفتوى الجماعة بكذا واقعا كي ينزل الإخبار عنها منزلتها فيه.

وكونه سببا للقطع برأى الامام عليه السلام وملازما له واقعا في نظر المنقول إليه ليس بشرعي حتى يصح التعبد بلحاظه.

ومنه يظهر الفرق بينه وبين ما تتضمنه الأخبار من الأسئلة التي تعرف منها أجوبتها والأقوال والأفعال التي تعرف منها تقرير الإمام عليه السلام لها ، فانها مشتملة على موضوعات الأحكام ومتعلقاتها وخصوصياتها الموجبة لضيقها وسعتها ، والتعبد بها بلحاظ ما لها من الأحكام مما لا ينبغي الريب فيها.

وكذا كون السائل مدنيًا مثلا فالرطل المذكور في كلامه مدني أيضا ، فان له دخلا في الموضوع سعة وضيقا ، إذ لو لا كونه مدنيًا لم يرتب حكمه عليه

ص: 190

السلام على الرطل المدنى ، فهو أيضا بهذا الاعتبار دخيل فى الحكم الشرعى .

بخلاف فتوى الجماعة ، فانها لا دخل لها فى رأى الامام عليه السلام حكما وموضوعا سعة وضيقة .

فليس الاشكال فى الفتاوى المنقولة أنها امر غير معلوم عن غير معصوم حتى ينتقض بما ذكره الشيخ المحقق التستري (1) « قدس سره » وأشرنا إليه آنفا .

بل المحذور عدم كونها موضوعا لحكم ولا جزء الموضوع ولا قيده بخلاف المذكورات آنفا .

وهذا المحذور وإن لم يكن له أثر عملى فى صورة نقل السبب التام ، لأنه يلزم الخبر عن رأى الامام عليه السلام ، لكنه له الأثر فى نقل جزء السبب ، فإنه لا حكاية عن رأى الامام عليه السلام بالالتزام حتى يتعبد به وينضم إليه البقية .

نعم يمكن دفع المحذور عن حجية نقل السبب بأن اللازم كون المنزل ذا أثر شرعى دون المنزل عليه .

وحيث إن الفتاوى المحصلة سبب عادى للقطع المنجز لرأى الامام عليه السلام عقلا ، والتَّجَزَّ قابل للجعل عن الشارع بجعل نقل الفتاوى منجزا اعتبارا للفتاوى المنتهية إلى رأى الإمام عليه السلام ، فيكون كالخبر القائم على خبر متعلق بحكم من الأحكام .

فكما أن الخبر منجز للخبر المنجز للحكم ، والكل فى حكم منجز واحد للحكم ، كذلك نقل الفتاوى منجز للفتاوى المنجزة لرأى الامام عليه السلام ، لكونها سببا للقطع المنجز ، فهى منجزة أيضا بالعرض .

ولا يضر هذا المقدار من الفرق من حيث كون الحجية فى المنزل عليه

ص: 191

بالعرض ، وفي المنزل بالذات بالتنزيل ، نظير ما إذا نزل الخبر الواحد منزلة الخبر المتواتر في الحجية ، فإن الحجة بالذات في المتواتر هو القطع الحاصل منه ، ويتصف المتواتر بالحجية بالعرض ، ومع ذلك يصح بلحاظ أصل الأثر تنزيل الخبر الواحد منزلة المتواتر .

وفيه أنه إنما لا يضر إذا كان الوسطة واسطة في الثبوت ، لا فيما إذا كان واسطة في العروض ، فإنه لا أثر لذى الوسطة حقيقة بل بالعناية والمجاز بل بالحقيقة ولو تبعاً .

ومن الواضح أن اتصاف الفتاوى الواقعية بالمنجزية من جهة اتصاف معلولها وهو القطع برأى الامام عليه السلام بالمنجزية ، فالقطع هو المنجز حقيقة والسبب له منجز بالعناية لا بالتبع ، فلا أثر لها حقيقة حتى يكون المنقول كالمحصل فيما له من الأثر ، فافهم جيداً .

89 - قوله « قده » : فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب ... الخ (1).

لأنهما خبران بالالتزام من حكمين متباينين من الامام عليه السلام ، لكنه مبنى على حصر وجه الحجية في الاستلزام العادى لرأى الامام عليه السلام .

وأما إذا كان أحد وجهى الحجية الكشف عن وجود حجة معتبرة ، فلا تعارض في النقل لإمكان صدق النقلين ، لإمكان استناد كل طائفة إلى حجة معتبرة .

والتعارض إنما بين الحجيتين بحسب مدلولهما لا بين النقلين لحجّتين ذاتيتين .

إلا أن هذا المقدار من الفرق غير فارق ، لاشتراك النقلين في عدم تعمد

ص : 192

الكذب ، كما أنهما مشتركان في عدم إمكان واقعية الحكمين الواقعيين في الأول ، وعدم إمكان واقعية الحكمين المماثلين الفعليين في الثاني ، وتامة المقتضى في مقام الإثبات بالإضافة إلى الحجتين لا تنافي التعارض ، كما في الخبرين الذين يعمّهما دليل الحجية في نفسه ، فتدبر جيدا.

90 - قوله « قده » : لكن نقل الفتاوى على الإجمال ... الخ (1).

ليس الوجه في عدم الصلاحية لكونهما سببا أو جزء سبب كونهما متعارضين بالعرض فلا أثر لهما ، فإنه غير مختص بما إذا نقلت الفتاوى على الإجمال ، بل إذا نقلت على التفصيل لا يعقل ذلك ، كما إذا نقلت فتاوى جماعة يستلزم عادة القطع برأى الإمام عليه السلام ، ونقلت فتاوى جماعة آخرين كذلك ، فانهما متنافيان من حيث السببية للقطع برأى الإمام عليه السلام ، بل الظاهر أن نقل الفتاوى على الإجمال على طرفي النقيض في نفسهما متنافيان ، فان الظاهر من الإجماع اتفاق الكل على الحكمين [ وهو ] (2) خلاف الواقع ، فأحدهما كاذب بحسب الواقع ، فلا يصلح لأن يكون كاشفا عن رأى الامام عليه السلام أو عن حجة معتبرة ، ولا يمكن أن يكون الكاذب جزء السبب أيضا.

نعم إذا كان الاتفاق المنقول مفصلا أمكن أن يكون ذا خصوصية في نظر المنقول إليه ، لجلالة المفتين وعلو قدرهم علما وعملا بالإضافة إلى الآخرين المنقولة فتاويهم مفصلة في نقل آخر.

وأما مع الإجمال وعدم تعين الأشخاص ، فلا سبيل إلى إحراز هذه المزية.

ويمكن أن يقال : إن موارد اطلاق الإجماع مختلفة ، فإذا كان في مقام تحرير الوفاق والخلاف في المسألة ، فدعوى الإجماع ظاهرة في الاتفاق التام الذى

ص : 193

1-1 .1 كفاية الأصول / 291.

2-2 .2 بين المعقوفين زيادة متنا تقضيها العبارة.



لا- خلاف فيه ، فيكون التقلان متعارضين ، وإذا كان في مقام الاستدلال ، فلا يراد من الإجماع إلا المقدار الكاشف عن حجة معتبرة ، وصدقهما من حيث وجود الكاشف في الطرفين بمكان من الإمكان.

في حجية خبر الواحد

91- قوله « قده » : أن الملاك في الأصولية صحة وقوع ... الخ (1).

لكن لا يخفى عليك أنا وإن جعلنا الموضوع أعم من الأدلة الأربعة إلا أنه يجدي في صيرورة المسألة أصولية بهذا المعنى ، إذ الثابت بأدلة الاعتبار إما حكم مستنبط أو لا ينتهي إلى حكم مستنبط أصلا ، فإن معنى حجية الخبر إما إنشاء حكم مماثل على طبق المخبر به كما هو المشهور ، أو جعل الخبر بحيث ينجز الواقع على تقدير المصادفة كما هو التحقيق فلا- بد من جعل الغرض أعم مما يقع في طريق الاستنباط أو ينتهي إليه أمر الفقيه في مقام العمل.

وقد أسمعناك في تعليقتنا (2) على أوائل الجزء الأول من الكتاب أنه لا- مناص من التعميم ، وإلا- لزم كون جل المباحث الأصولية استطراديا.

أما المباحث المتعلقة بالأدلة الغير العلمية ، فلما سمعت أنفا لوحدة الملاك.

وأما المباحث اللفظية ، فلأنها وإن لم تكن مربوطة في بدو الأمر بهذا المحذور ، إلا أنها لا تقع في طريق الاستنباط إلا بضميمة حجية الظواهر فيجىء المحذور المزبور ، مع وضوح أن حجية الظاهر على الوجه الثاني وهو ظاهر.

ص: 194

1- 1. كفاية الأصول / 293.

2- 2. نهاية الدراية 1 : التعليقة 13.

وربما يتوهم عدم لزوم التعميم بالنسبة إلى ما يكون حجة شرعا بمعنى المنجزة للواقع نظرا إلى الإلزام العقلي على طبقه ، فيكون مجعولا بجعل الحجية شرعا ، وحاله حينئذ حال الجزئية المجعولة بجعل منشأ انتزاعها ، فيكون الحجية واقعة في طريق استنباط المجعول التبعي وهو الإلزام العقلي.

بل هكذا الأمر فيما يكون حجة ببناء العقلاء كالظواهر أو كالخبر بناء على حجيته ببناء العقلاء ، فإنه لا بد من إضائها شرعا ، وليس إضاء الاعتبار العقلانية إلا باعتبار الشارع لها على حد اعتبار العقلاء إياها ، فيكون الإلزام العقلي مجعولا بتبع جعل الحجية ابتداء أو إضاء.

لكنه توهم فاسد : أما أولا- فبأن الإلزام العقلي لا- يعقل ، إذ لا بعث ولا زجر من القوة العاقلة ، بل شأنها التعقل ، وليس الحكم العقلي العملي إلا ادراك ما ينبغى أن يؤتى ، به أو لا ينبغى أن يؤتى به ، والأحكام العقلانية في باب التحسين والتقبيح ليست إلا بناء العقلاء على مدح فاعل بعض الأفعال وذم فاعل بعضها الآخر.

وأما ثانيا ، فبأن الحكم العقلاني المزبور نسبته إلى الحجية نسبة الحكم إلى موضوعه ، لا نسبة الأمر الانتزاعي إلى منشأ انتزاعه حتى يكون مجعولا بجعله تبعا ، كيف وهو مجعول من العقلاء ، غاية الأمر أنه مرتب على موضوعه المجعول شرعا.

وأما ثالثا ، فبأن الوجوب المتعلق بالكل حيث إنه مستنبط من الدليل المتكفل له ، فكذلك الجزئية مستنبطة منه بتبع استنباط منشأ انتزاعها.

بخلاف الإلزام العقلي أو الحكم العقلاني ، فإنه وإن كان لازما للحجية المستنبطة من دليلها ، إلا أنه غير مستنبط من هذا الدليل بالتبع ، وليس مجرد ملازمة شيء لشيء ملاك الاستنباط.

ولا ينتقض بما سيجيء من استلزام وجوب تصديق العادل لوجوب صلاة

الجمعة حيث نكتفى به فى مرحلة الاستنباط ، لأن الخبر القائم على وجوب صلاة الجمعة لا يستنبط منه الوجوب ، إلا بواسطة حجبة الخبر الملازمة لجعل الحكم المماثل بلسان أن المؤدى هو الواقع ، فحيث إنه يجعل المؤدى واقعا .

يقال باستنباط الحكم الواقعى من الخبر بضميمة دليل الحجية ، وأين هذا من مجرد الملازمة بين حكم العقلاء والحجبة الشرعية .

ويمكن الاشكال على التعميم من حيث الوقوع فى طريق الاستنباط ومن حيث انتهاء أمر الفقيه إليه فى مقام العمل بوجهين :

أحدهما لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين لئلا يكون فن الأصول علمين ، لأن المفروض ترتب كل غرض على طائفة من المسائل ، والمفروض أيضا على مسلكه « قدس سره » أن ملاك وحدة العلم وتعددده وحدة الغرض وتعددده .

وثانيهما أن القواعد التى ينتهى إليها أمر الفقيه بعد الفحص واليأس عن الدليل هى الأصول العمليّة فى الشبهات الحكمية ، فانها المرجع بعد الفحص واليأس عن العلم والعلمى ، دون الأمارات التى تكون حجة شرعا ابتداء أو إمضاء ، فانها الأدلة على حكم العمل من دون تقييدها باليأس عن العلم .

وأجبنا (1) عنه فى أوائل الحاشية على الجزء الأول من الكتاب بوجهين :

الأول أن دليل الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل كوجوب تصديق العادل ليس عين وجوب صلاة الجمعة ، بل إيجاب صلاة الجمعة بلسان إيجاب تصديق العادل فان لازم فعل صلاة الجمعة تصديق العادل بمعنى إظهار صدقه بعمله على طبقه ، فيوجب تصديق العادل لازم إيجاب صلاة الجمعة بعنوان الكناية ، فالمبحوث عنه فى علم الأصول هو الإيجاب الكنائى لإثبات ملزومه فى الفقه ، وهو حكم العمل حقيقة .

ص: 196

وحيث إن إيجاب التصديق بلسان أن المؤدى هو الواقع ، فلا محالة الخبر المتكفل لوجوب صلاة الجمعة واقعا يستنبط منه الحكم حقيقة بضميمة دليل الحجية كما مر آنفا.

وهذا المقدار من التوسيط كاف في وقوع نتيجة البحث في طريق استنباط الحكم.

وعليه ينبغي تنزيل ما أفاده شيخنا الأستاذ « قدس سره » في أول (1) الاستصحاب من أن البحث عن الحجية بحث أصولي حيث لا تعلق لها بحكم العمل بلا واسطة ، فان الغرض منه أنه حكم كئائي للانتقال إلى حكم حقيقي للعمل.

وإلا- فلو أريد منه الحكم الحقيقي للعمل بواسطة انطباق عنوان فهو مع أنه يوجب التطبيق المحض دون الاستنباط - إن لم يكن لذات المعنون حكم يبحث عنه في الفقه ، واجتماع الحكمين إن كان لذات المعنون حكم يبحث عنه في الفقه - لا- يخرج مع ذلك عن كون البحث فقهيًا ، إذ لا فرق في الحكم المبحوث عنه في الفقه بين أن يترتب على العمل بلا واسطة كوجوب الصلاة ، أو بواسطة عنوان كعنوان الوفاء بالنذر ونحوه ، وعنوان تصديق العادل كذلك. هذا بناء على انطباق عنوان التصديق على العمل.

وأما بناء على كونه متولدا من العمل فهو حكم شرعي لفعل توليدي ، ولا فرق في الحكم المبحوث عنه في الفعل بين أن يتعلق بفعل توليدي أو غير توليدي ، فالغرض منه ما ذكرناه.

وأحسن من هذا التقريب أن الحجية ليست بمعنى جعل الحكم المماثل ولا بمعنى جعل المنجزية ، بل بمعنى الوساطة في الإثبات أو التنجز ، فالحكم

ص: 197

المماثل مصحح الحكم على المؤدى بأنه الواقع ، فوساطة الخبر لإثبات الواقع عنوانا هو معنى حجيته ، فالمبحوث عنه فى الأصول وساطة الخبر فى الإثبات ، والمبحوث عنه فى الفقه ثبوت الحكم عنوانا أو اعتبارا.

وهذا الوجه يجدى فيما كان حجيته بمعنى جعل الحكم المماثل بلسان وجوب تصديق العادل أو حرمة نقض اليقين بالشك.

وأما ما كان بمعنى تنجيز الواقع كحجية الظواهر فلا.

الثانى أن الاستنباط لا- يختص بتحصيل العلم الحقيقى بالحكم الشرعى لىحتاج إلى جعل الحكم المماثل ، بل الاستنباط والاجتهاد تحصيل الحجة على الحكم ، فالبحث عن منجزية الأمارات يفيد فى تحصيل الحجة على الحكم فى علم الفقه.

وعليه فعلم الأصول هو العلم بالقواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم ، الشرعى ، بل قد ذكرنا فى أول مبحث الاجتهاد والتقليد شيوع إطلاق العلم على مجرد الحجة القاطعة للعدر.

وعليه ، فجميع مباحث الأمارات سواء كانت حجيتها بمعنى جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع داخل فى علم الأصول.

وهكذا الاستصحاب سواء كان مفاد دليل حجّيته جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع يدخل البحث عنه فى علم الأصول.

نعم ما كان مفاده ابتداء هو الحكم الشرعى كقاعدة الحل وشبهها من دون جعل الملزوم بجعل اللازم ولا إثبات المعذر عن الواقع ، فهو بحث فقهى ولا بأس بالاستطراد فى مثله.

92- قوله « قده » : بل عن حجية الخبر الحاكى عنها ... الخ (1)

هذا إذا كانت الحجية ، بمعنى تنجيز الواقع.

ص: 198

وأما إذا كانت بمعنى التعبد بالواقع وإنشاء الحكم على طبقه ، فيمكن أن يجعل الموضوع نفس السنة بوجودها الأعم من الحقيقي والحكائي ، فان وجودها في الحكاية وجودها بالعناية ، فيرجع البحث إلى أن السنة المحكيّة هل وقع التعبد بها أم لا .

93 - قوله « قده » : فان التعبد بثبوتها مع الشك فيها ... الخ (1).

لم يتعرّض « قدس سره » للثبوت الواقعي كما تعرض له في أول الكتاب (2) لوضوح عدم إرادة المجيب له.

مضافا إلى وضوح بطلانه لا لما أفاده « قدس سره » في غير مقام من رجوعه إلى البحث عن ثبوت الموضوع وهو لا بد من الفراغ عنه في كل علم ، لما مر (3) في أول التعليقة من أن البحث عن ثبوت شيء بشيء غير البحث عن ثبوت الشيء ، فالبحث في الحقيقة عن وساطة الخبر ، ووساطته ثبوتا أو إثباتا لا يوجب رجوع البحث إلى ثبوت الموضوع.

أما وساطة الخبر ثبوتا فلوضوح أن البحث عن كون الشيء ذا مبدأ بحث عن عوارضه ، ألا ترى أن الموضوع في فن الحكمة هو الوجود أو الموجود ، والبحث عن كونه ذا مبدأ من أعظم مسائله وأهم مطالبه.

وأما وساطة الخبر إثباتا ، فلأن التصديق بثبوت السنة بالخبر مرجعه إلى التصديق بانكشافها به ، كانكشافها بالتواتر والقربنة ، وانكشاف الشيء من عوارضه.

بل الوجه في بطلانه أن وساطة الخبر بما هو خير ثبوتا وإثباتا محال ، بداهة

ص: 199

1-1 . كفاية الأصول / 293.

2-2 . كفاية الأصول / 8.

3-3 . نهاية الدراية 1 : التعليقة 7.

أن الخبر ليس واقعا فى سلسلة علل السنة بل يستحيل وقوعها ، لتأخر رتبة الحكاية عن المحكى ، كما أن الخبر بما هو محتمل للصدق والكذب ، فلا يعقل كونه بما هو سببا لانكشافها واقعا ، فتدبر جيدا.

94 - قوله « قده » : ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها ... الخ (1).

يمكن أن يقال : إن السنة المشكوكة أو المحكية ثبوتها بما هي مشكوكة أو محكية واقعى حقيقى لا تعبدى تنزىلى.

وكذا الحكم المماثل ، فإنه أيضا له ثبوت حقيقى كنفس السنة الواقعية ، وكونه عين التعبد لا يقتضى كون ثبوته تعبدى ، إذ التعبد ثبوته حقيقى لا تعبدى تنزىلى ، بل هو مصحح لتنزيل المؤدى منزلة السنة الواقعية ، وإنما الثابت تعبدا وتنزيلا نفس السنة الحقيقية ، فإنها التى تنسب إليه الثبوت تارة تحقيقا ، وأخرى تعبدا وتنزيلا.

توضيحه أن إيجاب تصديق العادل حيث إنه بعنوان أن المؤدى هو الواقع كما هو مقتضى عنوان التصديق ، فلا محالة يكون المؤدى وجودا عنوانيا للواقع ، والواقع موجود عنوانا به.

فإذا كان موضوع المسألة هي السنة صح البحث عن عارضها ، وهو ثبوتها العنوانى بالخبر.

كما أن الموضوع للمسألة إذا كان هو الخبر صح البحث عن عارضه وهو كونه ثبوتا عنوانيا للسنة ، فان الثبوت العنوانى له نسبة إلى الطرفين.

إلا أن ما ذكرنا يصحح إمكان جعل المسألة باحثة عما ينطبق على عوارض السنة ، وإلا فالبحث المتداول فى الأصول هو البحث عن عارض الخبر ،

ص: 200

فانه الموضوع للمسألة ، فتدبره فانه حقيق به.

ونظير الثبوت التعبدى إشكالا وجوبا تنجز السنة بالخبر : أما إشكالا ، فمن حيث إن المنجزية صفة جعلية للخبر ، فهي من عوارض الخبر.

وأما جوابا فمن حيث إن المنجزية والمنتزجة متضائفتان ، فكما أن الخبر منجز كذلك السنة الواقعية منتزجة.

فإذا كان موضوع العلم بحيث ينطبق على الخبر صح البحث عن كون الخبر منجزا.

وإذا لم ينطبق إلا على السنة الواقعية لزم البحث عن تنجز السنة بالخبر. نعم جعل البحث في ثبوت السنة تعبدا أولى من تنجزها بالخبر ، لأن الثبوت التعبدى بالإضافة إلى السنة كالوجود إلى الماهية ، والتنجز بالنسبة إليها كالعرض بالنسبة إلى الموضوع ، فالثبوت التعبدى أشد مساسا بالسنة من التنجز ، بل التنجز أكثر مساسا بالخبر حيث إنه وصف مجعول ابتداء للخبر ، فتدبر.

95- قوله « قده » : مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة ... الخ (1).

هذا لا يجرى بناء على الحجية بمعنى كون الخبر بحيث ينجز الواقع ، إذ لا ثبوت تعبدى هنا ، وإنما الثابت هي السنة بوجودها الحقيقى عند مصادفة الخبر لها. وإنما يجرى بناء على إنشاء الحكم المماثل كما هو مبنى الدعوى ، وذلك إنما هو بلحاظ لسان الدليل حيث إن وجوب تصديق العادل وسماع قوله ليس عين وجوب صلاة الجمعة ، بل لازمه وجوب ما أخبر بوجوده العادل ، فالحكم المماثل لازم ما هو لسان الدليل ، وهو المبحوث عنه لا وجوب صلاة الجمعة.

ولذا تكون المسألة أصولية لا فقهية حيث لا تعلق للحجية بحكم العمل

ص: 201



بلا- واسطة، بل هي وحكم العمل متلازمان، وإن كان التلازم بنحو الكناية لا بنحو الجسد، وهذا المقدار من التوسيط كاف في مقام الاستنباط، ويخرج به عن تطبيق الحكم الكلي على موردّه.

والتحقيق أن هذا المعنى وإن أمكن الالتزام به في جعل المسألة أصولية لا فقهيّة، لكنه لا يجدى في دعوى أنه لازم الحجية، لما عرفت من أن الحكم المماثل له ثبوت تحقيقي لا تعبدى تنزيلي، بل ما له ثبوت تعبدى نفس السنة لا لازمه (1).

في آية النبأ

96 - قوله « قده » : من وجوه أظهرها ... الخ (2).

منها ما حكاه المحقق الأنصاري « قدس سره » في (3) رسائله وهو تعليق الحكم على أمر عرضي متأخر عن الذاتي.

وتوضيحه بحيث يكون دليلاً للمطلوب هو أن العلة لوجوب التبين إما مجرد الخبرية أو هي مع الفسق بنحو الاشتراك أو كل منهما مستقلاً أو مجرد فسق المخبر، وبعد ظهور الآية في دخل الفسق في وجوب التبين كما هو مفروض الرسائل ينفي الاحتمال الأول، كما أن الثاني يثبت المطلوب لانتفاء المعلول بانتفاء أحد جزئي العلة.

وأما احتمال قيام خصوصية العدالة أو خصوصية أخرى في مقام الفسق فالعلة غير منحصرة.

فمدفوع: بمنافاته للبرهان إن كان كل منهما بخصوصه علة لوجوب

الكلام في آية النبأ

ص: 202

1-1. والصحيح: لازمها.

2-2. كفاية الأصول / 296.

3-3. فرائد الأصول المحشى: 1 / 107.

التبين ، إذ المتباينان لا يؤثران أثرا واحدا. وبمنافاته للظاهر إن كانا مؤثرين بجامع يجمعهما ، إذ الظاهر من الآية علية خبر الفاسق من حيث عنوانه الخاص.

والاحتمال الثالث مناف للظاهر ، لأن بيان الخبرة مغن عن الفسق ، إذ لا يلزم من الاكتفاء على تعليل الحكم بالخبرة إخلال بثبوت الحكم فى مورد من الموارد ، فتقييد الخبر بكون الجائى به فاسقا ليس لبيان العلية.

لا يقال : إذا كان كل منهما علة فعند اجتماعها (1) يكونان معا علة واحدة ، فالحكم الواحد حيث كان منبعثا عنهما رتبهما عليهما.

لأننا نقول : هذا بالنسبة إلى شخص الحكم ، وأما إذا كان المرتب عليهما كلى الحكم كما هو مقتضى القول بالمفهوم ، فلا محالة يلزم من ترتيبه عليهما الإخلال لعلية الخبرة فى غير هذا المورد ، ففرض علية الخبرة يستلزم عدم التقييد بالفسق ، وإلا لازم اللغووية.

وحمله على نكتة أخرى مناف لتسليم ظهور الآية فى علية الفسق ، فلم يبق من المحتملات إلا علية الفسق اشتراكا أو استقلالا بنحو الانحصار.

نعم كل ذلك مبنى على تسليم ظهور الآية بمناسبة الحكم والموضوع فى علية الفسق للحكم لا للتنبيه على فسق المخبر وهو الوليد فى خصوص المورد.

وأما ما أفاده المحقق المقدم « رحمه الله » من أن التعليل بالذاتى أولى لحصوله قبل حصول العرضى فانما ينفى العلية بالاستقلال للخبرة لا الاشتراك مع الفسق فى التأثير.

مضافا إلى أن قبليّة الذاتى على العرضى قبليّة ذاتية طبيعية ، لا قبليّة زمانية وجودية حتى لا ينتهى النوبة فى التأثير إلى العرضى المتأخر ، فتدبر جيّدا.

ثم إن تقريب الاستدلال على المشهور بالمفهوم مبنى كما أفاده المحقق

ص: 203

---

1-1. كذا فى النسخة المطبوعة ، لكن الصحيح : اجتماعهما.

الأنصاري « قدس سره » على كون وجوب التبين نفسيا لا على كونه شرطيا ، إذ لا يتوقف الوجوب الشرطي على المقدمة الخارجية القاضية بأنه لو لا وجوب قبول خبر العادل لكان أسوأ حالا من الفاسق ، وجه عدم التوقف أن وجوب العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبين ، فينتفى في غيره .

والوجوب الشرطي عبارة عن لابدئية المشروط في تحققه من الشرط ، لا الوجوب المقدمى حتى يقال : إن عدم وجوب التبين مقدمة للعمل كما يمكن أن يكون لعدم المقدمة ، كذلك يمكن أن يكون لعدم وجوب ذبيها وهو العمل بالخبر ، فإنه لا مقدمة للتبين للعمل حتى يتوهم وجوبه المقدمى .

وكذا الوجوب الشرطي بمعنى وجوب العمل بخبر الفاسق مقيدا بالتبين فيجب التبين لأخذه في الواجب وإن لم يكن بنفسه مقدمة وجودية للعمل بالخبر ، فإنه بناء عليه يجب التبين مطلقا تحصيليا للعمل الواجب مع أنه لا ريب في عدم وجوب التبين لو لم يرد ترتيب الأثر على الخبر .

كما أن ما أفاده الشيخ الأعظم في رسائله من وجوب التبين عند إرادة العمل لا مطلقا فانه : إن أريد منه وجوب التبين نفسيا غاية الأمر مشروطا بإرادة العمل على طبق الخبر ، فهو التزام بالوجوب النفسى المشروط لا بالوجوب الشرطى المقابل للوجوب النفسى .

وإن أريد منه اشتراط وجوبه الغيرى بإرادة العمل على طبق الخبر ، فهو محال ، لأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها إطلاقا واشترطا ، ولا يعقل اشتراط وجوب العمل على طبق الخبر بإرادة العمل ، للزوم تعليق الحكم على مشية المكلف .

بل المراد من الوجوب الشرطى ما ذكرناه من أن حرمة العمل بخبر الفاسق مقيّدة بعدم التبين وجوازه بالتبين ، فأصل الجواز منوط بالتبين ، فلا بد فى جواز العمل من التبين ، لا أن التبين واجب شرعى بنحو من الوجوب الحقيقى

هذه غاية تقريب الوجوب الشرطى للتبين.

والتحقيق أن التبين ليس كالفحص المشروط به العمل بالعام أو إجراء الأصول ، بل معناه طلب العلم بالواقع ، ويكون مدار العمل عليه لا على خبر الفاسق بعد التبين.

ومن البين أن وجوب طلب العلم بالواقع لا يكون بوجه مرتبا ومعلّقا على مجيء الفاسق بالخبر حتى ينتفى بانتفائه ، بل المراد والله أعلم لزوم الإعراض عن خبر الفاسق وصرف المكلف إلى تحصيل العلم بالواقع لترتيب آثار الواقع.

فبناء على ثبوت مفهوم الشرط للآية يكون المعلق على مجيء الفاسق هو عدم حجية الخبر بمعنى عدم جعل الحكم المماثل أو عدم المنجزية للواقع ببيان لازمه وهو تحصيل العلم ، إذ لا يطلب تحصيل العلم بالواقع ، إلا مع عدم الحجية على الواقع بعدم ثبوته تنزيلا أو عدم تنجزه بمنجز.

فالمنتفى بانتفاء مجيء الفاسق عن النبأ هو ملزوم التبين أى عدم الحجية ، وانتفائه عن النبأ الذى جاء به العادل هو حجية خبر العادل ، لاستحالة ارتفاع التقيضين.

فتبين أن المعلق حقيقة على مجيء الفاسق بناء على المفهوم هو ملزوم وجوب التبين لا نفسه ، فوجوب التبين لم يكن منوطا به شىء ولا منوطا بشىء ، بل المعلق هو عدم جعل الحكم المماثل أو عدم المنجزية للواقع ، فهو المنتفى عند انتفاء مجيء الفاسق من دون حاجة إلى ضم مقدمة خارجية.

97 - قوله « قده » : على كون الجائى به الفاسق ... الخ (1).

لا يخفى عليك أن ظاهر الآية من حيث وقوع مجيء الفاسق بوجوده الرابط فى تلو الشرطية أن المعلق عليه مجيء الفاسق بنحو وجوده الرابط ،

ص: 205

فينتفى الحكم بانتفائه لا فسق الجائى به بوجوده الرابط كى ينتفى الحكم بانتفاء كونه فاسقا مع حفظ مجىء الخبر ، فان الواقع موقع الفرض والتقدير هو مجىء الفاسق لا فسق الجائى ، فكيف يكون المجىء مفروغا عنه.

وبالجمله : فرق بين ما لو قيل إن كان الجائى بالخبر فاسقا وما لو قيل إن كان الفاسق جائيا بالخبر ، ومفاد الآية تحليلا هو الثانى ، وما يجدى فى المقام هو الأول.

لا يقال : إذا كان النبأ بعنوانه لا بما هو مضاف إلى الفاسق موضوعا للحكم ، فلا فرق فى إفادة المفهوم على النحو المطلوب بين كون المعلق عليه مجىء الفاسق أو كون الجائى به فاسقا ، فان النبأ الذى جاء به العادل نبأ لم يجىء به فاسق ، فلا يجب التبيّن عنه من حيث إنه لم يجىء به فاسق.

لأننا نقول : معنى إن جاءكم فاسق بنبا فى الحقيقة إن تباكم فاسق ، لا أن المجىء أمر آخر حتى يكون أحدهما موضوعا والآخر معلقا عليه.

ويمكن أن يقال : بالفرق بين مورد الآية والموارد التى يكون الشرط فيها محققا للموضوع ، فان الولد لا يكون إلا مرزوقا ولا الدرس إلا مقروءا ولا الركاب إلا عند الركوب ، بخلاف النبأ فإنه ربما يكون ولا انتساب له إلى الفاسق ، فلو كانت العبارة إن تباكم فاسق لأمكن أيضا القول بدلالاتها على المطلوب ، حيث إن الهيئة وإن كانت مقيدة من حيث الفاعل بالفاسق ، إلا أن مادة النبأ مطلقة فلنا التمسك بإطلاق مادته وجعله موضوعا ، وجعل انتسابه إلى الفاسق معلقا عليه ، فينتفى وجوب التبيّن بانتفائه.

فان قلت : لا يعقل أن يكون الإضافة والنسبة إلى الفاسق معلقا عليها والنبأ موضوعا للحكم ، لأن المعلق عليه كالمعلق لا بد من أن يكون ملحوظا بلحاظ استقلالى ليعقل تعليق شىء على شىء.

وكذا وقوع مدخول الأداة موقع الفرض والتقدير أو موقع العلية أو

العلية المنحصرة، فإن هذه المعاني حيث إنها معان حرفية فلا بد من أن يكون الملحوظ بالأصالة معنى اسميا، ولا يعقل أن تكون النسبة بما هي نسبة ملحوظا استقلالاً لتلاحظ العلية وأشباهاها فيها بالتبع.

قلت: ليس الإشكال بحسب مقام الثبوت لإمكان دخل الإضافة إلى الفاسق في وجوب التبين عن النبأ، وإنما الإشكال بحسب مقام الإثبات، فإن كان إيجاب التبين بمثل ما عبرنا به وهو إن تباكم فاسق فتيينوا، فمفاد الهيئة وهي النسبة الحقيقية معنى حرفي لا يعقل أن تكون معلقا عليها وموصوفة بالأوصاف المذكورة.

وأما مثل قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنيا فمجيء الفاسق معنى اسمي له قبول التعليق والعلية والوقوع موقع الفرض والتقدير، كما أن النبأ الوارد عليه النسبة في مثل المثال أيضا قابل لذلك، لكنه يتحد المعلق عليه والموضوع.

نعم التحقيق أن تجريد النبأ عن الإضافة إلى الفاسق لا يخرج المعلق عليه عن كونه محققا للموضوع، إذ لا حقيقة للنبا إلا بصدوره من مخبر وكون المعلق عليه ذا بدل لا يخرج عن كونه محققا للموضوع فإن المناط انتفاء الموضوع بانتفاء المعلق عليه.

ومن الواضح انتفاء النبأ بانتفاء مجيء الفاسق والعاقل، بخلاف مثل إن جاءك زيد فاكرمه فإن زيدا محفوظ ولو مع انتفاء المجيء وانتفاء كل ما يفرض بدلا للمجيء.

وربما يورد على جعل النبأ بنفسه موضوعا وجعل مجيء الفاسق به معلقا عليه بأن الموضوع: إما هو طبيعي النبأ المقسم بين نبأ الفاسق ونبأ العادل أو النبأ الموجود الخارجي:

فإن كان الأول كان اللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبين عن نبأ العادل أيضا لفرض كون الموضوع طبيعة النبأ المتحققة في ضمن نبأ

وإن كان الثاني فيجب أن يكون التعبير بأداة الشرط باعتبار التردد ، لأن النبا الخارجى ليس قابلا لأمرين ، فعلى هذا ينبغي أن يعبر بما يدل على المضى لا الاستقبال.

أقول : أما على تقدير جعل الموضوع طبيعى النبا ، فليس المراد من الطبيعة المطلقة بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعة المتحققة فى ضمن نبا العادل والفاسق معا.

بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبا الغير الملحوظ معه نسبة إلى الفاسق ولا عدمها وإن كان هذا الطبيعى يتحصص من قبل المعلق عليه وجودا وعدما ، فيتحقق هناك حصتان ، إحداهما موضوع وجوب التبين ، والأخرى موضوع عدم وجوب التبين.

ولا- منافاة بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكل حكم حصة مخصوصة ، وأن يكون الموضوع فى الكلام رعاية للتعليق المفيد لحكمين منطوقا ومفهوما نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصصه بحصتين وجودا وعدما.

وأما على تقدير إرادة النبا الخارجى ، ففيه : أولا أن شأن الأداة ليس جعل موضوع الحكم قابلا لأمرين ومنقسما إلى قسمين ومتحصصا بحصتين ، ضرورة أنه شأن ما كان الموضوع فيه كلياً ، لا مثل إن جاءك زيد فأكرمه.

بل شأن الأداة جعل مدخولها واقعا موقع الفرض والتقدير ، وهو كما يجتمع مع كلية الموضوع كذلك مع جزئية الموضوع ، وإن كان وجود بعض أفراد الموضوع الجزئى ملازما لأحد طرفى المعلق عليه كما فيما نحن فيه ، حيث إن النبا الموجود بالفعل إما مضاف إلى الفاسق أو إلى العادل.

إلا أن وقوع الشىء موقع الفرض والتقدير يجتمع مع كون المحقق عدمه فضلا عن موافقة الفرض للواقع ، كما فى حرف لو الشرطية فان دلالتها على

امتناع الجزاء بملاحظة أن فرض وجود شيء في الماضي لكون المحقق عدمه ففرضه فرض أمر محال ، وما يترتب عليه أيضا محال.

وثانيا لا وجه لاختصاص التردد بالماضي إلا توهم أن الموجود بالفعل في الخارج حيث إنه جزئي متشخص ، فلذا لا يكون قابلا لأمرين بل واقع لا محالة على أحد الوجهين ، بخلاف ما لم يوجد بعد ، فانه غير متشخص وغير واقع على وجه حتى لا يكون هناك مجال إلا للترديد.

ويندفع بأن المفروض في المستقبل إذا كان واحدا شخصيا لا نوعيا فهو أيضا بحسب الفرض جزئي لا يقع إلا على وجه واحد ، فهو غير قابل لأمرين ، بل أمره مردد بين أمرين بلحاظ جهل الشخص بحاله ، فالجزئية المانعة عن قبول الأمرين لا تختص بما وقع ، بل تعم ما سيقع أيضا ، فتدبر جيدا.

98 - قوله « فده » : إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع ... الخ (1).

توضيحه : أن أداة الشرط ظاهرة في انحصار ما يقع تلوا لها فيما له من الشأن بالإضافة إلى سنخ الحكم المنشئ ، لأن انتفاء شخص الحكم بانتفاء شخص موضوعه أو شخص علته لا يحتاج إلى دلالة على الحصر ، فالحصر بالإضافة إلى سنخ الحكم :

فان كان الواقع عقيبها معلقا عليه حقيقة الحكم كانت السببية منحصرة ، ومقتضى انحصار العلة انتفاء المعلول بانتفائها.

وإن كان محققا للموضوع كان الموضوع الحقيقي منحصرًا فيما وقع عقيب الأداة ، ومقتضى انحصار موضوع سنخ الحكم في شيء انتفاؤه بانتفائه وإن كان هناك موضوع آخر.

بل يمكن تقويته بدعوى أن أداة الشرط شأنها التعليق دائما غاية الأمر

ص: 209



أن المعلق عليه : ربما لا يعقل له بدل يمكن أن ينوب عنه سواء كان علة كما في مثل إن سأل زيد فاجبه أو محققا للموضوع كما في مثل إن رزقت ولدا فاختنه وأشباهه ، فالانتفاء عند الانتفاء عقلي .

وربما يعقل له بدل ، لكنه يؤخذ في القضية على نحو المحقق للموضوع بالعدول عن جعل الفسق معلقا عليه كما في التقريب الأول من المتن إلى جعل المجيء معلقا عليه مع كونه ذا بدل ، فيكون النكتة فيه إظهار حصر الموضوع في ما أخذ الشرط فيه محققا له بدعوى انه كالمحقق الذي ينتفى الحكم بانتفائه من سائر القضايا الشرطية التي يدعى دلالتها على المفهوم .

99 - قوله « قده » : لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة ... الخ (1).

حيث إن إصابة القوم بجهالة عدّة وهي متقدّمة على معلولها وهو وجوب التبين وعدم جواز العمل بخبر الفاسق ، فالعمل بخبر الفاسق من حيث نفسه جهالة لا بما هو غير حجة ، بل حيث إنه جهالة لم يكن حجة ، فالعلة مشتركة بين خبر الفاسق وخبر العادل لعدم العلم في كليهما .

ويمكن أن يقال : إن ظاهر التعليل هنا وفي غير مورد من الموارد عدم كونه تعبدية بل يذكر العلة غالبا لتقريب الحكم إلى أفهام عموم الناس .

ومن الواضح أن العمل بخبر من يوثق به ليس عند العقلاء من شأن أرباب الجهل ، كما أن العمل بخبر من لا يبالي بالكذب من زى أرباب الجهل ، وبعيد عن طريقة أرباب المعرفة والبصيرة .

وإنما اغتر أصحاب النبي صلّى الله عليه وآله بظهور إسلام الوليد المقتضى للتجنب عن الكذب غفلة منهم عن عداوته لبنى المصطلق الداعية إلى الافتراء عليهم بارتدادهم فنبههم الله تعالى على فسقه المقتضى لعدم المبالاة

ص: 210

بالكذب ، فيقتضى التبين عن خبره ، لأن الاعتماد على خبر من لا يبالي بالكذب من شأن أرباب الجهل.

لا يقال : ظاهر التعليل بإصابة القوم كون الحكم لخصوص الواقعة ، لعدم سريان هذه العلة في جميع موارد العمل بخبر الفاسق.

لأننا نقول : لو كان الحكم لخصوص الواقعة لكان اللازم تكذيب الوليد لعلمه تعالى بكذبه مع قيامه مقام إظهار فسقه ، لا إيجاب التبين والتعليل بخوف إصابة القوم ، فيعلم منه أن الغرض إعطاء الكلية ، لأن الكاذب قد يصدق ، وحيث كان المقصود تطبيق الكلية على المورد أيضا فلذا طبق كلى المفسدة على خصوص مفسدة المورد وهي إصابة القوم بجهالة والله أعلم.

ومرجع هذا الجواب إلى أن المراد هي الجهالة العملية دون الحقيقية النفسانية كما في قوله تعالى : ( أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ) (1) ، وقوله تعالى : ( يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ) (2) إلى غير ذلك.

إلا- أن كون العمل بخبر العادل من زى أرباب البصيرة والعمل بخبر الفاسق من زى أرباب الجهالة ليس بمجرد كون الفاسق لا يبالي بالكذب دون العادل ، فان الاعتماد على ما ليس بحجة ليس من زى أرباب البصيرة ، وإنما يكون العمل بخبر العادل مع قطع النظر عن هذه الآية من شأن أرباب البصيرة لبناء العقلاء على العمل بخبر من يوثق به ، فالآية حينئذ مبنية على حجية خبر العادل وكاشفة عنها لا أنها مبنية للحجية وجاعلة لها كما هو المقصود هنا.

وربما يجاب (3) بأن العلة ليس مطلق الجهالة بل جهالة خاصة توجب

ص: 211

1-1. هود : 46.

2-2. النساء : 17.

3-3. كما عن المحقق العراقي قده. نهاية الأفكار : 3 / 115.

الندامة وهي مخصوصة بخير الفاسق ، وأما العمل بخير العادل فعلى فرض المخالفة للواقع يوجب المعذورية لا الندامة.

وجوابه ما مر آنفاً من أنه مع قطع النظر عن الحجية كلاهما يوجب الندم ، فالآية مبنية على الحجية الموجبة للمعذورية ، لا متكلفة لها.

وأما الجواب (1) عن التعليل بحكومة المفهوم الموجب لحجية خبر العادل وأنه محرز للواقع اعتباراً ، فالجهالة وإن كانت بمعنى عدم العلم إلا أنها منزلة من منزلة عدم بمقتضى المفهوم.

فمندفع بأن حكومة سائر الأدلة على هذا التعليل المشترك وجيهة ، وأما حكومة المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجية خبر العادل حتى يرتفع به الجهالة تنزيلاً ، فهو دور واضح ، فتدبر جيداً.

فى إشكال الخبر مع الواسطة

100 - قوله « قده » : فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق ... الخ (2).

وبيان آخر لا ريب فى أن حجية الخبر إما بمعنى إنشاء الحكم المماثل على طبقه أو بمعنى جعله بحيث ينجز الواقع.

فان كان الأول فمن البين أن إيجاب ما أخبر بوجوبه العادل وتحريم ما أخبر بتحريمه لا يكاد يعم بلفظه ما إذا أخبر عن موضوع محكوم بهذا الحكم الإيجابى أو التحريمى المماثل ، وإلا لزم كون الحكم موضوعاً لنفسه ، حيث إن

**فى إشكال الخبر مع الواسطة**

ص: 212

1-1. كما عن المحقق النائنى قده. فوائد الأصول : 3 / 172.

2-2. كفاية الأصول / 297.

الحكم متأخر طبعاً عن موضوعه ، فلا ثبوت له في مرتبة موضوعه بما هو موضوعه ، ومعنى شمول الإخبار عن الوجوب والتحرير للإخبار عن الوجوب والتحرير التنزيهيين الثابتين بنفس آية النبأ وشبهها شمول الموضوع لحكمه وثبوت الحكم في مرتبة موضوعه.

وإن كان الثاني : فان اقتصرنا في التنجيز على كون الخبر موجبا لاستحقاق العقوبة على المخالفة عند المصادفة ، فلا مجال للتعدّي عن الخبر المتكفل لحكم شرعي بنفسه ، وهو خلاف المطلوب.

وإن عممنا التنجيز ولو بلحاظ انتهائه إلى ذلك ومجرد إيقاع المكلف في كلفة التكليف طريقيًا كان أو حقيقيًا ، فلا محالة يرد المحذور المزبور على الوجه المسطور ، فان جعل الخبر منجزاً لا يكاد يعم تنجيز نفسه.

مع أن قيام الخبر على الخبر لا أثر له إلا تنجيز الخبر ، فتدبر.

ومما ذكرنا تبين أن ملاك الإشكال اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبة موضوعيته له ، لا عدم فردية الحكم (1) لطبيعة الأثر حال تعلقه بها ، فكيف يعم نفسه فانه يندفع بجعل القضية حقيقية ، لشمول القضية الحقيقية لأفرادها المحققة والمقدرة ، فالحكم بنفسه من الأفراد المقدرة الوجود المحققة بعد تعلقه بموضوعه.

كما أنه ليس ملاك الإشكال لحاظ الحكم في موضوعه بشخصه تفصيلاً ،

ص: 213

---

1 - 1. كما عن المحقق النائيني قده حيث إن صريح كلامه في الوجه الرابع ان وجوب التصديق في الوسائط وإن كان نفسه من الآثار الشرعية إلا أنه ليس أثراً يكون وجوب التصديق بلحاظه فلا يكون فرداً من طبيعة الأثر الذي بلحاظ يجب تصديق المخبر بل هو أثر يترتب على الخبر مع الوساطة بنفس دليل الاعتبار وهو صدق العادل لأول السلسلة فيلزم أن يكون الدليل مثبتاً لنفسه وموجداً لفرد آخر مثله. فوائد الأصول 3: 1. 180.

حتى يتوهم أن مفاد دليل الحجية إذا كان عاما أصوليا لا مانع من شموله لحكمه ، لعدم لحاظه تفصيلا في موضوعه بل إجمالا في ضمن العموم ، فيصح أن يقال : رتب كل أثر أو كل ما هو فرد لعنوان الأثر ، فيعم نفس الحكم المتعلق بالعام قياسا بالقضية الطبيعية التي يجب بها الإشكال بتخيل أن الحكم فيها حيث إنه ملحوظ بالإجمال يندفع به الإشكال (1).

وسيجيء إن شاء الله تعالى فساد هذا التخيل وأن الجواب بالقضية الطبيعية غير منوط بالفرق بين اللحاظ الإجمالي والتفصيلي ، لضرورة أن اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبة موضوعيته إذا كان مستحيلا لم يكن فرق فيه بين أن يكون هذا المحال ملحوظا بنحو التفصيل أو الاجمال.

وربما يتوهم أن الاشكال مبنى على تعلق الحكم بالموضوعات الخارجية والهويات العينية ، فانه يقتضى سراية الحكم إلى موضوعه المتقوم بشخص الحكم ، فيلزم سراية الحكم إلى نفسه.

وأما إذا قلنا بأن الحكم لا يتعلق بالخارجيات بل يتعلق بالطبائع والعناوين ، فموضوع الحكم حينئذ ليس متقوما بحقيقة الحكم بل بعنوانه ، فلا يلزم سراية الحكم إلى نفسه ، بل بين الحكم ومقوم موضوعه التفاوت بالحقيقة والعنوان ، وكفى به مغايرة بين الحكم وموضوعه ، فلا يلزم عروض الشيء لنفسه ، ولا اتحاده بنفسه وسرايته إلى نفسه.

ويندفع هذا التوهم : أولا بأن المبنى وإن كان صحيحا عندنا للبراهين

ص: 214

---

1-1. لم نجد القائل بأن ملاك الإشكال لحاظ الحكم في موضوعه بشخصه تفصيلا والمجيب بأن مفاد دليل الحجية هو العموم الأصولي فيمكن شموله لحكمه مع أنا لم نأل جهدا في الرجوع إلى كلمات الأصوليين فيما يحضرننا من الكتب واعادة النظر والتأمل والدقة فيها مرة بعد أخرى فلم نحصل على شيء.

القاطعة المذكورة في مسألة (1) اجتماع الأمر والنهي ، إلا أن جميع تلك البراهين غير جار هنا ، لأنها :

إما كون الفعل الخارجى مسقطا للحكم فلا يعقل أن يكون معروضا له.

وإما كونه معلولا للحكم والمعلول متأخر طبعاً عن علته فلا يعقل أن يكون معروضا له فإن المعروض متقدم طبعاً على عارضه.

وإما كون البعث موجوداً مع أن الفعل معدوم والموجود لا يتعلق بالمعدوم ولا يتقوم به.

وإما كون الحكم : إما بمعنى الإرادة وهي كفيّة نفسانيّة وهي الشوق الأكيد والشوق المطلق لا يوجد بل يوجد متعلقاً بشيء ومتعلّقه المشخّص له لا- يعقل أن يكون أمراً خارجاً عن أفق النفس بل أمر واقع في أفق النفس فكيف يمكن أن تكون الحركات العضلانيّة مقوّمه لصفة الشوق النفساني.

وإما بمعنى البعث الاعتبارى الانتزاعى عن الإنشاء بداعى جعل الداعى.

ومن الواضح أن البعث المطلق لا- يوجد بنحو وجوده الاعتبارى العقلانى بل يوجد متعلقاً بمتعلقه ويستحيل أن يكون الأمر الخارجى المتأصل المغاير لأفق الاعتبار مقوّماً ومشخّصاً لأمر اعتبارى.

فالمناسب للأمر الاعتبارى ليس إلا الطبيعة والعنوان لا الشخص الخارجى والمعنون.

وهذه البراهين برمتها أجنبية عما نحن فيه ، لأن الطبيعة التى تعلق بها الوجوب الحقيقى الذى يصح (2) انتزاع عنوان الواجب منها إنما هى قبل

ص: 215

---

1-1. نهاية الدراية 2 : التعليقة 62.

2-2. هكذا فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قد ، لكن الصحيح : يصحح.

وجودها الحقيقي خارجا، فهذه الطبيعة الواجبة مع فرض كونها واجبة إذا تعلق بها شخص الوجوب المأخوذ فيها الملحوظ معها لا يلزم منها (1) شىء من المحاذير المتقدمة، لأنها لا تسقط الحكم فى مرتبة طبيعتها، ولا هى معلولة له فى هذه المرتبة، ولا معدومة فى هذه المرتبة، ولا منافية لأفق النفس، ولا لأفق الاعتبار، لعدم خارجيتها.

بل إنما لا يعقل أخذ شخص هذا الوجوب فى متعلق نفسه للزوم عروض الشىء لنفسه، فلا موجب لأخذ العنوان مقوما للموضوع إلا نفس هذا المحذور، لا محذور تعلق الحكم بالخارجيات حتى يتوهم أن الموضوع لا محالة هو العنوان، فلا يبقى مجال للاشكال.

فان قلت: لا ينحصر المانع عن تعلق الحكم بالموضوع الخارجى فى ما ذكر، بل الحكم حيث إنه بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية لا من قبيل عوارض الوجود، فلا بد من أن يكون فعلية موضوعه بفعلية نفسه لا بفعلية أخرى، لأن كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، فيجب انسلاخ الموضوع عن الفعلية فى نفسه وفى قيده، فلا يعقل أخذ حقيقة الوجوب فى طرف الموضوع مطلقا.

قلت: هذا أيضا غير جار هنا، لأن الفعلية المتصورة فى طرف الموضوع هنا من طرف شخص الحكم المتعلق به، فليس الاشكال هنا اتحاد فعلية مع فعلية أخرى بل عروض فعلية واحدة لنفسها، فتدبره فانه حقيق به.

هذا كله فى بيان عدم المانع من تعلق الحكم الشخصى بما أخذ فيه نفسه إلا من حيث الاشكال المبحوث عنه هنا.

وثانيا أن المقتضى لتعلق الحكم هنا بالمعنون موجود، وذلك لأن وجوب

ص: 216

---

1-1. بصورة التأيث فى النسختين، والصحيح: منه.

تصديق العادل إما بعنوان جعل الحكم المماثل أو بعنوان تنجيز الواقع بالخبر ومقتضى كليهما أن يكون الدليل ناظرا إلى حقيقة الأثر لا إلى عنوانه :

إما إذا كان من باب جعل الحكم المماثل ، فلأن المماثلة إما أن يلاحظ بين الحكم المماثل الظاهري والحكم الواقعي ، أو بين الحكم الظاهري ومؤدى الخبر :

والحكم الواقعي ، أو بين الحكم الظاهري ومؤدى الخبر :

فإن كان الأول كما هو التحقيق لأن جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بعنوان آخر ، فلا محالة يجب لحاظ المماثلة بين الحكم المماثل الواصل بالحقيقة والحكم الواقعي الواصل بالعرض ، والمفروض هنا وحدة الحكم ، ومع فرض الوحدة لا يعقل المماثلة لشيء مع شيء آخر.

وإن كان الثانى فمؤدى الخبر وهو عنوان الحكم المأخوذ فى طرف الموضوع وإن كان غير حقيقة الحكم ، فالاثنيية المصححة لاعتبار المماثلة حاصلة ، إلا أن جعل الحكم المماثل حيث إنه بعنوان تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، ومصححه جعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع ، فيحتاج إلى منزل ومنزل عليه ومصحح التنزيل.

وحيث إن المنزل هنا عنوان شخص الحكم والمنزل عليه حقيقة شخص الحكم وهو بعينه مصحح التنزيل ، فلا يعقل التنزيل ، لأن المنزل عليه محقق لا يحتاج إلى التنزيل ، كما أن الحكم الواقعي لو كان فعليا واصلا لا معنى لتنزيل شيء منزلته.

وأما إذا كان من باب جعل المنجز للواقع ، فالأمر أوضح لأن المتنجز بالخبر حقيقة الأثر لا عنوانه فيتحد المنجز والمتنجز وهو محال لرجوعه إلى عليّة الشيء لنفسه.



101 - قوله « قده » : نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس ... الخ (1).

لكن ليعلم أنّ جعلاً آخر لا يعقل أن يتكفل إلا لمرتبة من الخبر وهو الخبر عن الخبر المتكفل للحكم الواقعي دون المراتب الأخر، للزوم المحذور المزبور في شمول الجعل الآخر لجميع مراتب الخبر حتى المتكفل، لموضوع محكوم بهذا الجعل.

وعليه فلا يكاد ينضبط الجعل المصحح لجميع مراتب الخبر تحت ضابط، ولعله أشار « قدس سره » إليه بقوله فتدبر.

في دفع الإشكال عن الخبر مع الواسطة

102 - قوله « قده » : إذا لم تكن القضية طبيعية والحكم فيها ... الخ (2).

في جعل القضية هنا طبيعية مسامحة بحسب العبارة لوضوح أن الموضوع في القضية الطبيعية نفس الطبيعة الكلية من حيث هي كلية، وهي وإن كانت في قبال الشخصية فيناسب عدم لحاظ الشخص هنا، إلا أن الآثار الشرعية غير مترتبة على الطبيعة بما هي كلية لا موطن لها إلا الذهن.

بل مراده « قدس سره » ما أوضحه بعد ذلك وهو مجرد كون الموضوع نفس الطبيعة والقضية حينئذ إذا كانت مسورة بأدوات العموم محصورة كلية على مذاق التحقيق.

والفرق بين الطبيعية والمحصورة بعد اشتراكهما في كون الموضوع نفس

**في دفع الإشكال عن الخبر مع الواسطة**

ص: 218

1-1. كفاية الأصول / 297.

2-2. كفاية الأصول / 297.

الطبيعة أن الطبيعة في الطبيعيّة ما فيها ينظر والمرئى بالذات ، وفي المحصورة ما بها ينظر وفي حكم المرأة ، ولذا لا تسرى في الأولى إلى الأفراد بخلاف الثانية.

وحيث إن المحصورة مختلف فيها من حيث كون الحكم فيها على الأفراد أو على الطبيعة السارية إلى الأفراد فلذا تعارف الحكم على أمثال ما نحن فيه بأنها على نحو القضية الطبيعيّة.

والمراد بكون الطبيعة آلة ملاحظة الأفراد ليس كون لحاظها واسطة في ثبوت لحاظ الأفراد ، فان الأفراد حيث إنها غير متناهية ، فهي غير قابلة للحاظ لا بلا واسطة ولا مع الواسطة ، بل المراد لحاظ الأفراد بلحاظ جامعها المنطبق عليها قهرا.

لكن حيث إن الحكم غير مترتب على الجامع بما هو جامع ذهني بل بما هو منطبق على الأفراد ، فاذا لوحظ فانيا في معنونه المتحد مع الأفراد بنحو الوحدة في الكثرة كان الحكم مترتبا على المعنون بواسطة العنوان.

هذا في مثل القضايا الحقيقيّة الشاملة للأفراد المحقّقة والمقدّرة فانها غير متناهية ، فيجب الحكم على الطبيعة السارية.

وأما في مثل القضية الخارجية المخصوصة بالأفراد المحقّقة كقولنا قتل كل من في العسكر فالأفراد لا محالة متناهية ، فلا بأس بالحكم على الأفراد ، فالمحصورة لا يتعين فيها الحكم على الطبيعة دائما بل في قضايا العلوم.

والعام الأصولي : إذا أطلق في قبال العام المنطقي فهو يعم المحصورة بأقسامها.

وإذا أطلق في قبال القضية الطبيعيّة المذكورة في الأصول ، فيختص بالمحصورة التي كان الحكم فيها على الأفراد كما في القضايا الخارجية. وأداة العموم على أي حال للتوسعة : فتارة للدلالة على ملاحظة الطبيعة وسيعة بحيث لا يشذ عنها فرد.

وأخرى للدلالة على جميع الكثرات والمميّزات للطبيعة كما سيّجىء إن شاء الله تعالى بيانه ، فافهم ولا تخلط.

وأما وجه اندفاع الاشكال بجعل القضية طبيعّية فهو أن المفروض لحاظ نفس الطبيعة لا بمشخصاتها ومفرداتها ، فأشخاص الآثار غير مجعولة موضوعا للحكم لا تفصيلا ولا إجمالا ، فلا يلزم فى هذه المرحلة تعلق شخص الحكم بما هو هو متقومّ بشخصه ليلزم عروض الشئ لنفسه.

وصيرورة شخص الحكم المرتّب على الطبيعة فردا لها بعد تعلقه بها أمر وجدانى ، بداهة أن شخص هذا الأثر فرد من أفراد طبيعة الأثر.

ومن الواضح أنه لا تعلق للحكم بشخصه بعد صيرورته فردا لذات موضوعه ، إذ لا تعلق للحكم إلا فى مرتبة ترتيبه جعلاً على موضوعه ، ولا تأخر للحكم عن موضوعه طبعاً ، ولا تقدم لموضوعه عليه طبعاً ، إلا فى مرتبة كونه حكماً وذاك موضوعاً.

والحكم بترتيبه على ما صار فرداً من طبيعة الأثر من العقل ، فانه بعد تعلق الحكم بالطبيعة والمفروض أنه بلا اشكال فرد للطبيعة ، فلا محالة يحكم العقل بترتيب الحكم على كل ما هو فرد للطبيعة.

ومما ذكرنا تبين الفرق بين القضية الطبيعّية والعام الأصولى المقابل لها ، فانه ليس الوجه فيه ما توهم من عدم كون الحكم فى الطبيعّية ملحوظاً تفصيلاً ، وأنه ملحوظ إجمالاً ليقال : بأن العام الأصولى كذلك.

بل الوجه عدم لحاظ أشخاص الآثار مطلقاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً فى القضية الطبيعّية.

بخلاف العام الأصولى ، فان أشخاص الآثار ملحوظة بنحو الجمع والإجمال ، بداهة أن الحكم على العام الملحوظ بنحو الكل الأفرادى مترتب على كل واحد من الكثرات المجموعة فى اللحاظ ، فان الحكم وإن كان بحسب

الإشياء واحداً ، لكن الموضوع حيث إنه لثا متعدد ، فلا محالة يكون الحكم لثا متعددا ، بتقريب أن البعث الانشائي المضاف إلى كل واحد واحد من الكثرات المجموعة في اللحاظ مصداق للبعث الحقيقي فهو بعث حقيقي بالإضافة إلى كل واحد من أفراد العام.

وقد بينا في محله كيفية إفادة المتكثر بالذات بمثل كل عالم الذي هو مفهوم وحداني الموجب لتوهم وحدة الموضوع وحكمه حقيقة ، وهو أن العالم له مفهوم واحد ، ومطابقه من حيث إنه مطابقه واحد ، وأداة العموم مثل لفظة كل لا يوجب تغيير مفهوم العالم عما هو عليه من الوحدة ولا جعله فانيا في مطابقه وفي غير ما هو مطابقه من المفردات والمميزات ، بل شأن أداة العموم التوسعة في ذات المطابق.

فالمتكلم يفيد المطابق بما هو مطابق للمفهوم بجعل العالم بمفهومه فانيا فيه ، ويفيد تعدده وتكثره الحاصل له بسبب المميزات والخصوصيات بأداة العموم ، فتدبره فانه حقيق به.

ولا يخفى أن دفع الاشكال بجعل القضية طبيعية وأن الحكم وصف لازم للموضوع وإن كان مما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري (1) « قدس سره » والأستاذ العلامة « قدس سره » هنا ، بل اشتهر الجواب به في أمثال المقام.

لكنه لا يخلو عن شوب الإشكال والإبهام : بيانه أن حكم العقل بترتيب شخص هذا الحكم على موضوعه من حيث كونه فردا لطبيعة الأثر المحكوم بترتيبه على الخبر لا يكون إلا باقتضاء من نفس هذا الحكم المرتب على طبيعة الأثر ، لا من حيث عدم الفرق في نظر العقل بين هذا الأثر وسائر الآثار أو هذا الخبر وسائر الأخبار ، فانه راجع إلى تنقيح المناط ، وهو جواب آخر في هذا

ص: 221

واقضاء هذا الحكم المرتب على الطبيعة لترتيب نفسه الذى هو فرد من الطبيعة غير معقول، للزوم الخلف من عدم لحاظ الأشخاص لا تفصيلا ولا إجمالاً.

بل لا- محالة بتحليل من العقل للحكم وموضوعه، إذ الحكم المرتب على الطبيعة لا بد من أن يكون موافقا لها سعة وضيقا، فالحكم المرتب على الوجود السعى من الطبيعة وجود سعى من الحكم.

فكما يعقل إيجاد شخص البعث الحقيقى بالإنشاء بداعى جعل الداعى بأن يلاحظ إيجاد شخص من الداعى بإيجاد منشأ انتزاعه، كذلك يعقل إيجاد سنخ البعث المسانخ لسنخ الموضوع بالإنشاء بداعى جعل الداعى سنخا ونوعا ليتوافق الحكم مع موضوعه، فعند التحليل يكون كل فرد من سنخ الحكم بإزاء فرد من سنخ الموضوع.

فإذا فرض أن من أفراد طبيعة الموضوع هذا الحكم، فيستحيل أن ينحل هذا الحكم إلى فرد يكون من أفراد الموضوع تحليلا، لأن هذا الفرد التحليلى من الحكم بعينه الفرد التحليلى من الموضوع، فانه وإن لم يلزم بحسب الفرض اتحاد الحكم مع موضوعه ولا- عروض الشىء لنفسه، لكنه يلزم منه بحسب التحليل اقتضاء الشىء لنفسه، وعلية الشىء لنفسه، حيث إن الحكم البعثى علة لايجاد موضوعه فى الخارج، ويستحيل أن يكون الأمر بترتيب الأثر أمرا بترتيب نفسه.

والتحقيق أن الأمر بتصديق نفس الأمر به من حيث إنه أمر بما له تعلق بنفسه لا محذور فيه : لا من حيث الدور، لما مر مرارا من اتحاد الحكم وموضوعه فى الوجود، ولا تعدد فى الوجود ليلزم الدور.

ولا- من حيث الخلف لما مر أيضا من أن الحكم إذا لوحظ فى الموضوع بوجوده العنوانى لم يكن المتقدم عين المتأخر، لأن المتأخر هو الحكم بنحو وجوده

ولا من حيث علية الشيء لعلية نفسه كما في باب قصد القرية ، فان أخذ الايتان بداع الأمر في موضوع الأمر وإن لم يلزم منه دور ولا خلف لكون الأمر بوجوده العلمي داعيا وبوجوده الحقيقي مرتبا على موضوعه.

لكن الأمر إنما هو لجعل الداعي إلى متعلقه ، فاذا أخذ جعله داعيا في متعلقه كان الأمر به جعلاً للداعي إلى جعل نفسه داعيا ، وهو معنى علية الشيء لعلية نفسه أى بحسب مقام الدعوة.

وهذا المحذور أيضا غير وارد هنا ، إذ الأمر تعلق بتصديق نفسه لا بجعل الأمر بالتصديق داعيا إلى الأمر بتصديق نفسه بل داعيا إلى تصديق نفسه ، نظير ما إذا قال : المولى لعبده أخبر الناس عن أمرى هذا بالإخبار ، فإن الأمر متعلق بالإخبار عن نفسه وليس فيه شيء من المحاذير.

نعم الأمر بتصديق نفس هذا الأمر لا يعقل لوجه آخر ، وهو أن التصديق الجناني وهو اعتقاد صدقه وتحققه حاصل بنفس وصوله المفروض ، فالبعث نحو تصديقه طلب الحاصل.

وأما التصديق العملي وهو اظهار صدق العادل بعمله ، فلا يعقل إلا بالإضافة إلى أمر آخر حتى يكون هناك عمل بالأمر الآخر بعنوان اظهار صدق المنخبر عنه.

وأما نفس الأمر بالتصديق العملي ، فلا تصديق عملي له.

لا يقال : مع تعدد التنزيل في الخبر مع الوسطة كيف يعقل الأمر بالتصديق متعددا.

لأننا نقول : حيث إن الأمر بالتصديق أمر لثبا بصلاة الجمعة فيكون حكم الخبر بلا واسطة ايجاب صلاة الجمعة تنزيلا ، فيتحقق له تصديق عملي في الخبر مع الوسطة ، وهو أيضا بالإضافة إلى ما بعده ايجاب تنزيلي لصلاة الجمعة ، وهكذا

وحيث إنه هنا لا- أمر آخر ، فلا- معنى للتصديق العملي ولا للإيجاب التنزيلي ، إذ لا يعقل أن يكون مصحح التنزيل نفس المنزل عليه ، حيث إن وجود الأمر بالتصديق تحقيقي لا أنه محتمل ليقبل التعبدية ، والتنزيل هنا بحسب الحقيقة.

وأما بحسب العناية ، فحيث إن الأمر بالتصديق إيجاب للفعل بهذا العنوان فيكون وصوله وصول الواقع ، وفعليته فعلية الواقع ، وباعثيته باعثية الواقع ، فإذا فرض وحدة المنزل عليه والمصحح للتنزيل كان وصوله وصولا بالعرض لنفسه وباعثيته باعثية بالعرض لنفسه ، فيرجع الأمر إلى كون الأمر بالتصديق بالعناية باعثا لباعثية نفسه وداعيا لدعوة نفسه فيكون بالعناية علّة لعلية نفسه.

هذا كله في بيان الجواب بالقضية الطبيعية والإشكال عليه.

في دفع الإشكال بوجه آخر

وعن بعض أجلة العصر (1) دفع الإشكال بما محصله أنه بين الخبر من حيث إنه مفيد للظن نوعا والمنخبر به ملازمة نوعية واقعية ، والطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر ، فالخبر مع الواسطة كما أنه طريق إلى الخبر بلا واسطة كذلك طريق إلى لازمه وهو الأثر الشرعي أو الموضوع المرتب عليه الأثر.

فيكون حال الخبر مع الواسطة من حيث الكشف عن الحكم الشرعي

**دفع الإشكال بوجه آخر**

ص: 224

الذى هو لازم واقعى نوعى للخبر بلا واسطة ، كالخبر بلا واسطة من حيث الكشف المزبور.

والشارع جعل هذه الملازمة النوعية بمنزلة الملازمة القطعية ، لا أنه جعل أصل الملازمة ليكون دليل التعبد مثبتا لهذه الملازمة بل حال هذا الملازمة النوعية حال الملازمة العقلية والعادية من حيث عدم النظر لدليل التعبد إليها وإنما شأن دليل التعبد تنزيل هذه الملازمة النوعية منزلة القطعية وجعل الطريق الظنى إلى الأثر الشرعى بمنزلة الطريق القطعى. هذا ملخص ما أفاده بتوضيح منى.

والجواب أن التلازم بين شيئين لا يكون إلا بعليّة ومعلوليّة أو المعلوليّة لثالث.

ومن البديهي أن الخبر ليس من مبادئ وجود المخبر به ، ولا المخبر به من مبادئ وجود الخبر ، ولا هما معلولان لعلّة واحدة ، بل لكل منهما علّة مباينة لعلّة الآخر ، فلا ملازمة واقعية بين الخبر والمخبر به.

وقد اعترف أيضا فى أثناء كلامه بعدم الملازمة العقلية والعادية بينهما ، وإنما ادعى الملازمة النوعية الواقعية بينهما.

وليست هذه الملازمة إلا باعتبار إفادة الخبر للظن نوعا بثبوت المخبر به ، فيكون المخبر به ثابتا عند ثبوت الخبر نوعا ظنا.

مع أنه لا ملازمة فى مرتبة الكاشف إلا مع الملازمة فى المنكشف.

ولا يقاس ذلك بكشف اللفظ عن المعنى ، لمكان الملازمة الجعلية الوضعيّة بين اللفظ والمعنى ، فلذا يكون حضور اللفظ فى الذهن ملازما لحضور المعنى فيه.

وأما ثبوت الحكم فى مرتبة ثبوت الظن ، فهو قطعى لتقوم الظن به ، فلا حاجة إلى التعبد والتنزيل.

وتنزيله منزلة ثبوته فى مرتبة القطع لا أثر له ، إذ لا أثر لثبوته العنوانى قطعاً ، بل لثبوته واقعا ، فتدبره جيدا.



والملازمة الجعلية هنا بين الخبر وثبوت المخبر به ليس إلا- التعبد بالمخبر به إما بمعنى جعل الحكم المماثل على طبقه أو جعله منجزاً للواقع.

والمفروض دعوى التلازم مع قطع النظر عن دليل التعبد حتى يكون الطريق إلى الطريق طريقاً حقيقة إلى ذى الطريق حتى يجدى تعبد واحد.

والتحقيق أن الخبر بما هو خبر لا- يكون له كشف تصديقي قطعي ولا- ظني عن ثبوت المخبر به بالذات ، ولذا اشتهر أن الخبر يحتمل الصدق والكذب ، فالكشف التصديقي له بالعرض ، وما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات.

ولا يعقل كشف شئ عن شئ آخر بالذات إلا مع التلازم بينهما ، نحو كشف العلة عن المعلول وبالعكس وشبههما ، فلا محالة إذا كان للخبر فى مورد كشف تصديقي قطعي أو ظني فمن أجل ثبوت الملازمة العقلية أو العادية هناك.

فقول : إذا فرض فى المخبر عصمة أو ملكة رادعة فعلية تكون تلك العصمة أو الملكة علة لعدم التعمد بالكذب.

وربما تكون فيه حالة مقتضية لعدم تعمد الكذب مع قبول المانع ، فإذا فرض عدم المانع وجد المعلول حقيقة ، وإلا فافتضاء ، فالملازمة الفعلية بين تلك الحالة مع فرض عدم المانع وبين عدم تعمد الكذب موجودة ، وإلا فالملازمة الاقتضائية ثابتة بينهما.

وعليه فالخبر الصادق - الموجود بوجود علته وهى الإرادة لأصل الخبر وتلك الصفة المانعة عن الكذب لجهة صدقه - يكشف - من باب تضاييف المضمون المطابق مع ما فى اعتقاد المخبر - عن ثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر.

وهذا هو الصدق المخبرى ، وبضميمة عدم الخطأ الموجود بوجود علته ينكشف مطابقة معتقد المخبر لما فى متن الواقع وهو الصدق المخبرى.

ومنه تعرف أن الملازمة فى مرتبة الكشف لأجل الملازمة الواقعية الحقيقية فى مرتبة المنكشف وأن الخبر بأية ملاحظة يتصف بالكشف عن ثبوت المخبر به

فى اعتقاد المخبر.

فاذا قطع بالخبر الصادق للقطع بوجود علته فلا محالة يقطع من باب التضاييف بثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر.

وإذا ظنّ بوجود العلة للخبر الصادق سواء كانت العلة بجميع أجزائها مظنونة أو ببعضها ، فلا محالة يظن بالمعلول ، فيظن بثبوت الحكم فى اعتقاد المخبر.

وعليه ، فاذا ظن من خبر محقق بصدور خبر متكفل للحكم مع إحراز الحالة المقتضية لعدم الكذب وظن بعدم المانع ، فلا محالة يظن بثبوت الحكم فى اعتقاد المخبر.

فهذا الخبر المحقق حيث إنه مفيد للظن بثبوت الحكم لمكان الظن بعلمه يعمه دليل التعبد من دون حاجة إلى شموله للواسطة فإنه كنفس الواسطة مفيد للظن بالحكم.

غاية الأمر أن الحكم هناك مطابق المدلول المطابقى وهنا مدلول التزامى.

هذه غاية التقريب للجواب المزبور.

والجواب أن لزوم قول الإمام عليه السلام لخبر زرارة عنه عليه السلام غير مفروض فى خبر محمد بن مسلم عن إخبار زرارة بقول الإمام عليه السلام ، إذ خبر زرارة غير محقق وجدانا ، وهو واضح ، ولا تعبدا ، إذ المفروض عدم ترتب وجوب التصديق إلا على الخبر بالالتزام عن قول الإمام عليه السلام.

وأصالة عدم الخطأ فى خبر زرارة فرع تحققه ، ففى الحقيقة ليس خبر محمد ابن مسلم خبرا عن قول الإمام عليه السلام إلا على تقدير ، فإنه خبر عن لازم أمر غير مفروض الثبوت ، لا وجدانا ، ولا تعبدا ، ولا معنى لوجوب تصديق الخبر تحقيقا عن لازم على تقدير.

ثم إن التحقيق فى الجواب عن الإشكال أنه مبنى على وحدة وجوب التصديق وحدة شخصية ، فإنه المستلزم لوحدة الحكم والموضوع أو المحاذير

وأما إذا قلنا بأنه وإن كان واحدا إنشاء ودليلا لكنه متعدد لباً وحقيقة كما لا مناص عن تعدده لباً بالإضافة إلى الآثار الشرعية العرضية، فلا يلزم محذور، لإمكان الالتزام بجعل إيجابات للتصديق طولا كما كانت كذلك عرضا.

فيكون الخبر عن الإمام عليه السلام محكوماً بوجود التصديق، والخبر عن الخبر المحكوم بذلك الحكم محكوماً بوجود تصديق آخر إلى أن ينتهي إلى الخبر بلا واسطة في مبدأ السلسلة المتصلة بالمكلف، فبعدد الأخبار الواقعة إيجابات تنزيلية بجعل واحد والمحذور المتصور فيه أمور:

منها أن إيجاب التصديق ليس إلا بلحاظ أثر شرعي ما عدا نفسه كما في الآثار العرضية.

وأما وجوب التصديق فهو (1) سواء كان واحداً أو متعدداً فهو بهذا الجعل المتكفل له دليل واحد، فمع قطع النظر عنه لا أثر أصلاً، فكيف يكون ناظراً إلى نفسها ولو بعضها إلى بعض.

والجواب أن موضوع الحكم وهو الخبر عن الحكم سواء كان وجوب صلاة الجمعة أو وجوب التصديق موضوع للحكم بوجوده العنواني لا بوجوده الحقيقي حتى يقال إنه لا حكم حقيقي مع قطع النظر عن هذا الجعل.

ولذا قلنا: بأن جعل الحكم الظاهري قبل الواقعي معقول، لأن مشكوك الحرمة لم يؤخذ بوجوده الحقيقي موضوعاً للحكم الظاهري.

بداهة أن العلم والظن والشك في الحكم قائم بالمكلف والحكم قائم

ص: 228

---

1- 1. في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف وأما وجوب التصديق فهو سواء كان واحداً أو متعدداً لكن الصحيح وأما وجوب التصديق سواء كان واحداً أو متعدداً فهو بهذا الجعل الخ بدون قوله فهو الأول.

بالحاكم، فكيف يعقل أن يكون مقومًا للحكم في مرتبة نفس الحاكم.

مضافا إلى البراهين القاطعة المذكورة في محلها وقد أشرنا إليها فيما تقدم، فالمولى يتصور الخبر المحتمل كونه واجب التصديق ويجعل له حكما، فلا حاجة إلى جعل وجوب التصديق قبل هذا الجعل بل نفس هذا الجعل متكفل لأحكام طولية تنزيلية لما تصوره من الأخبار.

ومنها أن الواحد وإن انحل إلى المتعدد، إلا أنه دفعى الوجود، فكيف يعقل أن ينحل إلى أمور مرتبة في الوجود.

والجواب أن ترتب هذه الأحكام التنزيلية في أصل جعلها طبيعية لا خارجية. وقد مر مرارا أن المتقدم والمتأخر بالطبع يمكن أن يكون لهما المعية في الوجود الخارجي، بل لا يأبى عن الاتحاد في الوجود كالعلم والمعلوم بالذات والإرادة والمراد بالذات وأشباهها.

فالآثار المترتبة طبعاً من حيث الموضوعية والحكمية مقارنات في الوجود لا ترتب لبعضها على بعض في الوجود، فهي من حيث كون الحكم للخبر المتصل بالإمام عليه السلام موضوعاً للحكم في الخبر الثاني متقدم عليه طبعاً، لكنه من حيث الفعلية بالعكس، فإن الخبر الأخير يكون حكمه من حيث كون موضوعه محتمل الحكم فعلياً، ويتبعه يكون الحكم المحتمل فعلياً إلى أن ينتهي إلى حكم الخبر المتصل بالإمام عليه السلام، والحكم المنقول عنه عليه السلام على النحو الذي بيناه في مسألة جعل الطريق.

ومنها أن التعبد حيث إنه بلسان إيجاب التصديق: فإن كان التصديق جنانياً أمكن تعدده بعدد الأخبار.

وأما إن كان عملياً، فليس القابل للتصديق العملي إلا الخبر المتصل بالإمام عليه السلام، فإن وجوب صلاة الجمعة إذا أخبر عنه له تصديق عملي بفعل صلاة الجمعة، بخلاف نفس وجوب التصديق، فإنه سنخ حكم ليس له

تصديق عملي ، بل تصديق جناني فقط.

ولذا ربما يتوهم أن الخبر الأخير المتصل بالمكلف ليس له من حيث مدلوله المطابقي تصديق عملي ، بل من حيث مدلوله الالتزامي فقط ، وهو الخبر عن حكم الإمام عليه السلام كما أشرنا إليه فيما تقدم.

والجواب عنه أن إيجاب التصديق لسانا إيجاب فعل صلاة الجمعة لبا ، فخير زرارة محكوم لبا بوجوب صلاة الجمعة تنزيلا ، فالخبر الحاكي عن هذا الخبر يحكى عن وجوب صلاة الجمعة تنزيلا ، فله تصديق عملي إلى آخر السلسلة ، فكلها إيجابات تنزيلية لفعل صلاة الجمعة ، والفعلي منها هو الإيجاب الواصل بالذات ، والباقي فعلى بالعرض لوصولها بالعرض ، لاستحالة فعليات حقيقية ، كما في الخبر بلا واسطة أيضا.

103 - قوله « قده » : بلا محذور لزوم اتحاد الحكم ... الخ (1).

لا يقال : الطبيعي متحد مع فرده ، فيلزم اتحاد الموضوع مع حكمه.

لأننا نقول : الممنوع اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبة موضوعيته ، فانه المنافي لتأخر الحكم عن موضوعه طبعا.

وأما صيرورة الحكم بعد تعلقه بموضوعه فردا لموضوعه فلا محذور فيه.

104 - قوله « قده » : ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر ... الخ (2).

حيث إن المفروض قصور العبارة عن شمول الخبر مع الوسطة حيث لا-أثر له إلا ما لا يمكن لحاظه في هذا الجعل ، فلا محالة يجب تنقيح المناط من جهة الخبر ، كما يجب تنقيحه من جهة الأثر ، وإلا فالتوسعة من جهة الأثر لا ربط له

ص: 230

1-1. كفاية الأصول / 297.

2-2. كفاية الأصول / 297.

بالتوسعة من جهة الخبر.

وأما بناء على جعل الأثر طبيعة الأثر، فلا حاجة إلى جعل الخبر طبيعة الخبر، إلا إذا كان كل شخص من أشخاص طبيعة الأثر بإزاء شخص من أشخاص طبيعة الخبر، فإن لحاظ الطبيعة في الأثر تنافي لحاظ الشخص في الخبر، لكنه من باب لزوم ما لا يلزم، فتدبر جيدا.

105 - قوله « قده » : بأنه لا يكاد يكون خبرا تعبدا ... الخ (1).

لا- يخفى عليك أن الموضوع لكل حكم تنزيلي هو الواقع المحتمل لا الموضوع التعبدى التنزيلي، فإن المائع الذى قامت البيئنة على خمريته إنما يكون خمرًا تعبديًا بلحاظ حكم البيئنة لا بلحاظ نفسه، وإنما هو مائع محتمل الخمرية.

فكذلك ما قام الخبر على خبريته إنما يجب أن يكون محتمل الخبرية، فيكون خبرا تعبديًا بقيام الخبر على خبريته بلحاظ أنه موضوع واقعى له حكم واقعى، وكون الحكم الواقعى والتنزيلي ثابتين بجعل واحد هو الإشكال السابق وقد عرفت جوابه.

فى آية النفر

106 - قوله « قده » : وهو الترجى الإيقاعى الإنشائى ... الخ (2).

قد أسمعناك (3) فى الجزء الأول من التعليقة أن الأغراض المترتبة على إنشاء الترجى والاستفهام ونحوهما باعتبار كشف إنشاءاتها عن ثبوتها لا بلحاظ

**فى آية النفر**

ص: 231

1-1. كفاية الأصول / 298.

2-2. كفاية الأصول / 298.

3-3. نهاية الدراية التعليقة : 150.

نفس وجوداتها الإنشائية التي ليست إلا نحواً من استعمال اللفظ في المعنى ، والمحال في حقه تعالى ثبوت الترجي والاستفهام واقعا لا إظهار ثبوتهما ، وما هو شأن الإنشاء إظهار المعنى باللفظ ، لا إظهار الحقيقة باللفظ المستعمل في معناه ، ولا يلزم الكذب ، فإن إظهار الثبوت ليس بداع الإعلام بالثبوت ، بل بداع التلطف أو الترغيب أو غيرهما ، فلا تغفل.

كما أنه يمكن أن يقال : إن كلمة لعل لجعل مدخولها واقعا موقع الرجاء وموردا لتوقع الخير مثلا ، وهو بالإضافة إليه تعالى لا يقتضى انبعائه عن ترجيه تعالى ليقال : باستحالتة بل جعله تعالى معرضا لتوقع الخير ترغيبا وتحريصا على فعله.

ويمكن أن يقال : بأن ثبوت الترجي في مقام ذاته تعالى غير معقول ، لأنه لا يكون إلا مع الجهل بالحصول المستحيل في حقه تعالى ، إلا أنه بالإضافة إلى المرتبة الأخيرة من مراتب فعله تعالى أمر معقول ، كالعلم المنطبق على الموجود الخارجي ، فإنه من مراتب علمه الفعلي ، فكذا كون الفعل مرجو الحصول بلحاظ تأدية الأسباب المنتهية إلى مسبب الأسباب له نحو من الانتساب إليه تعالى كما في البداء والتردد المنسوبين إليه تعالى في الآيات والروايات ، فافهم ذلك إن كنت أهلا لذلك.

ثم إن الظاهر وإن كان مخالفا للجمهور عدم كون كلمة لعل للترجي لوضوح استعمالها كثيرا فيما لا يلائم الترجي كقوله تعالى : ( فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَا يُوحى إِلَيْكَ ) (1) ( فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ ) (2) وكقوله عليه السلام : « لعلك وجدتنى فى مقام الكذابين وفى مجالس الباطلين » (3) أو لعل زيدا يموت بهذا المرض

ص: 232

1-1. هود : 12.

2-2. الكهف : 6.

3-3. أو : لعلك رأيتنى الف مجالس الباطلين ، مفاتيح الجنان : 191.

وغيرها من الموارد الكثيرة التي لا-شك في عدم التجوز فيها ، وعدم ملائمة إظهار الرجاء في مثل هذه الأمور المنافرة للنفس في غاية الظهور.

وربما يتفصّل من ذلك بدعوى أن الرجاء ليس بمعنى يساوق الأمل وتوقّع المحبوب فقط ، بل يكون للاشفاق وتوقّع المخوف أيضا كما نقل عن بعض أئمة اللغة وعليه حمل قوله تعالى : ( لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ) (1) أى لا يخافون وقوله تعالى : ( لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ ) (2) أى لا يخافون.

والعجب أن الفراء مع مكانته في اللغة والأدب ينكر هذه الكلية ويقول لا يقال : رجوتك أى خفتك. وإنما يكون بمعنى الخوف في مورد النفي كما فيما سمعت من الآيات.

مع أنه لا معنى لتغيير مادة اللفظ معنى بتفاوت الإثبات والنفي وأظنّ أنّ كل ذلك من عدم التمكن من تطبيق موارد الاستعمالات على معنى جامع ربما يجمع توقع المحبوب وربما يجمع توقع المخوف والمكروه من دون دخل للمحبوبة والمخوفية والعلية التي قال بها بعضهم في المعنى الموضوع له.

والظاهر أن هذه الكلمة إنما يقال فيما كان الشيء في معرض احتمال الوقوع سواء كان مرجوا أم لا كما لا يخفى على المنصف.

وفي صحاح الجوهري : لعل كلمة الشك فيوافق ما استظهرناه ويؤكد أنه مرادف هذه الكلمة في الفارسية كلمة ( شايد ) لا كلمة ( اميد ) فتدبر ، وحينئذ يسقط الوجه الأول عن الدلالة على المقصود.

ص: 233

1-1. يونس 7 و 11 و 15.

2-2. الجاثية / 14.



تقريبه أن التحذر وإن كان مستندا إلى الإنذار ، والإنذار وإن كان بما تفقّه فيه ، إلا أنهما إنما يناسبان الواجب والحرام بملاحظة ما يترتب عليهما من الأمور التي يخاف ترتبها على الفعل والترك.

وهي كما يمكن أن تكون العقوبة على المخالفة ، كذلك يمكن أن يكون فوت المصلحة والوقوع في المفسدة.

فكما يصح الإنذار بملاحظة العقوبة ، فيدل على وجوب التحذر ، كذلك يصح الإنذار بملاحظة فوت المصلحة والوقوع في المفسدة ، فيحسن التحذر.

إلا أن الإنصاف أن الإنذار والتحذر بملاحظة ترتب العقوبة أنسب ، إذ المتعارف من الإنذار من المبلغين للأحكام في مقام الحث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الأخرى دون المصالح والمفاسد ، فيكون التحذر المنبعث عنه تحذرا من العقوبة.

وأما توهم أن جعل التحذر باعتبار فوت المصلحة والوقوع في المفسدة يوجب الاختلال في تمام أنحاء الاستدلال ولا يختص بالوجه الأول كما هو ظاهر المتن لأن التحذر بهذا المعنى على أي حال مستحسن عقلا لا معنى للكشف عن الحجية بسببه مطلقا.

فمدفوع بأن الوجه الأول حيث كان مبنيا على دلالة كلمة لعل على محبوبة التحذر من دون النظر إلى صدر الآية ، فلذا اختص بهذا الإيراد.

بخلاف الوجهين الأخيرين ، فانهما يتمان ولو لم تدل كلمة لعل على المحبوبة ، بل ولو لم يكن في الآية عنوان التحذر أيضا ، فان الوجه الثاني بملاحظة وجوب الإنذار ، فيكون التحذر به بدلالة الاقتضاء واجبا ، وإلا لزم

اللغوية ، والوجه الثالث أيضا مع الفراغ عن وجوب الإنذار ، فغايته واجبة ، لأن غاية الواجب واجبة ، فيكون وجوب الإنذار على كلا الوجهين كاشفا عن وجوب التحذر ، فيكون المراد منه التحذر عن العقوبة دون غيرها.

ولا يخفى أنه بناء على ما استظهرناه من عدم كون كلمة لعل للترجي وأنها كلمة الشك كما فى الصحاح ، فشانها جعل مدخولها واقعا موقع الاحتمال ، فيكون نفس جعل التحذر واقعا موقع الاحتمال كاشفا عن حجية الإنذار ، إذ يستحيل مع وجود قاعدة قبح العقاب بلا بيان أن يكون مجرد الإخبار بالتكليف أو بملازمه وهو العقاب المجمعول موجبا لحدوث الخوف ، فجعله موجبا لحدوث الخوف بنحو الاقتضاء دليل على فعالية العقاب المجمعول بمجرد الإخبار عنه ، فيكون الخبر منجزا للعقاب المجمعول ، وسيأتى إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

108 - قوله « قده » : لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق ... الخ (1).

التحذر وإن لم يكن له فى نفسه إطلاق ، نظرا إلى أن الآية غير مسوقة لبيان غايته الحذر ليستدل بإطلاقه ، بل لإيجاب النفر للتفقه.

إلا أن إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار ، ضرورة أن الإنذار واجب مطلقا من كل متفقه سواء أفاد العلم للمنذر أم لا ، فلو كانت الفائدة منحصرة فى التحذر كان التحذر واجبا مطلقا ، وإلا لزم اللغوية أحيانا.

كما أن التحذر إذا كان هى الغاية للإنذار فوجوب الإنذار مقدّميا إذا كان مطلقا يكشف عن إطلاق وجوب ذى المقدمة ، لاستحالة إطلاق أحدهما واشترط الآخر ، وتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذىها أصلا وإطلاقا وتقييدا بحسب مقام الثبوت لا ينافى تبعية وجوب ذى المقدمة لوجوب المقدمة بحسب

ص: 235

مقام الإثبات ، كما فى كل علة ومعلول ثبوتا وإثباتا.

نعم هنا وجهان لمنع إطلاق وجوب الإنذار حقيقة ولتبا :

أحدهما ما عن بعض أجلة العصر (1) من أن الإنذار الواجب من باب المقدمة هو الإنذار المفيد للعلم ، فىكون الوجوب فى المقدمة وذيها مقيدا.

إلا أن ذلك الإنذار الخاص حيث لا تميز له من بين سائر الإنذارات أوجب المولى كل إنذار مطلقا للتوصل إلى مقصوده الأصلي ، وهو الإنذار الخاص الذى هو المقدمة للتحذر الخاص.

ففى الحقيقة لا إطلاق لما هو الواجب المقدمى تبعا لذى المقدمة ، وإن كان الإنذار المطلق واجبا لغرض التوصل إلى ما هو المقدمة واقعا.

والجواب أن ما عد الإنذار الخاص ليس فيه ملاك المقدمية ولا ملاك نفسى على الفرض فعدم التميز سواء كان بالإضافة إلى المكلف بالإنذار أو إلى المكلف بالتحذر لا يمنع ، إلا عن العلم بتلك المقدمة الخاصة.

فإيجاب الإنذارات من مكلف واحد راجع إلى إيجاب المقدمة العلمية وهو وجوب عقلى إرشادى ، لا إيجاب مولى شرعى.

كما أن إيجاب الإنذارات على المكلفين - لحصول العلم للمكلف بالتحذر بما هو مكلف به من التحذر العلمى ، نظرا إلى عدم تمييزه للإنذار المفيد للعلم عن غيره من الإنذارات ، بل بعد تحققها جميعا يعلم بحصول التحذر العلمى من أحدها - يرجع إلى إيجاب المقدمة العلمية بالتكليف النفسى ، وهو التحذر عن علم.

وكلاهما خلاف ظاهر وجوب الإنذار شرعا مولىيا.

وأما إيجاب الإنذارات من المكلفين لعدم تمييز المولى ما فيه ملاك المقدمية

ص: 236

عن غيره، فخطأ في حق الشارع.

ثانيهما ما عن شيخنا الاستاد « رحمه الله » هنا وفي تعليقه (1) الأنيقة على الرسائل من منع الإطلاق تارة بأن النفر الواجب حيث كان لأجل التفقه والعلم بمعالم الدين وأحكام الله الواقعية، وقضية ذلك التحذر بالإندار بما أحرز أنه من معالم الدين، فالقرينة على التقييد بوجود (2) في الطرفين.

وأخرى بأن الفائدة غير منحصرة في التحذر، بل لإفشاء الحق وظهوره بكثرة إنذار المنذرين، فالغاية قهرا يلازم العلم بما أنذروا به، فالتحذر بما علم غاية لظهور الحق وإفشائه، وهو غاية لإنذار المنذرين بحيث يكون إنذار جملة من المكلفين علة لحصولها وإنذار كل واحد مقدمة لحصول العلة التامة لظهور الحق، فلا ينافي وجوب كل واحد من باب المقدمية هذا مع توضيح منى.

والجواب عن الأول أن كون الإنذار بما علم لا يقتضى أن يكون الإنذار مفيدا للعلم ليتقيد به الإنذار فيتقيد به التحذر.

وعدم إحراز كون الإنذار إنذارا بما علم ليجب قبوله.

مدفوع بإطلاق وجوب الإنذار من حيث إفادة العلم، فيكشف عن كون الموضوع لوجوب التحذر مجرد حكاية العقاب المجعول بالمطابقة أو الالتزام، ومطابقته للواقع تعبدا يعلم من وجوب القبول، فالذى يجب إحرازه في مرحلة فعلية وجوب القبول نفس ذلك الوجوب الحكائي.

ولا يخفى عليك أنه لا بد في صحة هذا الجواب من الالتزام بإطلاق وجوب الإنذار لإفادة العلم وعدمها، وإلا فللخصم أن يدعى أن الآية ليست في مقام جعل الحجة وإيجاب التحذر مولويًا حتى يكتفى في موضوعه بوجوده الحكائي، بل في مقام إيجاب الإنذار العلمى ليرتب عليه التحذر قهرا، فتدبره فإنه حقيق به.

ص: 237

1-1. التعليقة على الرسائل ص 67.

2-2. هكذا في النسخة المخطوطة بغير خطه قده، لكن الصحيح: موجودة.

وعن الثاني بأن ظاهر الآية أن الغاية المترتبة على الإنذار والفائدة المترتبة منه هو التحذير لا إفشاء الحق وظهوره.

فالمراد والله أعلم لعلهم يحذرون بالإنذار ، لا بإفشاء الحق بالإنذار.

كما أن ظاهرها التحذير بما أُنذروا ، لا بالعلم بما أُنذروا به ، بل نقول : إن نفس وجوب الإنذار كاشف عن أن الإخبار بالعقاب المجعول إنذار ، ولا يكون ذلك إلا إذا كان حجة ، وإلا فالإخبار المحض لا يحدث الخوف ولو اقتضاء حتى يكون مصداقا للإنذار حتى يجب شرعا.

ومنه ظهر أن التحذير لو كان نتيجة إفشاء الحق بكثرة إخبار المخبرين عن العقاب المجعول كان المجموع إنذارا واحدا ، لأن المجموع هو المقتضى للعلم المقتضى للخوف.

مع أن كل واحد مكلف بالإنذار الذي لا يصدق على إخباره بالعقوبة إلا مع فرض حجّيته.

ومن غريب الكلام ما عن بعضهم (1) من قصر التفقه في الدين على العلم بدقائق الدين مما يتعلّق بأسرار المبدأ والمعاد وتبليغ الدعوة والنبوة وأشباه ذلك مما يطلب فيه العلم دون الأحكام الشرعيّة العملية. وفي أخبار الأئمة عليهم السلام شواهد كثيرة على صدق التفقه على تعلم الحلال والحرام ، فليراجع.

مع أن صريح الآية إنذار النافرين للمتخلفين أو بالعكس ، لا تبليغ الدعوة إلى عامة الناس ونشر أعلام الهداية في البلاد النائية ، كما توهمه هذا المتوهم ، فافهم واستقم.

بقى هنا أمران ، أحدهما : قد تكرر في كلماتهم أن وجوب الإنذار مقدمي ، ولذا جعل في الإطلاق والاشتراط تابعا لوجوب التحذير.

ص: 238

لكننا قد ذكرنا في المبحث عن مقدمة (1) الواجب أن الواجب النفسى ما وجب لا لواجب آخر وأن الواجب الغيرى ما وجب لواجب آخر ، فما كان وجوبه منبعثا عن وجوب غيره كان واجبا غيريّا مقدّميا ، وإلا فهو واجب نفسى .

وبه أجبنا عن شبهة كون الواجبات النفسية واجبات غيرية ، لانبعاث وجوبها عن غرض ، فهو الواجب ومحصّ له واجب مقدّمى ، فينحصر الواجب فى مثل المعرفة الواجبة بذاتها .

فان ملاك الواجب النفسى ليس عدم انبعاثها عن غرض زائد على ذاته ، بل عدم انبعاث وجوبه عن وجوب آخر .

وعليه فالإنذار من مكلف والتّحذر من مكلف آخر ليس وجوب أحدهما منبعثا عن وجوب آخر ، فالإنذار مراد من المتفقّه لا لمراد آخر منه حتى يكون واجبا مقدّميا ، وإن كان الغرض منه راجعا إلى الآخر ، فافهم وتدبّر .

نعم مسألة التبعيّة فى الإطلاق والتقييد جارية بلحاظ مقام الغرض ، فان الغرض لو كان قائما بالتحدّر عن علم لا يعقل أن يكون الإنذار بقول مطلق واجبا لغرض التحذر الخاص .

ثانيهما : أن الآية هل هى متكفّلة لجعل الحجّية أو مبنية على الحجّية : فان كان التحذر غاية شرعية كان الدليل متكفلا للحجّية .

وإن كان غاية عادية واقعية كان الدليل مبنيا على الحجّية .

والتحقيق أن كلمة لعل : إن كانت للترجى المراد منه تعالى (2) فيه مجرد

ص: 239

---

1-1 . لم نعر على العبارة المزبورة فى مبحث مقدمة الواجب وإنما الذى وجدناه فيه هو قوله فالواجب النفسى بناء عليه هو المراد من المكلف لا لأجل مراد آخر منه والواجب الغيرى هو المراد منه لأجل مراد آخر منه . نهاية الدراية 1 : التعليق 372 .

2-2 . هكذا وردت العبارة فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير الخط المصنف قده ، لكن الصحيح : المراد منه فيه تعالى .

المحبوبية فالغاية تعبدية، إذ حاصل المعنى حينئذ أنه يجب الإنذار على المتفقهين إرادة أن يحذروا.

وحيث إن الإرادة ليست تكوينية وإلا لما تخلف عنها التحذر فيه تعالى، فلا محالة تكون تشريعية، فيفيد وجوب التحذر، وهو كناية عن وجوب لازمه، وهو العمل.

وإن كانت كلمة لعل لجعل مدخولها واقعا موقع الاحتمال كما هو الأظهر على ما مر، فالغاية عادية واقعية، فالحاصل من الآية حينئذ إيجاب الإنذار لاحتمال تأثيره في التحذر، فإن الإنذار مقتضى عادة للتحذر فالآية حينئذ مبنية على حجية الخبر، إذ لولاها يقطع بعدم العقاب كما تقدم.

109 - قوله « قدّه » : على الوجهين فى تفسير الآية ... الخ (1).

توضيح المقام أن ظاهر سياق الآية من حيث ورودها فى ضمن آيات الجهاد وظاهر صدرها وهو قوله تعالى.

( وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ) (2) وظاهر بعض التفاسير أن المراد النفر إلى الجهاد، وأن التفقه وظيفة المتخلفين عند النبى صلى الله عليه وآله، فمرجع الضمير حينئذ فى قوله تعالى ( لِيَتَفَقَّهُوا ) هى الفرقة دون الطائفة.

وظاهر جملة من الأخبار أن المراد النفر للتفقه كما يساعده ظاهر نفس الآية، حيث إن مقتضى لولا التحضيضية الحث على النفر للتفقه لا الحث على التخلف للتفقه وإن كان نفر طائفة ملازما لتخلف الباقيين.

والاستدلال لوجوب الإنذار بوجوب النفر الواقع فى لولا التحضيضية يتوقف على إثبات هذا المعنى.

ص: 240

1-1. كفاية الأصول / 299.

2-2. التوبة : 122.

والتحقيق كما يساعده بعض الأخبار ويشهد له الاعتبار أن الآية ليست في مقام المنع عن النفر إلى الجهاد كافة في قبال تخلف جماعة ، بل في مقام المنع عن قصر النفر على الجهاد نظرا إلى أنه كما أن الجهاد مهم كذلك التفقه ، فليكن نفر جماعة إلى النبي صَلَّى الله عليه وآله للتفقه ونفر الباقين إلى الجهاد ، وهو المستفاد من رواية العلل (1) عن الصادق عليه السلام قيل له : إن قوما يروون أن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله قال : اختلاف أمتي رحمة فقال : صدقوا فقلت : إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب قال : ليس حيث تذهب وذهبوا ، إنما أراد قول الله عز وجل : ( فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ) إلى آخر الآية. فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله ليتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم. إنما أراد اختلافهم من البلدان الحديث.

ويوافقه الاعتبار أيضا ، فإن النافرين إلى الجهاد من المدينة كان رجوعهم إلى رسول الله ، فيتعلمون منه صَلَّى الله عليه وآله كما كان كذلك في زمان حضوره من دون حاجة إلى تخلف جماعة لهذه الغاية ، بخلاف النافرين من الأطراف فانهم محتاجون إلى تعلم الأحكام إذا رجعوا إلى بلادهم والله أعلم.

110 - قوله « قدّه » : ولا شبهة في أنه يصح منهم التخويف ... الخ (2).

إن كان الغرض صحة التخويف بنفس ما سمعوه من الإمام أو المجتهد فيئول الأمر إلى صدق الإنذار على حكايته.

وإن كان الغرض صحة التخويف استنادا إلى ما سمعوه ، فلا مجال له ، إلا بناء على حجية رأيهم.

وإلا فلا وجه لصحة إنذارهم بما رأوه استنادا إلى ما رووه ، كما لا وجه

ص: 241

1-1. ج 1 ص 85 الطبعة الثانية.

2-2. كفاية الأصول / 299.



لقبول الإنذار بما هو إنذار.

وظاهر الآية وجوب الإنذار ، لأجل التحذر بما هما إنذار وتحذر لا بما هما إخبار وتصديق.

لكن الظاهر أن الشيخ الأجل « قدس سره » لا ينكر صدق الإنذار على حكاية العقاب المجعول ، وكيف (1) وصريح كلامه « قدس سره » في رسائله (2) أن الخبر فيه حيثتان حيثية إنشاء التخويف بنقل ما سمعه من الإمام عليه السلام ، وحيثية حكايته لما سمعه منه عليه السلام ، وإنما نظره الشريف « قدس سره » اللطيف إلى أن حيثية إنشائه التخويف راجعة إلى فهمه واستفادته من كلام الإمام عليه السلام. والآية ظاهرة في حجية هذه الحيثية ، لما مر من أن ظاهرها وجوب الإنذار والتحذر بما هما إنذار وتحذر لا بما هما إخبار وتصديق.

وأما الإنذار بحكاية العقاب المجعول ، فهو أمر معقول ، ولا يستلزم حجية الإنذار بنقل ما سمعه حجية نقله ، إذ لا فرق بين أنحاء إظهار الفتوى في الحجية سواء كان ابتداء أو بنقل خبر أو بطريق آخر.

وليس هذا مقام عدم القول بالفصل كما في المتن ، إذ الذي لا فصل فيه جزما هو حجية الخبر من حيث كون الناقل مجتهدا أو مقلدا ، لا حجية الخبر عن الرأي أو في مقام إظهار الرأي ، فالخبر حينئذ حجة لا من حيث إنه كاشف عن قول المعصوم عليه السلام ، بل من حيث إنه مظهر لفتوى المفتي.

فالتحقيق أن في آية نفر لا بد من التعميم من وجهين : أحدهما تعميم التفقه لما إذا علم بالحكم من دون إعمال نظر ورأى ، كما إذا سمع الحكم من

ص: 242

1-1. كذا في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده ، لكن الصحيح : كيف.

2-2. فرائد الأصول المحشى 1 / 119.

المعصوم عليه السلام بكلام صريح فصيح لا يتوقف استفادة الحكم على إعمال رأى ونظر وإلا فلو قلنا: إن التفقه هو العلم الحاصل للفقهاء بأعمال النظر والرأى، فالآية تكون متكفلة لحجية خبر الفقيه من حيث إنه خبر عما تفقه فيه بإعمال رأيه ونظره، وإن كان بنفس نقل ما سمعه من المعصوم عليه السلام. وقد عرفت حال عدم القول بالفصل.

ثانيها التعميم من حيث الإنذار بأن يكون الإخبار عن العقاب المجهول المسموع من الإمام عليه السلام بكلام صريح فصيح إنذارا حقيقة، من دون اختصاص للإنذار بما إذا كان لرأيه ونظره دخل فى تحقق الإنذار منه، فان حجية إنذاره حينئذ ليس إلا حجية خبره عن جعل العقاب لا حجية خبره عما استفاده برأيه ونظره، فانه على الفرض لا رأى له ولا نظر.

وليس المراد من الإنذار بحكاية العقاب المجهول إنشاء التخويف المقابل للإخبار الذين هما من وجوه استعمال اللفظ فى المعنى، فانه تستحيل كون قضية واحدة خبرية وإنشائية معا.

بل بمعنى أن المراد من حكاية العقاب والداعى إليها تخويف المنقول إليه، فهذه الحكاية بالعنوان الثانوى إنذار وتخويف، فتدبر.

ومنه علم أن دفع ما أورده الشيخ الأجل (1) « قدس سره » ليس بدعوى صحة التخويف من الراوى ولو مع عدم حجية رأيه ونظره، بل بدعوى تحقق الإنذار منه بلا إعمال نظر ورأى، فتدبر جيدا.

ص: 243

111 - قوله « قده » : وتقرب الاستدلال بها أن حرمة الكتمان ... الخ (1).

لا يخفى عليك أن الآية أجنبية عما نحن فيه ، لأن موردها ما كان فيه مقتضى القبول لو لا الكتمان ، لقوله تعالى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب (2) فالكتمان حرام فى قبال إبقاء الواضح والظاهر على حاله ، لا فى مقابلة الإيضاح والإظهار.

وما هو نظير ما نحن فيه آفة كتمان النساء ما خلق الله فى أرحامهن (3) ، فالملازمة إنما تجدى فى مثلها لا فيما نحن فيه.

112 - قوله « قده » : فانها تنافيهما ... الخ (4).

للزوم اللغوية فى الجملة على تقدير حرمة الكتمان مطلقا ووجوب القبول مشروطا. ولا يخفى أن وجوب الإنذار والحذر كذلك بناء على الملازمة ، ولزوم اللغوية مع عدمها ، فان الإطلاق فى أحد المتلازمين ينافى الاشتراط فى الآخر.

إلا أن يكون نظره « قدس سره » إلى انحصار جهة الاستدلال فى الملازمة هنا دون آفة النفر ، فالإيراد بالإهمال أو الاختصاص له وجه هناك دون المقام كما هو واضح.

## فى آفة الكتمان

ص: 244

1-1. كفاية الأصول / 299.

2-2. البقرة: 159.

3-3. البقرة: 228.

4-4. كفاية الأصول / 300.

113 - قوله « قده » : لأجل وضوح الحق بسبب كثرة ... الخ (1).

لا- يقال : مثل هذه الفائدة لا يعقل أن تكون غاية للتكليف بالإظهار هنا ، وبالإنذار هناك بالنسبة إلى كل واحد من المكلفين ، مع أن مقتضى إطلاق التكليف ثبوته على كل مكلف وإن عصى الآخر.

لأننا نقول : هذا هو الغرض الأصيل وما يقوم بإظهار كل مكلف أو بإنذاره غرض مقدمى ، ولا يجب الإيصال إلى ذى المقدمة فيما هو ملاك الإيجاب المقدمى ، فتدبر جيدا.

فى آية السؤال عن اهل الذكر

114 - قوله « قده » : وقد أورد عليها بأنه ... الخ (2).

قد مرّ الإيراد (3) عليها وعلى أمثالها بأن الظاهر منها التّعبد بقول من لعلمه وفقهه دخل فى التعبد بقوله ، ولذا قيده به.

والجواب عنه بعد تسليمه بأن الغالب فى الصدر الأول هو الإفتاء أو الإنذار بعنوان الرواية ، وإذا وجب التعبد برواية المفتى وجب التعبد برواية غيره لعدم الفصل.

مخدوش بما عرفت مفصلا.

وقد عرفت إمكان تعميم العلم والتفقه ونحوهما لصورة معرفة الحلال والحرام من دون إعمال نظر ورأى ، فلا يكون لقوله إلا حيثية الخبر عن الحكم (4).

**فى آية السؤال عن اهل الذكر**

ص: 245

1-1 . كفاية الأصول / 300.

2-2 . كفاية الأصول / 300.

3-3 . تقدم الإيراد فى التعليقة 110.

4-4 . تقدم الخدشة وإمكان تعميم التفقه والعلم لصورة معرفة الحلال والحرام فى التعليقة : 110.

وأما دعوى (1) أن ظاهر الآية هو السؤال لكي يعلموا ، فلا يعم ما إذا لم يعلموا.

فمدفوعة بأن الظاهر هو السؤال لكي يعلموا بالجواب لا بأمر زائد على الجواب ، فيكشف عن حجية الجواب ، فانه على فرض الحجية يكون حجة قاطعة للعدر مصححة لإطلاق العلم عليه ، وإلا فلا.

نعم بين هذه الآية والآيتين المتقدمتين فرق حيث إنه لا- أمر بالجواب هنا حتى يتمسك بإطلاقه لصورة عدم إفادة العلم كما في إيجاب الإنذار وحرمة الكتمان ، فيمكن إيجاب السؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب ولو بجواب جماعة.

هذا كله بالنظر إلى ظاهر هذه الآية مع قطع النظر عن تفسير أهل الذكر بالأئمة عليهم السلام في غير واحد من الأخبار.

مع أن قصر مورد الآية على خصوص الأئمة عليهم السلام لا يلائم مورد الآية كما لا يخفى على من راجعها.

وظنى والله أعلم أن أهل الذكر في كل زمان بالنسبة إلى ما يطلب السؤال عنه مختلف : فالسؤال ، عن كون النبي صلى الله عليه وآله لا يجب أن يكون ملكا أو ملكا وأنه لا يمتنع عليه الطعام والشراب لا بد من أن يكون من غير النبي صلى الله عليه وآله وعترته عليهم السلام لأنهم محل الكلام ، بل عن العلماء العارفين بأحوال الأنبياء السابقين.

والسؤال عن مسائل الحلال والحرام في هذه الشريعة المقدسة لا بد من أن ينتهى إلى الأئمة عليهم السلام ، فانهم عيبة علم النبي صلى الله عليه وآله وحملة أحكامه ، فالمصداق حيث إنه في هذا الزمان منحصر فيهم من حيث لزوم انتهاء الأمر إليهم ، فلذا فسر أهل الذكر بهم عليهم السلام ، والله أعلم.

ص: 246

1-1. كما في المتن حيث قال : وفيه أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب.

115 - قوله « قده » : المراد بتصدفة للمؤمنف هو ترتفب خصوص ... الخ (1).

بملاحظة سفاق الآفة من ففث كونه صلفى الله علفه وآله أذن ففر لهم ففصدفهم ففما هو ففر لهم وعن الصادق (2) علفه السلام ففصدق المؤمنف لأنه صلفى الله علفه وآله كان رءوفا رحفما بالمؤمنف ، لا بملاحظة تعدفة الفعل باللام المشعر بأن المراد تصدفة لهم ففما فنفعمهم ففكون لهم لا- علفهم. وذلك لأن الففمان ففعدى بالفضافة إلى متعلقه دائما بالباء وإلى من ففدعو ففله باللام قال تعالى : ( لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ ) (3) ( وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ) (4) و ( أَنْتُمْ لَفِشْرَفِئِن مِّثْلِنَا ) (5) ( فَاَمَنَّ لَهُ لُوطٌ ) (6) و ( قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ ) (7) ( وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دَفِنكُمْ ) (8) ، فكون الففمان متعدفا باللام هنا بالفضافة إلى المؤمنف على طبق طبعه ومقتضاه ، فهو ففر لهم ففدعن لهم وففصدق لهم ، واللام فى الفجمع لام الصلة ، لا لام الفافة ، ولو ذكر ما وقع علفه الففمان لعدى بالباء.

## فى آفة الأذن

ص: 247

1-1. كفافة الأصول / 301.

2-2. نور الثقلفن نقلا عن العفاشى ج 2 ص 237.

3-3. الإسراء : 90.

4-4. فوسف : 17.

5-5. المؤمنون : 47.

6-6. العنكبوت : 26.

7-7. طه : 71.

8-8. آل عمران : 73.

إنما الكلام فى تعديته بالبء فى الفقرة الأولى ، مع أن الواقعة على ما ورد فى سبب نزول الآية واحدة ، فإنه تعالى أخبره عليه السلام بأن فلانا ينم عليك فقبله ثم أخبره النمام وحلف له بأنه لم ينمّه فقبله أيضا فعيب على ذلك وقيل هو أذن. ومقتضى القاعدة أن يتعدى بالإضافة إلى المخبر باللام وإلى المخبر به بالبء.

ولعل الوجه فيه - مضافا إلى لحاظ التعميم وعدم خصوصية المورد - أن مرجع الإيمان بما أنزله الله وأخبر به إلى الإيمان به كالإيمان بصفاته واقعاه تعالى ، فلا- مغايرة بالحقيقة فالإيمان دائما يتعلق به تعالى من حيث ذاته أو صفاته أو أفعاله أو أخباره وإن كان تعالى هو الداعى إليه ، وحيث كان المناسب لمقام النبوة عند تعرض إيمانه بالإضافة إليه تعالى عدم تخصيصه بخصوص شىء مما يتعلق بجنابه تعالى ، فلذا أضاف إيمانه إليه تعالى مطلقا كسائر الموارد ، فتدبره فإنه حقيق به.

فى الاستدلال بسيرة العقلاء

116 - قوله « قده » : إنما يكفى فى حجيته بها عدم ثبوت ... الخ (1).

لعل غرضه « قدس سره » أن إثبات عدم رادعية الآيات بسبب مخصصة السيرة لها وإن كان دوريا كاثبات رادعية الآيات بسبب عدم مخصصة السيرة لها فإنه دورى أيضا ، لكن إثبات الرادعية يتوقف على إحراز الردع بالآيات.

وأما عدم رادعيتها ، فلا يحتاج إلى الثبوت لعدم تقوم حجية السيرة بثبوت عدم الردع ، بل متقومة بعدم ثبوت الردع.

فتزاحم الآيات فى الرادعية والسيرة فى المخصّصة وإن كان يوجب

**الاستدلال بسيرة العقلاء**

ص: 248

1-1 . كفاية الأصول / 303.

سقوطهما عن التأثير، إلا أنه لا يضر بعدم ثبوت الردع فعلا، فانه محقق لمكان استحالة الرادعية والمخصّصية، وإن كان بعد عدم ثبوت الردع لا مانع من حجية السيرة، فلا مانع من مخصّصيتها للآيات، فيثبت بها عدم الردع أيضا.

إلا أن الحجية لم يثبت من (1) ناحية مخصّصية السيرة ليلزم الدور، بل من ناحية عدم ثبوت الردع الذى لا مساس له بالمخصّصية.

ومنشأ عدم ثبوت الردع تراحم الآيات والسيرة فى الرادعية والمخصّصية، فلا رادع، كما لا مخصّص من قبل نفس الآيات والسيرة.

والجواب أن الرادعية وإن كانت موقوفة على الإحراز المستلزم للدور، لكنه كما أن حجية السيرة متقومة فى نفسها بعدم ثبوت الردع، كذلك حجية العام منوطة بعدم ثبوت المخصّص لا بثبوت عدمه ليستلزم الدور.

فكما أنه بعد التزاحم والسقوط يقال: لم يثبت الردع، فالسيرة حجة، كذلك يقال: لم يثبت المخصّص، فالعام حجة فى مدلوله العمومى، وفعالية المتنافيين محال.

وربما يورد كما عن بعض أجلة العصر (2) « قدس سره » عليه بأن حجية السيرة منوطة بالعلم برضاء الشارع وإمضائه، فعدم العلم به الحاصل من قبل كاف فى عدم حجية السيرة وإن كان ثبوت الردع بالآيات مستلزما للدور.

ومبناه على أنه لا ملازمة بين حجية شىء عند العقلاء وحجتيه عند الشارع، فلا بد من إمضاء الشارع، فالمقتضى للحجية إمضاء الشارع، وثبوت عدم الردع أحد الطرق الكاشفة عن إمضائه.

ومبنى شيخنا الأستاذ « قدس سره » فى الاكتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو أن الشارع أحد العقلاء بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متحد المسلك مع العقلاء فهذا مقتضى لاتحاد المسلك، وردعه الفعلى كاشف عن اختلافه فى

ص: 249

1-1. هكذا وردت فى النسخة المخطوطة بغير خطه فده، لكن الصحيح: لم تثبت.

2-2. هو المحقق الحائرى قدس سره، درر الفوائد 395.



المسلک ، وأنه بما هو شارع له مسلک آخر.

ومن الواضح أن رده الواقعي لا يكون كاشفا عن اختلاف المسلک ليختل به الكاشف الطبيعي عن اتحاد مسلکه مع العقلاء من حيث إنه منهم ، فعدم وصول الردع كاف في الحكم باتحاد المسلک ، لعدم المانع عن الحكم بالاتحاد ، وهذا هو الصحيح.

ويمكن أن يقال : في دفع الدور عن رادعية الآيات بأن مزاحمة العمومات مع السيرة الدالة على حجية خبر الثقة من باب مزاحمة تام الاقتضاء وغير تام الاقتضاء ، لأن العام حجة بالذات في مدلوله العمومي لظهوره فيه ، وتقديم الخاص عليه من باب تقديم أقوى الحجيتين على أضعفهما ، بخلاف السيرة ، فإن أصل حجيتها الذاتية متقومة (1) بعدم الردع الفعلي في مقام الإثبات ، فمقتضى الحجية في السيرة في مقام الإثبات متقومة (2) بعدم الردع الفعلي ، فعدم الرادع جزء مقتضى الحجية إثباتا ، لا أنه مانع عن الحجة المفروغ عن حجيتها.

وعليه ، فمقتضى الحجية في العام تام ، ولا مانع من تأثيره إلا السيرة التي يتوقف مانعيتها على تمامية اقتضاءها ، ويتوقف تمامية اقتضاءها على عدم رادعية العمومات عنها ، ويتوقف عدم رادعيتها مع وجود مقتضياتها على مانعية شيء عن تأثيرها ، ولا مانع إلا السيرة التي عرفت حالها ، فمانعية السيرة يتوقف (3) على مانعيتها.

وبالجملة إثبات الرادعية الفعلية يتوقف على إثبات المقتضى وعدم المانع ، والمقتضى على الفرض موجود ، والمانع مستحيلة المانعية ، فيقطع بالردع الفعلي ، وعدم تمامية المقتضى في السيرة.

نعم يمكن إبداء الفرق بين العام المقارن مع السيرة والمتأخر عنها ، فإن

ص: 250

---

1- (1 و 2) هكذا وردت في النسخة المخطوطة بغير خطه ، والصحيح : متقوم.

2- 2. الصحيح : تتوقف.

المقارن يتقوم بعدمه المقتضى ، بخلاف المتأخر عنها ، فإنه يستحيل أن يكون المتأخر رادعا فعليًا عن المتقدم.

فعدم الرادع فى موطن انعقاد السيرة هو المقوم لحجيتها ، والمفروض عدم الرادع هناك ، فيتم اقتضاءها ، فيكون حجة.

ويدور الأمر فى العام المتأخر والسيرة المتقدمة بين أن يكون السيرة المتقدمة مخصصة له أو العام المتأخر ناسخا للحكم الإمضائى ، ورافعا لحجيتها ، ومع عدم الترجيح يكفى استصحاب حجية السيرة الثابتة قبل نزول الآيات الناهية.

ومما ذكرنا يظهر أن مساق الآيات وإن كان عدم اعتناء الشارع بالظن ولو من أول الأمر ، ولذا يتوهم أنه مع تأخرها كاشفة عن عدم إمضاء الشارع لها ، وأنه لا يقين حينئذ بالحجية سابقا حتى تستصحب.

لكنه توهم باطل لما عرفت من أن عدم الرضا الواقعى بل الردع الواقعى لا يمنع عن الحجية ، وإنما يمنع عن الحجية الردع الواصل حين انعقاد السيرة وثبوت الحجية هذا.

إلا أن يقال : أن عدم الردع فى زمان يمكن فيه الردع هو المناط فى حجية السيرة ، وحيث كان بناء التبليغ على التدريج فلعل زمان نزول الآيات أول أوقات إمكان الردع خصوصا عن مثل ما استقرت عليه سيرة العقلاء فى كل ملّة ونحلة.

والتحقيق أنه لا فرق بين العام المقارن والمتأخر إلا من حيث جريان الاستصحاب فى صورة تأخر العام بناء على لزوم الدور من الطرفين لا بناء على تقديم الآيات للوجه المزبور ، وإلا فلا مجال للأصل مع وجود الدليل.

وأما من حيث المزاحمة ، فلا لأن أصل حجية السيرة متقومة بعدم الردع حدوثا وبقاء ، فهى وإن كانت حدوثا تام الاقتضاء ، لكنها بقاء غير تام الاقتضاء

فتكون المزاومة بين تام الاقتضاء وغير تام الاقتضاء من حيث البقاء ، ولذا لم يفرق « قدس سره » فى إشكال الدور من هذه الجهة كما لم يفرق غيره أيضا.

مع وضوح أن العام دائما متأخر عن ما بنى (1) العقلاء بما هم عقلاء على العمل بشىء ، فانه لا يختص بزمان دون زمان ولا بملّة ونحلة خاصة.

وربما يتوهم تقديم الآيات الرادعة بوجه آخر وهو أن حجية السيرة بحكم العقل التعليقى ، فلا محالة يرتفع بوجود الحجّة التنجيزيّة ، نظرا إلى أن حجية السيرة :

إما من باب حكم العقل بقبح المؤاخذة على أزيد مما استقرت عليه سيرة العقلاء من دون استكشاف رضا الشارع وإمضائه ، فيكون كحكم العقل من باب الحكومة فى صورة الانسداد.

وإما من باب حكم العقل بقبح نقض الغرض ، حيث إن بناء العقلاء بمرأى من الشارع ، فلو لم يكن راضيا به وأمكّنه الردع ولم يردع لكان ناقضا لغرضه ، وهو قبيح عقلا.

وأنت خبير بما فى الوجهين : أما فى الأول ، فلأن حكم العقل استقلالا بقبح المؤاخذة على أزيد مما بنى عليه العقلاء لا بد من أن يكون بمقدمات توجب الانتهاء إلى هذا الحكم العقلى كمقدمات الانسداد الموجبة له هناك ، وعدم هذه المقدمات من الوضوح بمكان ، ولا جزاف فى الأحكام العقلية.

وأما فى الثانى ، فلأن الكبريات الشرعية التى بلحاظها يكون الحكم شرعيا دائما منتهية إلى الكبريات العقلية ، ومع ذلك لم يكن تلك الكبريات الشرعية داخلّة تحت الكبريات العقلية ، فلو فرض أن الشارع قال : صريحا بأن السيرة حجة لأمكن إدراجه تحت كبرى عقلية بأن يقال : لو لم يكن الشارع فى

ص: 252

كلامه هذا راضيا بالعمل بالسيره لكان ذلك منه إغراء بالجهل وهو قبيح عقلا ولا يتوهم متوهم أن حجية السيرة حينئذ من باب قبح الإغراء بالجهل.

وبالجمله تقرير الشارع بعدم ردعه كفعله أو قوله دليل الحجية شرعا وإن كانت حجية قوله وفعله وتقريره عقلية فلا تغفل. هذا كله فى تقريب رادعية الآيات الناهية.

والتحقيق حجية الخبر بالسيره وعدم رادعية الآيات ، فان ما ذكرنا من كون المعارضه والمزاحمة من قبيل مزاحمة تام الاقتضاء وغير تام الاقتضاء غير تام من حيث البناء والمبنى :

أما من حيث البناء ، فلأن ما ذكر إنما يسلم إذا لم يكن عدم تمامية الاقتضاء مستندا إلى تأثير تام الاقتضاء ، ولم يكن تمامية الاقتضاء مساوقة لفعلية التأثير.

وأما السيرة ، فعدم تمامية الاقتضاء فيها مستند إلى رادعية العام فعلا ، لا إلى غير تأثير العام حتى لا تكون صالحة للمزاحمة ، سواء كان هناك عام أو لا.

كما أن تمامية اقتضاءها بعدم تأثير العام مساوق لحجيتها ، إذ لا مانع على الفرض ، والرادع مفروض العدم.

وإذا كان كذلك فتأثير العام منوط بعدم تأثير السيرة إناطة المشروط بشرطه ، وتأثير السيرة منوط بعدم تأثير العام من باب إناطة المقتضى بمقومه ، فكلاهما فى المنع عن فعلية التأثير على حد سواء.

وأما من حيث المبنى ، فلما تقدم فى مبحث حجية الظواهر ولو مع الظن بالخلاف من وقوع الخلط بين المقتضى فى مقام الثبوت والمقتضى فى مقام الإثبات : وما هو المفروغ عنه فى العام هو المقتضى ثبوتا وهو ظهوره العمومى وكشفه النوعى.

وأما المقتضى إثباتا فهو بناء العقلاء ، فلو كان للعقلاء بناء ان بنحو العموم والخصوص بفرض بناء على العمل بالعام مطلقا وبناء آخر على العمل بخبر الثقة فى قبال العموم لأمكن أن يقال : بأن الشارع أمضى البناء العمومى

ولم يمتز البناء الخصوصى.

وأما إذا كان البناء العملى إما على اتباع الظهور العمومى مطلقا ولو كان فى قبالة خبر ، أو على اتباعه ما لم يكن فى قبالة خبر كما هو الواقع ، فلا- محالة لا- مقتضى لحجية الظهور العمومى فيما يتعلق بخبر الثقة ، وإذا لم يكن منهم بناء عملى ، فلا موقع للإمضاء ، فهذا الظهور العمومى لا مقتضى لحجيتيه فى بعض مدلوله ، فلا رادع عن البناء العملى على اتباع خبر الثقة.

وما ذكرناه (1) فى مبحث حجية الظواهر أن نهى الشارع عما بنى العقلاء على اتباعه يمكن أن يكون بإطلاقه نهيا عن رفع اليد به عن الظهور الذى فى قبالة ، فىكون بالملازمة أمرا باتباع الظهور ، فىكون إثباتا لحجية هذا الظاهر الخاص ابتداء لا إمضاء.

غير جار هنا ، فان النهى الذى يكون أمرا بالملازمة هو هذا الظهور الذى لا مقتضى له ، فكيف يكون هو أمرا باتباع نفسه ، فتدبره ، فانه تحقيق به.

ولكنه سيجىء إن شاء الله تعالى فى مبحث (2) الاستصحاب أن عدم بناء العقلاء على العمل بالعمومات الرادعة ليس بملاك العام والخاص ولا بملاك الظاهر والظن بالخلاف كما قدمناه (3) ، بل بملاك بنائهم على اتباع الخبر ، ولا يعقل بنائهم عملا على طرحه ، ولذا لو ورد ظاهر بالخصوص على المنع عن الخبر لم يكن متبعا عندهم أيضا ، ومع ذلك إذا سئل العقلاء من لزوم اتباع الظهور العمومى أو الخصوصى المانع عن العمل بالخبر على المكلف الملقى إليه ذلك الظهور من قبل مولاه مع عدم حجة أخرى أقوى من قبله يحكمون بلزومه

ص: 254

---

1-1. فى آخر تعليقة 74 حيث قال إلا أن يجعل المنع عن اتباع مثل ذلك الظن شرعا إلى آخره فراجع.

2-2. نهاية الدراية 5 - 6 : التعليقة 11.

3-3. فى التعليقة 74.

عليه ، وأن مخالفته ظلم على المولى .

وقد أجبنا عن (1) الآيات من حيث قصورها في نفسها أو من حيث الحكومة في مبحث الاستصحاب ، فراجع .

ثم اعلم أن تقريب الدور في المقام وأشباهه ليس بملاحظة مقام الثبوت ، فإن الوجوب والحرمة أو الوجوب وعدمه أو الحرمة وعدمها أو المنجزية وعدمها والمبرئية والمعدرية وعدمها (2) جميعا إما متناقضان أو متضادان ، ولا توقف للنقيض على عدم نقيضه ، ولا للضد على عدم ضده ، ولا لعدم الضد على وجود ضده .

بل بملاحظة مقام الإثبات ، ولكنه لا- من حيث سببية الظهور أو الخبر للكشف التصديقي ولو ظنيا ، إذ لا يعتبر في شيء منهما فعلية الكشف التصديقي ولو ظنيا ، والكشف النوعي محفوظ في الدليلين المتعارضين ، ولا يختل الكشف النوعي بورود كاشف نوعي آخر ولو كان أقوى .

بل بلحاظ أن الظهور أو الخبر باعتبار دليل اعتبارهما سبب للكشف القطعي إما عن الحكم المماثل أو عن المنجزية للواقع ، وسببية كل منهما للكشف التصديقي عن أحد الأمرين وتأثيره فيه مشروط بعدم تأثير الآخر ، فافهم وتدبر .

في أول الوجوه العقلية على حجية الخبر

117 - قوله « قده » : أحدها أنه يعلم إجمالا بصدور كثير ... الخ (3) .

تقريبه على وجه لا يرد عليه ما أورده شيخنا العلامة الأنصاري (4) « قدس سره » هو أن العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بثبوت تكاليف واقعية في مجموع

## أول الوجوه العقلية على حجية الخبر

ص: 255

1-1 . نهاية الدراية 5 - 6 : التعليقة 11 .

2-2 . والصحيح : عدمها .

3-3 . كفاية الأصول / 304 .

4-4 . فرائد الأصول المحشى 1 / 146 .

الروايات وسائر الأمارات من الإجماعات المنقولة والشهرات وأشباهها ، ضرورة أن دعوى عدم العلم بمطابقة بعض الإجماعات المنقولة والشهرات للواقع خلاف الإنصاف جدا.

إلا أن مجرد تضمن بعض الإجماعات المنقولة وبعض الشهرة لتكاليف واقعية لا يجدى ، لاحتمال توافقها مع ما تضمنه الأخبار الصادرة واقعا بحيث لو عزلت الإجماعات المنقولة والشهرة المتوافقة ، مع جملة من الأخبار لم يكن منع العلم الإجمالى بثبوت تكاليف واقعية فيما عداها بعيدا ، فالالتزام بالعلم الإجمالى فى مجموع الروايات وسائر الأمارات لا يقتضى الاحتياط فى تمام الأطراف لمكان احتمال الانطباق على ما تضمنه الأخبار ، فلا علم إجمالى بتكاليف أخر زيادة على ما فى الأخبار.

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الأستاذ « قدس سره » هنا وفى تعليقه (1) الأنيقة على الرسائل ليس مبنيا على إنكار العلم الإجمالى فى الروايات وغيرها بل ، مبنى على عدم تأثيره لمكان احتمال الانطباق الراجع إلى قصور العلم الإجمالى عن التأثير فى التنجز ، لا مانعية العلم الإجمالى فى خصوص الروايات عن اقتضاء العلم الإجمالى الكبير للتنجز كما هو كذلك فيما إذا قامت الحجة المعتبرة على بعض الأطراف ، فان حجيتها : إن كانت بمعنى تنجز الواقع ، فالعلم الإجمالى لا يعقل أن يكون منجزا للمعلوم على أى تقدير ، إذ أحد التقادير كون الحكم فى مورد الحجة المعتبرة ، والمنجز لا يتنجز .

وإن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل ، فالعلم الإجمالى لا أثر له ، إلا إذا تعلق بحكم فعلى على أى تقدير ، ولا يعقل أن يكون الواقع فى مورد الحجة فعليا ، لاستحالة اجتماع حكيمين بعثين فعليين فى مورد واحد.

ص: 256

بخلاف ما نحن فيه ، فان نسبة العلمين إلى ما تضمنه الأخبار من التكاليف على حد سواء من حيث الفعلية والتنجز.

بل احتمال انطباق مورد العلم الإجمالى الكبير على مورد العلم الإجمالى الصغير يوجب قصور العلم الاجمالي الكبير عن تعلقه بتكاليف فعلية زيادة على ما فى مؤديات الروايات. فهو من قبيل ما إذا علم بوجود غنم موطوء فى قطع الغنم وبوجود غنم مغصوب فى ذلك القطيع ، مع احتمال أن يكون المغصوب هو الموطوء ، فلو علم تفصيلا ذلك الموطوء لم يبق إلا احتمال المغصوب فى ما عداه.

ومما ذكرنا تبين أن ما أفاده « قدس سره » فى تعليقه (1) المباركة فى ذيل مانعية احتمال الانطباق عن تأثير العلم الإجمالى الكبير من حجية الأخبار الصادرة وتنجز التكاليف بها مستدرک قال « قدس سره » إلا أن احتمال انطباقها على الموارد التى نهض على التكاليف فيها خصوص الأخبار الصادرة ، مع بدهة حجيتها وتنجز التكاليف المدلول عليها وفعاليتها ظاهرا مطلقا أصابت الواقع أو أخطأت عنها يكون مانعا عن تنجزها فيما صادفت غير تلك الموارد من الأطراف إلى آخره.

ومن البين أن الموجب للانحلال مجرد احتمال الانطباق الذى معه لا علم إجمالا بتكاليف فعلية أخرى حتى تنتجز بالعلم بها ، لا تعلق العلم الإجمالى بالحجة المنجزة للتكاليف ، فان حجية الأخبار الواقعية أول الكلام ، والمفروض أن المستدل بصدد إثبات كونها بحيث يعامل معها معاملة الحجة ، والمنجز بالحقيقة لتلك التكاليف هو العلم الاجمالي.

مضافا إلى أن العلم بصدور كثير من الأخبار ليس علما بالحجة ، إذ الخبر المفروض صدوره عن الإمام عليه السلام ليس حجة تعبدية حتى يكون العلم

ص: 257



به تفصيلا أو إجمالاً علماً بالحجة ، ومع ذلك كله فهو مستدرک كما أشرنا إليه ، لما عرفت من أن الموجب للانحلال احتمال الانطباق لا غير ، فتدبر جيداً.

والتحقيق في حسم مادة النزاع أنه لا بد من مراجعة الفقه وملاحظة لأخبار المدونة والإجماعات المنقولة والشهيات وإن (1) كان بعد عزل كثير من الأخبار أو أكثرها الذى ادعى الشيخ الأعظم قدس سره فى رسائله العلم بصدوره وملاحظة الإجماعات المنقولة والشهيات المطابق مضمونها لتلك الأخبار وإن كان (2) بعد عزل مقدار المعلوم بالإجمال من الأخبار وعزل ما يطابقه من الإجماعات المنقولة والشهيات كان (3) ضم البقية القليلة من الأخبار إلى بقية لإجماعات والشهيات موجبا لحدوث علم إجمالى فى هذه الطوائف المنضمة ، فهو شاهد على أن العلم الإجمالى الكبير يشتمل على تكليف زائد على ما يتضمنه العلم الإجمالى الصغير ، فلا مانع من تنجيذه لتلك التكاليف فى أطرافه.

وإن لم يكن الضم بعد العزل موجبا لعلم إجمالى بالتكليف صح ما ادعاه شيخنا الأستاذ « قدس سره » ، ولا أظن بعد وفاء المعلوم بالإجمال من الأخبار بمعظم الفقه وقلة الباقي أن يوجب الضم علماً إجمالياً كما يدعيه الشيخ الأجل (4) « قدس سره » والله أعلم.

ثم إنه بعد ما فرضنا من انحصار الاحتياط فى موارد الروايات بخصوصها نقول : إنها : تارة تكون فى قبال الأصول العملية.

ص: 258

---

1-1. هكذا وردت العبارة فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده ، لكن الصحيح : فان كان.

2-2. هذه العبارة تكرر لما قبلها إلى قوله والشهيات.

3-3. كلمة كان وردت فى النسختين لكن الصحيح زيادتها كما قبلها على ما نبهنا به فضم البقية متعلق بكان الاولى وموجبا خبرها والباقي من العبارة تكرر.

4-4. فرائد الأصول المحشى 1 / 145 و 146.

فان كانت في قبال الأصول العملية ، فاما أن تكونا متوافقتين في الإثبات أو النفي ، وإما أن تكونا متخالفتين :

فإن كانت الأخبار مثبتة للتكاليف والأصول أيضا ، كذلك سواء كانت مثبتة لما يماثلها أو لما يضادها موضوعا أو حكما ، فلا ينجز العلم الإجمالي بالإضافة إلى تلك الأخبار المثبتة لما أشرنا إليه آنفا أن مفاد الأصل سواء كان حكما فعليا أو تنجز الحكم الواقعي لا يعقل تأثير العلم في مورده ، لا امتناع فعلية الواقع مع فعلية الحكم المجعول على طبق الأصل ، ولا امتناع تنجز المنتجز.

وبه يندفع توهم تأثيرهما في الحكمين المتماثلين لموضوعين أو المتضادين لموضوع واحد بالاحتياط في الأول والتخيير في الثاني ، إذ مع فعلية وجوب الجمعة مثلا باستصحابه لا علم إجمالي بتكليف فعلى للظهر أو بالحرمة للجمعة حتى يجب الاحتياط في الأول ويتخير في الثاني.

وإن كانت الأخبار مثبتة والأصول نافية : فان كانت الأصول النافية بحد يعلم إجمالا بمخالفتها للواقع للعلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار المثبتة المنافية لها فلا مجال للعمل على طبق الأصول ، للزوم المخالفة القطعية العملية ، واجراء بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح.

وإن لم يكن بهذا الحد فالمسألة مبنية على جريان الأصول في بعض أطراف العلم الإجمالي وعدمه ، نظرا إلى أنها مغياة بعدم العلم ولو إجمالا بخلاف الحالة السابقة ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق القول فيه في دليل الانسداد (1) وفي آخر الاستصحاب (2).

ص: 259

1-1. في التعليقة 132.

2-2. نهاية الدراية 5 - 6 : التعليقة 123.

وإن كانت الأخبار نافية والأصول نافية ، فحالتها حال المثبتين ، غاية الأمر أنّ المحذور هناك امتناع الحكمين الفعليين وتنجز المنجز ، وهنا لغوية جعل عدم الوجوب فعلا مرتين ولغوية جعل العذر حقيقة مرتين ، فلا أثر للعلم الإجمالى حينئذ.

وإن كانت الأخبار نافية والأصول مثبتة سواء كانت بحد يعلم إجمالا بمخالفتها للواقع أولا بذلك الحد يتبنى جريانها على شمول أدلة الأصول لصورة العلم الإجمالى بالخلاف.

نعم مثل قاعدة الاشتغال الغير المغيية بذلك تكون منجزة للحكم ، ولا أثر حينئذ للعلم الإجمالى ، إذ بعد تنجز الواقع فى طرف بالقاعدة يستحيل تعلق العلم الإجمالى بعدم فعليته ليرتب عليه المعذورية.

بقى الكلام فى أثر الخبر النافى حتى يكون العلم به إجمالا مؤثرا ، فان ظاهر الشيخ (1) الأجل « قدس سره » فى الرسائل اختصاص تأثير العلم الإجمالى بصورة قيام الخبر على ثبوت التكليف لانه ، وظاهر شيخنا الأستاذ « قدس سره » أنه كالخبر المعلوم تفصيلا (2) فيما له من الأثر ، فأثر العلم به تفصيلا أو إجمالا جواز العمل على طبقه.

وتحقيق القول فيه أن وصول التكليف للزومى تفصيلا أو إجمالا يوجب التنجز بمعنى أنه يحقق عنوان مخالفة التكليف الواصل المندرجة تحت عنوان الظلم المحكوم عقلا باستحقاق الذم والعقاب ، وعدم استحقاق العقاب بعدم علته التامة ، وعدمها تارة بعدم المخالفة ، وأخرى بعدم التكليف حقيقة ، وثالثة

ص: 260

- 
- 1-1. فى أواخر الوجه الأول من الوجوه العقلية التى أقيمت على حجية خبر الواحد.
  - 2-2. يعنى فى المتن حيث قال قدس سره : ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة وجواز العمل على طبق النافى منها فيما إذا لم يكن فى المسألة أصل مثبت له من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب إلى آخره. كفاية الأصول / 305.

بعدم وصوله ، وهذا الأخير هو المراد بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ومن الواضح أن وصول عدم التكليف تفصيلا محقق لنقيض ما هو جزء العلة التامة لاستحقاق العقاب ، ووصوله بالحجة الشرعية محقق للنقيض تنزيلا.

بخلاف وصوله (1) إجمالا- فإنه يجتمع مع احتمال التكليف ، فلا يكون محققا للنقيض ، ويجتمع مع الحجة على التكليف ، فلا يكون معذرا عن مخالفة التكليف ، فلا بد في دفع احتمال التكليف من حيث التأثير في العقوبة بالتشبه بعدم وصوله لا بوصول عدمه الغير المنافي لاحتماله بل للحجة على ثبوته ، فالعلم الإجمالي بعدم التكليف لا أثر له عقلا ولا شرعا.

وقد عرفت أننا أن العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار ليس علما بوجود الحجة ، بل علم بصدور المخبر به ولهذا العلم يراد أن يعامل مع الخبر معاملة الحجة ، فليس العلم الإجمالي بالخبر النافي علما بالمعذر الشرعي ، فتدبر جيدا.

ومما ذكرنا تبين أن ما أفاده (2) الشيخ الأجل « قدس سره » من أن مقتضى

ص: 261

1-1. يعنى بخلاف وصول عدم التكليف اجمالا فإنه لا يترتب عليه الأثر وهو تحقق نقيض ما هو جزء العلة التامة لاستحقاق العقاب مع انه كان يترتب فيما كان وصوله تفصيلا ولذا يجتمع مع الحجة الشرعية على التكليف كما اذا علم اجمالا بنجاسة أحد الكأسين مع العلم بطهارة الآخر فان عدم التكليف واصل اجمالا لكن لا يترتب عليه الاثر لوجوب الاجتناب عن النجس فى البين شرعا وبما انه غير معلوم تفصيلا فيجب الاجتناب عن الكأسين عقلا ليحصل الموافقة القطعية وعليه فاذا علم بعدم التكليف اجمالا كما اذا علم بعدم نجاسة احد الكأسين وطهارته وشك فى نجاسة الآخر وطهارته لم يصح التمسك بوصول عدم التكليف اجمالا لدفع احتمال التكليف من حيث التأثير فى العقوبة لأنه لا ينافى احتمال التكليف ولا يرفع اثره بل لا ينافى الحجة على ثبوت التكليف بالنسبة الى الكأس الآخر وحينئذ فاللازم فى دفع احتمال التكليف هو التمسك بعدم وصول التكليف فانه الذى يرفع أثر الاحتمال لا وصول عدم التكليف اجمالا فإنه لا يترتب عليه أثر لا شرعا ولا عقلا.

2-2. تقدم الإشارة إليه فى التعليقة حيث قلنا فى أواخر الوجه الأول إلى آخره.

هذا الدليل وجوب العمل بالخبر والخبر النافى لا يجب العمل به.

مدفوع بأن أثر العلم ليس الوجوب عقلا ولا شرعا حتى لا يعقل فى الخبر النافى ، بل أثره التنجز ، وعدمه ليس مستندا إلى العلم الإجمالى بالنفى ، بل إلى عدم العلم بالتكليف ، كما أن المعذرية أثر الحجة الشرعية المجامعة مع احتمال التكليف.

كما أن ما أفاده (1) شيخنا العلامة الأستاذ « رحمه الله » من جواز العمل على طبق الخبر النافى لا- يرجع إلى محصل ، فان الجواز التكليفى من العقل بما هو غير معقول كسائر الأحكام التكليفية منه. وبمعنى المعذرية كذلك ، لأنه أثر الحجة الشرعية كما عرفت. وبمعنى عدم التنجز مستند إلى عدم وصول التكليف حقيقة وتنزيلا ، لا إلى وصول عدمه إجمالا كما عرفت مفصلا هنا. هذا كله إذا كانت الأخبار المعلومة الصدور إجمالا فى قبال الأصول العملية.

وإن كانت فى قبال الأصول اللفظية من عموم أو إطلاق أو نحوهما ، فلا أثر للعلم الإجمالى بالإضافة إلى الخبر النافى ، لأن الظهور حجة إلى أن تقوم حجة أقوى على خلافه.

ومن البين أن أطراف العلم الإجمالى يؤخذ بها من باب الاحتياط لا- من حيث الحجية حتى يكون من قبيل قيام أقوى الحجتين على أضعفهما.

فى الوجه الأول عقلا على حجة الظن

118 - قوله « قده » : وأما الكبرى فلاستقلال ... الخ (2)

لا يذهب عليك أن ترتب الأثر المهم من الحجية إما أن لا يحتاج إلى

**فى الوجه الأول عقلا على حجة الظن**

ص: 262

1-1 . قد عرفت التنبيه عليه.

2-2 . كفاية الأصول / 308.

كبرى عقلية أصلا ، وإما أن يحتاج إلى كبرى عقلية بملاك الحسن والقبح ، وذلك لأنه : إن أريد بالضرر العقوبة ، فمن الواضح أن تسليم الصغرى وهو الظن بالعقوبة للظن بالحكم كاف في المقصود من دون إضافة كون الضرر المظنون مما يفر عنه كل ذى شعور أو مما التزم بدفعه العقلاء عملا ، ضرورة أن المراد من الحجية تنجز الواقع عند إصابة الطريق ، والظن بالحكم لو سلم كونه ملازما للظن بالعقوبة كان كذلك وإلا لم يكن ظنا بالعقوبة ، فلا حاجة في ترتبها عند إصابة الظن إلى حكم من العقلاء أصلا .

وإن أريد بالضرر المفسدة ، فمن البين أن مجرد كون الضرر مما يفر عنه كل ذى شعور أو مما التزم بدفعه العقلاء عملا من حيث إنهم ذوو شعور لا يجدى في ترتب العقوبة على مخالفة المظنون ، إلا إذا اندرج في القضايا العقلية بملاك الحسن والقبح حتى يكون فعله مما يذم عليه عند العقلاء فيكون مما يعاقب عليه شرعا .

119 - قوله « قده » : إلا أن يقال إن العقل وإن لم يستقل ... الخ (1).

قد مر غير مرة أن استحقاق الذم والعقاب عقلا مترتب على هتك حرمة المولى وهو ظلم عليه .

ومن الواضح أن عنوان الظلم والخروج عن زى الرقية ورسم العبودية لا يصدق إلا إذا كانت مخالفة التكليف مخالفة لما قامت عليه الحججة عقلا أو شرعا ، والظن بمجردده ليس كذلك ، إذ المفروض أنه فى نفسه ليس حجة عقلائية والغرض معاملة الحججة معه بكبرى دفع الضرر المظنون المتوقع على حجيته فى نفسه حتى يتحقق موضوع القاعدة وهو الظن بالعقوبة .

وأما كونه حجة شرعا واقعا ، فلا يحقق موضوع القاعدة ، لأن الحجية

ص: 263

الشرعية سواء كانت بمعنى جعل الحكم المماثل أو بمعنى تنجيز الواقع يتقوم بالوصول عقلا :

أما على الأول ، فواضح ، لأن الحكم المماثل كنفس الحكم الواقعي من حيث عدم الأثر إلا بعد الوصول ، وإلا لكفى نفس وجود الحكم الواقعي فى استحقاق العقوبة على مخالفته من دون حاجة إلى جعل الحكم المماثل على طبقه .

وأما على الثانى ، فلأن وجود الحكم المجعول لو كان كافيا فى تنجيزه بمجرد الظن به أو احتمال له لما كانت حاجة إلى جعل التنجز من الشارع ، فجعل التنجز واقعا كجعل الحكم واقعا لا أثر له عقلا .

هذا إذا كانت العقوبة بحكم العقل .

وأما إذا كانت بجعل الشارع ، فكما أن مقتضى قاعدة اللطف البعث إلى ما فيه المصلحة والزجر عما فيه المفسدة لإيصال العباد إلى مصالحهم ودفع وقوعهم فى المفاسد كذلك مقتضى قاعدة اللطف إيصال البعث والزجر تحصيلاً لذلك الغرض .

وكما أن جعل العقاب لغرض تمامية اقتضاء البعث والزجر للدعوة فى نفوس العامة ، كذلك عين هذا الغرض يقتضى إيصال جعل العقاب تحقيقاً للدعوة ، وإلا فوجوده الواقعي لا يحقق الدعوة .

وعليه ففعليّة استحقاق العقوبة عقلا وشرعا بفعليّة الحجّة الشرعيّة المحقّقة لعنوان الظلم المحكوم باستحقاق الذم والعقوبة عليه فى الأول ، وبفعليّة جعل العقاب بوصوله فى الثانى فلا معنى لعدم استقلال العقل باستحقاق العقوبة وعدم استقلاله بعدم استحقاقها ، بل إما يحكم بالاستحقاق أو بعدمه . بل الاستحقاق حيث إنه على فرضه « قدس سره » بحكم العقل كما هو المعروف أيضا ، فلا معنى لعدم الجزم بأحد الطرفين ، لأن هذا الحكم من العقلاء ، ليس مترتبا على عنوان يعلم صدقه تارة ويشك فيه أخرى ، بل هو عبارة عن بناء

العقلاء عملا على المدح والذم ، وبنائهم فى مخالفة التكليف المظنون إما على الذم أو لا ، فلا تغفل.

120 - قوله « قده » : ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك ... الخ (1)

قد عرفت (2) أن مجرد فرار العقلاء عملا عن الضرر المقطوع أو المظنون أو المشكوك : إما مستدرک إذا كان المراد به العقوبة ، إذ المفروض ترتبها لو كانت ثابتة واقعا سواء كان حكم من العقلاء على دفعه أم لا .

وإما لا يجدى مجرد فرارهم عنه إذا كان المراد به غير العقوبة من المضار الدنيوية ، إذ لا يتم أمر الحجة إلا بعد ترتب استحقاق العقوبة على عدم دفعه ، وهو بمجرد بناء العقلاء على دفعه عملا غير ثابت كما لا يخفى .

بل التحقيق أنه ليس من موارد قاعدة التحسين والتقيح : أما إذا أريد به العقوبة ، فلأن الإقدام على ما يترتب عليه العقوبة بحكم العقل أعنى المعصية ليس موردا لزم آخر أو لعقوبة أخرى من العقل والشارع .

مع خروجه عما فيه ملاك الحسن والقبح من جهة أخرى ، إذ استحقاق الذم والعقاب ليس مما اقتضاه البرهان بل داخل فى القضايا المشهورة الميزانية التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع .

ومن البين أن الإقدام على ما يستحق العقاب عليه إذا قطع النظر عن الجهة المقتضية لاستحقاق العقاب لا يؤدى بنوعه إلى اختلال النظام وفساد النوع ، إذ الأمر المترتب على هذا الإقدام غير مربوط بهذا النظام ، بل لو ترتب العقاب لكان فى الآخرة ، فتدبره فانه دقيق .

ص: 265

1-1 . كفاية الأصول / 309.

2-2 . فى التعليقة : 118.



وأما إذا أريد به الضرر الدنيوي ، فلأن تحمل المضار لا يؤدي إلى اختلال النظام وفساد النوع بخلاف الإضرار بالغير ، ولذا لا شبهة في عدم القبح في تحمل المضار لجلب منفعة ، بخلاف إضرار الغير لإيصال نفع إليه فليس الوجه في عدم قبح إضرار الشخص بنفسه جبره بمنفعة عائدة إليه ، وإلا جاز مثله بالنسبة إلى الغير .

نعم إدخال الضرر بلا نفع يعود إلى الشخص لغو لا يقدم عليه العقلاء لا أنهم يذمّون المقدم عليه بملاك إخلال ذلك الإقدام بالنظام .  
ومنه تعرف أن دفع الضرر المقطوع فضلا عن غيره غير واجب بملاك الحسن والقبح .

121 - قوله « قده » : إلا أنها ليست بضرر على كل حال ... الخ (1).

بل يكفي كونها ضررا في بعض الأحوال بناء على ما تقدم (2) منه « قدس سره » من استقلال العقل بدفع الضرر المشكوك كالمظنون ، فان الظن بالمفسدة يجامع احتمال كونها مضرة ، فيجب دفعها من حيث لزوم دفع الضرر المحتمل .

122 - قوله « قده » : مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ... الخ (3).

هذا إنما يجدي لو قيل : بكفاية مجرد المصلحة وعدم المفسدة في التكليف ، فانه حينئذ لا يلازم الظن به الظن بهما في متعلقه .

بخلاف ما إذا قيل : بلزومهما في التكليف زيادة على المصلحة والمفسدة في الأمور به والمنهى عنه ، فان الظن بالتكليف الفعلي يلازم الظن بوجود كل ما له

ص: 266

1-1 . كفاية الأصول / 309 .

2-2 . كفاية الاصول : 308 .

3-3 . كفاية الأصول / 309 .

دخل في فعلية التكليف نفسا ومتعلقا ، وليس الظن متعلقا بدوا بالمصلحة أو المفسدة في الفعل حتى لا يجدى في وجوب الاستيفاء أو الاحتراز شرعا ، لإمكان عدم تمامية مصلحة التكليف بنفسه أو وجود مفسدة فيه ، بل المفروض الظن بهما من جهة الظن بالتكليف الفعلى.

ولا يخفى عليك أن مسلكه « قدس سره » هو الثانى.

123 - قوله « قدس سره » : ولا استقلال للعقل بقبح ما فيه احتمال المفسدة ... الخ (1).

نعم عن الشيخ « قدس سره » فى العدة (2) إلحاق ما لا يؤمن مفسدته بما علم مفسدته فى قبح الإقدام عليه مستشهدا بقبح الإخبار بما لا يعلم كقبح الإخبار بما علم عدمه.

والقياس بلا وجه لأن القبيح عقلا فى باب الكذب هو الكذب المخبرى دون الخبرى ، لاستحالة إناطة استحقاق الذم عند العقلاء بالخارج عن الاختيار.

ومن الواضح أن القول بغير علم كالقول بما علم عدمه من حيث مناط القبح ، وهو عدم العلم الوجدانى بالمخبر به ، فالقول بغير علم بحسب اعتقاد المخبر قول بغير الواقع بحسب اعتقاده ، إذ لا واقع للموجود فى اعتقاد المخبر إلا ظرف وجدانه ، وهو معدوم فيه قطعاً.

وأما حكم العقل بدفع المفسدة المحتملة ، فقد عرفت سابقاً أنه إن كان الحكم العقلى بملاك التحسين والتقبيح العقلين ، فهو مجد فى ترتب الأثر المترقب من الحجية ، وإلا فلا.

ومن المعلوم أن المفسدة ليست ضرراً كما عرفت ، وعلى فرضه ليست

ص: 267

1-1. كفاية الأصول / 310.

2-2. عدة الأصول : 118.

داخلة تحت الكبرى العقلية بملاك التحسين والتقيح.

وأما وجوب دفع المفسدة بملاحظة وجوب تحصيل الغرض وحرمة تقويت الغرض ونقضه.

ففيه أن الغرض الواقعي لا- يجب تحصيله عقلا- ولا- يحرم نقضه ، فحال الغرض الواقعي حال البعث والزجر المنبعثين عنه واقعا ، فكما أن مخالفة البعث الذي لا حجة عليه ليست ظلما يستحق عليه الذم والعقاب ، كذلك عدم تحصيل الغرض الواقعي ونقضه ، فإنه ما لم يتم حجة عليه لا يكن (1) ظلما مذموما.

بل التحقيق أن القطع بالمفسدة والمصلحة الواقعتين كذلك ، لما مر أنهما من قبيل المقتضى للبعث والزجر ، لا العلة التامة لهما.

ومع احتمال المفسدة الغالبة في البعث والزجر لا- تكون المصلحة والمفسدة غرضا ملزما حتى يكون القطع بهما قطعاً بالغرض الملزم ليجب تحصيله ويحرم نقضه. وقد مر تحقيقه في أوائل مباحث القطع (2) فراجع.

في الوجه الثاني عقلا

124 - قوله « قده » : لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح ... الخ (3).

لا- يخفى عليك أن المراد من الراجح والمرجوح ما هو كذلك بحسب الأغراض المولوية لا الأغراض الشخصية ، فإنه محال لا قبيح ، لاستحالة تأثير الأضعف دون الأقوى.

فالتريد هنا بين إرادة الراجح بحسب غرض الفاعل والراجح بحسب

### في الوجه الثاني عقلا

ص: 268

1-1. هكذا وردت في المخطوط بغير خطه قده والصحيح لا يكون.

2-2. في التعليقة 9 فراجع.

3-3. كفاية الأصول / 310.

كما أن موافقة المرجوح بحسب الغرض المولوى للغرض العقلائى لا تخرجه عن المرجوحية ، بتوهم أنه راجح عقلا ، فلا معنى لحكم العقلاء بقبحه ، وذلك لأن الغرض العقلائى يوجب الرجحان فى حد ذاته لا الرجحان بالفعل ، إذ مقام العبودية والمولوية محفوظ عند العقلاء أيضا ، فليس للبعد ترجيح ما يوافق الغرض العقلائى على الغرض المولوى.

فحينئذ نقول : إن الظن بوجود شىء وإن كان يقتضى رجحان الوجوب على غيره ، لكنه بالاعتناء لا بالفعل ، وإنما يصير الراجح بالذات راجحا بالفعل ما لم تكن أمانة معتبرة مقتضية لغيره أو أصل معتبر مقتضى لغيره ، وإلا لكان الراجح بالفعل غيره. فتمامية هذا الدليل يبتنى على مقدمات الانسداد حتى يتمحض المسألة فى الظن والوهم مثلا ليقال : إن الامتثال الظنى أرجح من الامتثال الوهمى . ومرجع الجواب حينئذ إلى منع الصغرى وأنه لم يعلم قبل تمامية مقدمات الانسداد أن موافقة الظن راجحة بالفعل لتدخل تحت عنوان ترجيح المرجوح على الراجح.

مضافا إلى ما مر من أن الأثر المهم من الحجية استحقاق العقوبة على المخالفة ، فالكبرى العقلية لا بد من أن تكون بملاك التحسين والتقيح العقلين بملاحظة اندراج الموضوع المحكوم بالقبح تحت عنوان يكون بنوعه مخلا بالنظام.

وليس كل راجح بحسب الغرض المولوى كذلك ، إذ ليست المصالح والمفاسد الباعثة على الإيجاب والتحریم من المصالح العامة التى ينحفظ بها النظام أو المفاسد العامة التى يختل بها النظام.

وليس مجرد عدم إقدام العقلاء على ما لا يوافق الأغراض العقلائية موجبا لاتصافه بالقبح ملاك الإخلال بالنظام كما عرفت فى قاعدة دفع الضرر.

وسيجيء إن شاء الله تعالى بقيّة الكلام فى البحث عن دليل الانسداد.

فى دليل الانسداد

125 - قوله « فده » : الرابع دليل الانسداد وهو مؤلف ... الخ (1).

ربما يقال : إن وجه عقلية الدليل هنا كون الكبرى عقلية ، لكون المقدمة الأخيرة بمنزلة الكبرى للقياس المركب من الصغرى المتوقف على المقدمات السابقة ، فان تلك المقدمات تحقق الدوران بين العمل بالظن أو الشك أو الوهم ، والعقل يحكم حكما كليًا بأنه كلما دار الأمر بين الظن ومقابليه يجب تقديم الظن عليهما ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وفيه أن الاحتياط وسائر الأصول من أطراف الدوران ، فإبطالها وحصر الدوران فى الظن ومقابليه بلا وجه.

ومنه تعرف أنه لا وجه لجعل المقدمة الرابعة محققة للصغرى وجعل الخامسة كبرى.

نعم المقدمات الثلاثة الأول ، محققة للدوران بين الظن وغيره من مقابليه والأصول الشرعية والعقلية.

ومن المعلوم أن كبرى إبطال بعضها شرعية وبعضها عقلية ، والعقلية أيضا لا تختص بكبرى قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

مع أن المقدمات السابقة مبادئ تحقق الدوران الذى هو كالصغرى للمقدمة الأخيرة والذى هو صغرى القياس نفس الدوران لا مبادئ تحققة ، فلا وجه لجعلها جزء القياس كما هو واضح.

**دليل الانسداد**

ص: 270

1-1 .1 كفاية الأصول / 311.

وجعل أستاذنا (1) العلامة « رفع الله مقامه » فى الحاشية عقلية الدليل بلحاظ عقلية النتيجة حيث إنها حكم عقلى استقلالى بعد تحقق المقدمات الخمسة.

ويمكن أن يقال : إن النتيجة من أفراد الكبرى الكلية فيتبعها فى العقلية والشرعية ، ولا معنى لكون النتيجة بما هى عقلية مع قطع النظر عن الكبرى الكليّة ، وليس لمجموع المقدمات الخمسة كبرى كلية ، بل لكل واحدة كبرى تخصها كما لا يخفى.

مع أن العبرة فى العقلية لو كانت بكون النتيجة وهى حجية الظن عقلية لكان الدليل عقليا بناء على الحكومة ، لا مطلقا ولو على الكشف ، إذ على الكشف ليست النتيجة إلا- وجوب العمل بالظن شرعا ، بخلاف ما إذا كان مناط العقلية ما سيجىء إن شاء الله ، فانه لا فرق فيه بين القولين.

والتحقيق فى تأليف القياس فى هذا المورد أن يقال : إن المقدمات الخمسة بنحو القياس الاستثنائى مقدم القضية ، وتعين العمل بالظن من باب التالى لها ، والعقلية حينئذ بلحاظ استلزام المقدم للتالى ، لا بلحاظ استلزام المقدمتين للنتيجة حتى يقال : إن استلزام القياس للنتيجة عقلى دائما.

نعم حيث إن أطراف الدوران غير منحصرة عقلا فى الأصول الأربعة والظن ومقابليه ، لإمكان أصل آخر عقلا ، فلا محالة لا يكون استلزام المقدم للتالى عقليا ، ولكن بعد ضمّ عدم مرجعية أصل آخر غير الأصول المعمولة إجماعا يكون الاستلزام عقليا قطعيا ، إذ بعد فرض المقدم لو لم يتعين الظن يلزم الخلف أو التكليف بما لا يطاق ، واللازم أن يكون التلازم عقليا ، لا ذات اللازم والملزوم.

ومن البين أنه بعد انسداد باب العلم والعلمى لا يبقى إلا الظن والشك

ص: 271

والوهم والأصول المطابقة لأحدها ، بمعنى أن الأمر دائر بين العمل بأحد هذه الأمور من حيث هي أو بأصل يطابق أحدها كائنا ما كان.

وحيث إنّ التنزل من الظن إلى مقابليه قبيح ، وإلى ما يطابق أحد هذه الأمور باطل إجماعاً قطعياً كغير هذه الأصول الأربعة ، أو لأدلة خاصة كنفس هذه الأربعة ، فلا محالة يتعين العمل بالظن عقلاً ، فتدبر جيداً.

ثم إن هذا الدليل على ما أفاده « قدس سره » مؤلف من مقدمات خمسة.

وأما ما عن شيخنا العلامة الأنصاري « قدس سره » من جعلها أربعة بإسقاط المقدمة الأولى : فإن كان لأجل عدم المقدمة ، فمن الواضح أنه لولاها لم يكن مجال للمقدمات الآخر إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

وإن كان لوضوح هذه المقدمة لدلالة سائر المقدمات عليها ، فمن الواضح أن وضوحها لا يوجب عدم مقدمتها ولا الاستغناء بذكر الباقي عن ذكرها ، وإلا كان بعضها الآخر كذلك بل بعضها أوضح.

وأما ما عن بعض أجلة العصر (1) دام بقاءه من جعلها أربعة بإدراج المقدمة الثانية في الرابعة المذكورة هنا بتقريب أنه لا يجب الامتثال العلمى مطلقاً أما التفصيلي فلعدم التمكن لانسداد باب العلم والعلمى وأما الاجمالي فللزوم الاختلال أو العسر والخرج.

ففيه أن تعدد مصاديق المقدمة وإن لم يوجب تعدد المقدمة ، إلا أن انتزاع جامع من المقدمات أيضاً لا يوجب وحدتها إذا لم يكن الجهة الجامعة من حيث نفسها لها المقدمية ، بل لا بد من ملاحظة الجهة التي بها تكون مقدمة ، فاذا تعددت الجهات تعددت المقدمات ، وإلا فلا. ومن الواضح أن عدم وجوب الامتثال العلمى التفصيلي من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، دون عدم لزوم الامتثال

## مقدمات دليل الانسداد

ص: 272

العلمى الإجمالى ، ففى الحقيقة ما له دخل فى النتيجة عدم التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى لا عدم وجوبه ، بخلاف المقدمة الرابعة ، فان الدخيل فى النتيجة حقيقة عدم لزوم الامتثال الإجمالى ، فالجهة التى لها دخل فى النتيجة بحسب المقدمة الثانية غير الجهة التى لها دخل فيها بحسب المقدمة الرابعة وإن أمكن انتزاع جامع عن الجهتين ، فافهم وتدبر .

126 - قوله « فده » : خامسها أنه كان ترجيح المرجوح ... الخ (1).

هذا دليل المقدمة الخامسة لا نفسها ، بل اللازم أن يقال : أنه لا يجوز التنزل إلى الشك أو الوهم ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح كما فى المقدمات السابقة فانها على هذا النسق .

127 - قوله « فده » : هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط ... الخ (2).

يمكن أن يقال : إذا كان العلم بالاهتمام صالحا للكشف عن وجوب الاحتياط شرعا - وكان منجزا له ، حيث إنه حكم طريقي لا يكون فعليا منجزا للواقع إلا - بعد وصوله إلى المكلف - كان صالحا لتنجز الواقع من دون حاجة إلى جعل الاحتياط شرعا ، إذ لا نعى بالبيان الراجع لقبح العقوبة بدونه ، إلا ما يصلح لتنجز الواقع ، ونفس العلم بالاهتمام صالح للاحتجاج به فى المؤاخذة على الواقع المجهول ، ويندفع به نقض الغرض اللازم من عدم تنجز ما له الاهتمام به .

مضافا إلى أن إيجاب الاحتياط فى هذه المقدمة إما عقلا بسبب العلم الإجمالى بالأحكام كما قيل ، أو شرعا بكاشفية العلم بالاهتمام كما أفيد ، فيه أحد محذورين : إما المناقضة مع المقدمة الرابعة إذا أريد الاحتياط من حيث المخالفة

ص: 273

1-1 . كفاية الأصول / 311.

2-2 . كفاية الأصول / 312.



وإما التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ، وهو مناف لمسلكه « قدس سره ».

لا يقال : هذا إذا كان القول بحرمة المخالفة القطعية في هذه المقدمة من باب منجزية العلم الإجمالى.

وأما إذا كان من باب وجوب هذا المقدار من الاحتياط شرعا ، فلا محذور في التفكيك.

لأننا نقول : نعم إذا كان وجوب الاحتياط شرعا وجوبا نفسيا. وأما إذا كان طريقيا بداعى تنجيز الواقع ، فمحذور التفكيك على حاله ، لاستحالة رفع عقاب الواقع على تقدير المصادفة فى أى طرف كان مع ثبوت عقاب الواقع.

فالتحقيق أن عدم جواز إهمال الامتثال ليس من ناحية منجزية العلم الإجمالى من حيث حرمة المخالفة القطعية ولا من حيث وجوب الاحتياط شرعا من تلك الحيثية ، بل عدم جواز إهمال الامتثال المعلوم بالضرورة هو الجامع بين الأمور المحتملة هنا ، وهى إما الاحتياط ، وإما الأصل المثبت للتكليف ، وإما العمل بالمشكوك والموهوم ، وإما العمل بالظن ، والمقدمة الرابعة متكفلة لإبطال الأول والثانى ، والمقدمة الخامسة متكفلة لإبطال الثالث ، فتعين الرابع ، فتدبر.

128 - قوله « قد ه » : فيما يوجب عسره اختلال النظام ... الخ (1).

إذ الحاكم بالاحتياط هو العقل ومع الالتفات إلى أن مثله مخل بالنظام ويوجب تقويت غرض أقوى ، فلا محالة لا يحكم بلزومه ، بل ذكرنا فى محله أن مثله يوجب سقوط التكليف عن فعليّة الباعثيّة والزاجريّة ، لأن الغرض من البعث والزجر انقداح الداعى فى نفس المكلف ، ومع عدم حكم العقل بامثاله

ص: 274

لا يعقل بقاؤه على حاله حيث لا يترقب منه حصول هذا الغرض.

129 - قوله « قدّه » : إذا كان بحكم العقل ... الخ (1)

فان الموضوع الذى له حكم شرعى قابل للرفع لا عسر فيه ، وإلا لزم رفعه لو كان معلوما بالتفصيل . وأما إذا وجب الاحتياط شرعا ولو طريقيًا كما فيما ذكرنا آنفا إذا كان عسرا ، فلا ريب فى تقديم دليل نفي الحرج عليه ، لأن نفس الاحتياط المتعلق به الوجوب الشرعى عسر ، فيرفع .

وربما يورد (2) عليه « قدس سره » بأن العسر والحرج كالأضطرار إلى أحدهما لا بعينه ، فكما أن دفع الأضطرار بما يختاره مع مصادفة مختاره للتكليف يمنع عن تنجزه فى المصادف ، مع أنه غير مضطر إليه بعينه ، كذلك رفع الحرج بما يختاره من الترك مع مصادفته للتكليف يمنع عن فعليته وإن لم يكن حرجيا بعينه .

ويندفع بأن القدرة على إتيان المحتملات لازمة عقلا فى تنجز التكليف على أى تقدير .

ومع عدمها لمكان الأضطرار إلى أحدهما لا بعينه - الرّاجع إلى عدم القدرة على إتيان المحتملات رعاية للتكليف المنجز - يرخسه العقل فى كل من الأطراف ، ولا يعقل الرخصة فيما اختاره مع تنجز التكليف فيه واستحقاق العقوبة عليه .

بخلاف حرجية المحتملات ، فانها ليست مانعة شرعا حتى يستتبع الرخصة فى ترك كل واحد حتى يمنع عن فعلية التكليف فيما يختاره فى مقام دفع الحرج عن نفسه ، فالقياس باطل ، والفارق واضح .

ص: 275

1-1 . كفاية الأصول / 313.

2-2 . المورد هو المحقق النائيني قدس سره . فوائد الأصول 3 / 257 و 258.

وأما ما أفاده « قدس سره » من منع حكومة دليل العسر والخرج على حكم العقل بالاحتياط ، فالمراد عدم حكومته على حد حكومته على الأدلة المتكفلة للأحكام المجعولة بقصرها على غير مورد الخرج ، فان حكم العقل ليس من المجعولات شرعا .

وأما جريان دليل الخرج في رفع حكم شرعي يكون رعايته موجبة لحكم العقل بالاحتياط فرغ موضوع حكم العقل فيصح دعوى الحكومة لدليل نفي الخرج على قاعدة الاحتياط ، فهو أجنبي عن نفي الحكومة بالوجه الذي ذكرنا ، وقد تبين من عدم حرجية نفس موضوع التكليف الواقعي عدم جريان الحكومة على الوجه الآخر ، فتدبر .

130 - قوله « فده » : لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكليف المجهولة ... الخ (1).

التكليف وإن كان مقتضيا لامتناله ، إلا أن العسر ليس في امتناله ، بل في تحصيل العلم بامتناله بالجمع بين محتملاته ، وهو ليس من مقتضيات التكليف ولو بواسطة أو وسائط ، والتكليف المجهول ليس بما هو تكليف مجهول حكما شرعيا وتكليفا إلهيا حتى يقال : إن لزوم العلم بامتناله من مقتضياته وليس هنا إطلاق يفيد إرادة الأعم من اقتضاء العسر أو الموضوعية لأمر عقلي لازمه العسر بل الظاهر من قوله عليه السلام : لا ضرر (2) أو قوله تعالى : ( ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ) (3) بناء على إرادة الحكم الموصوف بالضرر أو العسر هو كونه موصوفا بهما ولو بالواسطة والاقتضاء لا أن يكون من باب الوصف بحال المتعلق وهو لازمه العقلي أعنى لزوم تحصيل العلم بامتناله عند الجهل به ، فتدبر .

ص: 276

1-1 .1. كفاية الأصول / 313.

2-2 .2. فروع الكافي 5 : 3 - 292.

3-3 .3. الحجج : 78.

بل يمكن أن يقال : بناء على تعميم الاقتضاء أن كل تكليف من التكاليف الواقعية لا عسر ولا حرج في الجمع بين احتمالاته في مقام تحصيل العلم بامثاله ، وإنما العسر والحرج في الجمع بين احتمالات مجموع التكاليف. وليس مجموعها تكليفا وحدانيا يكون العسر في الجمع بين احتمالاته ، بل حاله حال مجموع تكاليف يكون العسر حقيقة في امثال المجموع ، فانه لا يرتفع الجميع ، بل يجب الامثال لكل واحد واحد منها إلى أن يتحقق العسر ، فيسقط الباقي. وكذا الأمر إذا كان الاحتياط واجبا شرعا ، فانه في الحقيقة أحكام متعددة للاحتياطات المنطبقة على الجمع بين احتمالات كل تكليف ، فلا يرتفع الوجوب كلية بتوهم أنه حكم واحد حرجي لموضوع واحد ، بل يجب امثال كل تكليف إلى أن يتحقق الحرج الراجع لوجوب الاحتياط بالإضافة إلى بقية التكاليف فتأمل.

131 - قوله « قده » : لا وجه لدعوى استقلال العقل ... الخ (1).

لما مر من لزوم التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ، بخلاف ما إذا وجب الاحتياط شرعا ، فان الواجب شرعا هذا المقدار من الاحتياط.

لكنك عرفت أنفا أنه يصح إذا كان الاحتياط واجبا نفسيا لا إذا كان طريقيا لتنجيز الواقع ، فان محذور التفكيك على حاله حينئذ فراجع.

132 - قوله « قده » : ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ... الخ (2).

ينبغي التكلم أولا في جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي كلية وعدمه.

ص: 277

1-1. كفاية الأصول / 313.

2-2. كفاية الأصول / 313.

وثانياً في جريانه وعدمه في خصوص المقام : فنقول : المانع من الجريان تارة بلحاظ مقام الثبوت ، وأخرى بلحاظ مقام الإثبات :

أما بحسب مقام الثبوت ، فالمانع عند شيخنا الأستاذ « قدس سره » تبعاً لشيخنا العلامة الأنصاري « قدس سره » منحصر في لزوم المخالفة العملية ، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحدهما وكانا مسبوقين بالطهارة ، فاستصحاب الطهارة فيهما يوجب الإذن في ارتكابهما ، مع فرض تنجيز العلم بوجوب الاجتناب الذي هو لازم العلم بالنجاسة ، والإذن في المخالفة العملية قبيح عقلاً.

لكننا ذكرنا في محله أن تنجيز العلم وإن كان مقصوراً على صورة تعلق العلم بتكليف إلزامي ، فما لا مخالفة عملية له لا تنجيز له ، إلا أن المانع عقلاً عن جريان الاستصحاب في الأطراف غير منحصر في المخالفة العملية ، فإن نفس تنافي الحكمين أعني وجوب الاجتناب عنهما معاً وعدم وجوب الاجتناب عن أحدهما محذور عقلياً.

ومنه يعلم أن هذا المحذور العقلي فيما إذا كان الأصل على طبق العلم الإجمالي كما في الأصول المثبتة للتكليف المعلوم بالإجمال جارياً أيضاً ، إذ اجتماع المثليين كاجتماع الضدين والمتناقضين في الاستحالة.

وبالجملة عدم وجوب الاجتناب فعلاً مناقض لوجوب الاجتناب فعلاً وإن لم يكن أثر لعدم الوجوب المعلوم بالإجمال ، فالمانع العقلي عن جريان الأصول غير منحصر في لزوم المخالفة العملية.

وأما بحسب مقام الإثبات ، فالمانع لزوم المناقضة بين صدر الرواية وذيلها من شمولها للأصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي بناء على شمول اليقين في قوله عليه السلام : ولكن تنقضه بيقين مثله (1) لليقين الإجمالي ، فإن مقتضى صدرها

ص: 278

---

1-1. تهذيب الأحكام 1 / 8 - 9 وعبارة الرواية : ولكن ينقضه بيقين آخر وليس فيها مثله.

بملاحظة نفس اليقين والشك حرمة نقض اليقين بالشك في كل من الطرفين ، ومقتضى ذيلها بملاحظة اطلاق اليقين المحدد للشك بصورة عدم الاقتران بالعلم الإجمالى عدم حرمة نقض اليقين بالشك فى هذه الصورة.

وهذا البيان أولى من دعوى أن مقتضى الصدر لزوم الأخذ بالحالة السابقة فى كلا الطرفين ، ومقتضى الذيل لزوم الأخذ بخلاف تلك الحالة فى أحدهما كما عن شيخنا الأستاذ « قدس سره » فى التعليقة (1).

وجه الأولوية أنه مع العلم بالتكليف تفصيلا أو إجمالا- لا يعقل جعل حكم مماثل على طبقه ، فليس هناك وجوب النقض حقيقة ، بل حيث إن اليقين رافع للموضوع حقيقة أو اعتبارا ، فلا محالة يرتفع به حرمة النقض.

مضافا إلى أن تخصيص الذيل بالأخذ بخلاف الحالة السابقة يوجب عدم جريان الأصول المخالفة للعلم ، لا الأعم منها ومن الموافقة ، وهو بلا موجب ، بل إذا كان الذيل محددًا للموضوع فلا محالة يكون الشك المقرون بالعلم الإجمالى مغايرا لموضوع حرمة النقض ، سواء كان الحكم المجعول مخالفا للمعلوم بالإجمال أو موافقا له وعنوان النقض لا يستدعى مغايرة الناقض والمنقوض من حيث المتعلق بعد إرادة جعل الحكم المماثل فى موضوع الشك الغير المقرون بالعلم الإجمالى من حرمة النقض ، وإرادة عدم جعله عند تحقق اليقين بالحكم بالفعل.

مع أن حرمة نقض اليقين ليست إلا بمعنى حرمة رفع اليد عن اليقين والتمسك بالشك.

ومن المعلوم أنه بعد اليقين بالحكم بالفعل لا معنى للتمسك بيقينه السابق بل يتمسك بيقينه الفعلى.

ولا يخفى عليك أنه بعد عدم تكفل الذيل لحكم شرعى لعدم معنى

ص: 279

للتعبد مع العلم سواء كان مماثلاً للمتيقن السابق أو منافياً له يدور أمر الذيل بالمآل إلى تأكيد الصدر أو تحديده بما إذا لم يكن الشك من أطراف العلم الإجمالي.

ومن الواضح أنه بناء على التأكيد لا مقابلة بين الصدر والذيل ليكون للذيل إطلاق في قبال الصدر ، بل المؤكد تابع للمتأكد إطلاقاً وتقييداً. كما أنه بناء على التحديد لا إطلاق ولا تقييد للمحدود إلا بتبع ما يتحدّد به ، فالعمدة تحقيق أن الذيل من باب التأكيد أو من باب التحديد.

ومنه تعرف أنه لو كان الذيل محددًا ، فلا يجدى خلوه بعض الأخبار عن قضية الذيل لأنه لا يكون مقيداً لإطلاقه ، كما أنه بناء على التأكيد لا معارضة بين ما يشتمل على الذيل وما لا يشتمل عليه.

نعم بناء على الإجمال وعدم تشخيص التأكيد والتحديد تجدى الأخبار الخالية عن الذيل لانفصال المجمل فلا يسرى إجماله إلى غيره.

فان قلت : ارتفاع المتيقن واقعا لا يكون ناقضا ، لفرض حصر الناقض في اليقين وجعل الحكم المماثل في موضوع اليقين والشك ، والعلم الإجمالي لا- يكون ناقضا لكلا- اليقينين لأنه خلاف مقتضاه ، إذ لا يقين بكل منهما نقياً أو إثباتاً. وليس ناقضا لأحدهما بخصوصه ، إذ الخصوصية مشكوكة ، فيؤول إلى نقض اليقين بالشك ، لا باليقين. وليس ناقضا لأحدهما المردد ، إذ العلم الإجمالي غير متعلق بالمردد لما مر منا مرارا أن مقوم صفة العلم أمر جزئى معين ، والمردد بما هو لا ثبوت له ماهية ولا هوية ، وما لا ثبوت له لا يعقل أن يكون مقوما لصفة العلم ، كما أن اليقين المنقوض لا يعقل أن يكون مرددا لعين البرهان المذكور ، فلا الناقض متعلق بالمردد ، ولا المنقوض مردد ، فالناقض ينحصر في اليقين التفصيلي برهانا.

قلت : العلم الإجمالي وإن كان عندنا لا يغير العلم التفصيلي في حد العلميّة ، وأن طرف العلم دائما مفصل ومنكشف به ، إلا أن متعلق الطرف مجهول ،

وضم الجهل إلى العلم صار سببا لهذا الاسم ، إلا أن العلم الإجمالى ، بالنجاسة مثلا بضم العلم بعدم خروج متعلقها من الطرفين يوجب العلم بنجاسة ما لا يخرج عن الطرفين ، لا بنجاسة احدهما المردد ، فهو وإن لم يكن مناقضا لكل واحد من اليقينين فى الطرفين ، لكنه مناقض لمجموع اليقينين ونسبته إلى كل منهما على السوية.

فالتعبد الاستصحابى بكليهما مع وجود الناقض للمجموع لا معنى له ، والتعبد بأحدهما بخصوصه بلا موجب ، والتعبد بأحدهما بلا عنوان نظرا إلى أن نسبة المانع إلى المقتضيين على السوية فيسقط أحدهما بلا عنوان ويبقى أحدهما بلا عنوان أيضا محال ، لأن جعل الحكم على طبق المردد وما لا تعين له يوجب إما تعين المردد أو تردد المعين ، وكلاهما محال ، فالتعبد الاستصحابى بأحدهما غير ممكن ، وهذا معنى سقوط الأصول فى أطراف العلم.

ولا يخفى أن هذا البيان ليس بيانا للمانع العقلى فى مقام الثبوت ليخرج عن محل الكلام ، بل بيان المانع فى مقام الإثبات عن جريان الأصل فى الطرفين بعد تعميم اليقين إلى الإجمالى ، إذ لو كان متعلق العلم الإجمالى أحدهما المردد ، فأحدهما مشكوك والآخر معلوم ، فيسقط عن طرف ويبقى فى طرف.

وأما إذا كان متعلق العلم مفصلا دائما وطرفه مشكوكا فى العلم الإجمالى ، فكل منهما مشكوك من حيث كونه متعلق طرف العلم واقعا ، فلو كان مثل هذا الشك بمقتضى إطلاق الذيل خارجا ، فلا محالة لا يجرى الأصل فى طرف أصلا.

والتحقيق أن مجموع اليقينين أمر اعتبارى لا وجود له خارجا ، وليس محكوما بحكم حتى يكون اليقين الإجمالى ناقضا له.

وأما انتزاع الجامع من اليقينين ومن المتيقنين ومقابلة اليقين الإجمالى المتعلق بالجامع لليقين الجامع. فهو أيضا بلا وجه ، إذ الجامع الانتزاعى لا أثر له.

مع أن اليقين بالطهارة بنحو الجامع مع اليقين الإجمالى بالنجاسة يجتمعان



للقطع بهما في اللاحق.

ومما ذكرنا تبين أنه ليس لليقين الإجمالى اعتبار الناقضية لشيء من اليقينين المرتب عليهما حرمة النقص حتى يكون اليقين الإجمالى محددًا للشك كما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى في مبحث الاستصحاب (1). هذا كله في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالى وعدمه عموماً.

وأما الكلام فيه خصوصاً فظاهر شيخنا الأستاذ « قدس سره » فى المتن عدم المانع خصوصاً وإن منع عنه عموماً ، نظراً إلى أن الموضوع هو الشك الفعلى والمجتهد لمكان تدريجية الاستنباط لا شك فعلى له إلا فيما ابتلى باستنباطه ، والوقائع الأخر ربما تكون مغفولاً عنها ، فلا يقين ولا شك ، فلا موضوع كى يجرى فيه الأصل ليعارض الأصل الجارى حتى لا يعمه دليل التعبد للزوم التناقض فى مدلوله من شموله لهما.

بل يمكن أن يقال : مضافاً إلى ما أفاد أن الوجه فى الجريان تدريجية فعلية الأحكام بتدريجىة الابتلاء بالوقائع التى لها حكم ، فان علم المجتهد بالأحكام المستنبطة ويقينه وشكه فى الأحكام من قبيل العلم بالقضايا الحقيقية التى تناط فعلى محمولاتها بفعلية موضوعاتها.

فلا أثر لعلمه الإجمالى بمثل هذه المحمولات بالفعل ، بل يكون له الأثر عند تعلقه بالمحمولات الفعلية بفعلية موضوعاتها.

وكذا يقينه بحكم كلى سابقاً وشكه فى بقائه لا حقاً ، فان نتيجة ذلك العلم بالتعبد الاستصحابى عند ترتب فعلية الحكم الاستصحابى وفى موقع الابتلاء والعمل ، حيث إنه ليس جميع الأحكام أو التعبديات الاستصحابية مورد الابتلاء ، فلا علم بأحكام فعلية على الإجمال ولا تعبدات استصحابية فعلية منافية للعلم

ص: 282

---

1-1. فى التعليقة 123 من مبحث الاستصحاب فراجع.

ومنه ظهر أنه لا مانع من جريان الأصل فى موقع الابتلاء من وجهين :

أحدهما عدم العلم الإجمالى المانع.

وثانيهما عدم جريان أصلىن متمانعين.

ولو كان الوجه خصوص ما أفاده « قدس سره » من تدريجية الاستنباط لما كانت التدريجية مجدية ، إذ بعد استنباط جملة من الأحكام باجراء الأصول شيئاً فشيئاً يحصل له العلم بمخالفة بعض هذه الأصول لعلمه الإجمالى ، فلا يمكنه العمل بفتاويه المطابقة للأصول التى اعتقد جريانها حال الاستنباط.

كما لا يمكنه الفتوى على طبقها جميعاً لمقلديه ، بخلاف ما إذا كان الوجه ما ذكرنا من تدريجية فعلىة الأحكام ، فانه فى كل واقعة عملية وإن كان يعلم إجمالاً- بحكم على خلاف الأصل لكنه لا أثر له ، لأنه يعلم إجمالاً بحكم على خلاف ما ابتلى به وما هو خارج عن مورد ابتلاءه ، إما لعدم موقع للابتلاء به ، أو للابتلاء به سابقاً.

ومما ذكرنا يعلم أنه كما لا مانع إثباتاً ، كذلك لا مانع ثبوتاً ، إذ لا علم اجمالى بحكم فعلى مضاد أو مماثل أو مناقض كما لا يخفى.

والتحقيق أن الشكوك وإن لم تكن فعلىة والأحكام وإن لم تكن فعلىة دفعىة ، إلا أنه ليس من شرائط اعتبار ناقضىة اليقين لليقين فعلىتهما ودفعىتهما ، بل علم المجتهد بأن فى مواقع ابتلاءه بالاستنباط تعبدات استصحابية بلحاظ موارد فعلىتها بفعلىة موضوعاتها كاف فى العلم بأن الاستصحابات فى مواقعها مخالفة للواقع الذى علمه إجمالاً.

ومن الواضح أن هذا العلم الإجمالى الموجود من أول الأمر هو عين اليقين الإجمالى الناقض فى موقع فعلىة الاستصحاب بفعلىة موضوعه لا أنه يحدث له عند إجراء الاستصحابات أو بعده علم إجمالى ناقض.

وإنما الفرق بين ما قبل الاستنباط وما بعده يكون أطراف العلم الإجمالى ملحوظا بنحو الكلية والجمع قبلا وصيرورة الأطراف بنحو الجزئية والفرق والتفصيل عند التعرض لاستنباط تلك الأحكام المعلومة بالإجمال بنحو الجمع والكلية.

فاليقين الناقض موجود قبل الاستنباط ، فيمنع عن جريان الأصل فى أول مرحلة الاستنباط لعلمه بمخالفته أو مخالفة الأصل المبتلى به فى واقعة أخرى ، وتدريبية الفعلية لا يمنع عن ترتيب الأثر فعلا كما سيأتى (1) إن شاء الله تعالى فى بحث الاشتغال.

133 - قوله « قده » : كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقا ولو من مظنونات ... الخ (2).

توضيحه أن نتيجة هذه المقدمات ليس عنده « قدس سره » حجية الظن المطلق كما عليه أهله ، ولا تبويض الاحتياط فى احتمالات التكليف برفع اليد عنه فى موهومات التكليف وإبقائه فى مظنونه ومشكوكاته ، كما عليه شيخنا العلامة الأنصارى « قدس سره » ، بل عدمهما على وجه والتبويض فى موارد الأصول النافية من مظنونات التكليف على وجه آخر ، وذلك لأن التنزل إلى الظن أو التبويض على الوجه الأول يتوقف على إبطال إجراء الأصول المثبتة والنافية حتى يتمحض الأمر فى حيثية الظن (3) ومقابليه ، ولا محذور فى إجراء الأصول بعد تمامية مقتضيتها فى مقام الإثبات كما فى المتن وشيدناه فى الحاشية السابقة ، إلا لزوم الحرج من العمل بالأصول المثبتة للتكليف ، والمخالفة للاحتياط اللازم

### نتيجة مقدمات الانسداد

ص: 284

1-1. فى التعليقة 73 من مبحث البراءة والاشتغال.

2-2. كفاية الأصول / 314.

3-3. فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده حيثية الظن لكن الصحيح حجية الظن.

عقلا أو شرعا من العمل بالأصول النافية كما عن شيخنا العلامة الأنصاري (1) « قدس سره ».

ومن الواضح أن شيئا منهما على فرض الصحة لا يقتضى سقوط الأصول من الاعتبار مطلقا، بل يجب دفع الحرج بضم مقدار من موارد الأصول المثبتة إلى موارد الأصول النافية بترك العمل بمحتملات التكليف فيهما، كما يجب دفع محذور مخالفة الاحتياط اللازم بضم مقدار من موارد الأصول النافية من محتملات التكليف إلى موارد الأصول المثبتة للتكليف، ثم العمل على طبق الأصول المثبتة فى الأول وعلى طبق النافية فى الثانى فى غير ذلك المقدار الخارج لدفع محذور الحرج أو لدفع محذور مخالفة الاحتياط الواجب، لا إبطال الأصول بالكلفة ومراعاة التبعض بالإضافة إلى محتملات التكليف.

مع أن شيئا من المحذورين غير وارد: أما لزوم الحرج، فلبدها كثره موارد الأصول النافية وقلة موارد الأصول المثبتة.

وأما لزوم مخالفة الاحتياط، فلضرورة وفاء العلم والعلمى وموارد الأصول المثبتة بالمعلوم بالإجمال، بحيث لا يبقى مجال للزوم الاحتياط عقلا، ولا استكشاف إيجابه شرعا.

مضافا إلى ما فى الجمع بين المحذورين، إذ مقتضى كثره موارد الأصول المثبتة حتى لزم منها الحرج عدم بقاء ما يلزم من إجراء الأصول النافية فيه كثره المخالفة القطعية كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال: فى وجه الجمع بعدم وفاء المطابق من الأصول المثبتة للواقع بالمعلوم بالإجمال بضم العلم والعلمى، فتكون بقية المعلوم بالإجمال فى موارد الأصول النافية، وهذه الدعوى بلحاظ وجود أمارات كثيرة على خلاف

ص: 285

الأصول المثبتة، بحيث يعلم إجمالاً بصدور جملة منها واقعا، فلا تكون الدعوى جزافا.

وعليه فحيث إن الموافق من الأصول المثبتة قليل فلا يكون وافيا بالمعلوم بالإجمال، والأخذ بجملتها مستلزم للحرص، وحيث إن الأصول المثبتة الموافقة للواقع لا تفي بالمعلوم بالإجمال، فالواقع المعلوم (1) في موارد الأصول النافية، فالعمل بها مستلزم للمخالفة القطعية العملية.

134 - قوله « قده » : وأما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل ... الخ (2).

تحقيق المقام أن قبح ترجيح العمل بالمشكوك أو الموهوم على العمل بالمظنون إما أن يكون متفرعا على حجّة الظن، فيقبح التنزل عنه حيث إنه حجّة وإما أن يكون مقدّمة لها بمعنى أنه حيث يقبح الترجيح فالظن حجة :

أما الأول ففيه أولا أنه خلف، إذ المفروض أن المقدمة الخامسة من مقدمات حجّة الظن لا من متفرعاتها.

وثانيا أن الغاية المقصودة من هذه المقدمات هي حجّة الظن، فمع حصولها بدون هذه المقدمة فكون ترجيح المشكوك (3) والموهوم قبيحا أو غير قبيح مستدرک إذ ليس الكلام في تعداد القبائح العقلية.

وثالثا أن مخالفة الحجّة حيث إنه خروج عن زى الرقية، فهو ظلم، وهو قبيح يستحق عليه الذم والعقاب، وليس الإقدام على القبيح المذموم المعاقب

ص: 286

1-1. قوله : فالواقع المعلوم، مبتدأ بلا خبر فان مقتضى القاعدة أن يكون خبره باق على حاله أو لم يرتفع بأن يقال فالواقع المعلوم في موارد الأصول النافية باق على حاله أو لم يرتفع أو نحو ذلك.

2-2. كفاية الأصول / 315.

3-3. هذا الكلام غير مرتبط بما قبله فلا بدّ من كونه تقرّيعا على محذوف أو يكون في العبارة تصحيفا بأن كان في الأصل يكون ترجيح المشكوك والموهوم قبيحا أو غير قبيح مستدرکا.

عليه قبيحا آخر بملاك التحسين والتقييح العقليين لوجهين قدمنا ذكرهما (1) عند التعرض لقاعدة دفع الضرر المظنون.

ورابعا أن حجبية الظن المفروغ عنها هنا إما شرعية أو عقلية : لا مجال للأولى ، إذ المفروض عدم الدليل على الحجبية من قبل الشارع ، وبلحاظ ما عدا هذه المقدمة يكون المقدمات بضميمة قبح نقض الغرض كاشفة عن الحجبية شرعا لا من باب استقلال العقل ، والمفروض ترتيب المقدمات على نحو تنتج حكومة العقل بحجبية الظن.

ولا مجال للثانية ، إذ المراد بالحجبية عقلا ليس كما يتوهم من كونها مفاد حكم العقل العملي في قبال حكم العقل النظري ، إذ ليس شأن العاقلة إلا التعقل كما في سائر القوى ، ولا بعث ولا زجر من العاقلة.

وليس تفاوت العقل النظري مع العقل العملي من حيث ما هو وظيفة القوة العاقلة ، بل التفاوت بالمدرك.

فالمدرك : إذا كان له مساس بالعمل وكان ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتى به سمي حكما عقليا عمليا.

وإذا كان مما ينبغي أن يعلم سمي نظريا.

وكونه كذلك من غير ناحية الإدراك والقوة المدركة ، بل لا بد من أن يكون من تلقاء الشارع أو العقلاء ، فما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع كحسن العدل وقبح الظلم إذا أدركه العقل دخل في حكم العقل العملي.

وأما نفس كون العدل حسنا يمدح على فاعله وكون الظلم قبيحا يذم على فاعله ، فمأخوذ من العقلاء.

ص: 287

1-1. في التعليقة 120 فراجع.

وعليه ، فليس المراد بكونه حجة عقلا إلا كونه حجة عند العقلاء.

وقد بينا في (1) مبحث حجية الظواهر أن المراد بحجية شىء عند العقلاء ليس جعل الحكم المماثل منهم على طبقه ، ولا الإنشاء بداعى تنجيز الواقع ، بل بنائهم عملا على اتباع خبر الثقة أو ظاهر الكلام والاحتجاج بهما هو مدرك الحجية ، فما لا عمل على طبقه منهم لا معنى لحجيته عندهم.

ومن الواضح أنه لا-عمل منهم على طبق الظن مطلقا وهو واضح ، ولا عمل على طبقه فى فرض المقدمات المزبورة حيث لم يقع هذه المقدمات فى أمورهم العادية وأوامرهم المولوية ليكون لهم عمل على طبقه فيكون إمضاء الشارع على وقفه.

والبناء الفرضى مع أنه فى نفسه غير مفيد لا يحقق إمضاء من الشارع ، حيث لا عمل ليتحقق التقرير والإمضاء ، فاتضح أن تفرع قبح العمل بغير الظن على حجيته فاسد من جميع الوجوه.

وأما الثانى وهو كون قبح ترجيح المرجوح على الراجح من مقدمات حجية الظن ، فنقول : إن المراد من الراجح والمرجوح : تارة ما يوافق الغرض المولوى وما لا يوافقه ، أو ما يوافق الغرض العقلانى وما لا يوافقه.

وأخرى مجرد المظنون والمشكوك والموهوم. فالأول راجح من حيث الغرض ، والثانى راجح من حيث وقوعه فى أفق النفس.

فإن أريد الأول ، ففيه أن قبحه إنما يسلم إذا كان الموافق للغرض بنحو يكون تركه مخلا بالنظام حتى يكون قبيحا بحيث يذم عليه عند العقلاء ويكون

ص: 288

---

1- 1. لم نجد فى مبحث حجية الظواهر أن المراد بحجية شىء عند العقلاء ليس جعل الحكم المماثل ولا الانشاء بداعى جعل الداعى وإنما ذكر فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى أن الثابت من العقلاء هو العمل بالظاهر أو خبر الثقة لا اعتبار الوصول والاحراز نهاية الدراية 3 : التعليقة 56.

ذم الشارع عقابه ، والحال أن الأغراض المولوية أى مصالح الأفعال ومفاسدها لا دخل لها بالمصلحة العامة التى ينحفظ بها النظام أو المفسدة العامة التى يختل بها النظام كما مر مرارا.

وكذلك الأغراض العقلانية ليست دائما من المصالح العامة التى ينحفظ بها النظام أو المفسد العامة التى يختل بها النظام ، ضرورة أن الغرض الداعى لهم إلى اتباع خبر الثقة أو ظاهر الكلام ليس بحيث يكون تركه مخلا بالنظام كالظلم.

مع أن هذا فيما إذا تمحض أحد الأمرين فى كونه موافقا للغرض المولوى أو العقلائى فى قبال الآخر ، لا فى مثل ما نحن فيه الذى يحتمل موافقة كل منهما للغرض.

وإن أريد الثانى فالأمر فى عدم الملاك للقبح أوضح ، إذ المظنون بما هو مظنون لا ملاك للقبح فى تركه بنفسه إذا لم ينطبق عليه عنوان قبيح ، وانطباق عنوان الظلم موقوف على حجية الظن حتى يكون خلاف ما قامت عليه الحجة ظلما قبيحا ، والمفروض أن ما عدا المقدمة الخامسة لا يقتضى حجية الظن حتى ينطبق عليه عنوان قبيح ، وإلا لرجع الأمر إلى الشق الأول الذى فصلنا القول فيه.

فان قلت : هذه المقدمات محققة ، لصغرى الظن بالعقاب.

ومن الواضح أن طبع كل ذى شعور وجبلته يقتضى تقديم مظنون العقاب على محتمل العقاب إذا دار الأمر بينهما ، فيفر من المظنون دون غيره ، ولا يفر من المشكوك ، ويقدم على المظنون ، بل يستحيل أن يؤثر الاحتمال المساوى أو المرجوح فى فرارهم ، ولا يؤثر الاحتمال الراجح والمفروض عدم خصوصية فى طرفهما ، فهذه المقدمة الخامسة لبيان هذا المعنى الجبلى الطبعى ، فالتعبير بالقبح هنا كالتعبير باللزوم فى قولهم بلزوم دفع الضرر المظنون عقلا.



قلت : أولا إن هذا عين القول بالتبعيض فى الاحتياط دون حجية الظن على الحكومة ، إذ الأثر المترقب من الحجية وهو تنجز الواقع على تقدير وجوده فى ضمن المظنونات مفروض الحصول ، فلا معنى لحجية الظن عقلا ، بل خصوصية الظن بالعقاب عند الدوران توجب تعيين المظنونات للاحتياط.

وتوهم الحكومة بتقريب أنه بعد تحقق المقدمات المفروض فيها تنجز الواقع يستقل العقل بلزوم الإطاعة الظنية ، وتقدمها على الإطاعة الاحتمالية والوهمية بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية.

مدفوع بأنه بعد تنجز الواقع بوصول التكليف تفصيلا أو إجمالا بحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواصل لا حكم آخر من العقل فى باب الإطاعة والامتثال ، بل بعد تحقق العقاب فى مخالفة التكليف يفر كل عاقل ذى شعور عن العقاب المقطوع أو المظنون أو المحتمل ، وبعد عدم إمكان الفرار من العقاب على أى تقدير ، والتردد بين المظنون وغيره ، فلا محالة يفر من المظنون دون غيره.

وثانيا إن قلنا : بتنجز الأحكام المعلومة بالعلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط شرعا طريقيا وكانت المقدمات مضيقه لدائرة التنجز إلى أن دار الأمر فيه بين المظنونات والمشكوكات والموهومات صح دعوى أن المظنونات يظن بالعقاب فيها ، والمشكوكات يحتمل العقاب فيها ، والموهومات يحتمل العقاب فيها احتمالا مرجوحا ، فالمقدمات الأربعة تحقق صغرى مظنون العقاب ومحتمله ، فيصح الإيكال إلى مقتضى الجبلة والطبع.

وأما إذا قلنا بعدم منجزية العلم الإجمالى - وعدم إيجاب الاحتياط الطريقي شرعا ، لما ذكرنا من المحاذير ، وأن مقتضى المقدمة الثالثة العلم بعدم رفع اليد عن الأحكام بجعلها فعلية على أحد الوجوه : إما فعلية على أى تقدير يقتضى الاحتياط التام ، أو فعلية على طبق الأصول الموردية ، أو فعلية على طبق

المظنون ، أو على طبق المشكوك والموهوم ، وقد أبطنا الأولين بمقتضى المقدمة الرابعة ، فيدور الأ-مر بين جعلها فعليّة على طبق المظنونات بخصوصها أو على طبق المشكوكات والموهومات بخصوصهما ، - فتعيّن فعليّة الحكم على طبق المظنون دون المشكوك والموهوم يحتاج إلى معيّن حتى يكون الظن بالحكم ظنا بالحكم الفعلي ليتنجز بالظن.

فالظن بالحكم الفعلي نتيجة تعيّن الحكم الفعلي في طرف المظنون ، ولا يتعيّن إلا بالقطع بصلاحيّة الظن للاحتياج به على الحكم على تقدير ثبوته حتى يظن بثبوته فعليًا بقول مطلق.

وقد عرفت عدم الدليل على صلاحيّة الظن للاحتجاج به المبلغ للحكم إلى مرتبة الفعلية والتنجز لا شرعا ولا عقلا ، فلا يتحقق بالمقدمات ظن بالعقاب واحتمال العقاب حتى يصح الإيكال إلى ما هو مقتضى الجبله والطبع بالمقدّمة الخامسة إلا بتقريب ينتج حجية الظن على وجه الكشف ، وهو أن الشارع حيث لا- طريق له في إيصال أحكامه التي لا- يمكنه رفع اليد عنها إلا الظن والاحتمال ، فان الخصوصية الواقعيّة المحتملة في طرف المشكوك أو الموهوم بوجودها الواقعي غير صالحة لجعل الحكم في طرف المشكوك أو الموهوم بالغا مرتبة الفعلية ، فلا بد من بيانها.

فلو كان الغرض فعليّة الحكم في طرفهما مع عدم بيان تلك الخصوصية كان الشارع ناقضا لغرضه ، فيستكشف قطعيا عدم خصوصيّة مبلغة للحكم مرتبة الفعلية في خصوص المشكوك والموهوم ، فينحصر أمر المبلغ في الظن وما يقابله.

وإذا فرض أن مقتضى البلوغ إلى مرتبة الفعلية إما الاحتمال الراجح أو غيره ، فلا محالة يؤثّر الاحتمال الراجح في فعليّة الحكم لاستحالة تأثير الأقوى (1)

ص: 291

---

1 - 1. في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده لاستحالة تأثير الأقوى دون الأضعف لكن الصحيح لاستحالة تأثير الأضعف دون الأقوى وهو واضح.

دون الأضعف ، ويقبح من الحكيم جعل حكمه فعليًا على طبق المرجوح دون الراجح.

فالمقدّمة الخامسة كاشفة عن أن الشارع لا يجعل الاحتمال الغير الراجح مبلغًا لحكمه دون الراجح لفرض انحصار المبلغ في الاحتمال بما هو. ونتيجة هذه المقدمات بضميمة قبح نقض الغرض جعل الشارع للظن مبلغًا للحكم في طرفه إلى مرتبة الفعلية والتّنبّز. وسيجيء بعض الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

135 - قوله « قده » : لعدم التفاوت في نظر العقل ... الخ (1).

لأن المهم عنده بعد ما كان تحصيل الظن بالفراغ كان هو المعتبر تحصيله لا الظن بالواقع الذي اقتضت المقدمات تحصيل خصوصه لقصورها بنفسها عن الأعم منه.

والتحقيق أن مورد الظن بالطريق الذي نقول بحجّيته من حيث الظن بالفراغ محتملات التكليف من مشكوكاتها وموهوماتها ، وإلا لو كان الطريق مفيدا للظن بالتكليف لكان الظن بالتكليف حجة سواء كان الطريق مظنون الحجّية أم لا ، ومحتمل التكليف من حيث نفسه لا يوجب إلا احتمال الفراغ وهو غير لازم التحصيل.

فسببية الظن بالطريق للظن بالفراغ ليست إلا بلحاظ أن الظن بالحجّية :

إمّا ظن بالبدلية بناء على جعل الحكم المماثل عن مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع.

وإمّا ظن بالمعذرية بناء على كون الحجّية بمعنى الإنشاء بداعي تنجيز الواقع عند المصادفة والعذر عند المخالفة.

وإمّا ظن بأنه هو الواقع اعتبارا بناء على أن الحجّية بمعنى اعتبار وصول

ص: 292

الواقع وأنه هو الواقع.

فيكون العمل بالطريق المظنون الحجّية موجبا للظن بالفراغ عن عهدة الواقع إمّا بإتيان بدله أو بما يعذر معه على تقدير المخالفة أو بما هو الواقع بنظر الشارع.

وعليه ، فيرد عليه : أولا أن البدليّة والمعدريّة إنما تعقل في مثل دوران الأمر بين وجوب أحد الفعلين من الظهر والجمعة مثلا .

وأما في غيره ، فلا واقع كى يتخلف عنه ، ويكون بدلا عنه تارة ، ومعدّرا عنه أخرى ، مثلا إذا ظن بحجّية طريق أدى إلى وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، فانه إذا لم يكن واجبا واقعا ، فليس هناك عمل آخر يكون واجبا واقعا ليكون الدعاء بدلا عنه ، والطريق معدّرا عنه ، فليس الظن بالطريق مفيدا للظن بالبدليّة أو بالمعدريّة ليستلزم الظن بالفراغ دائما ، حيث لا يعقل البدليّة والمعدريّة دائما بل أحيانا .

وثانيا أنه لا دليل على البدليّة واشتمال المؤدّى بما هو مؤدّى على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يكون الظنّ بالطريق ظنّا بالفراغ لمكان الظن ببدليّة المؤدّى عن الواقع ، وذلك لأن غاية ما يقتضيه دليل الحجّية ظهور الإنشاء في جعل الحكم المماثل وانبعائه عن مصلحة زائدة على مصلحة الواقع ، وإلا كان جعل الحكم المماثل مقصورا على مطابقة الواقع .

وأما كون تلك المصلحة مسانحة لمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواقع ، فلا دليل عليه إلاّ توهم قبح تفويت مصلحة الواقع بجعل الطريق المخالف له من دون تدارك .

وهو مدفوع بما تفرّدنا به في محلّه من أنّه ربما يكون إيكال العبد إلى طرقه العلميّة موجبا لفوات الواقعيّات أكثر من العمل بالأمارات ، وموجبا لوقوعه في مفسدة أعظم من فوات مصلحة الواقع أحيانا .

ص: 293

مع أن تقويت مصلحة الواقع بإيصال مصلحة أخرى مساوية أو أقوى لا قبح فيه ، وإن لم تكن تلك المصلحة مسانحة للفائدة.

ولذا ذكرنا في محله من أن القول بحجية الأمانة من باب السببية (1) والموضوعية دون الطريقية لا يستلزم الإجزاء ، وتمام الكلام في محله.

وثالثاً أن فرض البدلية لا يستلزم الظن بها الظن بالفراغ عن عهدة الواقع المنجز على وجه يكتفى به العقل.

بيانه أن البدلية بمعنى احتمال المؤدى على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لا تتقوم إلا بقيام ذات الطريق عليه ، لا بقيام معلوم الطريقية ومقتوع الحجية ، لأن الحجية منبعثة عن البدلية ، لا أن البدلية منبعثة عن الحجية ، وإلا لزم جعل الحجية بلا سبب وعلة.

فما عن ظاهر بعض أجلة العصر (2) من أن بدلية مفاد الطريق تابعة للعلم بحجيته لا وجه له بظاهره ، إلا أن يراد خلاف ما هو ظاهر البدلية بأن يراد المعذرية عن الواقع كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

لكنه مع أن البدلية بالمعنى المزبور غير متقومة بالحجية ولا بالعلم بالحجية فرق بين الظن بالفراغ المنبعث عن الظن بالواقع والظن بالفراغ المنبعث عن الظن بالطريق ، لأن المفروض في الظن بالواقع سقوط الواقعيات في غير المظنونات عن التّجيز وتضييق دائرة الواقعيات المنجزة وانحصارها في مظنونات التكليف.

فاذا أتى المكلف بمظنونات التكليف يقطع بخروجه عن عهدة الواقعيات المنجزة للقطع بسقوط ما عدا المظنونات بمقتضى المقدمات السابقة

ص: 294

1-1. نهاية الدراية 1 : التعليقة 214.

2-2. المحقق الحائري قدس سره ، درر الفوائد / 408.

عن التنجيز وإتيان ما تنجز عليه في المظنونات.

وإنما عبر هنا بالظن بالفراغ عن الواقع المنجز ، للظن بثبوت التكليف ، وإلا فيقطع بالفراغ على تقدير ثبوت المظنون في الواقع.

وهذا بخلاف الظن بالطريق ، لأن مورده إن كان محتمل التكليف بحيث يدور الأمر بين وجوده وعدمه ، فهو خارج عن دائرة المعلومات الإجمالية المنجزة على الفرض ، والمفروض أيضا عدم اندراج التكاليف الغير الواقعية تحت العلم الإجمالي وعدم جريان المقدمات فيها ، فلا منجز لها حتى يجب عقلا تحصيل الظن بالفراغ عنها.

وإن كان محتمل التكليف يدور أمره بين فعلين يعلم بوجوب أحدهما كالظهور والجمعة سواء كان أحدهما مظنون الوجوب واقعا في نفسه أو لا- ولكن كان الجمعة مثلا- ما قام على وجوبها طريق مظنون الحجية ، فهناك واقع منجز ، إما بالخصوص كما إذا ظن بوجوب الظهور أو بالاجمال ، والاتيان بالجمعة لا يوجب الخروج عن عهدة الواقع المنجز ، إذ على فرض عدم حجية الطريق واقعا لا بدل عن الواقع المنجز بالتفصيل أو بالاجمال كما كان في الظن بالواقع ، فلا ظن. بالفراغ عن الواقع المنجز بسبب العلم الإجمالي أو بسبب الظن بالواقع بحيث يكتفى به عند العقل عن الواقع المنجز ، فان العقل إنما يكتفى به إذا كان الواقع في ضمن غيره ساقطا عن التنجز ، وهنا ليس كذلك إلا إذا فرض جريان المقدمات في الطريق أيضا ، فيكون مؤدياتها في ضمن مظنوناتها منجزة بحيث يكتفى بها عن الواقع. هذا كله بناء على أن الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل المنبعث عن مصلحة بدلية.

وأما إذا كانت بمعنى الإنشاء بداعي تنجيز الواقع عند المصادفة والعذر عند المخالفة ، فالأمر أوضح لأن الأحكام الطريقيّة مرتبة فعليّتها وتنجزها واحدة ، فما لم يصل الحكم الطريقي لا يكون منجزا ولا معدّرا.

فالظن به في الحقيقة ظن بالإنشاء بداعي تنجيز الواقع لا ظن بالمنجز والمعذر بالحمل الشائع حتى يفيد فائدة الظن بالواقع.

بل قد ذكرنا في مسألة جعل الطريق أن جعل الحكم المماثل إن كان بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فهو أيضا كذلك من حيث وحدة مرتبة فعليته وتنجزه، إذ لو كفى وجود الحكم واقعا في الباعثية والزاجرية لما كانت حاجة إلى جعل الحكم المماثل بهذا العنوان.

ومما ذكرنا تبين حال الحجية بمعنى اعتبار وصول الواقع وأنه هو، فان الاعتبار المزبور لا يجدى مع عدم وصوله علما أو علميا، إذ ما لا وصول له بنفسه لا يعقل أن يكون موصلا لغيره.

ورابعا إنما يكون المهم الظن بالفراغ لأن المفروض عنده « قدس سره » وعند الشيخ الأعظم « قدس سره » في الرسائل إجراء مقدمات الانسداد في كيفية إطاعة الاحكام المنجزة، فإنه يصح أن يقال : حينئذ إن الغرض ليس امتثال الأحكام باتيان متعلقاتها، بل المهم الفراغ عنها والخروج عن عهدتها.

وأما بناء على ما سلكناه من إجراء المقدمات في جعل الأحكام الواقعية فعلية منجزة بالظن، فالظن بالفراغ أجنبي عن هذا المهم، بل يحتاج منجزة الظن بالطريق إلى مقدمات تقتضى منجزيته كما اقتضت منجزة الظن بالواقع.

136 - قوله « قدس سره » : قال فيها إننا كما تقطع بأنا مكلفون ... الخ (1).

لا يخفى عليك أن كلام صاحب الفصول (2) « قدس سره » مبنى على مقدمتين :

إحدهما انحلال العلم الإجمالي الكبير بتكاليف كثيرة في المحتملات

ص: 296

1-1. كفاية الأصول / 316.

2-2. فصول / 279 طبع هاشم.

بمظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها بالعلم الإجمالى الصغير بمؤدّيات طرق مخصوصة.

ثانيتها دوران فعلية التكليف ووصولها إلى حدّ حقيقة الحكم من الباعثيّة والزاجريّة مدار وصولها بعد تعذّر العلم بتلك الطرق المنصوبة.

ومن البين أنه بعد هاتين المقدمتين لا ظن بالحكم الفعلى البعثى والزجرى الذى هو مدار الإطاعة والعصيان ، إلا فى دائرة تلك الطرق المعلومة بالإجمال.

وأما فى غيرها ، فلا ظن إلا بالحكم الواقعى فقط ، ومثله لا أثر له كما سيجىء إن شاء الله تعالى تحقيقه عند تعرض شيخنا الأستاذ « قدس سره » للإشكال على دليله وسنبين إن شاء الله تعالى أن الدوران المزبور مما لا بد منه لا أنه محال أو مجمع على بطلانه إلى غير ذلك من المحاذير كما سنبين إن شاء الله تعالى انحلال العلم الإجمالى الكبير بهذا العلم الإجمالى الصغير.

137 - قوله « قدّه » : لا الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا ... الخ (1).

ويشهد لعدم لزوم المحذور من الاحتياط فى هذه الطرق أن بناء الفقهاء على العمل بكل خبر موثوق به ولو كان ضعيفا استند إليه المشهور وبالإجماعات المنقولة بل بالشهوات أيضا ، وعليها يدور رحى الفقه ، ولم يلزم من العمل بها اختلال النظام ولا عسر ولا حرج ، فلا معنى لأن يكون الاحتياط فيها موجبا لأحدهما ، إذ لا يعقل التفاوت بسبب وجه العمل من كونه بعنوان الاحتياط أو بعنوان قيام الحجة الشرعية ، فلا مقايسة للعمل بمؤدّيات هذه الطرق المتداولة بالعمل بتمام المحتملات.

ص: 297

1-1 . كفاية الأصول / 317.



غرضه بيان الموارد التي لا يقتضى العلم الإجمالى بالطرق الاحتياط فيها فى المسألة الفرعية ، ولا اقتضاء المورد من حيث الأصل الجارى فيه للعمل لىوجب انضمامه إلى الاحتياط فى الطرق عسرا مخلا بالنظام أو حرجا مرفوعا فى الإسلام :

فمنها الموارد التي لا طريق عليها ولو إجمالا سواء كان عليها طريق غير معتبر شرعا أم لا ، وحيث إنها خارجة عن أطراف العلم بالطريق ، فلا احتياط فيها من قبل العلم الإجمالى ، وحيث لا حجة عليها ولو إجمالا ، فلا مانع من جريان الأصل مثبتا كان أو نافيا.

نعم إذا كان فيها استصحاب مثبت للتكليف ، فرىما يتوهم لزوم الحرج منه بانضمامه إلى الاحتياط فى الطريق.

لكنه حيث إن هذه الموارد فى نفسها قليلة ، لأنها بحيث يقطع بعدم طريق عليها واقعا ، وهو قليل الوقوع جدا ، ولو فرض فكونها مسبوقه بالتكليف قليل ، دون سبقها بعدم التكليف ، فلذا يندفع توهم لزوم الحرج منه.

إلا- أنه لو كان المهم عدم منافاة العلم الإجمالى للأصل لصح أن يقال كما فى المتن ولو كان الأصل نافيا لأنه الذى يتوهم منافاته للعلم الإجمالى.

لكنه حيث إن المهم عدم الاحتياط فى المسألة الفرعية بحيث يلزم منه الحرج لم يكن هذا التعبير وجيها ، بل الأنسب أن يقال : ولو كان الأصل مثبتا.

ومنها ما إذا نهض الكل على نفيه أى قامت جملة من الامارات التي يعلم إجمالا بحجية إحداها على نفي تكليف شخصى ، فانه لا احتياط من قبل الأخذ

ص: 298

بالأمارات ، لأنها نافية لا عمل لها ليلزم من انضمامها إلى غيرها عسر .

وحيث يعلم بقيام الحجة على نفى التكليف لا مجال لاستصحاب مثبت له لعدم الشك في الحكم الفعلى لاستحالة اجتماع المتناقضين ، بل ولا شك في بقاء الحكم الفعلى السابق أيضا لاستحالة بقاءه على فعليته مع فعلية نقيضه .

وبهذا البيان تعرف عدم جريان الأصل الموافق أيضا لتقومه بالشك واستحالة اجتماع المثليين كالتقيضين .

وعطف هذا المورد على سابقه بلحاظ عدم لزوم الاحتياط فقط ، لا بجميع شئونه حتى من حيث جريان الأصل .

وأما حمل العبارة على توافق الإمارات على نفى التكليف نوعا ليكون مجرى للأصول المثبتة للتكليف أو النافية له ، فلا مجال له لتعرضه « رحمه الله » له في الموارد الأخيرة كما سيأتى إن شاء الله تعالى .

ومنها ما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف كفرادين من الخبر أو كفرادين من الإجماع المنقول مثلا وكانا متعارضين بالنفى والإثبات ، فلا احتياط من ناحية الأمانة المثبتة التي هي من أطراف العلم لسقوطها بالمعارضة بمثلها في غير الخبرين .

والتخير في الخبرين المتعادلين على وجه دون وجه ، وعدم محذور الاحتياط فيما إذا كان الخبر الراجع نافيا لعدم العمل له .

فلم يبق من صورة الاحتياط إلا ما إذا كان الخبر المثبت راجحا ، وإلغى غيرها إما لا عمل ، أو لا يتعين العمل ليلزم منه العسر .

وأما من حيث جريان الأصل موافقا كان أو مخالفا ، فظاهر المتن عدم المانع من الجريان لعدم الحجة على التكليف إثباتا أو نفيا لمكان المعارضة بالمثل .

والتحقيق أن المانع من جريان الأصل ثبوتا أمران :

أحدهما : لزوم المناقضة أو المضادة أو المماثلة بين مفادى الأصل والأمانة .

ثانيهما : لزوم الإذن في المخالفة العملية.

وإثباتا لزوم المناقضة بين صدر الرواية وذيلها.

فإذا كان المتعارضان فردين من غير الخبر ، فهما متساقطان ، فلا تكليف فعلى أصلا غير ما هو على طبق الأصل مثبتا كان أو نافيا ، فلا مضادة ولا مماثلة ولا مناقضة.

وحيث إن الحجة معارضة بمثلا ، فلا مخالفة عملية ولو احتمالية حتى يلزم من جريان الأصل النافى الإذن فى المخالفة العملية ، فلا مانع ثبوتا أصلا فى غير الخبرين.

وأما إثباتا ، فلأن الناقض لليقين هو اليقين أو الحجّة القاطعة للعدر تفصيلا كان أو اجمالا.

والمعارضان وإن كانا من أطراف ما علم اعتباره ، إلا أن ملاك المناقضة كون المجرى مما قامت الحججة على خلافه أو على وفاقه ولو إجمالا بحيث يكون أصل قيامه مقطوعا به ، وهنا لا قطع بقيام الحججة على خلاف مجرى الأصل أو على طبقه ، بل يحتمل عدم حجية أصل الأمانة التى تعارض فردان منها.

بل على الفرض يقطع بعدم حجّيتهما فعلا ، فلا حجة على خلاف الأصل الجارى فى المورد ، ولا على طبقه.

هذا كله إن كان المتعارضان من غير سنخ الخبر.

وأما إذا كانا فردين من الخبر وكان الخبر النافى راجحا ، فجريان الأصل المثبت أو النافى وإن لم يلزم منه الإذن فى المخالفة العملية حيث لا عمل للخبر ، إلا أن محذور مناقضة الحكمين أو مماثلتهما مانع عقلى كما قدمناه سابقا (1) ، والحججة الفعلية وإن كانت محتملة ، إلا أن احتمال المتناقضين والمتمائلين كالقطع بهما فى

ص: 300

1-1. فى التعليقة 132.

نعم حيث لا حجة على خلاف المجرى ولا على وفقه ولو إجمالاً لاتحاد المجرى لا يلزم منه المناقضة بين الصدر والذيل.

لا يقال : حيث إنه لا معارض للأصل ، فينحل العلم الإجمالي إمّا بحجّة الخبر النافي أو حجّة غيره للعلم بالحكم الفعلي الاستصحابي ، كما في غير ما نحن فيه.

لأننا نقول : نعم إذا جرى أصل غير معارض في بعض الأطراف ينحل العلم ، لكنه هنا ليس كذلك ، إذ لا أصل غير معارض في الخبر كليّة ، وبالإضافة إلى هذا الخبر الخاص لا يوجب الانحلال ، للقطع بالملازمة في الحجّة بين هذا الخبر وسائر الأخبار.

فالحق أنه كما أفاده « قدس سره » لا مانع من جريان الأصل ثبوتاً وإثباتاً ، إلاّ بلحاظ المناقضة في مقام الثبوت ، وهو « قدس سره » كالشيخ الأعظم « قدس سره » لا يرى المانع ثبوتاً إلاّ الإذن في المخالفة العملية ، وحيث إن الخبر ناف لا يلزم من إجراء الأصل الغير المعارض لوحدة المجرى إذن في المخالفة العملية ، سواء كان الأصل مثبتاً أو نافياً.

نعم إذا كان الخبر الراجح مثبتاً ، فلا مجرى للأصل النافي حيث يلزم منه الإذن في المخالفة العملية ولو احتمالية ، لا من جهة النقص في أركان الاستصحاب أو من جهة الناقض لليقين.

وعليه تعلم أن المتعارضين إذا كانا فردان من طرفين وكان تعارضهما بالنفي والإثبات أيضاً لا يقتضيان عملاً ، لتساقطهما وإن كان أحدهما خيراً ، لأن الترجيح للخبر على الخبر والتخيير بين الخبرين.

ومع سقوطهما بالمعارضة لا حجة على خلاف الأصل حتى يلزم منه الإذن في المخالفة العمليّة.

إلا أن يقال: إن وجه اعتبار كون المتعارضين فردين من بعض الأطراف سقوطهما على تقدير حجيتها الذاتية.

بخلاف ما إذا كانا من طرفين يعلم بحجية أحدهما بالذات، فإن المقام ليس من تعارض الحجّتين لیتساقطا بالمعارضة بل من اشتباه الحجّة بالأحجّة، وفي مثله ربما يقال: بالاحتياط، ولازمه الأخذ بالامارة المثبتة المانعة من جريان الأصل، للزوم الإذن في المخالفة العملية.

بل حيث إن أحدهما حجة واقعا فالأصل غير جار لاحتمال التناقض وهي الحجة، فالتمسك بعموم لا تنقض في المورد تمسك بالعموم في الشبهة المصدقية.

والوجه الأول وهو لزوم الاحتياط وإن كان غير صحيح إلا فيما إذا كانت الأمارتان متعلقتين بتكليفين متضادين كوجوب الجمعة والظهر، لكن الوجه الثاني لا بأس به.

وأما إذا كان الخبران متعادلين: فإن قلنا بأن معنى حجية الخبر لزوم الالتزام بمؤداه، فيمكن التخيير بين الخبر المثبت والنافي من حيث التخيير بين اللزومين.

وإن قلنا: بأن معنى الحجية جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى: فإذا كان مؤدى أحد الخبرين وجوب الظاهر ومؤدى الآخر وجوب الجمعة صح التخيير بمعنى جعل حكمن مماثلين للمؤدى بنحو التخيير، فيجب كل منهما فعلا إلى بدل.

وإذا كان مؤدى: أحدهما وجوب شيء ومؤدى الآخر عدم وجوبه كما هو المفروض في المقام، فلا يعقل التخيير حيث لا بدل للواجب حتى يعقل الوجوب التخييري، فيؤول إلى الخلف، فإن التخيير بين فعل شيء لزوما وتركه لا إلى بدل مناف لجعل طبيعة الوجوب.

## الوجه المتصورة في مقام جعل الأحكام

فما عن بعض أجلة العصر (1) من التخيير بين الخبرين المتعادلين في فرض التعارض بين النفي والإثبات لا بد من أن يحمل على الوجه الأول.

إلا أن الوجه الأول في نفسه غير صحيح، إذ أدلة الحجية للتحفظ على الأحكام العملية المطلوب منها العمل إمّا بتنجيزها أو بجعل أحكام مماثلة لها ليكون إيصالا لها بعنوان آخر، وإن وجب الالتزام بها من الخارج عقلا أو نقلا.

وإلا لو فرض أن معنى الحجية هو الأمر بالالتزام فهو التكليف المجعول، وليس هناك تكليف آخر إلا الواقع والالتزام الجدى بالواقع الذى لم يحرز لا حقيقة ولا تعبدا غير معقول، والواقع غير محرز حقيقة وهو واضح ولا تعبدا، إذ المفروض عدم جعل الحكم المماثل، فالأمر بالالتزام الجدى غير معقول.

والمراد من الالتزام لو فرض الأمر به صريحا البناء على ثبوته كناية عن أصل ثبوته، فهو أمر بالالتزام كناية، وجعل للحكم المماثل حقيقة. وبقية الكلام في محله.

ومنها ما إذا تعارض فردان من نوعين يعلم بحجية أحدهما ذاتا وكان أحدهما متكفلا للوجوب والآخر للحرمة، فإن الأمانة وإن كانت من حيث نفسها قابلة لاقتضاء الاحتياط لفرض وجود الحجّة الذاتيّة بينهما.

لكن المورد غير قابل للاحتياط بوجه، لا من حيث الموافقة القطعية، ولا من حيث الموافقة الاحتمالية: أما من الحيثية الأولى، فواضح لاستحالة خلو المكلف عن الفعل والترك.

وأما من الحيثية الثانية، فالموافقة الاحتمالية في كل واقعة حاصلة قهرا، فلا معنى لالزام العقل بها بالإضافة إلى وقائع متعددة، وإن كان يتصور المخالفة القطعية تدريجا، لكنه ليس للوقائع المتعددة تكليف واحد ليتصور تنجزه من حيث

ص: 303

المخالفة القطعية، بل تكاليف متعددة لا يعقل تنجزها، لا من حيث وجوب الموافقة القطعية، ولا من حيث حرمة المخالفة القطعية وبقية الكلام في محله.

ومما ذكرنا تعرف عدم المانع من جريان الأصول النافية، حيث لا علم إجمالى بتكليف فعلى، فلا مانع ثبوتا ولا إثباتا.

ومنها ما إذا كانت أمارات نافية لتكاليف متعددة وكانت في موردها استصحابات مثبتة، فان الأمارات حيث كانت نافية فلا عمل حتى يلزم من جريان الأصول المثبتة الإذن في المخالفة العملية.

وأما من حيث المانع في مقام الإثبات، فظاهر شيخنا «قدس سره» هنا عدم جريانها بناء على شمول اليقين في قوله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين آخر لليقين الإجمالى أو للحجة المعتبرة إجمالا: إما لأولها إلى الأول نظرا إلى أن مفاد الحجية جعل الحكم المماثل، فيقطع بسبب قيام الحجة بالحكم على خلاف الحالة السابقة إما تفصيلا أو إجمالا.

أو لأن المراد من اليقين مطلق ما ينجز الواقع ويكون قاطعا للعدر، فيعم الحجة القاطعة للعدر.

وفي تعليقه شيخنا «قدس سره» تفصيل بين العلم بانتقاض الحالة السابقة إجمالا (1) والعلم بقيام الأمانة المعتبرة إجمالا، بعدم جريان الأصول في الأول، وجريانها في الثاني تارة، وعدمه أخرى.

توضيحه أنه مع العلم بانتفاض الحالة السابقة إجمالا وشمول اليقين في الذيل للإجمالى لا يصح التعبد الاستصحابى بوجه، لأن التعبد بالجميع مناقض لاعتبار ناقضية اليقين الإجمالى، والتعبد بأحدهما المعين تخصيص بلا مخصص، فانه لا ناقض له بالخصوص لعدم العلم التفصيلى بخلافه، والتعبد بأحدهما المردد

ص: 304

مفهوما ليس من أفراد العام، والمردد مصداقا مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنيين، وهو كون لزوم النقض في اليقين التفصيلي تعيينيًا وفي الإجمالي تخييريًا.

واستعماله في الجامع مع أنه خلاف الظاهر مستلزم لعدم دلالة الأخبار على حرمة النقض تعيينًا ولا تخييرًا فيحتاج إلى دليل آخر على التعيين. هذا كله في صورة العلم بانتقاض الحالة السابقة.

وأما في صورة العلم بوجود الحجة المعتبرة إجمالاً، فاعتباره اعتبار العلم بوجود الناقض، لا اعتبار العلم الناقض كما في الأول: فحينئذ إن علم إجمالاً بوجود الحجة المعتبرة إجمالاً مع العلم بعدم حجية الباقي، فللناقض تعين واقعي فيسقط الأصل في مورده فقط دون الباقي، وحيث إنه مردد بين الأمارات التي هي أطراف العلم، فالتمسك بعموم لا تنقض تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، حيث لا يعلم أن رفع اليد عن اليقين السابق من باب نقض اليقين بالحجة أو بالشك، وحيث إن هناك في الواقع تكاليف لزومية استصحابية فيجب الاحتياط.

وإن علم إجمالاً بوجود الحجة المعتبرة إجمالاً مع احتمال حجّية الجميع، فحيث إنه على فرض حجية الجميع لا تعين لواحد منها لينطبق عليه المعلوم بالإجمال ليكون هو الناقض دون غيره، فلا محالة يسقط الاستصحاب في الجميع، إذ فرض اعتبار الناقض الإجمالي يمنع عن ثبوت الاستصحاب في الجميع، وفرض عدم التميز الواقعي المانع من انطباق المعلوم بالإجمال يمنع عن سقوط الأصل في واحد معين واقعا، فلا يمكن التعبد الاستصحابي بوجه، وارتفاع الحالة السابقة في بعضها المعين واقعا مناف لحصر الناقض في اليقين، بل مناف لأصل التعبد الاستصحابي المتقوم باليقين والشك. فالفرق بين هذين الوجهين جريان الاستصحاب في ما عدا المعلوم في الأول واقعا، وعدم جريانه في الجميع في الثاني واقعا هذه غاية توضيح ما أفاده «قدس سره» في تعليقه الأنيقة.



أقول : أما ما أفاده قدس سره في صورة العلم الإجمالي بالانتقاض .

ففيه أن قوله عليه السلام : « ولكن تنقضه بيقين آخر » : إن كان محددا للموضوع لا حكما شرعيا مولويا ، لما مر من البرهان على استحالة جعل الحكم المماثل على طبق اليقين بحكم فلا- محالة يرتفع الموضوع بفرض العلم الإجمالي ، لأن الموضوع هو الشك المحض ، لا المقرون بالعلم الإجمالي .

فليس اعتبار اليقين اعتبار الناقض ، بل اعتباره اعتبار تحديد الموضوع ، فعدم التعبد الاستصحابي لا بالبرهان المتقدم بل بعدم موضوعه ، وهذا هو الصحيح كما مر مفصلا .

وإن لم يكن محددا للموضوع بل كان الموضوع نفس اليقين السابق والشك اللاحق بما هما يقين وشك وكان اعتبار اليقين بالخلاف من باب اعتبار الناقض ، فمعناه اعتبار شيء شرعا يمنع عن فعلية التعبد الاستصحابي مع تمامية موضوعه في حد ذاته ، فحرمة النقض في كل واحد تعيينه ذاتا .

ولزوم النقض باليقين التفصيلي تعييني بتعين موضوعه للناقضية لأمر معين ، وباليقين الإجمالي لزوم غير تعييني لتردد موضوعه لفرض تعلقه عنده « قدس سره » بالمردد المصدقي ، والأمر لنفس طبيعي الالزام ، والتعيينية وعدمها تستفاد بالبرهان من تعلقه بنحوين من الموضوع .

وإذا كان المقتضى لحرمة النقض ذاتا في كل واحد موجودا والمانع لم يكن مانعا عن الجميع اذ لا يقين على خلاف كل واحد ولا على خلاف واحد معين في الواقع ، إذ بخصوصه ليس طرف العلم ، بل المانع متساوي النسبة إلى المقتضيات ، فمقتضاه ثبوت أحدهما بلا عنوان وسقوط أحدهما بلا عنوان كما هو مسلكه « قدس سره » في أمثال المقام لا سقوط الجميع .

نعم تعلق صفة حقيقة أو اعتبارية عندنا بأحدهما المردد مصداقا غير معقول ، فثبوت أحدهما بلا عنوان وسقوط أحدهما بلا عنوان غير معقول ، كما

أن سقوط الجميع مع تعلق العلم الإجمالى بأحدهما المردد غير صحيح.

فاعتبار ناقضية اليقين الإجمالى غير معقول، واعتبار تحديده للموضوع معقول بل بناء على التعميم يجب جعله محددًا للموضوع بالبرهان المتقدم سابقًا.

وأما ما أفاده « قدس سره » من الفرق بين صورتى العلم بوجود الحجة المعتبرة.

ففيه أن الحجة بوجودها الواقعى غير ناقض بل بوجودها الواصل، فالعلم بها مقوم لناقضيتها، فحجية الأمارات واقعا بعضا أو كالا لا أثر لها بل للعلم بها، وبحسب الوجود العلمى الإجمالى دائما لا تميّز لها، وتمييزها الواقعى لا يوجب تميّزها من حيث وجودها العلمى حتى يتفاوت الحال من حيث حجّيتها كالا أو بعضا بحسب الواقع، بل العلم الإجمالى بالحجة والعلم الإجمالى بارتفاع الحالة السابقة على حد سواء، خصوصا إذا كانت الحجّية بمعنى جعل الحكم المماثل فان العلم بالحجة ليس إلا العلم بخلاف المتيقن سابقا.

139 - قوله « قدّه » : ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم ... الخ (1).

نعم هو كذلك إلا فى الخبر النافى الراجح، فانه من أطراف العلم بالطريق على خلاف الاستصحاب المثبت، لكنه حيث لا يلزم من إجراء الأصل إذن فى المخالفة العمليّة، فلا مانع ثبوتا، وحيث لا حجة ولو إجمالا على خلاف المجرى كما قدمنا بيانه، فلا مانع منه إثباتا، ولعلّه أشار ( رحمه الله ) إليه بقوله فافهم.

140 - قوله « قدّه » : بسبب العلم به ... الخ (2).

فيه مسامحة، إذ العلم بالانتقاض لا يكون سببا للعلم به.

ص: 307

1-1. كفاية الأصول / 317.

2-2. كفاية الأصول / 318.

والصحيح أن يقال للعلم بالانتقاض ، أو بقيام أمانة معتبرة عليه في بعض أطرافه.

141 - قوله « قده » : وثانيا لو سلم أن قضيتته لزوم التنزل ... الخ (1).

ينبغي تقديم مقدمة نافلة للمقام وهي أن الوجوه المتصورة في مقام جعل الأحكام على أقسام :

أحدها : أن لا يكون قبل العلم أو الظن بالحكم حكم مجعول ، وإنما يحدث بالعلم به أو بالظن به بجعل الحكم على طبق العلم به أو الظن به.

والمعروف فيه أنه محال لاستلزامه الدور نظرا إلى توقف العلم أو الظن بالحكم على الحكم وتوقف الحكم على العلم به أو الظن به.

وقد مر في (2) مباحث القطع أنه لا دور أصلا بل يستلزم الخلف من تأخر المتقدم بالطبع وتقدم المتأخر بالطبع.

وقد ذكرنا هناك عدم لزوم هذا المحذور أيضا ببيان برهاني في الجميع فراجع.

ثانيها : أن لا يكون لكل واقعة حكم مجعول خاص ، بل جعل أحكاما كثيرة قبلا بعدد الظنون والآراء لا مترتبة عليها ، فكلها أحكام واقعية ، وإن كان لو لم تكن تلك الآراء لم يجعل للواقعة حكم ، لكنها لما كانت محفوظة في علمه تعالى جعلت على طبق مؤدياتها أحكام في الواقع ، لا أنها أحكام آخر زيادة على الأحكام الواقعية.

وهذا هو الذي يقال بالإجماع وتواتر الأخبار على خلافه.

والدور المتقدم لو كان صحيحا لجرى في هذا القسم أيضا ، لأن تلك

## الوجوه المتصورة في مقام جعل الأحكام

ص: 308

1-1. كفاية الأصول / 318.

2-2. في التعليقة 27 و 46.

الأحكام وإن كانت قبل الآراء قبلية بالزّمان ، لكنها بعدها بالطبع وبالعلية ، إذ المفروض أنه لو لا تلك الآراء والظنون لم يجعل تلك الأحكام ، فلتلك الآراء نحو من الشرطية لثبوتها قبلا.

مع أنها لمكان تعليليتها متأخرة عن تلك الأحكام ، خصوصا إذا كانت تلك الأحكام المجعولة مترتبة على ظن المجتهد بها نحو القضية الحقيقية ، فان محذور توقف الحكم على موضوعه وتوقف الموضوع على حكمه جار فيه أيضا.

بل لا يبقى حينئذ فرق بينه وبين القسم الأول إلا بكون الجعل هنا بنحو القضية الحقيقية ، والجعل هناك بنحو القضية الخارجية ، وهو كذلك لفرض عدم الحكم هناك رأسا وحدوثه بالعلم والظن به ، فتوقف الحكم هناك على العلم به توقف المشروط على شرطه ، وتوقفه هنا توقف العارض على معروضه ، فتدبر جيدا.

ثالثها : أن يكون لتلك الأحكام ثبوت واقعي للوقائع من دون توقف لأصلها على العلم والظن بوجه أصلا ، إلا أن فعليتها منوطة بقيام الطريق عليها ، وهو على قسمين : أحدهما أن يكون تلك الأحكام مصروفة إلى مؤديات الطرق بحيث لو قام طريق على خلافه لسقط الحكم الفعلي من أصله.

فالفرق بينه وبين القسم الثاني أن الحكم من الأول لم يجعل على خلاف طريق من الطرق في الأول ، وهنا جعل حكم مخالف لما أدى إليه الطريق ، لكنه سقط من أصله بقيام الطريق على خلافه ، بدعوى أن ما قام عليه الطريق ذو مصلحة غالبية مضادة للمصلحة المقتضية للحكم الواقعي ، وإذا سقطت المصلحة المغلوبة عن التأثير سقط مقتضاها وهو الحكم ، فالأول تصويب حدوثا ، وهذا تصويب بقاء لكنه ليس فيه توهم الدّور.

وهذا أيضا إذا كان جعل الحكم المخالف بنحو القضية الخارجية ، وإلا إذا كان بنحو القضية الحقيقية ، فلا محالة يتقيّد الحكم الواقعي بما إذا لم يقم على

خلافه طريق ، فليس لمن قام عنده طريق مخالف حكم من الأول ، فهو تصويب حدوثا لا بقاء فقط ، لفرض عدم المشترك في حقه ليكون مستحيلا .

ثانيهما : الصرف بنحو التقييد بأن يكون الحكم الواقعي الذي أدى إليه الطريق فعليًا بعثيًا أو زجريًا أو منجزًا بناء على انفكاك مرتبة البعث والزجر عن التَّنَجُّز بحيث إذا لم يتم عليه طريق لا يسقط من أصله ، بل لا أثر له عقلا وشرعا من حيث الإطاعة والعصيان ، فلا تصويب حيث لم يسقط الحكم الواقعي ، لكن موضوع الأثر هو الواقع المقيد بقيام الطريق عليه بما هو كذلك لا بما هو واقع .

وعليه فالصَّرف المطلق غير الصرف المقيد ، وجامعه مطلق الصرف ، والأول تصويب ولا استحالة فيه ، والثاني يرد عليه ما يرد على الأول من حيث إن إتيان ما تعلق به القطع يجرى بما هو واقع لا بما هو مؤدى القطع ، فقوله « قدس سره » إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا فلا أقل إلى آخره يراد به الصرف المطلق لا مطلق الصرف ، كما يشهد له مقابلته بالتقييد (1) بقوله « رحمه الله » ومن هنا انقذ أن التقييد أيضا غير سديد إلى آخره .

نعم لا استحالة في الصرف المطلق كما عرفت لوضوح أن الصرف في مرتبة الفعلية بعد جعل الحكم لا بلحاظ أداء الطريق إليه .

ومنه يعلم ما في عبارة المتن من المسامحة حيث قال « قدس سره » إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا فلا أقل من كونه مجمعا على بطلانه إلى آخره ، فان ظاهره أن الصرف المطلق تصويب محال ومع قطع النظر عنه يكفي في بطلانه الإجماع .

ص : 310

---

1-1 . هكذا في النسخة المخطوطة بغير خط المصنف قده ، وفي المطبوعة : التعبد ، تصحيف من ( التقييد ) لكن الصحيح : بالتقييد .

مع أنه كما عرفت ليس بمحال حتى يقطع النظر عنه ويكتفى في بطلانه بالإجماع على خلافه ، وما هو محال ليس من مقولة الصرف ، فإنه لا واقع حتى يصرف إلى الطريق.

نعم لو كان التعبير هكذا إذ الصرف ولو لم يكن محالا لكنه تصويب مجمع على بطلانه لسلم عن هذه الخدشة ، كما أن قوله « قدس سره » ضرورة أن القطع بالواقع إلى آخره وجه آخر لبطلان الصرف ، بل لمطلق الصرف فلا بد في مقام التعليل به من العاطف ، لسبق تعليل بطلان الصرف بقوله إذ الصرف إلى الآخر (1) ، وليس علة للاجماع كما هو واضح حتى يكون علة للعلة والأمر سهل.

ثم إنه تبين مما ذكرنا أن فعلية الواقع بقيام الطريق على قسمين :

أحدهما : أن يكون قيام الطريق عليه موجبا لفعلية الحكم من قبل الشارع ، بحيث يكون تمامية اقتضائه من تلقاء الشارع منوطة بقيام الطريق كالواجبات المشروطة بغير قيام الطريق من سائر القيود المتعلقة عليها التكاليف ، ومثل هذا القيد لا يعقل أن يقوم مقامه شيء ، والواقع بما هو غير فعلى من قبل المولى حتى يكون الظن به ذا أثر عقلا.

ثانيهما : أن يكون الحكم تام الاقتضاء من قبل الشارع وفعليا من قبله لكن فعلية البعثية والزجرية منوطة عقلا بنحو من أنحاء الوصول إما عقلا كالقطع أو شرعا كالطرق المنصوبة لبلوغ الحكم إلى مرتبة البعث والزجر ، وهو أيضا على قسمين :

أحدهما : الفعلية ذاتا بأن يكون اعتبار الحجية بمعنى الاحتجاج به على التكليف كما إذا أمر بداعي تنجيز الواقع ، فالواقع على تقدير ثبوته يكون بالغا مرتبة البعث والزجر المساوقة لمرتبة التنجز كما مر مرارا.

ص: 311

---

1-1. كذا في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده ، لكن الصحيح : إلى آخره.

ثانيهما : الفعلية بالعرض بأن يكون اعتبار الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق الطريق الموافق ، فالحكم المماثل حيث إنه بنفسه واصل يكون فعلياً حقيقة ، وحيث إنه بلسان أنه الواقع ، فينسب الوصول والفعلية إلى الواقع ، فيقال : بفعلية الواقع عرضاً.

إذا عرفت ما ذكرنا ، فاعلم أن غرض القائل بالظن بالطريق كصاحب الفصول رحمه الله من كون المكلف به هو العمل على طبق الطريق وتقييد الواقع به ليس بمعنى الصرف المطلق المستلزم للتصويب ، ولا- الفعلية من تلقاء الشارع بحيث يتم اقتضائه من قبل الشارع بقيام الطريق ، كيف وقد فرض في صدر كلامه القطع بأنا مكلفون بأحكام فعلية. بل المراد دخل الطريق في فعلية التكليف بعثاً وزجراً ، بحيث يكون له إطاعة وعصيان بأحد الوجهين من الفعلية الذاتية أو العرضية ، حيث إن التكليف بالطريق إما بمعنى جعل الحكم المماثل أو الانشاء بداعي تنجيز الواقع ، ودوران فعلية الواقع مدار الثاني واضح ، وكذا مدار الأول ، إذا كان الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بالعرض ، بحيث لا يكون منبعثاً إلا عن مصلحة الواقع.

وعلى هذين التقديرين فوجه دعوى اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق هو أن الواقع الذي لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لا أثر له ، فالظن به ظن بما لا أثر له ، بخلاف الظن بالفعل منه وهو الظن بما قام عليه الطريق المنصوب.

ومنه يتضح الفرق بين قيام الظن بالطريق مقام القطع به وعدم قيام الظن بالواقع مقام القطع به ، إذ الظن والقطع على الأول تعلقاً بالحكم الفعلي ، فيقوم الظن به مقام القطع به ، بخلاف الظن والقطع على الثاني ، فإن القطع هو بنفسه موجب لفعلية الواقع ومحقق لموضوع الأثر ، والظن بالواقع المقطوع به غير معقول ، وبنفس الواقع ظن بما لا أثر له.

والتحقيق أن تقيّد فعليّة الواقع وبلوغه مرتبة البعث والزجر بالحمل الشائع بقيام الطريق عليه وإن كان مما لا بد منه عندنا خلافاً لمن يجعل  
الفعليّة بفعليّة موضوعه فقط ، إلا أن استنتاج هذه النتيجة المهمة متوقف على أمرين.

أحدهما : انحلال العلم الإجمالى الكبير ، وإلا- لكانت التكاليف الواقعيّة فعليّة بوصولها بالعلم الإجمالى ، لما مر مرارا أنه لا فرق فى  
الوصول المبلغ للحكم إلى درجة الفعليّة بين العلم التفصيلى والإجمالى.

وحينئذ فالظن بالواقع ظن بالحكم الفعلى ، كما أن الظن بمؤدّى الطريق المنصوب ظن بالحكم الفعلى.

ثانيهما : عدم انحلال العلم الإجمالى الصغير برفع اليد عن الموافقة القطعيّة كما هو المفروض من عدم وجوب الاحتياط فى الطرق ، وإلا  
لو قلنا بانحلاله كما هو مقتضى التحقيق ، لاستحالة الانفكاك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية كان الظن بمؤدى  
الطريق ظنا بحكم غير فعلى ، فيكون كالظن بالواقع ، لوضوح أن الحكم الطريقى كالحكم الحقيقى لا بد فى فعليّته وترتب الأثر المترقب  
منه من وصوله علما أو علميا.

ومع فرض انحلال العلم يكون التكليف الطريقى بلا وصول علمى ، فكيف يكون موصلا للواقع ومبلّغا له إلى مرتبة الفعليّة.

أما الأمر الأول ، فهو صحيح ، لأن قيام الحجّة على بعض أطراف العلم الإجمالى بمقدار المعلوم إجمالا يوجب الانحلال كما حقق فى  
محلّه.

ولا- فرق فى وصول الحجّة بين العلم التفصيلى بقيامها على بعض الأطراف والعلم الإجمالى بقيامها ، كما لا فرق فى وصول التكليف  
الواقعى بين العلمين.

وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم فى الدليل العقلى على حجية الخبر ، حيث إن العلم الإجمالى بصدور أخبار كثيرة ليس علما  
إجماليا



بوجود الحجّة الشرعية، بل علم إجمالي بصدور تكاليف واقعيّة من الإمام عليه السلام ونسبة العلم الإجمالي بكليّة التكاليف ونسبة العلم الإجمالي بخصوص هذه التكاليف على حد سواء، فلا معنى لكون هذا العلم الإجمالي منجزا لها دون العلم الإجمالي الكبير، فلا يكون العلم الإجمالي الصغير موجبا لانحلال العلم الإجمالي الكبير.

وأما الأمر الثاني، فهو غير صحيح، لما مر من استحالة الانفكاك بين وجوب الموافقة وحرمة المخالفة، فمع عدم وجوب الاحتياط ينحل هذا العلم الإجمالي الصغير، ولا محالة ينحل العلم الإجمالي الكبير من ناحية العلم الإجمالي الصغير، وإن كان ينحل بالوجه المشترك بينهما وهو عدم الانفكاك بين وجوب الموافقة وحرمة المخالفة.

وقد عرفت سابقا انتهاء الأمر إلى حجّية الظن من باب الكشف وسيجيء إن شاء الله تعالى أنّه لا فرق حينئذ بين الظن بالواقع والظن بالطريق من حيث كون كل منهما موجبا لفعلية الحكم الواقعي والحكم الطريقي فتدبر جيدا.

وأما ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة «رفع الله مقامه» من وجوه الإيراد، فلا يخلو من نوع من الانتقاد.

فمنها أن الصرف ولو بنحو التقييد غير شديد ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الأجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدّى طريق القطع، لما ذكره «قدس سره» سابقا أن القطع لا تناله يد الجعل من الشارع إثباتا ونفيا حتى يكون على طبق المقطوع حكم شرعي ليكون مدار الامتثال والأجزاء على إتيانه بما هو مقطوع به.

والجواب أن مدار الامتثال على البعث والزجر، والقطع والطريق المنصوب حيثيّة تقيديّة للحكم الواقعي، وحيثيّة تعليليّة للبعث والزجر، ولا منافاة بينهما.

فالتقييد في مرتبة لا ينافي إجزاء المآتي به عن المبعوث إليه بما هو مبعوث إليه من دون قيد ، والقطع والطريق المنصوب في هذه المرحلة على حد سواء ، فكل منهما مبلغ للحكم الواقعي الى مرتبة الباعثية والزاجرية ، فالحكم الواقعي الواصل بما هو مصداق البعث لا أن البعث الواصل بما هو بعث واصل مدار الامتثال والإجزاء ، وما هو ضروري هو الثاني دون الأول الذي يقتضى البرهان تقييد الواقع به في صيرورته بعثا حقيقيا وزجرا جديا.

ومنها أن الالتزام بالتقييد غير مفيد ، فان الظن بالواقع في التكاليف العامة البلوى لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر ، وجه التلازم أن التكاليف العامة البلوى عادة مما قام عليها طريق معتبر من قبل الشارع ، كما أن الطرق المتداولة غالبا تؤدي إلى الواقع ، وحيث إن الظن بالواقع في أمثال هذه المسائل يستلزم الظن بأنه مؤدى الطريق المعتبر ، فلا وجه لقصر حجية الظن على الظن بالطريق.

والجواب أن منشأ التلازم هي الغلبة المزبورة ، وهي مفيدة للظن نوعا لا فعلا ، ونتيجة دليل الانسداد حجية الظن الفعلى لا الظن النوعي.

مضافا إلى أن الظن بالطريق أو بكون الواقع مؤدى الطريق إنما يكون حجة في دائرة العلم الإجمالي ، إذ الطريق المنصوب لو لم يصل حكما وموضوعا ولو بالعلم الإجمالي لا أثر له في جعل الحكم الواقعي فعليا.

وعليه ، فكما إذا ظننا بحجية طريق حكما فقط من دون الظن بقيامه على شيء لا أثر له ، كذلك إذا ظننا بأن هذا الحكم الواقعي مؤدى طريق معتبر غير واصل ، إذ مع فرض وصوله موضوعا بقيام خبر أو إجماع منقول أو شهرة مثلا على هذا الحكم المظنون لكان هناك يقين بأنه مؤدى أحد أطراف الطرق المعلومة بالإجمال ، فلا يتصور الظن بأنه مؤدى طريق من الطرق المعتبرة إلا بفرض عدم وصوله خارجا في ضمن ما بأيدينا من الطرق ومعه فلا أثر للظن به ، حيث لا أثر

للطريق الغير الواصل موضوعا كغير الواصل حكما ، فتدبر جيدا.

ومنها أن مقتضى التقييد حجّية الظن بأنه مؤدّى الطريق المعتبر وإن لم يظن تفصيلا بحجّية طريق من الطرق ، وأما الظن بحجّية الطريق ، فلا- يجدى فى الظن بالمقيّد ، فان ذات المقيّد إذا لم يكن مظنوننا لا فائدة فى الظن بالقيّد فقط ، إلا إذا ظن من الطريق المظنون الحجّية بالواقع ليكون القيّد والمقيّد مظنونين ، فمجرد الظن بحجّية الطريق لا يجدى بناء على التقييد ، دون الظن بأنّه مؤدّى الطريق المعتبر ، والظن بالطريق المتداول وإن كان عادة تؤدّى إلى الواقع ، إلا أن صاحب الفصول لا يفرق بين الظن بالطريق المتداول وغيره.

والجواب أن مقتضى القطع بحجّية الطريق الدخيل فى فعلية الواقع بعثا أو زجرا ليس القطع بالواقع ولا الظن به ، بل الطريق المنجّز ينجز الواقع على تقدير ثبوته ، فالقطع بالحجّية يوجب القطع بفعلية الواقع على تقدير ثبوته ، والظن بها يوجب الظن بفعليته على تقدير ثبوته.

ومنه تبين أن التقييد على الوجه الذى ذكرناه ، وهو الوجه المعقول فى حمل كلام صاحب الفصول « قدس سره » لا يقتضى الظن بالواقع فى صورة القطع بالحجّية فضلا عن صورة الظن به ، بل الأمر كذلك بناء على الحجّية بمعنى جعل الحكم المماثل ، فان الحكم المماثل إذا كان مجعولا على أى تقدير ، كما هو الحال بناء على السببية والموضوعية ، فلا محالة يكون القطع بها قطعاً بالحكم المماثل ، والظن بها ظنا بالحكم المماثل.

وأما بناء على الطريقية المحضة فلازمه قصر الحكم المماثل على صورة موافقة الطريق للواقع ، فلا محالة يكون حاله حال الإنشاء بداعى تنجيز الواقع لا قطع ولا ظن بفعلية الواقع عرضا إلا على تقدير ثبوته فى الواقع على طبق مؤدّى الطريق.

ومنها أن نصب الطريق وجعل التكليف الفعلى دائرا مدار قيام الطريق

لا يوجب إلا رجوع العلمين إلى علم واحد وانحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعية.

وهذا التقريب أولى مما فى المتن من أن نصب الطريق لا يساعد على الصرف والتقييد ، لما مر من أن الوجه الوجه فى التقييد ما ذكرنا من دوران وصول التكليف الفعلى من قبل المولى مرتبة البعث والزجر - الذين عليهما مدار الاطاعة والعصيان - مدار قيام الطريق المنصوب.

لكنه لا يجدى إلا فى الانحلال ، وهو إنما يوجب الاختصاص للظن بالطريق إذا كانت حجية الظن من ناحية منجزية العلم الإجمالى بعد عدم اقتضائه للاحتياط مطلقا كما هو مسلك القوم.

وأما على ما سلكه شيخنا « قدس سره » من سقوط العلم الإجمالى عن التأثير وأن الموجب لرعاية أطراف العلم هو إيجاب الاحتياط شرعا المستكشف بسبب العلم بالاهتمام ، فلا محالة ينتج حجية الظن بقول مطلق ، إذ لا اختصاص للعلم بالاهتمام بهذه الطائفة من الأحكام ، بل لاهتمام الشارع بأحكامه نصب الطريق إليها ، لا أن مؤديات الطرق من أحكامه موارد اهتمامه.

لكنك قد عرفت منا أن إيجاب الاحتياط إذا كان طريقيا بداعى تنجيز الواقع كان حاله حال العلم الإجمالى فى محذور التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ، وأن مقتضى المقدمة الثالثة وهو عدم جواز إهمال الأحكام هى الجهة الجامعة لوجوب الاحتياط والعمل بالأصول والعمل بالظن أو الشك والوهم ، ولا محالة يكون مورد عدم جواز الإهمال ما تعلق به العلم الإجمالى ، فمع فرض تضيق دائرته بمؤديات الطرق لا بد من الاحتياط فيها ، أو العمل بالظن أو بغيره فيها.

والتحقيق أن تقييد التكاليف الواقعية بما قام عليه الطريق لأجل وصولها به ليلغ درجة الفعلية ليمتاز الظن بالطريق عن الظن بالواقع من حيث كون

الأول ظنا بالحكم الفعلى دون الثانى ، مع أن الحكم الطرىقى كالحكم النفسى لا فعلىة له إلا بوصوله ، وما هو غير واصل فعلا لا يكون موصلا فعلا.

وبعد فرض سقوط العلم الإجمالى الصغىر عن التأثير لم يصل الطرىق وصولا صالحا لفعلىة التكالىف الواقعىة ، والظن به كالظن بالواقع ، وكما يصلح الظن بالحكم الطرىقى لفعلىة الواقع باعتباره شرعا من باب الكشف ، كذلك الظن بالحكم النفسى ، فلا موجب للاختصاص بالأول بعد عدم الموجب لتضىيق دائرة المعلوم بالإجمال ، فتدبر جيدا.

ثم إنه فى قبال ما أفاده شىخنا « قدس سره » من التعمىم بلحاظ الانحلال تقرىب آخر للتعمىم مبنا على عدم الانحلال عن بعض أجلة العصر (1). محصّ له أن العلم الإجمالى إذا قام على بعض أطرافه طرىق معتبر شرعا فأثر الإجمال باق فى النفس ، وإنما الشارع نزل مؤدى الطرىق منزلة الواقع ، فهو بدل عن الواقع شرعا ، فىكون امثاله بدلا عن امثال الواقع عقلا ، فلا يسقط عقاب الواقع المنجّز بسبب العلم إلا بإتيان الواقع أو بدله ، وإلا لو سقط العلم عن التأثير وكان الطرىق مخالفا للواقع لم يستحق عقابا أصلا إذا خالف الطرىق ، إذ الواقع سقط عقابه ، ومؤدى الطرىق لا واقع فى ضمنه.

وعلىه فىحىث إن نصب الطرىق لىس إلا جعل البديل للواقع ، فالمكلف مخرىر عقلا بين الإتيان بالواقع أو ببده علما أو ظنا عند تعذر العلم.

وقد مر فى تضاعىف ما قدمناه أن الحجّىة سواء كانت بمعنى جعل الحكم المماثل أو بمعنى تنجىز الواقع لا يعقل أن يكون العلم الإجمالى متعلقا بتكلىف فعلى على أىّ تقدىر للزوم اجتماع الحكمىن الفعلىىن فى مورد الطرىق ، ولا يعقل أن يكون منجزا للحكم على أىّ تقدىر ، لأنه إذا كان فى طرف الطرىق كان منجزا

ص: 318

به ، والمنجّر لا يتنجّر ، فلا محالة ينحل العلم الإجمالى إما حقيقة أو بحسب الأثر.

وأما حديث جعل البدل ، فلا يصح إلا على الموضوعية.

وأما على الطريقية فلا ، إذ بناء على جعل الحكم المماثل لا حكم حقيقة إلا على تقدير موافقة الطريق ، وبناء على التنجيز لا تنجيز إلا فى صورة الموافقة ، فلا معنى لجعل البدل ولا لتنجز الواقع أصلا أو بدلا ، ومجرد كون لسان الدليل بعنوان أنه الواقع لا يستدعى البدلية ، كما شرحناه مرارا.

وأما سقوط عقاب الواقع مطلقا أو بشرط الإتيان بمؤدى الطريق فنقول يمكن القول بعدم السقوط إلا بموافقة الطريق ، لكنه لا لأجل البدلية ، بل لأن الحجية متقومة بالمنجّرية على تقدير الموافقة والمعذرية على تقدير المخالفة للواقع ، فان الحجّة بالاعتبار الأول حجة للمولى على عبده ، وبالاعتبار الثانى حجة للعبد على مولاه.

ومن الواضح أن المنجّرية والمعذرية وإن كانتا صفتين للطريق ، إلا أن المنجّرية بلحاظ استحقاق العقوبة على المخالفة ، والمعذرية بلحاظ موافقة الأمانة ، فالمولى يحتج على عبده بالطريق فى مقام معاقبته على مخالفة ما قام عليه الطريق ، والعبد يحتج على مولاه بالطريق فى مقام موافقته له وتخلفه عن الواقع ، وإلا-فلا- معنى لاستناد العبد فى دفع العقوبة عن نفسه بتخلف الأمانة ، لأنه غير معلوم له كى يكون مستندا له فى عدم إتيان الواقع ، بل يمكنه الاعتذار بموافقة ما قام عليه الطريق وإن كان فى الواقع مخالفا للواقع ، وتام الكلام فى محلّه.

142 - قوله « قدّه » : ثانيهما ما اختص به بعض المحققين ... الخ (1).

تقريب ما أفاده (2) « قدس سره » ببيان أمرين :

ص: 319

1-1. كفاية الأصول / 319.

2-2. هداية المسترشدين ، مبحث الإجماع.

أحدهما : أن الذى لا بد منه ولا محيص عنه فى مقام امثال التكاليف الواقعية هو تحصيل الفراغ عنها فى حكم الشارع دون تحصيل الواقع ، فتحصيل العلم بالواقع وإن كان موجبا لسقوط عقاب الواقع ، إلا أنه ليس بحيث يكون لا بد منه ، بل الذى لا بد منه تحصيل الفراغ عنه فى حكم الشارع.

وتوضيحه أن المهم عند العقل أولا- إذا كان تحصيل اليقين بفراغ الذمة فى نظر ، المولى ، فلا تعين حينئذ لتحصيل العلم بأداء الواقع بالخصوص ، كما لا تعين لسلوك الطريق المقرّر من الشارع بالخصوص ، بل هما فردان للواجب عقلا ، وهو تحصيل اليقين بالفراغ فى نظر الشارع ، فالأول مفرّغ فى نظره العمومى المشترك مع غيره ، والثانى مفرّغ فى نظره الخصوصى.

ويمكن أن يريد « قدس سره » تعين سلوك الطريق المقرّر بالخصوص كما هو ظاهر تفريغ الذمة فى حكمه.

والوجه فيه ما أفاده « قدس سره » من أن تحصيل العلم بالواقع بحيث لا يتطرق إليه بجميع خصوصياته احتمال مدفوع بالأصل نادر الوقوع جدا ، كما إذا سمع التكليف من المعصوم عليه السلام شفاها بنص صريح لا يحتاج فى الاستفادة منه إلى إعمال أصالة الظهور ، ولا إلى إعمال أصل فى جهة صدوره ، ومثله لا يوصف إلا بالامكان ، ولعله لم يتفق لأحد ، فمثله لا يكون مناطا للوظيفة العقلية فى مرحلة الامثال ، بل باب العلم الذى يدعى انفتاحه فى أزمته حضور النبي صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام باب العلم بهذه التكاليف الفعلية التى هى مؤديات الطريق ، وإلا فباب العلم بالواقع بجميع خصوصياته منسّد على العموم ، بل على الخصوص من أول الأمر.

وعليه فالانسداد الذى هو محل الكلام ما هو بديل ذلك الانفتاح.

ثانيهما : أن قوله « قدس سره » فى حكم المكلف أى الشارع إمّا متعلّق بتفريغ الذمة ، وإمّا متعلّق بقوله الواجب أولا ، فعلى الأول يراد أن الوظيفة

الفعلية من أول الأمر تحصيل الفراغ بما هو مفرغ في نظر الشارع عموماً أو خصوصاً أو الأخير فقط على التقريبيين المتقدمين ، أو تحصيل الفراغ بما هو مفرغ غير جعلي وبما هو مفرغ جعلي ، إذ الحجية بمعنى المعذرية ليست إلا أن موافقتها مفرغة للذمة ومبرئة لها ، فجعل الحجية جعل المفرغية والمبرئية.

والفرق بين هذين الوجهين أنه على الأول ليس من الشارع جعل المفرغية واعتبارها ، بل حيث إن الطريق المنسوب غالب الإصابة عنده ، فهو مفرغ للذمة في نظره بالخصوص ، كما أن العلم طريق في جميع الأنظار ومنها نظر الشارع.

بخلاف الثاني ، فإن المفرغية جعلية شرعية. هذا إذا كان قوله في حكمه متعلقاً بتفريغ الذمة.

وعلى الثاني وهو تعلقه بالواجب ، فالمراد منه أن الواجب تفريغ الذمة بسلوك الطريق شرعاً ، أى الواجب بحكم الشارع هو تفريغ الذمة بسلوك الطريق ، فليس بعد نصب الطريق باعتبار وصول الواقع به حكم مولوى من الشارع ، إلا الأمر بتفريغ الذمة عن الواقع بسلوكه ، فقوله مثلاً : اعمل بالطريق يستلزم فراغ ذمتك عن الواقع.

وهذا المعنى وإن لم يكن مراد المحقق « قدس سره » ، بل مراده « قدس سره » أحد الوجهين الذين يجمعهما تعلق قوله عليه السلام في حكمه بتفريغ الذمة والوجوب المتعلق بتفريغ الذمة حينئذ هو الوجوب الفعلي ، إلا أن الغرض من إبداء هذا الاحتمال أنه لا يرد عليه بناء على إرادته ما أورد عليه من أن الأمر بالتفريغ عقلي إرشادي ، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما ذكرناه ، فاعلم أن الوظيفة الأولية سواء كانت تحصيل العلم بالفراغ بالمفرغ الأعم من الواقعي والجعلی ، أو خصوص المفرغ الجعلی لا تصل النوبة بعد انسداد باب العلم بالفراغ ، إلا إلى خصوص الظن بالمفرغ الجعلی ،



دون الظن بالواقع أو الأعم من الواقع والطريق :

أما على الأول ، فلأن أداء الواقع بما هو واقع لا أثر له عند العقل ، بل لأثر لأدائه في ظرف وجدان العقل ، فالمفرغ هو أداء الواقع المعلوم ، حتى يكون مفرغا في وجدان العقل .

فليس الظن بأداء الواقع ظنا بما هو مفرغ في جميع الأنظار ، ولا ظنا بما هو مفرغ في نظر الشارع أو باعتبار الشارع .

بخلاف الظن بالطريق ، فإنه يوجب الظن بالفراغ بما هو مفرغ في نظر الشارع أو بحسب اعتباره .

وأما على الثاني ، فالأمر أوضح لأن الوظيفة الأولية كانت تحصيل العلم بالفراغ في نظر الشارع أو في اعتباره بالخصوص ، فلا يتنزل إلا إلى الظن بما كان العلم به علما بالفراغ منه . وهذا ما يمكن أن يوجه به كلامه « رفع مقامه » .

ومما ذكرنا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا الأستاذ « قدس سره » من عدم كون تفرغ الذمة بحكم الشارع مولويا بل بحكم العقل إرشادا .

وجه الاندفاع أن هذا المعنى راجع إلى جعل الحجية بمعنى المنجزية تارة والمعدّية أخرى ، وهو جعلى مولوى ، لا عقلى إرشادى .

وأوضح اندفاعا منه ما أورده ثانيا من تسليم الحكم المولوى والتسوية بين الظن بالواقع والظن بالطريق في حصول الظن بالفراغ بحكم الشارع بدعوى أن الاستلزام المزبور بملاحظة أن النصب يستلزم الحكم بالفراغ ، والتكليف بالواقع أيضا يستلزمه ، ضرورة أن الإتيان بما كلف به واقعا يلزمه حكم المولى بالفراغ ، وإلا لزم عدم إجزاء الأمر الواقعى ، وهو واضح البطلان ، كما أوضحه في تعليقه على الكتاب (1) .

ص: 322

1-1 . حيث علق على قوله قلت : الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفرغ ، فقال : وذلك لضرورة الملازمة بين الإتيان بما كلف به واقعا وحكمه بالفراغ إلى آخره فراجع .

وأنت خبير بأن جعل الحجية جعل المبرئية والمعدرية مولويًا ، بخلاف جعل التكليف بالصلاة ، فإنه ليس إلا إيجاب الصلاة مولويًا ، ولا يعقل أن يكون هذا الجعل جعل المعدرية والمفرغية ، ولا جعل تبعي لهذا الجعل ، إذ جعل المعدر والمفرغ عن الواقع فرع ثبوت الواقع ، فلا معنى لجعله بجعل الواقع ، بخلاف جعل المفرغ بلسان صدق العادل بعد ثبوت التكليف الواقعي .

نعم الحكم بالفراغ بالمعنى الآخر بأن يكون الإتيان بالواقع مجزيا في نظر الشارع وغيره لا ريب فيه . لكنه ليس من مقولة الحكم لا إرشاديا ولا مولويًا .

هذا بناء على ما هو التحقيق في تقريب ما أفاده شيخ المحققين (1) « رحمه الله » من كون الحكم بالمفرغية عبارة عن جعل المفرغية بموافقة الطريق لا عبارة عن الحكم بالتفريغ والأمر بتحصيله كما يساعده عباراته وهو الذي فهمه من كلامه « رحمه الله » شيخنا العلامة « رفع الله مقامه » ولذا حكم بأن الحكم بتفريغ الذمة عقلي إرشادي وهو كما أفاده .

إلا أنه بعد تسليم المولوية أيضا لا مجال للتسوية بين الظنين بدعوى أن هذا الحكم لازم التكليف الحقيقي والطريقي ، بتقريب أنه لا فرق في نظر الشارع من حيث إطاعة أمره الواقعي وأمره الظاهري ، فاذا كان له حكم مولوي بالتفريغ كان له في المقامين ، وإلا فلا .

والوجه في عدم التسوية أنه ليس الحكم بالتفريغ اللازم للأمر بالطريق الحكم بامثال هذا الأمر الظاهري لثلا يكون فرق بين الأمرين .

بل هو الحكم بتفريغ الذمة عن الواقع بموافقة الطريق ، فالأمر بالعمل بالطريق بالمطابقة أمر بالالتزام بتفريغ الذمة عن الواقع بسلوك الطريق وهذا غير الأمر بامثال التكاليف ليكون إرشاديا أو لازما لكل أمر واقعيًا كان أو

ص: 323

---

1-1 . وهو الشيخ محمد تقي صاحب هداية المسترشدين قدس سره .

والتحقيق أن الظن بالطريق وإن كان يختص بالظن بالفراغ في حكم الشارع بكل واحد من احتمالات الحكم بالفراغ ، فهو : من حيث جعل الحجية ظن بالمعدريّة ، والخروج عن عهدة الواقع بموافقة الطريق.

ومن حيث انطباق عنوان التفريغ المأمور به شرعا يكون العمل به مفرغًا شرعا.

ومن حيث كون الطريق المنصوب مؤديًا إلى الواقع في نظر الشارع يكون سلوكه مفرغًا للذمة في نظر الشارع.

إلا أن هذا الفرق غير فارق ، وهذا الاختصاص غير مخصّص للحجية الفعلية بالظن بالطريق دون الظن بالواقع.

أما بناء على الوجه الأول وهو كون الظن بالحجّية ظنًا بالمعدريّة والمبرئيّة ، فقد مرّ في الحاشية السابقة (1) أن الطريق بوجوده الواقعي لا يكون منجزًا ولا معدّرًا ، والحجة الواقعية ما لم تكن واصلة لا تتّصف بفعليّة المنجزيّة والمعدريّة ، فالظن بالحجّية ليس ظنًا بالمنجزيّة والمعدريّة فعلا حتى يكون ظنًا بالمفترغيّة شرعا.

فمجرد كون متعلق أحد الظنين مفرغًا جعليًا مع عدم كونه فعليًا لا يجدي ، إذ الحكم الطريقي كالحكم الواقعي غير فعلي مع عدم الوصول.

ومع العلم الإجمالي بوجود طرق وافية واصلة بأطرافها كما ادّعاه صاحب الفصول ، وإن كان الظن بها ظنًا بالمفترغ بالحمل الشائع. إلا أن الكلام في بقائه على حاله بعدم انحلاله وإلا لعاد المحذور ، كما أنه إنما يمتاز عن الظن بالحكم

---

1-1. حيث قال في التعليقة 141 إذ الطريق المنصوب لو لم يصل ولو بالعلم الإجمالي لا أثر له في جعل الحكم الواقعي فعليًا.

الواقعي إذا انحل العلم الإجمالي الكبير وإلا لكان الظن بالتكاليف الواقعية ظناً بالتكاليف الفعلية المنجزة.

وبالجملة مع عدم فرض العلم الإجمالي بالطرق الوافية بأيدينا لا أثر للمفترغية الجعلية، ومع فرضه يكون حاله حال ما أفاده صاحب الفصول نقضاً وإبراماً، فراجع.

وأما بناء على الوجه الثاني وهو كون الظن بالطريق ظناً بالأمر بتفريغ الذمة عن الواقع بموافقة الطريق، فهو لا يوجب إلا كون العلم بالطريق معنونا بعنوان التفريغ المأمور به شرعاً دون العلم بالظن بالواقع، فانه غير معنون بعنوان التفريغ المأمور به شرعاً.

ومن الواضح أن هذا العنوان إذا لم يكن متمماً لاقتضاء الحكم الواقعي من قبل الشارع لا يجدي شيئاً، إذ لو كان متمماً لاقتضاء الحكم لكان الظن به ظناً بالحكم الفعلي دون الظن بالواقع لفرض توقف تمامية اقتضائه على قيام الطريق الموجب لتمامية اقتضائه.

لكنه خلف لفرض فعلية الحكم من قبل الشارع، وبعد فرض فعلية الحكم وعدم دخل هذا العنوان فيها فوجود هذا العنوان وعدمه على حد سواء، لأنه إنما يتوهم الفرق بين وجوده وعدمه فيما لو كان العمل بالطريق معنونا حقيقة بالتفريغ لا عنواناً.

وقد عرفت أن تحقق التفريغ موقوف على وصول المفترغ حقيقة وأن وجوده الواقعي الغير الواصل سواء لوحظ عنواناً للعمل أم لا غير مفيد أصلاً.

مضافاً إلى أن وجوده العنواني إذا كان مجدياً فوجوده العنواني غير متقوم بأمره، لأن المفروض الأمر بالتفريغ، لا الأمر بالتفريغ المأمور به، والعمل بالطريق واسطة في التفريغ، لا حيثية تقييدية له، لأن الغاية المقصودة تفريغ الذمة عن الواقع الذي قد اشتغلت به الذمة، وعنوان التفريغ منطبق على إتيان

الواقع أيضا، وإن لم يكن على الفرض مأمورا به بهذا الأمر الذى هو لازم الأمر بالطريق.

ومنه تبين الجواب بناء على الوجه الثالث وهو كون العمل بالطريق تفریغا للذمة عن الواقع فى نظر الشارع، فان العمل بالظن بالواقع وإن لم يكن تفریغا للذمة فى نظر الشارع بالخصوص، لعدم العلم بطريقته ولا الظن بها فى نظر الشارع إلا أن الواقع متساوى النسبة إلى الشارع وغيره، فاتيانه يوجب الظن بالفراغ فى نظر الشارع وغيره، دون العمل بما ظن طريقته، فانه يوجب الظن بالفراغ فى نظر الشارع فقط، وهذا لا يوجب الاختصاص.

تنبيه ذكر بعض الأجلة (1) « رحمه الله » فى شرح كلام والده المحقق « قدس سره » أن غرضه حجّة الظن بالطريق الفعلى دون الطريق الواقعى وأن الحجّة هو الظن بالبراءة الظاهرية دون الواقعية بتقريب أن الظن بالبراءة الفعلية الظاهرية لا يكون إلا إذا كانت جميع مقدماته ظنية أو بعضها قطعية، دون ما إذا كان بعضها غير ظنية أو مقطوعة العدم، فان النتيجة تابعة لأخس المقدمات.

فالظن بالواقع أو بالطريق الواقعى الذى لا دليل ظنى على اعتبارهما أو كان الدليل على عدم اعتبارهما كالحاصل من القياس خارجان موضوعا وإن حصل منهما الظن بالبراءة الواقعية أو بالطريقة والحجّة الواقعية.

بخلاف الطريق الذى قام دليل ظنى على اعتباره، فانه يوجب الظن بالبراءة الفعلية الظاهرية، ولا يعقل أن يجمع الشك فى الحجّة الظاهرية فضلا عن القطع بعدمها.

ص: 326

---

1 - 1. وهو المحقق الشيخ محمد باقر ابن المصنف صاحب الحاشية على المعالم وقد ذكره فى شرح مبحث الانسداد من كتاب والده هداية المسترشدين وهو مطبوع منضمّا على الكتاب المزبور فى بعض طبعاته.

وفيه أن الغرض : إن كان حجبة الظن المظنون الاعتبار ، وتقديمه مع وفائه بمعظم الفقه على الظن المشكوك الاعتبار ، فهو صحيح .

إلا- أنه تفصيل بين أنحاء الظن بالواقع وبالطريق ، لا تفصيل بين نوعين من الظن وهما الظن بالواقع والظن بالطريق ، مع أنه خلاف ظاهر كلام والده العلامة « قدس سره » في جملة من الموارد ، حيث ذكر أن الظن بالطريق حجة سواء أفاد الظن بالواقع أم لا .

وإن كان الغرض حجبة الطريق المظنون الاعتبار في قبال الظن بالواقع الذي هو تارة مشكوك الاعتبار وأخرى مقطوع العدم .

ففيه أن نتيجة دليل الانسداد حجبة الظن الفعلي دون المفيد له نوعا . فالطريق المظنون الاعتبار بلحاظ نفسه غير داخل في نتيجة دليل الانسداد ، فلا دوران بين الطريق المظنون الاعتبار والظن بالواقع ليقدّم الأول على الثاني ، فتدبر .

وإن كان الغرض حجبة الظن بالاعتبار في قبال الظن بالواقع ، فهو عين ما فهمه الجماعة من كلام المحقق « قدس سره » وبسطنا القول فيه ، وليس الظن بالاعتبار بنفسه مظنون الاعتبار ليقدّم على الظن بالواقع .

وما أفاده من أن الظن بالاعتبار الفعلي لا يجامع الشك في الاعتبار بل لا بد من أن ينتهي إلى مقدمات ظنية أو بعضها قطعية صحيح .

إلا- أن المناط لو كان ذلك لما تحقق له موضوع أصلا لاستحالة انتهائه إلى الظن بالاعتبار ، بل لا بد من أن ينتهي إلى القطع بالاعتبار أو الشك فيه ، إذ ليس على كل أمانة أمانة أخرى مظنونة الاعتبار ، بل الغرض من الدليل المفيد للظن بالاعتبار في قبال الشك فيه ما كان بلحاظ نفسه مفيدا للظن باعتباره واقعا ، وإن كان بنفسه مشكوك الاعتبار .

143 - قوله « قده » : قلت : الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ ... الخ (1).

هكذا في النسخة المصححة بخطه الشريف « قدس سره » اللطيف بيانه أن الظن الفعلي بالفراغ لا يجامع القطع الفعلي بعدمه ولكنه يجامع القطع بعدمه على تقدير التخلف ، وليس معنى عدم الحجية عدم الإصابة واقعا ، بل عدم المعدرية عند الخطأ.

نعم هذا الجواب بناء على مسلك المحقق غير وجيه ، فان الظن القياسي ظنّ بالفراغ واقعا لا بالفراغ في حكمه بجميع احتمالاته.

بل الوجه في رده أنه لا يجب تحصيل الظن بالفراغ في حكمه ، وإلا فمن الواضح أن الظن بالواقع من القياس ليس ظنا بالمعذر الجعلي ، ولا بالمعذر في نظر الشارع بما هو ، وإن كان ظنا بالفراغ عن الواقع الذي يتساوى نسبه إلى الشارع وغيره كما عرفت مفصلا.

وأما كون موافقة الظن القياسي تجزيا ، فبملاحظة أن مخالفة النهي الطريقي كمخالفة الأمر الطريقي معنونة بعنوان التجزي ، وإن أصاب الظن في الأول وأخطأ في الثاني.

144- قوله « قده » : لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد ... الخ (2).

قد ذكرنا في ذيل المقدمة الخامسة بعض ما يتعلّق بالمقام ونزيدك هنا أن العلم الإجمالي بالأحكام إن كان منجزا لها أو كان إيجاب الاحتياط الطريقي الذي هو بداعي تنجيز الواقعيات - بمقدار لا يتحقق معه مخالفة قطعية - منجزا

ص: 328

1-1. كفاية الأصول / 320.

2-2. كفاية الأصول / 321.

لها بذلك المقدار ، فبقية المقدمات يوجب تضيق دائرة الأحكام المنجزة إلى أن تنحصر في المظنونات ، فحينئذ لا يبقى مجال للتصرف المولوى من قبل الشارع ، فإنه إما يتصرف بجعل الداعى بعثا أو زجرا أو بالإنشاء بداعى تنجيز واقعياته. والمفروض بلوغ واقعياته بسبب العلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط الطريقي مرتبة الباعثية والزاجرية والتنجز. فجعل الداعى وجعل المنجز مع فرض حصول الداعى والتنجز تحصيل الحاصل ، وجعل داعيين لموضوع واحد أو منجزين لموضوع واحد من قبيل اجتماع المثليين ، وهو مستحيل على المشهور.

وحيئنذ لم يبق إلا- حكم العقل بلزوم الإطاعة الظنية ، ومرجه كما فى الإطاعة العلميّة إلى الإذعان باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المنجز.

وليس للشارع تصرف مولوى هنا لا من حيث الأمر والنهى ، ولا من حيث جعل العقاب :

أما الأول ، فواضح ، إذ المؤاخذة واستحقاق العقاب فى نفسهما غير قابلين لتعلق الأمر والنهى ، فان الثانى ليس من الأفعال ، والأول فعل الشارع ، وكلاهما مما لا يعقل تعلق التكليف به.

وأما الثانى ، فلما تسالموا عليه من أن الحكم باستحقاق العقاب من العقل ، كما مر الكلام فيه وسيجىء إن شاء الله تعالى.

وعلى فرض كون استحقاق العقاب بجعل الشارع ، فهو غير مختص بالمقام ليكون فارقا بين الكشف والحكومة.

بل مخالفة التكليف الذى قامت عليه حجة شرعية أو عقلية توجب استحقاق العقاب شرعا.

هذا كله إن قلنا : بمنجزة العلم الإجمالى أو إيجاب الاحتياط الطريقي وتضيق دائرة الواقعيّات المنجزة وحصرها فى المظنونات.

وحيئنذ فالفرق بين تبعيض الاحتياط فى خصوص المظنونات ، وحجية



الظن على الحكومة بالاعتبار، فان القائل بالتبعيض يعمل بالظن رعاية للاحتياط اللازم بهذا المقدار، والقائل بحجية الظن يعمل به من باب كفاية الامتثال الظنى بعد التنزل عن الامتثال العلمى للواقعيات المنجزة، وإن كان لازم كلا القولين سقوط الواقعيات عن التنجز فى غير دائرة المظنونات.

وأما إن قلنا: بسقوط العلم الإجمالى عن التأثير كلىة - بعد عدم رعاية الموافقة القطعية، لما مر مرارا من عدم إمكان التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية بسبب العلم الإجمالى المؤثر، ووجوب الموافقة القطعية، وقلنا: بعدم إمكان إيجاب الاحتياط الطبقى بداعى تنجز الواقع لعين ذلك المحذور، كما قدمناه (1) - فلا محالة لا منجز للواقعيات المعلومة بالإجمال بالعلم الغير المنجز لها على الفرض.

والعلم بعدم جواز ترك امتثال الأحكام بالمرّة المعلوم بالإجماع والضرورة غير صالح فى نفسه لتنجزها فان هذا العلم كالعلم الإجمالى وإيجاب الاحتياط الطبقى من حيث لزوم المحذور من تنجزه للواقعيات مطلقا، أو بمقدار المخالفة القطعية، وليس متعلقا بأحكام آخر غير تلك الأحكام على الفرض.

ولا معنى للعلم بعدم جواز ترك الامتثال بمعنى استحقاق العقاب على مخالفتها من دون مبلغ لها إلى مرتبة البعث والزجر والتنجز.

نعم هو صالح للكشف عن تنجزها بمنجز شرعى أو عقلى فى مقدار منها.

ولذا ذكرنا سابقا أن معنى المقدمة الثالثة المتكفلة لعدم جواز ترك الامتثال بالمرّة هو العلم بالجهة الجامعة المنتزعة من وجوب الاحتياط كلىة، ومن العمل على طبق الأصول الموردية، ومن العمل على طبق المشكوكات والموهومات، ومن العمل على طبق المظنونات، بمعنى أن الشارع جعل أحكامه

ص: 330

فعلية منجزة بأحد الوجوه، فأبطلنا الأول والثاني بمقتضى المقدمة الرابعة، وأبطلنا الثالث بمقتضى المقدمة الخامسة، فبقى الرابع، فهو الحجة شرعا.

فيعلم أن الشارع جعل الاحتمال الراجح مبلّغا لأحكامه الواقعية إلى مرتبة الباعثية والزاجرية والتنجز، لما عرفت في ذيل المقدمة الخامسة أن الظن حيث لا- يعقل أن يكون منجزا عقلا - إذ لا شأن للعقل إلاّ التعقل، ولا يكون منجزا عند العقلاء مطلقا وهو واضح ولا في فرض الانسداد إذ الفرض غير واقع عند العقلاء ليكون لهم بناء عملي على اتباعه حتى يكون تقرير من الشارع ليدل على إمضائه.

وقد مر أن العقلاء ليس لهم حكم كبروى بنحو القضايا الحقيقية حتى يتحقق منهم حكم.

مع أنه على فرضه غير مفيد، إذ لا تقرير إلاّ للعمل لا للإنشاء الكلى الصادر من العقلاء - فلا محالة يكون الاحتمال الراجح منجزا شرعا، فتكون مقدمات الانسداد على هذا المبنى كاشفة عن كون الظن منجزا للواقعات التي يتعلّق بها شرعا.

ومما ذكرنا تبين أنه ليس هنا أمر واحد يقبل الكشف والحكومة إذ القابل لهما كون الظن منجزا عقلا أو شرعا، والمفروض على الحكومة ليس كون الظن منجزا عقلا- ليقال: بجواز اجتزاء الشارع في مقام تنجز واقعيّاته بالظن بحكم العقل بمنجزيته، لما عرفت أن الواقعات منجزة بسبب العلم الإجمالى أو إيجاب الاحتياط الطريقي، وأنه لم يبق إلا حكم العقل بلزوم الامتثال أى استحقاق العقاب على مخالفة الواقع المنجز في المظنونات، ومثله غير قابل للتصرف الشرعى حتى يستكشف بالمقدمات، فالحجّة بمعنى المنجزية ليست بحكم

العقل ، وأثر الحجية وهو استحقاق العقاب على مخالفة التكليف المنجز لا مدخل للشارع فيه.

ومنه يظهر ما فى تعبيره « قدس سره » لجواز اجتزائه بما استقل به العقل ، فتدبر.

145 - قوله « قدّه » : لقاعدة الملازمة ضرورة أنها ... الخ (1).

قد عرفت الوجه فيه.

وأما ما اشتهر من أن الأمر بالإطاعة لو كان مولويا للزم التسلسل أو التخصيص من غير مخصص.

فإنه مندفع بأن الأمر بالإطاعة لو كان بنحو القضية الطبيعية لأمكن أن يعم نفسه.

مع أنه لا محذور هنا من وجود أوامر غير متناهية ، لأن محذور التسلسل حقيقة لا يتحقق إلا إذا كان بين الأمور الغير المتناهية ترتب على ومعلولى ، وليس كذلك لا بين الأوامر ولا بين الاطاعات والموافقات الغير المتناهية.

أما الثانية ، فلأن عنوان الموافقة وإن كان ينتزع من الصلاة الخارجية بالنسبة إلى الصلاة العنوانية التى تعلق بها الأمر بلحاظ موافقة العنوان والمعنون ، فكذلك من الموافق بالحمل الشائع ينتزع عنوان الموافقة لعنوانه ، لموافقة أى عنوان كان لمعنونه ، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

لكنه تسلسل فى الأمور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار.

وأما الأولى ، فلأن الأوامر وإن كانت خارجية ، لكنه ليس شىء منها معلولا للآخر بنحو من أنحاء العلية ، وإن كان بين عنوان الأمر ومعنون أمر آخر ترتب طبعى لكون عنوان موافقة الأمر موضوعا للحكم لكنه ليس بين

## الأمر بالإطاعة مولوى أو إرشادى

ص: 332

الخارجيات منها ترتب على ومعلولى.

وذهب الأوامر إلى غير النهاية مع صدورهما ممن هو غير متناه في القوة والقدرة غير ضائر ، وليست مقتضية لامثالات غير متناهية ، لأن الاطاعات والموافقات كلها منتزعة من فعل واحد وهى الصلاة الخارجيّة ، فالاستناد إلى التسلسل أو إلى ذهاب الأمر إلى غير النهاية لا وجه له.

ثم إنه لا بأس بعطف عنان القلم إلى بيان حقيقة الأحكام العقلية المتداولة فى الكتب الكلامية والأصولية.

فنبول : ومن الله التوفيق - : إن القوة العاقلة كما مر مرارا شأنها التعقل ، وفعليتها فعلية عاقلة كما فى سائر القوى الظاهرة والباطنة ، وليس لها ولا لشيء من القوى إلا فعلية ما كانت القوة واجدة له بالقوة ، وأنه ليس للعاقلة بعث وزجر وإثبات شيء لشيء.

بل شأنها تعقل ما هو ثابت من ناحية غير الجوهر العاقل ، وأن تفاوت العقل النظرى مع العقل العملى بتفاوت المدركات ، من حيث إن المدرك مما ينبغى أن يعلم ، أو مما ينبغى أن يؤتى به أو لا يؤتى به فمن المدركات العقلية الداخلة فى الأحكام العقلية العملية المأخوذة من بادئ الرأى المشترك بين العقلاء المسماة تارة بالقضايا المشهورة وأخرى بالآراء المحمودة قضية حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان.

وقد بينا فى مبحث التجري (1) من مباحث القطع فى كلام مبسوط برهاني أن أمثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانية فى نفسها ، وأنها فى قبالتها.

ونزيدك هنا : أن المعبر عند أهل الميزان فى المواد الأولية للقضايا البرهانية المنحصرة تلك المواد فى الضروريات الست مطابقتها للواقع ونفس الأمر.

ص: 333

1-1. فى التعليقة 10.

والمعتبر في القضايا المشهورة والآراء المحموده مطابقتها لما عليه آراء العقلاء ، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها.

قال : الشيخ الرئيس في الإشارات (1) ومنها الآراء المسماة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم المشهورة ، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة ، وهي آراء لو خلى الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه - ، ولم يؤدّب بقبول قضايها والاعتراف بها ، ولم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك - لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه ، مثل حكمننا أن سلب مال الإنسان قبيح ، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه إلى آخر كلامه.

وعبر عنها أخيرا بأنها من التأديبات الصلاحية ، وجعل منها ما تطابق عليه الشرائع الإلهية ، ومنها الناشئة عن الخلقيات والانفعالات.

وقال العلامة (2) الطوسي « قدس سره » في شرح كلامه ومنها أى المشهورات كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم ، كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة ، فان المكتوبة منها ربما يعم الاعتراف بها ، وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله وما تطابق عليه الشرائع الإلهية.

ومنها كون بعض الأخلاق والانفعالات مقتضية لها ، كقولنا الذب عن الحرم واجب ، وإيذاء الحيوان لا لغرض قبيح إلى أن قال « رحمه الله » والآراء المحموده هي ما يقتضيه المصلحة العامة أو الاخلاق الفاضلة إلى آخره.

وسلك هذا المسلك العلامة قطب الدين صاحب المحاكمات فذكر (3)

ص: 334

1-1. شرح الإشارات للمحقق الطوسي 1 : 219 - 220.

2- (2) شرح الإشارات 1 / 221

3- (3) شرح الإشارات 1 / 220

أيضاً أن هذا القسم من المشهورات من التأديبات التي يكون الصلاح فيها ، كقولنا العدل حسن ، والظلم قبيح ، وما يتطابق عليه الشرائع كقولنا الطاعة واجبة ، وإما خَلقيات وانفعاليات كقولنا كشف العورة قبيح ، ومراعاة الضعفاء محمودة إلى آخره.

وتوضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحة ما ذكره هو أن كون العدل والإحسان مشتملاً على مصلحة عامة ينحفظ بها النظام وكون الظلم والعدوان مشتملاً على مفسدة عامة يختل بها النظام - ولذا عم الاعتراف بهما من الجميع - أمر مدرك بحسب تفاوت أفراد الإحسان والاساءة من حيث تعلقهما بما يناسب قوة من القوى. وكذا كون كل عاقل محبا لنفسه ولما يرجع إليه وجداني يجده كل إنسان من نفسه. وكذا كون كل مصلحة ملائمة للشخص ، وكل مفسدة منافرة له أيضا وجداني يجده كل إنسان عند مساس المصلحة والمفسدة ، فلا محالة يحب الإحسان ويكره الاساءة. وهذا كَلَّه من الواقعيّات ، ولا نزاع لأحد فيها.

إنما النزاع في حسن العدل وقبح الظلم بمعنى صحة المدح على الأول وصحة الذم على الثاني ، والمدعى ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء ، لا ثبوتهما في الفعل على حد اشتماله على المصلحة والمفسدة.

ومن الواضح أن اقتضاء الفعل المحبوب والفعل المكروه للمدح والذم على أحد نحوين إمّا بنحو اقتضاء السبب لمسيبه والمقتضى لمقتضاه ، أو بنحو اقتضاء الغاية لذى الغاية.

فالأول فيما إذا أساء إنسان إلى غيره ، فانه بمقتضى ورود ما ينافره عليه وتألّمه منه ينقح في نفسه الداعي إلى الانتقام منه والتشقي من الغيظ الحاصل بسببه بذمه وعقوبته ، فالسببية للذم هنا واقعيّة وسلسلة العلل والمعلولات مترتبة واقعا.

والثاني فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذم حفظ النظام وبقاء

النوع بلحاظ اشتغال العدل والإحسان على المصلحة العامة ، والظلم والعدوان على المفسدة العامة.

فتلك المصلحة العامة تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها ، وتلك المفسدة تدعو إلى الحكم بدم فاعل ما يشتمل عليها ، فيكون هذا التحسين والتقييح من العقلاء موجبا لانحفاظ النظام وادعا عن الإخلال به.

وما يناسب الحكم العقلاني الذي يصح نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني ، دون الأول الذي لا يناسب الشارع ، بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء ، وهو الذي يصح التعبير عنه بالتأدييات الصلاحيّة ، فان الحكم بالمدح والذم على العدل والظلم موجب لما فيه صلاح العامة ، دون المدح والذم المترتب عليهما لداع حيواني ، فانهما لا يترتب عليهما مصلحة عامة ، ولا يندفع بهما مفسدة عامة.

فالاقتضاء بهذا المعنى ليس محل الكلام وثبوته وجداني.

والاقتضاء بالمعنى الثاني هو محل الكلام بين الأشاعرة وغيرهم ، وثبوته منحصر في الوجه المشار إليه مرارا من أن حفظ النظام وبقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع ، وخلافه مكروه للجميع ، وهو يدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحة العامة وذم فاعل ما فيه المفسدة العامة.

وعلى ما ذكرنا فالمراد بأن العدل يستحق عليه المدح والظلم يستحق عليه الذم هو أنهما كذلك عند العقلاء وبحسب تطابق آرائهم ، لا في نفس الأمر كما صرح به المحقق الطوسي « قدس سره » حيث قال إن المعترف في الضروريات (1)

ص: 336

---

1-1. شرح الإشارات 1 / 221 لكن بتغيير يسير بين العبارتين فان التي في الشرح كما تلى كما أن المعترف في الواجب قبولها لكونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعترف في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة ولم نعثر على عبارة غيرها في الشرح فراجع.

مطابقتها لما عليه الوجود والمعتبر في هذا القسم من المشهورات كون الآراء عليها مطابقة وقال (1) في مورد آخر وذلك لأن الحكم إما أن يعتبر فيه المطابقة للخارج أولا ، فان أعتبر وكان مطابقا قطعاً ، فهو الواجب قبولها ، وإلا فهو الوهميات.

وإن لا يعتبر فهو المشهورات إلى آخره.

وعليه ، فمن الغريب ما عن المحقق الحكيم السبزواري في شرح الأسماء من دخول هذه القضايا في الضروريات (2) ، وأنها بديهية ، وأن الحكم ببداهتها أيضا بديهي ، وأن جعل الحكماء إياها من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل لا ينافي ذلك ، لأن الغرض منه التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين ، وهذا غير مناف لبدايتها ، إذ القضية الواحدة يمكن دخولها في اليقينيّات والمقبولات من جهتين ، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين بهذه الأحكام من العقل النظري بإعانة من العقل العملي كما لا يضر إعانة الحس في حكم العقل النظري ببداهة المحسوسات.

هذا وقد سبقه إلى كل ذلك بعينه المحقق اللاهجي في بعض رسائله الفارسية.

لكنك قد عرفت صراحة كلام الشيخ الرئيس (3) والمحقق الطوسي والعلامة قطب الدين صاحب المحاكمات في خلاف ما ذكره ، وأنه ليس الغرض مجرد التمثيل.

وأما دخول القضية الواحدة في الضروريات والمشهورات ، فهو صحيح ،

ص: 337

---

1-1. شرح الاشارات 1 / 213.

2-2. شرح الأسماء الحسنی 107.

3-3. قبيل هذا فراجع.



لكنه لا فى مثل ما نحن فيه.

بل مثاله كالأوليات التى يحكم بها العقل النظرى ، ويعترف بها الجميع ، فمن حيث الأوليّة يقينيّة برهانيّة ، ومن حيث عموم الاعتراف بها مشهورة بالمعنى الأعم.

قال الشيخ الرئيس فى الإشارات (1) فأما المشهورات فمنها أيضا هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبولها لا من حيث إنه يجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ثم ذكر بعده المشهورات بالمعنى الأخص وقد ذكرنا عين عبارته سابقا.

وأما تنظير إعانة حكم العقل العملى لحكم العقل النظرى بإعانة الحس له.

فالجواب عنه إن أريد بالعقل العملى نفس القوة المدركة ، فليس شأنها إلا الإدراك ، وثبوت المدرك ليس من ناحية الجوهر العاقل.

وقد عرفت نحو ثبوت (2) الحسن والقبح فلا يقاس بثبوت المحسوس فى الخارج.

وإن أريد بالعقل العملى نفس المعقولات أى الآراء المحمودة والمقدمات المقبولة ، فاطلاق العقل عليها فى كتب الكلام شايع ، حيث يقولون هذا ما يوجب العقل أو يرده العقل أى تلك الآراء والمقدمات.

فحينئذ لا شهادة له على شىء ، لما عرفت من نحو ثبوت هذه الأمور المعقولة ، وأنها ليست من الضروريات بل من غيرها.

ولا يخفى عليك أن عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروريات

ص: 338

---

1-1. شرح الإشارات للمحقق الطوسى 1 / 219.

2-2. فى نفس هذه التعليقة.

لا يوجب دخولها في المظنونات كيف والمظنونات يقابلها في التقسيم.

بل الفرق بين هذه المشهورات المتوافقة عليها آراء العقلاء والبرهانيات الضرورية أنها أى الضروريات تفيد تصديقا جازما مع المطابقة لما فى الواقع ، وهو المعبر عنه بالحق واليقين. بخلاف هذا القسم من المشهورات ، فانها تفيد تصديقا جازما ولا يعتبر مطابقتها لما فى الواقع ، بل يعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء عليها فافهم ولا تغفل.

ومما ذكرنا فى تحرير محل النزاع تعرف أن ثبوت العلاقة اللزومية بين الأفعال الحسنة والأعمال القبيحة والصور الملاءمة والمنافرة فى الآخرة كما يكشف عنها الكشف الصحيح والنص الصريح خارج عن محل النزاع ، فان الكلام فى التحسين والتقييح بمعنى استحقاق المدح والذم عند العقلاء المشترك بين مولى الموالى وسائر الموالى.

فالإيراد على الأشاعرة بثبوت العلاقة اللزومية على النهج المزبور عن المحقق (1) المذكور خارج عن محل الكلام ومورد النقض والإبرام ، وإن كان صحيحا فى باب إجراء الثواب والعقاب ، بل فى باب الاستحقاق والاقتضاء بالتأمل أيضا ، لكنه بمعنى آخر من الاستحقاق.

وأما ما عن شيخنا العلامة (2) « رفع الله مقامه » فى فوائده فى تقريب عقلية الحسن والقبح من أن الأفعال بذواتها أو بخصوصياتها متفاوتة سعة وضيقا ، كما لا ونقصانا بالإضافة إلى القوى ومنها القوة العاقلة ، فانه يلائمها بعض الأفعال فيعجبها أو منافرة لها فيغربها ، وأن انبساطها وانقباضها أمر وجدانى ، وهما بالضرورة يوجبان صحة المدح والقدح فى الفاعل إذا كان مختارا على تفصيل

ص: 339

1-1. شرح الأسماء / 106.

2-2. التعليقة على الرسائل / 339.

ذكره « قدس سره ».

فمورد المناقشة من وجهين :

أحدهما ما أفاده « قدس سره » من الالتذاذ والتألم والاستعجاب والاستغراب للقوة العاقلة على حد سائر القوى كيف وهى رئيسها.

وذلك لما مر منا من أن القوة العاقلة لا شأن لها إلا إدراك المعانى الكليّة.

والتذاذ كل قوة وتألّمها إنما يكون بإدراك ما يناسب المدرك أو يضاده.

مثلا التذاذ الحواس الظاهرة بتكّيّف الحاسة بالكيفيّة الملموسة الشهية أو الحلاوة أو الرائحة الطيبة أو النغمة المطربة.

وتألّمها بعكس ذلك.

كما أن التذاذ القوة المتخيّلة بتخيّل اللذات الحاصلة أو المرجوة الحصول.

وتألّمها بتخيّل أضدادها.

والتذاذ القوة المتوهمة بإدراك الآمال المطلوبة والأمانى المرغوبة.

وتألّمها بإدراك أضدادها.

وأما لذة العاقلة بما هى عاقلة ، فبأن يتمثّل لها ما يجب تحصيله من الكمالات من أنواع المعارف والمطالب الكليّة النافعة فى نظام أمور دينه ودينه ، وآخريته.

وتألّمها بفقدانها مع القدرة على تحصيلها وإهمالها ، فان فقد ما هو كمال للقوة العاقلة يؤلمها دون ما هو أجنبي عنها ، وإدراك الظلم الكلى والعدل الكلى بتجريدهما عن الخصوصيات ودخولهما فى المعقولات المرسلّة إن لم يكن كمالا للقوة العاقلة لم يكن نقصا لها حتى يؤلمها.

وبالجمله أفراد الإحسان أو الاساءة خارجا كل منهما له مساس بقوة من القوى وعند نيّله خارجا يحصل لتلك القوة انبساط من نيّل الإحسان خارجا أو انقباض من نيّل الاساءة ، سواء كان مستحقا لذلك الإحسان أو لتلك الاساءة

ص: 340

وهذا أمر واقعي ، ولا دخل له بإدراك القوة العاقلة لكلى الإحسان وكلى الاساءة ، فهو نظير نيل القوة الذوقية للحلو أو المرّ ، وإدراك القوّة العاقلة لكلىّ الحلو والمرّ ، فإن الأول هو الموجب للانبساط والانقباض مما هو حلو أو مرّ دون الثانى.

وأما إدراك الإحسان الجزئى أو الاساءة الجزئية بقوّة الخيال أو الوهم ، فمع كونه أجنبيًا عن القوة العاقلة بما هى قوة عاقلة ليس تأثيره فى الانقباض والانبساط من جهة اشتمالها على مصلحة عامة أو مفسدة عامّة.

بل يؤثّر تصور الإحسان إليه إعجابا وانبساطا ، وإن لم يستحق إحسانا ، وكذا تصوّر الضرب والشتّم يؤثّر فى انقباضه وتألّمه ، وإن كان مستحقا لهما ، وتصور ورودهما على الغير وإن كان يؤلمه ، لكنه بسبب الرقة وشبهها ، لا من جهة كونه ذا مفسدة عامة.

ومنه يظهر أن حمل كلامه « قدس سره » على مطلق الادراك لتصحيح التأثير فى الالتذاذ والتألّم لا يجدى شيئا ، ولا يوجب كون الاستعجاب والاستغراب بالملاك الذى هو محل الكلام.

ثانيهما ما أفاده « قدس سره » من أن الملاءمة والمنافرة للعقل توجبان بالضرورة صحة المدح والذم.

وذلك لما عرفت من أن دعوى الضرورة لا تصح إلا بالإضافة إلى ما هو خارج عن محل الكلام ، وهو تأثيرهما أحيانا فى انقذاح الداعى إلى مجازاة الإحسان بجزاء الخير ، ومجازاة الاساءة بجزاء الشر كما مر تفصيله.

وأما دعوى الضرورة بالنسبة إلى حكم العقلاء بصحة المدح والذم ، فهى صحيحة ، لكنها تؤكّد ما ذكرناه ، من أنه لا واقعية لهما إلا بتوافق آراء العقلاء عليهما.

وحيث عرفت حقيقة التحسين والتقبيح العقلين.

فاعلم أن المراد بكونهما ذاتيين أو عرضيين ليس كونهما ذاتيين بالمعنى المذكور في باب الكليات الخمس ولا كونهما ذاتيين بالمعنى المسطور في كتاب البرهان كما بينا وجهها في مبحث التجري مفصلا (1).

بل بمعنى عدم الحاجة إلى الوسطة في العروض ، والحاجة إليها ، فمثل العدل والإحسان والظلم والعدوان بنفسهما لا من حيث اندراجهما تحت عنوان آخر محكومان بالحسن والقبح ، بخلاف الصدق والكذب فانهما مع حفظ عنوانهما يوصفان بخلافهما.

نعم كونهما ذاتيين لهما بمعنى آخر ، وهو أنهما لو خليا وطبعهما يوصفان بهما ، لاندرج الصدق تحت العدل في القول واندراج الكذب تحت الجور في القول ، دون غيرهما مما لا يتصف بشيء لو خلى ونفسه ، فراجع مبحث التجري.

وهذا بناء على كون الحسن والقبح من قبيل الحكم بالإضافة إلى موضوعه واضح ، فكيف يعقل أن يكون الحكم المجعول منتزعا عن مرتبة ذات موضوعه.

وأما بناء على أنهما من الأمور الواقعية ، فهما من قبيل العرض الغير المفارق والعرض المفارق والعرض مطلقا لا يكون ذاتيا لموضوعه كما هو واضح.

كما أنا ذكرنا غير مرة أن المراد من العلية والاقتضاء هو اقتضاء الموضوع لحكمه بنحو اقتضاء الغاية لذى الغاية ، لا بنحو اقتضاء السبب لمسببه.

بداهة أن الحكم لا- يترشح من موضوعه ، بل السبب الفاعلى له هو الحاكم ، وإنما الموضوع لمكان الفائدة المترتبة على وجوده يدعو الحاكم إلى الحكم عليه : فبعض الموضوعات حيث إنه يترتب عليها بنفسها مصلحة عامة أو مفسدة

ص: 342

عامة تدعو العقلاء إلى الحكم بحسنها أو قبحها ، ولا محالة لا تتخلف الحكم عن موضوعه التام ، فيعبر عنه بالعلية التامة.

وبعضها حيث إنه يترتب عليها المصلحة العامة أو المفسدة العامة لو خليت ونفسها لاندراجها كذلك تحت عنوان محكوم بنفسه بالحسن والقبح ، فيعبر عنه بالاقتضاء ، لمكان اندراجه بلحاظ العوارض تحت عنوان آخر محكوم بصد حكم عنوانه لو خلى ونفسه ، وإلا- ففي الحقيقة لا علية ولا اقتضاء.

وحيث إن المصلحة العامة قائمة بالعدل والمفسدة العامة قائمة بالظلم ، فالصدق بما هو عدل ذو مصلحة عامة ، والكذب بما هو جور ذو مفسدة عامة ، لا أن الصدق مقتض للمصلحة ، واندراجه تحت عنوان العدل شرط لتأثيره فيها ، وأن إهلاك المؤمن مانع عن تأثيره في المصلحة العامة ، وليست المعنونات بالإضافة إلى عناوينها مقتضيات بالنسبة إلى مقتضياتها ، حيث لا جعل ولا تأثير ولا تأثر بينها.

فاتضح أنه لا علية ولا اقتضاء حقيقة في شيء من المراتب ، لا من حيث العناوين ومعنوناتها ، ولا من حيث المصالح والمفاسد العامة بالنسبة إلى الصدق والكذب ، ولا من حيث العناوين الذاتية والعرضية بالإضافة إلى الحسن والقبح العقلين ، فتدبر جيداً.

وبعد ما عرفت حقيقة التحسين والتقبيح العقلين ومعنى كونهما ذاتيين أو عرضيين ، فلا بأس بالإشارة إلى الملازمة بين حكمى العقل والشرع وبيان المورد القابل للحكم المولوى وعدمه.

فنقول : الكلام فى الملازمة : تارة فى أن ما حكم به العقل هل يمكن أن يحكم الشارع على خلافه أم لا ، وعلى الثانى هل يحكم على طبقه مولويًا أو لا .

وأخرى فى أن ما حكم به الشارع هل يحكم العقل على وفقه أو لا حكم له .

أما الأول ، فحيث عرفت أن التحسين والتقييح العقليتين مما توافقت عليه آراء العقلاء للمصلحة العامة أو للمفسدة العامة ، فلا محالة لا يعقل الحكم على خلافه من الشارع ، إذ المفروض أنه مما لا يختص به عاقل دون عاقل ، وأنه بآدى رأى الجميع لعموم مصلحته ، والشارع من العقلاء ، بل رئيس العقلاء ، فهو بما هو عاقل كسائر العقلاء ، وإلا لزم الخلف من كونه بآدى رأى الجميع ، فالعدل بما هو عدل حسن عند جميع العقلاء ومنهم الشارع ، والظلم بما هو ظلم قبيح عندهم ومنهم الشارع.

نعم تفاوت الأنظار فى كون الفعل الكذائى عدلا أو ظلما أمر معقول لا يوجب انتفاض هذه الكلية ، فى موضوعى العدل والظلم لا يعقل الحكم من الشارع بما هو شارع على خلافه ، لتتزه ساحته عن الاقتراحات الغير العقلانية ، فلا يعقل مع انحفاظ حيثية العاقلية أن لا يكون حاكما بما يحكم به العقلاء.

وأولى بذلك ما إذا قيل بثبوت استحقاق المدح والذم فى الواقع ونفس الأمر ، فان ثبوت شىء فى نفس الأمر متساوى النسبة إلى العقلاء وإلى الشارع ، ففرض استحقاق الذم والمدح واقعا وعدم ثبوته عند الشارع متنافيان.

وأما ما عن المحقق الحكيم السبزوارى (1) « رحمه الله » من أن كل ما هو ممدوح أو مذموم فى نفس الأمر ، فهو ممدوح أو مذموم عند الله ، وإلا لزم جهله بما فى نفس الأمر.

فهو إنما يتوجه إذا كان المراد من ثبوتهما عند الشارع كثبوتهما عقلا بنحو الثبوت العلمى ، فانه الذى يلزم من عدمه جهله تعالى بما فى نفس الأمر.

وأما إذا كان الغرض من هذا النزاع استحقاق الثواب والعقاب من الشارع بعد حكم العقل باستحقاقهما واقعا فاللازم الفاسد من عدمه هو

ص: 344

الخلف ، لأن الاستحقاق المزبور متساوى النسبة إلى الشارع وإلى سائر العقلاء.

هذا كله فى عدم معقولية الحكم من الشارع على خلاف ما تطابقت عليه آراء العقلاء ومنهم الشارع.

وأما إمكان الحكم المولى على طبقه ، فقد مر مرارا أن التكليف المولى هو الإنشاء بداعى جعل الداعى ، وقد مر أيضا أن التكليف لا يمكن أن يكون داعيا على أى تقدير ، ولكل مكلف عموما ، إلا بلحاظ ما يترتب على موافقته من الثواب وعلى مخالفته من العقاب.

وحيث إن المفروض أن العدل يوجب استحقاق المدح والظلم يوجب استحقاق الذم عند العقلاء ومنهم الشارع ، فهو كاف فى الدعوة من قبل الشارع بما هو عاقل ، ولا مجال لجعل الداعى بعد ثبوت الداعى من قبله ، فان اختلاف حيثية العاقلية وحيثية الشارعية لا يرفع محذور ثبوت داعيين متماثلين مستقلين فى الدعوة بالإضافة إلى فعل واحد ، لأن الواحد لا يعقل صدوره عن علتين مستقلتين فى الدعوة ، وإن لم يلزم هنا اشكال تعدد البعث من حيث اجتماع المثليين ، لعدم البعث الجعلى فى الأحكام العقلانية.

مع أنا ذكرنا فى (1) محله أن منشأ الاستحالة أيضا هناك ما ذكرناه هنا ، لعدم التماثل والتضاد فى الأحكام التكليفية لوجه تفرده به فى محله ، فراجع.

نعم إذا قلنا : بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء نفس استحقاق المدح والذم دون استحقاق الثواب والعقاب أمكن أن يقال : بأنه لا يدعو على أى تقدير ولكل مكلف لإمكان عدم المبالاة بالمدح والذم فلا بد من البعث والزجر المترتب عليهما الثواب والعقاب فحينئذ للمولوية مجال.

إلا أن المدح والذم الذين يترتب عليهما حفظ النظام عند العقلاء ما يعم

ص: 345



الثواب والعقاب أعنى المجازات بالخير والمجازات بالشر.

ولذا جزم غير واحد من أرباب النزاع فى المسألة بأن مدح الشارح ثوابه وذمّه عقابه.

مع وضوح أن ترتب الثواب والعقاب عند الجمهور من الأصوليين بل المتكلمين على موافقة البعث والزجر ومخالفتهمما بحكم العقلاء لا بنصب الشارع.

وليس الوجه فيه إلا أن موافقة التكليف الواصل عدل فى العبودية فيستحق المدح والثواب ومخالفته خروج عن زى الرقيّة فيكون ظلما على المولى فيستحق الذم والعقاب وإلا فلا حكم آخر من العقل فى باب الثواب والعقاب بالخصوص.

فيعلم منه أن استحقاق المدح عندهم يعم الثواب واستحقاق الذم عندهم يعم العقاب.

فان قلت : غاية ما ذكرت من المحذور المانع عن التكليف المولى لزوم ثبوت داعيين مستقلّين ، مع أنه متحقق فيما إذا كان للمكلف داع من قبل نفسه إلى ما يوافق التكليف ، أو إلى ما ينافيه ، والحال أنه لا شبهة فى صحة التكليف التوصلى إلى من كان له داع فى نفسه إلى ما يوافق التكليف ، كما لا شبهة فى صحة التكليف إلى العاصى الذى له الداعى إلى خلاف التكليف.

قلت : ليس المراد من جعل الداعى جعل ما يدعوا بالفعل حتى يستحيل اجتماع داعيين فعليين لعدم معقولية انبعاث واحد عن باعئين فعليين ، بل المراد جعل الداعى بالإمكان ، أى جعل ما يكون داعيا بحيث لو انقاد العبد ، ومكّن المولى من نفسه خرج البعث الإمكانى من حد الإمكان إلى الوجوب ، فيتحقق الانبعاث الفعلى وهذا المعنى محفوظ مع وجود الداعى من تلقاء المكلف إلى ما يوافق التكليف ، أو إلى ما ينافيه.

بخلاف ما إذا كان الداعى من قبل المولى موجودا سواء كان بما هو مولى وسيدا أو بما هو عاقل ومرشد ، فإنه مع وجود الداعى من قبله يستحيل جعل داع آخر ، فإنه يستحيل مع انقياده لمولاه أن يؤثّر البعث مع وجود الداعى من قبل مولاه ولو منه بما هو عاقل.

ولا- يعقل التفكيك بين انقياده لمولاه بما هو مولى وبما هو عاقل حتى يبقى مجال لتأثير البعث مولوى وإلا لا يمكن أن يتصور فى جعل بعثين حقيقيين بإمكان انقياده لأحدهما بخصوصه دون الآخر.

مع أن عدم انقياده لبعث خاص لا يصحّ بعثا آخر ، لأن ملاك صحّة البعث إمكان الداعى بإمكان الانقياد ، وهو محفوظ مع عدم فعليّة الانقياد.

وحينئذ لا- يعقل جعل داع بالإمكان بعد وجود داع آخر من قبله بالإمكان حيث لا يمكن خروجهما من الإمكان إلى الفعلية الحقيقية ، لاستحالة انبعاث واحد من باعثن حقيقيين ، فتدبر.

فاتضح من جميع ما ذكرنا أن ما يستقل العقل بحسنه أو قبحه وإن لم يمكن جعل الحكم من الشارع على خلافه ، لكنه لا يعقل أن يحكم مولويا على وفاقه أيضا ، بل يحكم بحسنه أو قبحه على حد سائر العقلاء.

وهذا فيما كان كالظلم والعدل بذاتهما محكما بالحسن والقبح واضح.

وأما فيما كان كالصدق والكذب حسنا أو قبيحا بالعرض ، فالحكم المولوى بالإضافة إلى الصدق والكذب بذاتهما أى لو خليا وطبعهما أو بعنوان معلوم الحسن والقبح عند العقلاء فكذلك ، لأن الصدق والكذب من حيث نفسهما عدل فى القول وجور فى القول.

وقد عرفت حال العدل والجور.

وكذا الصدق المعنون بعنوان اهلاك المؤمن ظلم عليه ، والكذب المنجى له إحسان إليه ، فحالهما حال العدل والظلم.

نعم إذا كان الصدق في مورد معنونا بما فيه غرض مولوى للشارع يدعوه إلى تجويزه ، فحيث إنه بذلك العنوان غير معلوم للمكلف بما هو عاقل أمكن للشارع التكليف المولوى على خلاف الحكم العقلى الطبعى لعدم المنافاة بين الحكم الطبعى والحكم العقلى ، كما لا مانع من المولوية لانه بسبب العنوان الطارى الواقعى لم يتحقق داع من قبل العقل حتى لا يبقى مجال لمولوية الشارع.

بقى هنا أمران : أحدهما : أن القضايا المشهورة المتمحضة فى الشهرة على أقسام :

منها : ما فيه مصلحة عامة كالعدل حسن والجور قبيح وعبر عنها بالتأديبات الصلاحية.

ومنها : ما ينبعث عن الأخلاق الفاضلة ، كالحكم بقبح كشف العورة لانبعاثه عن الحياء ، وهو خلق فاضل.

ومنها : ما ينبعث عن رقة أو حمية أو أنفة أو غير ذلك.

واستلزام الحسن والقبح عقلا- للحكم الشرعى بالمعنى المتقدم فيما كان منشئه المصالح العمومية واضح لأن الشارع يرى المصالح العمومية.

وكذا ما ينبعث عن الأخلاق الفاضلة لأن المفروض أنها ملكات فاضلة ، والمفروض انبعاث الحكم بالحسن والقبح عنها.

وأما ما ينبعث عن انفعالات طبعية من رقة أو حمية أو أنفة أو غير ذلك ، فلا موجب لاشتراك الشارع مع العقلاء.

ولذا ترى إن الشارع ربما يحكم لحكمة ومصصلحة خاصة بما لا يلائم الرقة ، البشرية كالحكم بجلد الزانى والزانية غير ذات البعل مع كمال التراضى ، وكالحكم بجلد شارب الخمر بمقدار لا يوجب السكر فعلا ، أو الحكم بقتل الكافر وسبى ذراريه وأشباه ذلك.

ثانيهما أن ما ذكرناه إلى هنا إنما هو لعدم استتباع حكم العقل حكم العقل العملي للحكم الشرعي المولى.

وأما استتباع حكم العقل النظري للحكم الشرعي المولى فمجمّل القول فيه أن مصالح الأحكام الشرعيّة المولويّة التي هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها لا تندرج تحت ضابط ، ولا تجب أن تكون هي بعينها المصالح العموميّة المبني عليها حفظ النظام وإبقاء النوع.

وعليه فلا سبيل للعقل بما هو إليها.

نعم إن اتفق إدراك مصلحة خاصّة لبعض الأحكام بحيث كانت في نظر العقل تامة الاقتضاء ، فهل يحكم العقل بحكم الشارع على طبقها أم لا.

والتحقيق أن المصلحة وإن كانت تامة الاقتضاء ، إلا أن الغرض من الواجب غير الغرض من الإيجاب ، فربما يكون الواجب تام الاقتضاء بحيث لا يتوقف ترتب الغرض منه عليه على أمر آخر ، إلا أن الإيجاب فيه مفسدة ، فلا يكاد يصدر من الحكيم ، والإيجاب إنما يتحقق بتحقق علته التامة من المقتضى الموجود في الواجب الباعث على إيجابه من عدم المانع من إيجابه.

فمجرد إحراز المقتضى لا يكفي في إحراز مقتضاه فعلا ، بل اقتضاء أي بنحو ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه ، وهو المعبر عنه بالحكم الاقتضائي في لسان شيخنا العلامة الأستاذ « قدس سره ».

لا يقال : هذا في البعث الفعلي بنحو القضيّة الخارجيّة وأما في البعث الكلي القضيّة الحقيقيّة ، فليس في تلك المرحلة مفسدة تتصور في جعل الحكم على موضوعه.

لأننا نقول : حيث إن جعل الحكم الكلي أيضا بداعي جعل الداعي بحيث يكون فعليًا بوصوله وبفعليّة موضوعه ، فلا محالة إذا كان فعليّة البعث مستتبعه للمفسدة لا يعقل الإنشاء بهذا الداعي إلا متقيدا بما لا يستتبع مفسدة عند فعليّته ، فتدبر.

وأما إن اتفق إحراز المصلحة وإحراز عدم المفسدة المانعة من البعث ،

فربما يتوهم الحكم بثبوت البعث والزجر المولويين نظرا إلى أن إحراز العلة التامة يستلزم إحراز المعلول.

إلا أنه بناء على ما قدمناه من أن حقيقة البعث والزجر المولويين هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، فمع العلم بالمصلحة الغير المزاحمة بشيء يجب عقلا تحصيلها، فإن ترك تحصيل الغرض اللزومي الذي لا مانع من الالتزام به خروج عن زى الرقية وهو ظلم على المولى، وليس نتيجة البعث وصلاحيته للدعوة إلا باعتبار أن مخالفة البعث الواصل خروج عن زى الرقية وهو ظلم فجعل الداعي مع تحقق الداعي عقلا لغو.

ولا يلزم منه انفكاك المعلول عن علته التامة، إذ كما أن المفسدة المترتبة على البعث مانعة شرعا عن فعلية البعث كذلك وجود الداعي مانع عقلا عن فعليته وإن لم يمنع عن جعل الحكم الكلى البالغ درجة الفعلية عند من لا مانع من فعلية البعث بالنسبة إليه.

فان قلت: فعليه يستحيل البعث والزجر دائما لانهما يكشفان عن المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة، ومع انكشافهما بنحو العلية التامة لا يعقل صيرورة الإنشاء الكاشف داعيا.

وتوهم الفرق بأن وصول العلة فرع وصول المعلول، فما يتوقف ثبوته على ثبوت شيء لا يعقل أن يكون مانعا عن ثبوته.

مدفوع بما حررناه فى محله من أن العلم بالعلّة ليس علّة للعلم بالمعلول، ولا العلم بالمعلول علّة للعلم بالعلّة بل بينهما التلازم، والعلم بالملازمة هو العلة للعلم بأحدهما عند ثبوت الآخر، فهو من قبيل وجود المانع مقارنة لوجود الممنوع لا مترتبا عليه ليستحيل مانعيته.

قلت: أولا- إن المفروض كون الإنشاء الكاشف بعثا فعليا، ولذا كشف عن العلة التامة، ففرض مانعية العلة المنكشفة خلف، ففرض مانعيته فرض

عدم صلاحيتها للدعوة ، فيلزم من وجوده عدمه.

وثانياً : إنه ليس المانع حقيقة عن البعث بعد البعث أو جعل بعثين دفعة أو جعل البعث بعد وجود ما يمكن أن يكون داعياً عقلاً عدم إمكان تعدد ما يمكن أن يكون داعياً لأن مجرد تعددهما يمنع عن تحققهما بوصف الدعوة الفعلية في الخارج امتناعاً بالغير والامتناع الغيرى لا ينافى الإمكان الذاتى والوقوعى كما لا يخفى على الخبير.

بل المانع هو أنه مع وجود الداعى مولوياً أو عقلياً يستحيل جعل الداعى لحصول الغرض من جعل الداعى وتحصيل الحاصل محال.

وأما إذا لم يكن هناك داع مولوى ولا عقلى ، فلا مانع من جعل الداعى وإن حصل به ما يمكن أن يكون داعياً أيضاً وهو الغرض المنكشف بالبعث قهراً لأن إمكانه غير مانع.

لا يقال : فجعل داعيين متماثلين دفعة لا مانع منه.

لأننا نقول : فرق بين جعل الداعى وتحقق الداعى قهراً ، فإن الإنشاء بداعى جعل الداعى يترقب منه الفعلية عند انقياد العبد ، وفعليتها معا عند انقياده غير معقول.

بخلاف الإنشاء الواحد الملازم لتحقق داع آخر قهراً ، فإن الداعى الآخر وإن كان يمكن دعوته لكنه غير مجعول ليرقب منه الدعوة حتى يكون لغواً أو محالاً.

فاتضح الفرق بين صورة إحراز المصلحة الملزمة من طريق البعث وصورة إحرازها من غير طريق الأمر ، فإن الثانى يمنع عن جعل الداعى مولوياً دون الأول ، فافهم جيداً.

هذا تمام الكلام فى الشق الأول من شقى الملازمة.

وأما الثانى وهو أن ما حكم به الشارع هل يحكم على طبقه العقل أم لا ،

فمختصر القول فيه أن الحكم الشرعى لا يكشف عن المصلحة والمفسدة إلا إجمالاً فلا يعقل الحكم من العقل بحسنه أو قبحه تفصيلاً.

وأما الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً بأن يندرج تحت القضايا المشهورة بقسميها، فلا دليل عليه لأن المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام الشرعية المولوية لا يجب أن يكون من المصالح العمومية التي ينحفظ بها النظام ويبقى بها النوع.

كما أن الأحكام الشرعية غير منبعثة عن انفعالات طبيعية من رقة أو حمية أو أنفة أو غيرها ولا ملاك للحسن والقبح العقليين إلا أحد الأمرين.

نعم العقل يحكم بأن الأحكام الشرعية لم تنبعث إلا عن حكم ومصالح خاصة راجعة إلى المكلفين بها، فالحكم بالعدالة لمكان إحراز المعلول أمر والحكم بالحسن والقبح العقلانيين أمر آخر.

هذا هو الحق الذى لا محيص عنه بناء على ما عرفت من حقيقة الحسن والقبح العقليين، وأن قضيتيهما داخلتا فى القضايا المشهورة لا القضايا البرهانية وأن حقيقتيهما بلحاظ توافق الآراء لا واقعية لهما غير ذلك، فتدبره جيداً وإن كان خلاف ظاهر كلمات الأصوليين بل غير واحد من أهل المعقول إلا أن المتبع هو البرهان.

فان قلت: قد اشتهر بين العدلية أن الواجبات الشرعية الطاف فى الواجبات العقلية وأن المندوبات الشرعية أطفاف فى المندوبات العقلية، فيعلم منه أن موارد التكليف الشرعية واجبات عقلية أو مندوبات عقلية، ولا نعى بالملازمة إلا ذلك.

قلت: وجوبها العقلى واقعا ليس إلا بمعنى حكم العقل بوجوبه على تقدير إحراز ما فيه من المصلحة الملزمة.

وعليه فالحكم بوجوب تحصيلها: تارة من حيث اشتمال الفعل على

المصلحة الموافقة لغرض المولى سواء كانت راجعة إلى المولى أو إلى العبد. وأخرى من حيث اشتماله على نفس المصلحة من دون نظر إلى الموافقة للغرض المولى.

فإن أريد الأول فهو أجنبي عما نحن فيه ، فإن وجوب تحصيلها بملاحظة أن ترك المصلحة الموافقة للغرض اللزومى المولى خروج عن زى الرقيّة كنفس مخالفة التكليف المولى فهو بعنوان الظلم قبيح عقلا لا من حيث كونه ذا مصلحة ملزمة أو ذا مفسدة كذلك ويناسب اللطف بمعنى القرب إلى الطاعة فإن البعث حينئذ مقرب إلى موافقة الغرض المولى.

وإن أريد الثانى فقد عرفت أن المصالح الواقعيّة وإن صحت عليّتها للأحكام المولوية لكنها لا تجب أن تكون من المصالح العموميّة الباعثة على تطابق آراء العقلاء على مدح فاعلها وذم تاركها.

نعم هنا وجوب عقلى بمعنى آخر غير التحسين والتقييح العقلانيّين ، فإن بعض الأعمال حيث إنه يؤثّر فى كمال النفس وصقالة جوهرها لتجلى المعارف الإلهية التى هى غاية الغايات من خلق الخلق فلا محالة لا يرى العقل بدّا منه فالمراد باللزوم العقلى ليس هو البعث ولا التحسين والتقييح العقلانيّين ، بل الصّورة العقلية واللابديّة الفعلية ، وهذا أيضا أجنبي عما نحن فيه.

ولعلّه إليه يرجع ما أفاده (1) السيد العلامة الداماد « قدس سره » فى شرح هذه القضية المعروفة من أن الواجبات السمعية الطاف فى الواجبات العقلية بملاحظة أن الأعمال البدنية والمناسك الجسدية توجب استعداد النفس لاشراق المعارف الربويّة والعلوم الحقيقية التى هى واجبات عقلية ، فالواجبات السمعية تقرب النفس إلى الواجبات العقلية وأن المندوبات السمعية تقربها إلى المندوبات

ص: 353



العقلية مستشهدا في ذلك بقوله تعالى في الحديث القدسي : لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به.

هذا ما يقتضيه النظر الفاصر في استتباع الحكم الشرعي للحكم العقلي إثباتا ونفيا.

وأما ما قيل (1) : في نفى الاستلزام من أنه مبنئ على تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وهي غير مسلمة بل يكفي في حسنها كونها بنفسها ذوات مصالح ، فلا كاشفية لها عن مصالح في متعلقاتها لتكون واجبات عقلية مستشهدا لذلك بالأوامر الامتحانية ، حيث إنه لا مصلحة في متعلقاتها بل ربما يكون ذوات مفسدة ، وبأوامر التقيّة حيث إنه لا مصلحة فيما يوافق المخالفين : وبالأوامر التعبدية حيث إن المصلحة مترتبة على إتيان متعلقاتها بداعي الأمر ، فلا مصلحة في ذوات المتعلقات.

فالجواب عنه أما عن أصل المبنى فبأن حقيقة الحكم هو الإنشاء المنبعث عن إرادة حتمية أو غير حتمية بداع البعث والتحرك مثلا فانه الذي يدور عليه الإطاعة والعصيان الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب دون الإنشاء بداع آخر كالتعجيز والتسخير والإرشاد وأشباه ذلك.

فنقول : أما الإرادة التشريعية وهو الشوق الأكيد المتعلق بفعل الغير الموجب لجعل الداعي نحوه حيث إن فعل الغير تحت اختياره ولا يمكن تحصيله منه لا بجعل الداعي المنبعث عنه الشوق المحرك للعضلات نحو الفعل ، فلا يعقل تعلّقها بما لا يرجع منه فائدة إلى جوهر ذات الفاعل أو إلى قوّة من قواه ، فان طبيعة الشوق سنخ طبيعة لا تتعلّق إلا بما يلائم المشتاق ، وليس الشوق من

ص: 354

الأفعال ذوات المصالح حتى يمكن إيجاده لمصلحة في نفسه.

فتعلّق الإرادة بفعل من دون جهة موجبة لها ترجّح بلا مرجّح لا ترجيح بلا مرجّح ، والمفروض انه لا جهة مرجّحة للإرادة فيه تعالى شأنه إلاّ الحكمة والمصلحة.

وأما الإنشاء بداعى البعث والتحرّك فحيث إنه من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد فيمكن أن يوجد لمصلحة في نفسه ، ودخل الفعل الخاص المقوم له في مصلحته غير كون الفعل ذا مصلحة باعثة على الإنشاء بداعى البعث فلا يجرى فيه البرهان الجارى في الإرادة.

لكنه أيضا لا يعقل انبعثه عن مصلحة في نفسه من دون مصلحة في الفعل المبعوث إليه لوجه آخر ، وهو أن الغرض الباعث على الإنشاء ربما يكون مقصودا بالذات وبالأصالة بحيث لا يكون له ما وراء هذا الغرض الحاصل بالإنشاء غرض آخر كالإنشاء بداعى الإرشاد فانه بنفس الإنشاء المزبور يحصل إظهار الرشد والخير العائد إلى المخاطب من دون أن يكون هناك حالة منتظرة ، وكالإنشاء بداعى التعجيز فانه بإنشائه الخاص يظهر عجزه من متعلقه ، وكالإنشاء بداعى التسخير فانه يسخره بنفس إنشائه.

بخلاف الإنشاء بداعى جعل الداعى فان إمكان الدعوة وإن كان غرضا قائما بالإنشاء المزبور ، إلا أنه سنخ غرض تبعي يراد منه التسبب إلى إيجاد فعل الآخر.

ومع عدم الغرض في فعل الغير يستحيل التسبب إلى إيجاده وتحصيله منه ، فالبعث الحقيقى والتحرّك الجدى إلى فعل لا يعقل إلا بلحاظ ما في الفعل من الغرض الموجب لقيام المولى مقام إيجاده التسببى.

وبهذا يظهر تبعيّة الأحكام الشرعية للأغراض المولويّة المنحصرة في المصالح والمفاسد القائمة بمتعلقاتها ، وإن قلنا بخلو التكاليف الشرعيّة عن

الإرادة التشريعية كما بيناه مفصلاً في مبحث الطلب (1) والإرادة وأشرنا إليه في مسألة (2) جعل الطريق.

وأما الجواب عن الأمثلة المستشهد بها في المقام ، فنقول : أما عن الأمر الامتحاني ، فتحقيق القول في الامتحان والاختبار منه تعالى مع عدم جهله بشيء هو أنه ليس المراد من ظهور انقياد العبد لأوامره تعالى وهو الغرض من الأمر الامتحاني هو الظهور العلمى في مقام ذاته المساوق للعلم في مرتبة الذات ، بل الظهور المساوق للفعليّة والتحقق المساوى للعلم الفعلى ، وهو العلم حال الإيجاد ، فان وجود كل شيء في نظام الوجود من مراتب علمه الفعلى فان وجود كل شيء بلحاظ ارتباطه بالعرض بالمبدأ الأعلى هو نحو حضوره له تعالى فكل موجود علم ومعلوم باعتبارين ، ومثل هذا العلم الفعلى الذى هو عين الحضور والربط والوجود مسبق بالعدم ويساوق التحقق والثبوت ويتّصف بالسبق واللحوق الزماتيين كما أسمعناك في مبحث (3) المشتق ، فيمكن أن يكون حصوله غرضاً من الأمر.

وظهور الانقياد والتمكين خارجاً لا يمكن أن يؤمر به بعنوانه لوجهين : أحدهما عدم حصول الغرض من الأمر الامتحاني ، لأنه إذا التفت إلى أن الفعل غير مطلوب منه جداً ، وأن الغرض استعمال حاله ولو بالاشتغال بالمقدمات لم يكن إيجاد المقدمات مهماً عنده ، فلم يحصل الغرض من كونه جداً متقاداً لإيجاد الفعل الذى يمتحن به لمكان صعوبته عليه.

وثانيهما أن الانقياد للأمر لا يعقل إلا مع إحراز الأمر فى نظره ، فاذا قطع

ص: 356

- 
- 1-1. نهاية الدراية 1 : التعليقة 151.
  - 2-2. نهاية الدراية 3 : التعليقة 55.
  - 3-3. نهاية الدراية 1 : التعليقة 106.

بأنه لا- غرض له فى إيجاد الفعل وأنه لا أمر بذات الفعل حقيقة لا معنى لانقياده له ، فلا محالة لا يعقل الأمر الامتحنى إلا بالنسبة إلى الإنشاء الظاهر فى نفسه فى البعث الحقيقى إلى الفعل ، فبمثل هذا الإنشاء يمتحن عبده ويختبره.

فهذا الإنشاء الخاص وإن لم يكن كالإنشاء بداع الإرشاد من حيث حصول الغرض بنفس الإنشاء ، بل الغرض لا يحصل إلا بقيام العبد مقام امتثال ما اعتقده بعثا.

لكنه ليس كالبعث الحقيقى بحيث يكون الغرض منه حصول ما تعلق البعث به ، بل الغرض قيامه مقام الامتثال وفعليّة ما فيه بالقوّة من الانقياد والتمكين للمولى ولو بفعل بعض المقدمات القريبة.

فبالإضافة إلى ذات الفعل الذى لا غرض فيه لا بعث حقيقى أيضا ، لفرض كون الأمر واقعا لامتحان لا للتّحريك الجدى. وبالإضافة إلى ما فيه الغرض وهو قيام العبد مقام الانقياد للمولى وفعليّة ما فيه بالقوّة من السعادة والشقاوة لا بأس بالأمر به حيث لم يلزم منه عدم تبعية الحكم لمصلحة فى متعلقه.

لكنه لا- بعث بالنسبة إليه واقعا أيضا لوجهين : أحدهما أنه بعد ظهور الإنشاء فى البعث الحقيقى كفى به داعيا فى نظر المكلف فيحكم العقل بلزوم الامتثال فيحصل به الغرض المولوى وهو قيامه مقام الامتثال ومع حصول الغرض من البعث فى نظر المكلف لا- موجب للبعث الواقعى نحو تحصيل الانقياد.

وثانيهما : أن الإنشاء بداعى جعل الداعى واقعا إلى الانقياد بعنوانه غير معقول ، فان انقداح الداعى إلى المجهول عنوانه المبعوث إليه محال فجعل الداعى محال ، وقد عرفت أن إيصال البعث نحو الانقياد بعنوانه يلزم منه المحذوران المزبوران فراجع.

وأما عن الأمر الصادر على نحو التقيّة ، فنقول : إن التقيّة تارة فى الأمر ،

وأخرى فى الفعل المأمور به.

وبعبارة أخرى تارة يكون الأمر من باب التقيّة، وأخرى يكون الأمر بالتقيّة.

فعلى الأول لا أمر حقيقة بذات الوضوء الخاص مثلا، بل إمّا أمر حقيقة بغيره بنحو التورية، أولا أمر حقيقة بشيء أصلا، بل يقصد مجرد التلفظ أو مع معناه الإنشائي المفهومى بداعى حفظ نفسه المقدسة عن شر المخالف.

وعلى الثانى فالأمر حقيقى منبعت عن مصلحة فى الفعل لا بذاته، بل من حيث إنه ينحفظ به نفس المكلف أو عرضه أو ماله فلم يلزم عدم تبعيّة الأمر الحقيقى للمصلحة فى متعلقه فى شيء من الفرضين.

وأما عن الأوامر التعبدية، فتحقيق القول فيها أن ذوات الأفعال التعبدية لها مصالح خاصة قائمة بنفسها من باب قيام المقتضى بالمقتضى، وأن الشرائط ومنها قصد القربة إمّا من مصحّحات فاعلية الفاعل أو من متمّات قابلية، القابل، فهى ليست دخيلة فى مرحلة الاقتضاء ومن علل قوام المقتضى، وإلا لكان جزء لا شرطا بل، دخيلة فى فعلية المقتضى من المقتضى.

والشوق إلى الفعل باعتبار ما يترشّح منه من الفائدة القائمة به، فكذا البعث المنبعت من الشوق المزبور، وينبعت من الشوق إلى ما فيه الغرض شوق تبعى إلى ما له دخل فى فعلية الغرض، وكذا ينبعث بعث مقدّمى من البعث الأصيل إلى ما له دخل فى فعلية المبعوث إليه بماله من الفائدة المترتبة منه، فتوقّف فعلية المصلحة على قصد القربة لا يوجب عدم تعلق الأمر بما فيه المصلحة، وعدم انبعائه عن مصلحة فى متعلقه.

وأما ما أجاب به شيخنا العلامة رفع الله مقامه فى فوائده (1) من أن الأمر

ص: 358

فى التّعبدات قد تعلق بالراجحات بأنفسها فلم يتعلّق الأمر بغير ما هو حسن عقلا.

فلا- يخلو عن شىء أمّا أولا : فلأن كل التّعبدات ليست راجحات بذاتها عقلا وإن كان بعضها من العبادات الذاتية التى لو لم يؤمر بها لأمكن إتقانها عبادة كالصلاة المركّبة من أجزاء كلها راجحات عقلا.

وأما ثانيا : فلأن الأمر بالصلاة لم ينبعث عن رجحانها الذاتى بل عن المصلحة المترتبة عليها ، فالركوع مثلا وإن كان تعظيما للمولى وهو حسن لأنه عدل فى العبودية وإحسان إلى المولى ، إلا أنه لم يؤمر به من حيث كونه إحسانا إلى المولى ، بل من حيث كونه استكمالا للعبد وموجبا للانتهاج عن المنكر والفحشاء مثلا ، والمفروض ترتب هذه المصلحة على الركوع المأتى به بداع الأمر مثلا ، فمجرد حسن الركوع ذاتا لا دخل له بتبعية الأمر به لمصلحة فيه.

وأما ثالثا ، فلأن الراجح بالذات لو لم يقصد بعنوانه لم يقع حسنا ولا راجحا فالركوع إذا لم يؤت به بعنوان التعظيم مثلا لا يقع حسنا ، وإتيانه بداعى أمره لا يوجب وقوعه تعظيما فان قصد عنوانه الواقعى لا يوجب وقوعه معنونا بعنوانه.

ولذا لو أمر بركوع مردّد بين كونه مقصودا به التعظيم أو السخرية لا يقع الركوع تعظيما ولا سخرية إذا أتى به بداعى أمره على ما هو عليه واقعا ، مع أنه لا شبهة فى ترتب الأثر عليه إذا أتى به بداعى الأمر.

فيعلم منه أن الركوع المأمور به ليس من حيث عنوانه التعظيمى مأمورا به ، كما علم أن قصد عنوان التعظيم من طريق الأمر إجمالا غير معقول ، فليس اعتبار قصد الأمر للتوصل إلى تحقق ذلك العنوان الحسن.

فالصحيح فى دفع الاشكال ما ذكرناه ، وبقية الكلام تطلب من غير المقام.

ولقد خرجنا بهذا المقدار عن وضع التعليقة إلا أن المسألة لما كانت مهمّة

معضلة ولم يتعرض لها أستاذنا العلامة « رفع الله مقامه » في هذا الكتاب أحببنا التكلم فيها بأدنى مناسبة.

146 - قوله « قده » : وصحة نصبه الطريق وجعله في كل حال ... الخ (1).

حاصله أن نصب الشارع للظن : تارة بملاك حكم العقل بحجّيته ، فهذا هو الذى يكون بلا موجب لحصوله بحكم العقل .

وأخرى بملاك آخر ، فهذا لا مانع منه لعدم حصول موجب بحكم العقل ، بل لا يعقل مانعية حكم العقل عنه لأنه مبنى على عدم نصب الشارع له ، فمع نصبه له لملاك آخر غير مقدّمات الانسداد لا يعقل تمامية مقدّمات الانسداد الموجبة لاستقلال العقل .

ولا يخفى عليك أن هذا البيان صحيح على تقدير إرادة المنجزية والمعذرية من الحجّية .

وأما إذا أريد جعل الإطاعة الظنّية بدلا عن الإطاعة العلميّة فلا ، إذ الإطاعة بحكم العقل دائما ولا مجال لتصرف الشارع فيها بوجه كما مرّ (2) مفصّلا .

وقد مر سابقا (3) أن الكشف عن الحجّية بالمعنى الأول هو الصحيح ولا استقلال للعقل بالحجّية بالمعنى الأول والكشف بالمعنى الثانى فى نفسه غير صحيح حيث إن أمر الإطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب بحكم العقل العملى كما مر وجهه ، فالحجّية بهذا المعنى شرعا غير صحيحة لا بملاك حكم العقل ولا بغيره .

## ملاك نصب الشارع للظن

ص: 360

1-1 .1 كفاية الأصول / 321.

2-2 .2 فى التعليقة 144.

3-3 .3 فى التعليقة 144.

فى نتىجة دلىل الانسداد من حىث الإهمال والتعین

147 - قوله « قده » : وعلیها فلا إهمال فى النتىجة أصلا ... الخ (1).

تقریر الحكومة تارة من باب حكومة العقل فى مرحلة التبعیض فى الاحتیاط.

وأخرى فى مرحلة حجیة الظن والتنزول عن الإطاعة العلمیة إلى الإطاعة الظنیة.

أما الأولى ، فمورد التعمیم والتخصیص هى الظنون النافیة للتكلیف فانها التى یرفع الید فیها عن الاحتیاط اللازم بحكم العقل ، دون الظنون المثبتة الموافقة للاحتیاط ، فاذا فرض (2) أن العسر یرتفع برفع الید فیها عن الاحتیاط اللازم بحكم العقل دون الظنون المثبتة الموافقة للاحتیاط.

وإذا فرض أن العسر یرتفع برفع الید عن الاحتیاط فى طائفة من الظنون المقابلة للاحتیاط : فإن كانت متساویة غیر متفاوتة موردا ومرتبة وسببا ، فتعین بعضها دون بعض ترجیح بلا مرجح.

وإن كانت متفاوتة من إحدى الجهات ، فلا محالة یتعین تلك الطائفة الراجعة من حىث المرتبة والمورد والسبب لرفع الید عن الاحتیاط فى موردها بنفس قاعدة قبح ترجیح المرجوح على الراجح التى هى من جملة المقدمات

### فى نتىجة دلىل الانسداد من حىث الإهمال والتعین

ص: 361

1-1. كفاية الأصول / 322.

2-2. كذا فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قدس سره ، لكن الصحیح : وإذا فرض ، كما أثبتناه ، وجواب إذا الشرطیة الأولى محذوف ، فلا بد من تقدیر ( فهو ) قبل قوله ( وإذا ) بناء على التصحیح المزبور ، كما أنه یجب زیادة ( یرتفع ) بعد قوله ( أن العسر ).



فنبول : أما التريجى من حيث المرتبة ، فلأن احتمال الواقع فى ضمن الظنون القوية لعدم التكليف حيث إنه أضعف من احتمالها فى غيرها ، فهو أولى برفع اليد عن الاحتياط فى غيره وإلا لزم تريجى المرجوح على الراجح.

وأما التريجى من حيث المورد ، فلأن موارد الدماء والفروج ، وشبهها حيث إنه علم اهتمام الشارع بها أزيد من غيرها ، فرفع اليد عن الاحتياط فى غيرها أولى ، وإلا لزم تريجى المرجوح.

وأما التريجى من حيث الأسباب ، فلأن الظن بالاعتبار وإن لم يستلزم قوة فى مقام الاثبات كما فى الأول ولا قوة فى مقام الثبوت كما فى الثانى ، لكنه يمكن التريجى به نظرا إلى أن الظن بحجية الظن بعدم التكليف مقتضاه الظن بعدم فعالية التكليف وإن كان ثابتا فى الواقع.

بخلاف الظن بعدم التكليف فقط فإنه لا ظن بعدم فعاليته على تقدير ثبوته واقعا.

فما يظن بعدمه وبعدم فعاليته على تقدير ثبوته أولى برفع اليد عن الاحتياط فيه مما ليس كذلك.

هذا ما يقتضيه حكومة العقل فى مرحلة التبعض فى الاحتياط.

وأما الثانية وهى حكومة العقل فى مرحلة حجية الظن بمعنى لزوم التنزل من الاطاعة العلمية إلى الاطاعة الظنية دون الشككية والوهمية ، فنقول : إن مورد التعميم والتخصيص هنا هى الظنون المثبتة للتكليف لا غير فان ما له إطاعة علمية تارة وإطاعة ظنية أخرى هى الواجبات والمحرمات المنتجة بالعلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط الطريقي دون عدمها (1) الذى لا تنجز له ولا

إطاعة له أصلا.

ولا يخفى عليك أن وجه لزوم التّرجيح مع وجود الرجحان لبعض الظنون على بعض : إمّا وفاء الظنون الراجحة بالمعلوم بالإجمال فلا مانع من جريان الأصول المورديّة في غيرها.

وإمّا وفاء الظّنون الراجحة بمعظم الفقه فلا تتمّ المقدّمة القائلة بعدم جواز إجراء الأصل في معظم الفقه لكونه خلاف الضرورة وخروجاً عن الدين.

وكلاهما غير صحيح : أما الأول ، فلأنه مبنى على إمكان زيادة الظنون المثبتة التي هي طرق إلى التكاليف المعلومّة بالإجمال المنتجزة بسبب العلم الإجمالي عليها.

مع أنه محال لأن العلم الإجمالي بمائة تكليف لا يجامع الظن التفصيلي بأن تلك التكاليف مائة وخمسون.

وإذا فرض عدم زيادة الظنون المثبتة على مقدار المعلوم بالإجمال ، فلا موقع للتّرجيح وإن كان بعض الظنون أرجح من بعض.

سلمنا إمكان زيادة المظنون على مقدار المعلوم لكنه تجب الإطاعة الظنّية بدلا عن الإطاعة العلميّة بالنسبة إلى التكاليف المظنونة جميعا لا بمقدار المعلوم بالإجمال إذ كما تجب الإطاعة العلمية في أطراف العلم لا بمقدار المعلوم ، كذلك يجب التنزّل إلى الإطاعة الظنّية في أطراف الظن لا- بمقدار المعلوم بالإجمال وإلا لم يحصل منه إطاعة ظنّية للمعلوم بالإجمال ، وما لم يرتفع أثر العلم الإجمالي بإتيان ما يستقل العقل به لا مجال لإجراء الأصول المورديّة.

والتحقيق : أنه إذا فرض تعلق العلم الإجمالي بمائة تكليف والعلم بعدم الزيادة واقعا ، فلا محالة يستحيل الظن التفصيلي بأزيد من مائة تكليف ، وحيث لا يزيد المظنون تفصيلا على المعلوم بالإجمال فلا مجال للتّرجيح.

وإذا فرض تعلق العلم الإجمالي بمائة تكليف مع احتمال مائة أخرى ،

ص: 363

فحينئذ لا-تعيّن للمعلوم بالإجمال في نظر المكلف ، كما لا-تعيّن له واقعا إذا كان التكاليف الواقعية مائتين ، فهو من المبهم لا من المجهول.

ولا أثر لهذا العلم إلاّ وقوع المكلف في مائة عقاب إذا ترك المحتملات ، ولا يقطع بسقوط مائة عقاب إلاّ بإتيان تمام المحتملات من حيث إن مائة تكليف منجز لا على التعيين فيها.

وحينئذ يعقل فرض زيادة الظنون على مقدار المعلوم بالإجمال ، لكنه لا يعقل الظن بمائة وخمسين تكليف منجز لا على التعيين.

وليس المورد من موارد الجهل والاشتباه حتى يجب رعاية جميع الظنون لاشتباه المنجز بغيره لفرض الإبهام وعدم التعيين واقعا.

وحينئذ لا يقتضى التنزل من الاطاعة العلميّة إلى الاطاعة الظنّية رعاية جميع المظنونات ، بل اللازم رعاية مائة منها ، فيظن معه بسقوط عقاب مائة تكليف على تقدير المصادفة.

وعليه فيمكن فرض الترجيح موضوعا كما يجب عقلا فتدبّر جيدا.

وأما الثانى : فلأن حديث الوفاء بمعظم الفقه أجنبى عن مسألة التنزل من الاطاعة العلميّة إلى الاطاعة الظنّية وإّما هو على الكشف بالمعنى الذى نقول به كما سيجىء إن شاء الله تعالى ، وشأن المقدمة المزبورة ليس إلاّ بيان أن عدم الاطاعة العلميّة لا يقتضى عدم الاطاعة رأسا ، بل لا بد من رعاية العلم الإجمالى عقلا بنحو من أنحاء الاطاعة إما ظنّية أو شكّية أو وهميّة.

وقد عرفت أن التنزل إلى الاطاعة الظنّية عقلا يقتضى إطاعة المعلوم بالإجمال ظنا من دون اختصاص بمعظم الفقه. فعند (1) تحقق بما ذكرنا أنه بناء على حجية الظن من باب حكومة العقل لا مجال إلاّ للتعميم سواء كانت الظنون

ص: 364

---

1-1. كذا في النسخة المخطوطة بغير خطه قده والمطبوعة ، ولعله تصحيف : فقد.

ومما ذكرنا في تقريب الحكومة بناء على التبويض وبناء على حجية الظن تعرف أن ما أفاده أستاذنا العلامة « رفع الله مقامه » في المتن من الترجيح من حيث المورد والمرتبة يناسب الحكومة في مرحلة التبويض لا في مرحلة الظن ، كما أن بعض كلمات الشيخ الأعظم « قدس سره » في الرسائل كذلك ، فراجع .

ثم إنه على فرض التنزل ودوران الأمر عقلا بين العمل ببعض الظنون ، فالترجيح من حيث المرتبة والمورد وجيه .

أما من حيث المرتبة فانه بعد انتهاء الأمر إلى العمل بالظن من حيث رجحان الاحتمال فيه وقبح ترجيح المرجوح على الراجح ، فكذا أرجح الظنين لاستحالة تأثير الأضعف دون الأقوى ، فيتعين الظن الأرحح بنفس الملاك الذي يتعين به عقلا أصل الظن في قبال غيره .

وأما من حيث المورد ، فلاشترک المهم وغيره في المظنونية وزيادة الأول على الثاني بالأهمية ، فيختص الأول بالاطاعة الظنية ويعمل في الثاني بالأصول الموردية .

وأما الترجيح بالأسباب ، فظاهر شيخنا « قدس سره » هنا عدم الترجيح ، كما صرح به الشيخ الأعظم « قدس سره » مرارا ، إلا أن صريح شيخنا « قدس سره » في تعليقه (1) المباركة على الرسائل إمكان الترجيح بخصوص التفاوت بالظن بالاعتبار .

وما يمكن أن يقال : في وجه الترجيح به بناء على الموضوعية والطريقة في ما ظنّ اعتباره شرعا . أنه على الأولى يظن بمصلحة بدلية فيه زيادة على مصلحة الواقع المظنونة في كل ظن بالواقع .

ص: 365

وعلى الثانى يظن بمبرئته ومعذريته شرعا دون ما لم يظن باعتباره.

فالعبرة إن كانت بالغرض المظنون المولوى ، فلمظنون الاعتبار رجحان على غيره فى الأولى.

وإن كانت بتفريغ الذمة وسقوط تبعة الواقع ، فلمظنون الاعتبار رجحان على غيره فى الثانية فالمرجح ثابت على أى تقدير.

ولا يخفى عليك أن الأمر على الموضوعية على ما مر ، إلا أن المبني غير مسلم.

وأما على الطريقة المحضنة ، فقد مر مرارا أن المبرئة والمعذرية الواقعية الجعلية بوجودها الواقعي لا أثر لها ، فالظن بها ظن بما لا أثر له ، فوجوده كعدمه.

نعم إذا فرض القطع بنصب الطريق المبرئ والمعذر وظنّ تفصيلا بالتطبيق ، فهو ظن باستحقاق العقاب على مخالفته ، فإذا دار الأمر بين ترك مظنون العقاب ومحتمله كان اتباع مظنون العقاب أولى.

إلا أن التحقيق أنه غير مفيد أيضا ، فانه إنما يفيد إذا كانت الحجية بحكم العقل بمعنى استقلال العقل بمنجزية الظن ، فحينئذ يصح أن يقال : إن مظنون الاعتبار فى مثل الفرض المتقدم مظنون العقاب فى نفسه فيقدم على محتمله.

وأما إذا كانت الحجية بمعنى لزوم الاطاعة الظنية بدلا عن الاطاعة العلمية وأن الأحكام الواقعية متنجزة بالعلم الإجمالى ، وأنه بعد إبطال الاحتياط كلية يدور الأمر بين حصر الأحكام المنجزة فى دائرة المظنونات أو غيرها من المشكوكات والموهومات بالتنزل إلى الاطاعة الظنية أو إلى الاطاعة الشكّية والوهمية ، فاستحقاق العقاب فى دائرة المظنونات بسبب تنجز الأحكام فى نفسها بالعلم الإجمالى مفروض ، فلا يوجب الظن باعتبار الظن شرعا تبعة أخرى للواقع حتى يوجب رجحان مظنون الاعتبار على غيره فتدبر جيّدا.

اعلم أن الكشف يقرّر على وجهين : أحدهما على الوجه الذى سلكناه وشيّدنا أركانه وهو جعل المقدمات كاشفة عن نصب الشارع للظن بمعنى جعله منجزاً لواقعياته التى فرض عدم رفع اليد عنها لئلا يلزم نقض الغرض من عدم نصب الطريق ، وحيث إن الطريق بوجوده الواقعى لا يعقل أن يكون منجزاً ، فلا بد من وصول ما يعتبر منجزاً للواقع ، وليس الواصل بذاته المتعيّن فى نفسه فى وجدان العقل إلاّ الاحتمال الراجح أو المساوى أو المرجوح ، وحيث لا يعقل تأثير الأضعف أو المساوى دون الأقوى ، فلا محالة يؤثّر الاحتمال الراجح فى تنجيز الواقع.

فبهذا البيان ذكرنا أن أصل الظن هو المتعين للمنجزية شرعاً فى نظر العقل وهذا البيان بعينه جار فى خصوصياته ، فما كانت متعيّنة فى نظر العقل أمكن دخلها فى المنجزية شرعاً فى نظر العقل لوصولها بنفسها ، وما لم تكن متعيّنة فى نظر العقل وإن احتمل دخلها بملاك آخر غير هذه المقدمات فى منجزية الظن لا يصح اعتبارها فى المنجزية لعدم الوصول المعتبر فى المنجز بخصيصياته.

فان قلت : المعتبر مطلق الوصول سواء أكان بهذه المقدمات لحجّية أصل الظن أو مقدمات انسداد أخرى ، فيكفى فى الوصول وصولها ولو بطريقها لا بنفسها.

قلت : حيث إن أصل الخصوصية بملاك آخر غير هذه المقدمات غير معلوم فلا يجرى فيها دليل الانسداد ، ومن مقدمات العلم بأصل الخصوصية حتى يجب تعيينها تفصيلاً بالظن ، ووجودها الواقعى لا اثر له حتى يكون احتمالها مؤثراً ، فلزوم التعيين بإجراء مقدمات أخرى فرع التّعيين.

## تقرير الكشف

ص: 367

ومما ذكر يظهر أن الكشف بهذا المعنى يساوق الحكومة في إلغاء الخصوصيات التي لا تعين لها في وجدان العقل ، وأن مقتضاه التعميم من هذه الجهة.

نعم يفترق الكشف عن الحكومة في الخصوصيات المتعينة في نظر العقل بحيث تكون موجبة لرجحان بعض الظنون على بعض في مقام الدوران ، لما مرّ من عدم الدوران على الحكومة للزوم التنزل إلى الاطاعة الظنية بقول مطلق.

بخلاف تقرير الكشف على هذا الوجه ، فإن مقتضاه ليس لزوم التنزل إلى الاطاعة الظنية شرعا بعد فرض تنجز الأحكام الواقعية ، بل مقتضاه جعل الظن شرعا منجزا للواقعات فلا موجب للنصب إلا بمقدار لا يلزم من جراء الأصول الموردية فيما عداه خلاف الضرورة من الدين ، فاذا فرض وفاء الظنون القويّة بمعظم الفقه لم يكن موجب بمقتضى هذه المقدمات لجعل ما عداها منجزا للباقي.

ومنه تعرف أنّ حديث جعل الظن حجة بمقدار يفي بمعظم الفقه إنما يناسب الكشف بهذا التقرير لا- الكشف بتقرير آخر فضلا عن الحكومة كما أشرنا إليه.

ثانيهما الكشف على الوجه الذي سلكه القوم وهو الكشف عن جعل الشارع للاطاعة الظنية بدلا عن الاطاعة العلمية للواجبات والمحرمات المنجزة بسبب العلم الإجمالي أو بإيجاب الاحتياط الطريقي.

فان كان الكشف بملاك هذه المقدمات فقط ، فلا محالة يساوق الكشف للحكومة تعميما وتخصيصا ، لأن الكشف بهذا الوجه من باب الكشف اللّمي وهو كشف العلة عن المعلول لاستحالة التلازم في مرحلة الكشف من دون تلازم بين المنكشفين.

ومن الواضح أن سعة المعلول وضيقه وعمومه وخصوصه تابعة للعلة سعة

وضيقا عموما وخصوصا.

وقد مرّ أن الصحيح هو التعميم على الحكومة فكذا على الكشف ، وحيث إن التعميم بحكم العقل النظرى باقتضاء نفس هذه المقدمات فلا يكون مؤكّدا للإهمال.

نعم لو كان بحكم العقل العملى المأخوذ من مقدمات أخرى غير مقدمات الانسداد لكان مؤكّدا للإهمال والوجه واضح.

وإن كان الكشف بملاك أعم من هذا الملاك نظرا إلى أنه لا ملزم بالالتزام بنصب الظن بهذا الملاك بل اللازم تأثير هذه المقدمات بضميمة قبح نقض الغرض فى نصب طبيعة الظن ، ولا ينافى اقتضاء ملاك آخر لأخذ خصوصية معه سببا وموردا ومرتبة.

فنقول حيث إن الخصوصية بملاك آخر غير هذه المقدمات فاللازم حجّية الظن الواصل ولو بطريقه لاستحالة وصوله بنفسه مع عدم اقتضاء هذه المقدمات لوصول الظن بخصوصيته الغير المتعينة بحكم العقل النظرى.

وحيث عرفت سابقا أن مبنى الكشف على مسلك القوم على جعل الشارع للاطاعة الظنية بدلا عن الاطاعة العلميّة للأحكام الواقعيّة المنتجزة ، فالمقتضى لجعل مطلق الاطاعة الظنية بدلا عن الاطاعة العلميّة ثابت ، والاقتصار على نوع خاص من الاطاعة الظنية كاشف عن رفع اليد عن الأحكام الواقعيّة فى ضمن غير ذلك النوع.

فما لم يقدّم دليل على رفع اليد عنها فى غير ذلك النوع يتعيّن الاطاعة الظنية لنصبها مطلقا بدلا عن الاطاعة العلميّة.

وإجراء مقدمات دليل انسداد أخرى فى تعيين الخصوصية وإن كان كاشفا عن رفع اليد عن غير ذلك النوع الخاص من الاطاعة ، إلا أنه لا ملزم بإجرائها إلا بعد العلم باعتبار خصوصية غير متعينة فى نظر العقل والمفروض



عدم العلم بأصل اعتبارها واحتمال رفع اليد مع وجود المقتضى للاطاعة الظنية لا يجدى شيئا.

ومنه يتضح أن مقتضى الكشف على هذا الوجه أيضا هو التعميم دون التخصيص ولو بإجراء مقدمات انسداد أخرى.

وقد عرفت أن حديث الوفاء بمعظم الفقه واقتضائه الاقتصار على حجية الظنون الخاصة الوافية أجنبي عن الكشف المساوق للحكومة فراجع. وسيأتي إن شاء الله تعالى موارد الاختلاف بين ما سلكناه وما سلكه شيخنا العلامة « قدس سره ».

149 - قوله « قدس سره » : هو نصب الطريق الواصل بنفسه ... الخ (1)

لا بد أولا من بيان مبنى اعتبار الوصول وعدمه واعتبار الوصول بنفسه وكفاية الوصول ولو بطريقه ، ثم بيان ملاك الوصول بنفسه والوصول ولو بطريقه ، ثم بيان ملاك الإهمال وعدمه حتى يتضح ما أفاده « قدس سره » من أحكام الوجوه الثلاثة.

فنقول : أما من يقول بعدم اعتبار الوصول أصلا وكفاية نصب الطريق واقعا ، فنظره إلى أن إيجاب العمل بالظن كسائر الأحكام الواقعية له مراتب من الإنشائية والفعالية والتنجّز ، فكما أن إيجاب الصلاة فعلى في حدّ وجوده الواقعي وبالعلم يتنجّز كذلك إيجاب العمل بالظن.

ووجه اعتبار الوصول على مسلك القوم أن الأحكام الطريقية وظائف مجعول لرفع تحيّر المكلف في امثال الواقعات المجهولة ، فلا معنى لجعل حكم طريقي واقعي مثلها في بقاء التحير على حاله.

وعلى ما بيناه مرارا إن جعل الطريق سواء كان بمعنى جعله منجّزا

ص: 370

لواقعيّات عند الإصابة ومعدّرا عنها عند عدم الإصابة ، أو كان بمعنى جعل الحكم المماثل بداعي التحفظ على الأغراض الواقعيّة بايصالها بعنوان آخر كالعامل بالخبر ونحوه ، فلا محالة يتقوّم بالوصول ، إذ لا منجزية ولا معدّرية إلا بالوصول ، كما أنه لا تصل الواقعيّات بعنوان آخر إلا بوصول الحكم المماثل ليكون وصوله بالحقيقة وصول الواقع بالعرض .

وإلا فلو كان الحكم الطريقي بوجوده الواقعي قابلا للمنجزية والمعدّرية أو قابلا لأن تنحفظ به الأغراض الواقعيّة لكان نفس الحكم الواقعي قابلا له فيلغو الجعل الآخر .

وهكذا الأمر إذا كانت حجّية الظن شرعا بمعنى جعل الاطاعة الظنيّة بدلا عن الاطاعة العلميّة إجمالا ، فان مرجعه إلى تضيق دائرة الأحكام المنجزّة بسبب العلم الإجمالي وحصرها في دائرة المظنونات ، فان الغرض إذا كان حصرها في طائفة خاصّة من المظنونات ، فلا بد من وصول تلك الطائفة ليتضيق به دائرة الأحكام المنجزّة فيها ، وإلاّ لما حصل هذا الغرض ، وكان اللازم عليه عقلا الاحتياط في أوسع من تلك الدائرة .

نعم إذا كان الغرض دفع كلفة الاحتياط اللازم من الإطاعة العلميّة بتعيين مرتبة من الإطاعة التي لا يلزم من الاحتياط في أطرافها عسر لم يكن مانع من عدم وصوله .

وأما من يقول بكفاية الوصول ولو بطريقه ، فلعلّ نظره إلى أن رفع التحير وتنجيز الواقع وتضيق دائرة الأحكام المنجزّة لا يدور مدار الوصول بنفسه بحيث لا- يحتاج إلى إعمال طريق آخر ، بل له تنجيز الواقع بطريقين إلى ذات الظن بالمقدمات المزبورة وإلى خصوصيّة بمقدّمة أخرى ، فالالتزام بخصوص الواصل بنفسه بلا ملزم وتخصيص بلا مخصص .

وأما من يقول باعتبار الوصول بنفسه ، فلعلّه لا ينكر إمكان نصب طريق

خاصّ بطريقتين إلى ذاته وخصوصيته بنحو الكليّة ، بل ينكره في خصوص المقام من حيث إن لزوم التعيين بإجراء مقدمات انسداد أخرى فرع التعيّن ، وإذا فرض عدم التعيّن لعدم العلم بأصل الخصوصية فلا يجب التعيّن.

بخلاف المتعيّن في نظر العقل أو بالاجماع على الملازمة فانه لا بأس به.

ومجرد احتمال خصوصيّة لا يوجب جريان مقدّمات الانسداد الصغير في مرحلة التعيّن إلا بتوهم أن احتمال الحجّة الواقعيّة بحيث لو تفحص عنها لظفر بها منجز للحجّة الواقعيّة ومانع عن إجراء الأصول الموردية. وهو فاسد لأن مورده ما إذا تفحص عنها لظفر بها وهنا ليس كذلك إذ ليس هناك طرق واقعيّة قائمة على حجّة الظن الخاص واعتبار الخصوصية في الظن على تقدير حجّيته بدليل الانسداد حتى إذا تفحص عنها لظفر بها ، فاحتمال الخصوصية التي لا- طريق إليها لا- يكون منجزاً حتى يمكن تشكيل مقدمات الانسداد بلحاظ تنجز الخصوصية الواقعيّة ليجب تعيينها بالظن.

فالصحيح من هذه الشقوق الثلاثة في خصوص المقام هو حجّة الظن الواصل بنفسه.

وأما ميزان الوصول بنفسه والوصول ولو بطريقه على ما يستفاد من مجموع كلماته في الكتاب وفي تعليقه الأنيقة (1) على الرسائل ، فهو أن نفس طبيعة الظن واصله بنفسها إنما الكلام في خصوصياته بنظر الشارع ، فما لا يحتاج في تعيينه إلى إجراء مقدمات انسداد أخرى سواء كان متعيّنًا في نظر العقل كقوة الظن وكونه مظنون الاعتبار أو كان قدرا متيقنا من نتيجة دليل الانسداد كالخبر الصحيح الأعلاني بسبب الإجماع على التلازم بين حجّيته شرعا وحجّة الظن في الجملة بدليل الانسداد فهو داخل في الواصل بنفسه ، فالخصوصيّة

ص: 372

المتعيّنة بأحد أنحاء التعيين واصله بنفسها ، والخصوصيّة التي يجب تعيينها بإجراء مقدمات انسداد أخرى ، فهي واصله بطريقها.

والسرف في ذلك بحيث لا يؤول الأمر إلى مجرد التسمية والاصطلاح - أن دليل الانسداد بلحاظ الاستلزام العقلي بين مقدّماته وحجّة الظن شرعا - دليل عقلي يتوصل به إلى حكم شرعى.

فكل خصوصيّة يكون دليل الانسداد بالأخرة دليلا على حجّة المتخصّص بها : إمّا لمكان ما هو كالقرينة الحافّة بالكلام بحيث يصح للمولى الاتكال عليه كالمتعين في نظر العقل الحاكم باستلزام المقدمات لحجّة الظن شرعا كقوة الظن ، فدليل الانسداد بلحاظ ما هو كالقرينة التي يصح الاتكال عليها - دليل على حجّة الظن المتخصّص بتلك الخصوصية المتعيّنة في نظر العقل.

وإمّا لمكان التلازم المستفاد من الاجماع خارجا ، فانه وإن لم يكن كالقرينة الحافّة بالكلام لكنه حيث إن دليل الملزوم عنده « قدس سره » كما سيّجىء إن شاء الله تعالى دليل على اللازم ، فدليل الانسداد دليل بالأخرة على حجّة هذا الظن المتخصّص بالخصوصيّة المتيقّنة من نتيجة دليل الانسداد.

وأما ما كان غير متعين في نظر العقل الحاكم بالاستلزام ولا لازما لحجّة الظن في الجملة الثابت بدليل الانسداد ، فلا محالة يكون الدليل عليه غير هذا الدليل العقلي ، فلا يكون واصله بنفسه بل بطريق آخر. هذا ما يقتضيه التدبّر في مجموع كلماته « قدس سره » وسيّجىء إن شاء الله تعالى ما عندنا.

وأما ميزان الإهمال وعدمه عنده قدس سره فنقول : الإهمال بمعنى عدم التّعيين تارة يلاحظ من حيث الخصوص وأخرى من حيث العموم ، فالنتيجة تارة متعيّنة من حيث كونها عامّة ، وأخرى من حيث كونها خاصّة ، وفي قبالتها الغير المتعيّنة من إحدى الجهتين ، وملاك التّعيين من حيث الخصوص عدم لزوم نقض

الغرض من إرادته وملاك التعيين من حيث العموم لزوم الخلف من عدم إرادته.

توضيحه إن قلنا : بأن الحجّة واقعا هو الظن الواصل بنفسه بماله من الخصوصية فكل خصوصية كانت متعينة في نظر العقل أو كالتعيين من حيث الملازمة التي مرّ ذكرها حيث إنها واصلة ، فيمكن دخلها واقعا وللشارع الاتكال على وصولها عقلا في دخلها شرعا.

وإن لم يكن الخصوصية المتعينة متعينة عقلا ، فلا محالة يكون النتيجة عامّة عقلا وإلا لزم الخلف من إرادتها إذ المفروض تعلق الغرض بنصب الواصل بنفسه.

وإن قلنا : بأن الحجّة هو الظن الواصل ولو بطريقه فيزيد هذا الشق على الشق السابق بصحة دخل الظن بالاعتبار الممكن إثباته بإجراء دليل انسداد صغير في تعيين الخصوصية المحتملة التي لا- تعين لها بنفسها عقلا-، حيث لم يلزم من إرادتها نقض الغرض ، لتعلق الغرض بوصولها الأعم من وصولها بنفسها أو بطريقها والمفروض وصولها بطريقها.

نعم إذا كان الخصوصية المحتملة لا تتعين حتى بدليل انسداد آخر كانت النتيجة عامّة وإلا لزم الخلف.

هذا كلّه في العموم والخصوص من حيث الأسباب والموارد على الوجهين.

وأما من حيث المرتبة ، فالنتيجة خاصّة دائما ، إذ فرض المرتبة فرض التفاوت بالقوة والضعف ، دون فرض الأسباب والموارد فإنه يجمع التعيين من حيث العموم والخصوص معا. فهذا معنى الإهمال أى عدم التعيين من حيث العموم.

وأما ما أفاده « قدس سره » هنا من اتحاد الحكم في المراتب بين الواصل بنفسه والواصل ولو بطريقه ، فهو بحسب الظاهر مناف لما سيجيء إن شاء الله تعالى منه « قدس سره » من ابتناء الترجيح بالقوة على حجّة الواصل بنفسه

وابتداء المنع على حجّية الواصل ولو بطريقه ولو لم (1) يصل أصلا.

ويمكن دفع المنافاة بأن ما ذكره « قدس سره » هنا حكم طبعي للظن القوي بالنسبة إلى الضعيف أى الظن القوي بما هو قوى يتعين في قبال الضعيف ، وما سيأتى إن شاء الله تعالى منه « قدس سره » مبنى على التّرجيح بملاحظة جميع العوارض فانه ربما يكون الظن الضعيف مظنون الاعتبار مثلا.

فعلى القول بحجّية الواصل ولو بطريقه يمكن إجراء دليل انسداد آخر لتعيينه ، وتعيّن القوى من حيث صحّة اتّكال الشارع عليه بعدم نصب الدال على خلافه ، فمع نصب الدال على خلافه لوصوله بطريقه لا مجال للتعيّن الفعلى ، فانه دليل حيث لا دليل على خلافه ، فتدبر جيّدا.

نعم إذا كان الظن الضعيف مظنون الاعتبار شرعا وقلنا : بأن مظنون الاعتبار أيضا متعيّن في نظر العقل في قبال مشكوك الاعتبار ، فلكل من القوى والضعيف جهة تعيّن في نظر العقل ، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر عقلا ، فلا يتعيّن شىء منهما شرعا ، ومقتضى حجّية الواصل بنفسه حجّية الكل لعدم التّعين وللزوم الخلف من عدم الحجّية.

وما ذكره رحمه الله في حكم الظن القوي وما سيذكره في حكم مظنون الاعتبار حكم طبعي بلحاظ نفسهما لا بلحاظ تعارض الجهتين أيضا.

هذا كلّه في حكم النتيجة بناء على اعتبار الوصول بأحد الوجهين.

وأما بناء على القول بحجّية الظن ولو لم تصل خصوصيّته ، فقد عرفت إهمالها خصوصا وعموما ، فلا بد من الاحتياط في أطراف ما يحتمل اعتباره بعد العلم الإجمالى بنصب ما لا طريق إلى إثباته ولا إلى نفيه.

ص: 375

---

1-1. هكذا وردت العبارة في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قدس سره ، والصحيح قوله ( ولو بطريقه ) أو : الطريق ولو لم يصل أصلا ، كما في عبارة الكفاية.

ومع لزوم العسر يجب التّنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال ، ويحمل كلامه « قدس سره » على إرادة حكومة العقل في باب تعيين المنصوب شرعا لا حكومته في باب الحجّية رأسا لئلاّ يورد عليه كما عن بعض أجدّاة العصر (1) بأن القائل : بالكشف لا يرى الحكومة للعقل ، وإلا- لما التزم بلزوم نصب الظن شرعا ، بل غرضه ره حكومة العقل في باب التعيين بالأخرة كما أفاد نظيره في الواصل بنفسه في تعليقه الأنيقة (2) حيث ذكر أن العقل هو الحاكم بالتعيين.

وأما ما ذكره المورد من لزوم إجراء مقدمات الانسداد أيضا في تعيين الطريق المنصوب الواقعي.

فلعله غفلة عن مبنى القول بحجية الطريق ولو لم يصل ، فإنه عليه لم يتعلق غرض بوضوله ، ولذا لا مانع من بقائه على إهماله وإجماله.

فمجرّد انسداد باب العلم وإبطال الاحتياط لا ينتج حجّية الظن في مرحلة التعيين ما لم ينضم إليه قبح نقض الغرض من عدم حجّية الظن في مرحلة التّعيين وإلا لا موجب لنصبه.

وحيث إن المفروض عدم تعلّق الغرض بوضوله وإلا- لكان داخلا- في نصب الواصل ولو بطريقه وهو خلف ، فلا- مجال حينئذ لإجراء مقدمات انسداد أخرى لحجية الظن من باب الكشف.

هذا ما ينبغي بيانه في توضيح مرامه زيد في علوّ مقامه.

وفيه مواقع للنظر : منها أن كاشفيّة المقدمات عن نصب الظن شرعا من باب الكشف اللمى ، وهو كشف العلة عن المعلول لاستحالة كشف شيء عن شيء حقيقة إلاّ بسبب الملازمة بينهما بالعلوية والمعلولية أو المعلولية لثالث ، وليس هنا إلاّ لاقتضاء هذه المقدمات لنصب الشارع على القول بصحّة التقرير على

ص: 376

1-1. هو المحقق الحائري ، درر الفوائد / 417 و 418.

2-2. التعليقة على فرائد الأصول / 90 و 91.

وجه الكشف كما هو المفروض هنا.

ومن الواضح أنه لا إهمال في العلة، فلا إهمال في المعلول لعدم تعقل الإهمال في الواقعيات فيتبع المعلول سعة وضيقا لعلته.

فاذا كانت المقدمات علة لحكم العقل بحجية الظن، فحيث إنه لا مجال لاحتمال ملاك آخر لإضافة خصوصية من الخصوصيات التي لا تقتضيها طبع تلك المقدمات وإلا لانضم إلى المقدمات، فلا محالة يستقل العقل بحجية الظن عموما أو خصوصا.

وإذا كانت المقدمات علة لنصب الشارع للظن، فنفس تعيين الظن للنصب دون غيره من الشك والوهم هي نتيجة المقدمات.

وأما إضافة خصوصية إليه بملاك آخر في نظر الشارع، فهو أمر يعقل احتمالها لكنها أجنبية عن المقدمات وعن مقتضاها.

فالمقدمات بالإضافة إلى نتيقتها ومقتضاها غير قابلة للاهمال، بل هي تقتضى تعيين كل ظن بالإضافة إلى كل شك ووهم بما هما شك ووهم للنصب شرعا، وبالإضافة إلى خصوصية أخرى بملاك آخر أجنبي عن المقدمات لا اقتضاء لاستحالة كشفها عن تعيين الظن بخصوصية واقعية مجهولة، لعدم الملازمة بينها وبين الظن المتخصص بخصوصية مجهولة، لاستحالة العلية لأمر مهممل.

بل قد عرفت تعيين العلة للعلية والمعلول للمعلولية في نظر الحاكم بالعلية والمعلولية لأن النتيجة وإن كانت شرعية، إلا أن الحاكم باستلزام هذه المقدمات لحجية الظن شرعا هو العقل.

ولا فرق في عقلية الدليل بعقلية استلزام المقدم للتالى بين الحكومة والكشف كما تقدم (1) في أول دليل الانسداد.

ص: 377



فلا كاشفية للمقدمات عن حجّية الظنّ المتخصّص بخصوصيّة واقعيّة حتى يتصور الإهمال بل بالإضافة إلى مقتضاها متعيّن عموماً أو خصوصاً ، وبالإضافة إلى غيره لا مقدميّة ولا كاشفيّة حتى يتصور الإهمال.

ومنّه يظهر أن حجّية الطريق وإن كانت تنقسم إلى الأقسام الثلاثة : في نفسها ، إلا أن نتيجة دليل الانسداد لا تجرى فيها الشقوق المتقدمة ، لأن الوصول بنفسه وبطريقه وعدمه مطلقاً إنما يتصور هنا في الخصوصيّات المنضمّة إلى الظنّ بملاك آخر.

وقد عرفت أن المقدمات أجنبيّة عن خصوصيّات الظنّ بملاك آخر ، ونتيجتها بنفسها تعيّن نفس الظنّ في قبال الشكّ والوهم للنّصب شرعاً ، وهو أمر مفروض الوصول ولا طريق إلى سعة الغرض من النّصب وضيقة إلا هذه المقدمات ، وهي كما مرّ كاشفة لَمّا من نصب الظنّ بما هو ظنّ في قبال الشكّ والوهم بما هما شكّ ووهم من دون إهمال لا في طرف العلة ولا في طرف المعلول ، فتدبره فإنّه حقيق به.

ومنها : سلّمنا أن معنى الإهمال لا اقتضائيّة المقدمات عن اعتبار الخصوصيّات إلا أنها مهملة بهذا المعنى عن اقتضاء الخصوصيّة وعن اقتضاء عدمها ، فكما أن إثبات الخصوصيّة إما بما هو كالقرينة الحافة بالكلام ، أو بالإجماع على الملازمة أو بإجراء دليل الانسداد ثانياً وثالثاً ، فكذلك نفي تلك الخصوصيّة وإثبات التعميم بعدم خصوصيّة محتملة ، أو بعدم وصولها بنفسها ، أو بعدم وصولها بطريقها فإن كل ذلك بضميمة البرهان ، وهو لزوم الخلف عن اعتبارها ، فيحكم بالتعميم لا باقتضاء نفس المقدمات للتعميم.

ومنها : أن لزوم الاقتصار على الظنّ الاطمئنانى الوافى بمعظم الفقه لإمكان اتكال الشارع على تعيّنه في نظر العقل إنّما يصح على الكشف بالوجه الذى ذكرناه ، وهو جعل الظنّ منجراً للواقعيّات التى لم يرفع الشارع يده عنها

لكونه مخالفا للضرورة من الدين كما قدّمنا بيانه.

وأما على الكشف بمعنى جعل الاطاعة الظنّية للأحكام المنجزة بدلا عن الاطاعة العلميّة، فلا يصحّ، وذلك لأن المتعيّن في نظر العقل الاطاعة الظنّية بعد التنزل عن الاطاعة العلميّة، فكما لا يجدى في الاطاعة العلميّة كونها بمقدار يفى بمعظم الفقه كذلك في الاطاعة الظنّية، ومجرد كون الملاك في الظن القوي أقوى من الظن الضعيف لا يوجب الاقتصار في مقام الاطاعة عليه، بل أقوائيّة الملاك إنما تجدى في مقام الدوران ولا دوران في نظر العقل في مقام الاطاعة حتى يتعين في نظر العقل لكي يتكل عليه الشارع فتدبره جيّدا.

150 - قوله « قده » : ولا بحسب الموارد ... الخ (1).

لا يقال : ما الفرق بين الحكومة والكشف حيث حكم « قدس سره » بتفاوت الموارد في نظر العقل على الأول دون الثاني.

مع أن تعيّن في نظر العقل يكفى في وصوله بنفسه كما في الظن القوي.

لأننا نقول : مورد التفاوت هناك الظنون النافية في قبال رفع اليد عن الاحتياط في الموارد الغير المهمّة.

والكلام هنا في الظنون المثبتة للتكليف، ولا موجب لتعيّن مورد دون مورد للتنزل إلى الاطاعة الظنّية في قبال الاطاعة الشكّية والوهميّة فلا تغفل.

151 - قوله « قده » : لكنك غفلت عن أنّ المراد ما إذا كان اليقين ... الخ (2).

لا يخفى عليك أن الإشكال في المتيقّن من وجهين.

أحدهما أن كونه متيقّنا بسبب الإجماع على الملازمة بين حجّية الظن في

## الفرق بين الحكومة والكشف

ص: 379

1-1. كفاية الأصول / 322.

2-2. كفاية الأصول / 323.

الجملة وحجية الخبر الصحيح الأعلاني يوجب دعوى الإجماع بالأخرة على حجّية الخبر المزبور، فالدليل على حجّية الظن الخبرى شرعى لا عقلى.

ثانيهما أن فرض كون المتيقّن الاعتبار موجودا ينافى فرض انسداد باب العلم والعلمى، وهو الإشكال الذى تعرّض له شيخنا «قدس سره» هنا تبعا للشيخ (1) العلامة الأنصارى رحمه الله، والأول أيضا اشكال تعرّض له (2) الشيخ الأعظم رحمه الله فى طى ما أورده على تقرير الكشف.

وما أجاب به شيخنا الأستاذ «قدس سره» يفى بدفع الإشكاليين، فان التيقّن حيث إنه بلحاظ دليل الانسداد، فلا يعقل أن يكون الدليل مبنيا عليه ومانعا عن جريانه. وحيث إن دليل التلازم وهو الإجماع ليس دليلا على اللازم لبداهة أن صدق الشرطية يجمع كذب طرفيها، فكيف يكون دليلا على أحدهما، بل دليل الملزوم دليل اللازم، فدليل الانسداد دليل المتيقّن، فلا يلزم أن يكون الدليل شرعيّا بل عقلى.

والتحقيق أن الأمر كما أفيد بالنسبة إلى دفع الإشكال الثانى لأن حجّية الخبر معلّقة على حجّية الظن بدليل الانسداد، فلا يعقل أن يكون ممّا يتوقّف على عدمه الدليل.

إلا أنّ ما قيل: فى عقليّة الدليل من أن دليل الملزوم دليل اللازم غير وجيه لأن مناط عقليّة الدليل كما مر (3) فى أول دليل الانسداد كون الدليل على الكبرى الكليّة أو ما بمنزلتها عقليّا، والنتيجة من أفراد الكبرى الكليّة فتتبعها فى العقليّة والشرعيّة، فالمناطق فى كون الاستلزام عقليّا أو شرعيّا بالدليل على

ص: 380

1-1. فرائد الأصول المحشى 1 / 195.

2-2. فرائد الأصول المحشى 1 / 193.

3-3. التعليقة 125.

ولذا قلنا : بأن المقدمات وإن كانت لكل منها كبرى عقلية أو شرعية ، إلا أن المقدمات حيث إنها بنحو القياس الاستثنائي مقدم القضية وحجية الظن عقلا أو شرعا بمنزلة التالي فمناط عقلية الدليل عقلية استلزام المقدم للتالي ، وهذا لا ربط له باستلزام المقدمتين للنتيجة حتى يقال : إنه دائما عقلي بل استلزام المقدم للتالي بمنزلة الكبرى الكلية ، فاذا كان استلزام المقدم للتالي عقليا كان ما هو بمنزلة الكبرى الكلية عقليا.

ومن الواضح أن وضع المقدم ربما يستند إلى شيء ووضع التالي إلى شيء آخر ، مثلا انخساف القمر مستند إلى الحس وحيلولة الأرض بينه وبين الشمس مستند إلى الحدس لدخول هذا الحكم في الحدسيات اليقينية ، وكذا تغير العالم مستند إلى الحس والحدوث مستند إلى البرهان.

فدليل ذات الملزوم ليس دليلا على ذات اللازم ، بل دليل الملازمة عند وجود أحد المتلازمين دليل على الآخر ، فان معنى الملازمة ثبوت أحد الأمرين عند ثبوت الآخر ، فبسبب الملازمة يحكم بثبوت أحدهما عند ثبوت الآخر ، وما يرى من التلازم بين العلمين ، فهو من جهة ثبوت الملازمة بين المعلومين ، لا أن العلم بأحدهما علة للعلم بالآخر ليكون سبب العلم بأحدهما سببا للعلم بالآخر.

لا يقال : ليس بابه باب التلازم ليرد عليه ما ذكر بل بابه باب تعيين ما هو الحجة بدليل الانسداد بالإجماع مثلا ، فيكون تعيينا لما هو مدلول الدليل.

لأننا نقول : قد عرفت سابقا أن المقدمات عن اعتبار الخصوصيات لا اقتضاء ، فلا يعقل الدلالة عليه واقعا حتى يكون الإجماع مثلا معينا لما هو مقتضى المقدمات ، فتدبر جيّدا.

152 - قوله « قده » : لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص ... الخ (1).

قد عرفت سابقا (2) في بيان مقتضى الدليل على الحكومة عدم تعيين مظنون الاعتبار لعدم كون الملاك فيه أقوى ليكون كالظن القوى حتى يكون له تعيين عقلى ليصح الاتكال عليه شرعا على الكشف.

ومنه ظهر ما في دعوى القطع بكونه حجة على أى حال فراجع ما تقدم.

153 - قوله « قده » : وكان منع شيخنا العلامة ... الخ (3).

قد مر (4) مفصلا منافاته لدعوى مساواة القول بحجية الواصل بنفسه والواصل ولو بطريقه فى الترجيح بالقوة ، وقد مرّ دفع المنافاة بينهما فراجع.

154 - قوله « قده » : إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع ... الخ (5).

فانه مزيل للشك فى المسألة الفرعية ، فلا يجب الاحتياط فيها ، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك ، فانه لا يجوز رفع اليد عن الاحتياط فى المسألة الفرعية بالاحتياط فى الأخذ بالظنون النافية.

مع أن الاحتياط فيها لأجل التحفظ على الواقعيّات المنجزة بالعلم الإجمالى الموجب لجعل الظن حجة فيها حتى تمتثل امثالاً ظنياً ، فتدبر.

ص: 382

1-1. كفاية الأصول / 323.

2-2. التعليقة 147.

3-3. كفاية الأصول / 324.

4-4. التعليقة 149.

5-5. كفاية الأصول / 324.

155 - قوله « قده » : وتقريره على ما فى الرسائل (1) ... الخ (2).

تعميم الإشكال لصورة الاحتمال بملاحظة أنه لا ثمرة عملية لتوجيهه فى خصوص الظن القياسى مع القطع بالمنع ، بخلاف ما إذا عمّمناه لصورة احتمال المنع فانه مناف لاستقلال العقل بحجّة الظن مطلقا.

وتقريب الإشكال أن استلزام المقدمات لحجّة الظن بنحو القياس الاستثنائى من باب استلزام المقدم للتالى عقلى كما مر ، فلو لا علية المقدم للتالى بنحو التمامية لا يتحقق الاستلزام العقلى.

وحيث إن التالى قبح ترك الاطاعة الظنّية ، فمنع الشارع عن الاطاعة الظنّية بالظن القياسى يلزم منه أحد محاذير ثلاثة : إما عدم تمامية الملاك فى الظن بما هو ظن وهو خلف لفرض الاستلزام العقلى ووصول النوبة إلى حجّة الظن بما هو.

وإما انفكاك المعلول عن علته التامة وهو محال.

وإما ارتكاب الشارع للقيح بترجيح غير الاطاعة الظنّية على الاطاعة الظنّية ، مع أن المفروض أن الظن بما هو ظن مقدم على الشك والوهم لرجحانه عليهما فتقدمهما عليه بترجيح المرجوح على الراجح.

وحيث يستحيل صدور القبيح من الحكيم تعالى ويستحيل انفكاك المعلول عن علته التامة ، فلا محالة يكون الاختلال فى الملاك ، فيكشف عن عدم تمامية الملاك ، ومع عدم تمامية الملاك كيف يعقل الاستلزام العقلى بين المقدم

## فى المنع عن الظن القياسى

ص: 383

1-1. فرائد الأصول المحشى 1 / 213.

2-2. كفاية الأصول / 325.

والتالى.

ولا يخفى أن فرض التخصيص فى الدليل العقلى بملاحظة المحذور الثانى دون الأول والثالث ، ففرض عدم قبحه من الشارع تخصيص فى الدليل لا فرض عدم تمامية الملاك ولا فرض صدور القبيح بل الأول خلف والثانى محال آخر لمنافاته لفرض الحكمة المانعة عن اختيار القبيح.

ومنه تعرف أن مجرد الالتزام بوجود ملاك الحجية لا يستلزم التخصيص فى الدليل العقلى ، لإمكان فرض الالتزام بقبحه حتى على الشارع مع الالتزام بصدور القبيح منه ، فعدم الالتزام بقبحه عليه تخصيص لا الالتزام بصدور القبيح منه ، فإنه محال آخر لا ربط له بالتخصيص فى الدليل العقلى ، فتدبر جيّداً.

156 - قوله « فده » : بدهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم وجود ولا علمى ... الخ (1).

فمع المنع عن الظن القياسى يفتح فيه باب العلم أو العلمى.

ومن الواضح أن ما كان ثبوته معلقاً على عدم شىء لا يعقل أن يكون مانعاً عن ثبوته ، إذ لا مانعية له إلا فى فرض ثبوته ، ولا ثبوت له إلا فى فرض عدم الشىء المعلق عليه ، فكيف يعقل ثبوته فى فرض ثبوت ذلك الشىء حتى يمنع عن ثبوته.

فمانعية حكم العقل عن المنع عن الظن القياسى ممتنعة.

أن مانعية المنع عن الظن القياسى عن استقلال العقل بحجية الظن مطلقاً حتى الظن القياسى ممتنعة إذ لا ثبوت لحكم العقل مطلقاً مع فرض ثبوت المنع حتى يمنع عن ثبوته.

والجواب عنه أن فرض التعليق على عدم المنع وإن كان مقتضاه ذلك إلا

ص: 384

1-1 .1 كفاية الأصول / 325.

ان الكلام فى صحّة التعليق.

توضيحه : أن ما هو مقدّمات دليل الانسداد (1) هو الانسداد الكلّي فى معظم الأحكام الغير المنافى للانفتاح الجزئى ، والظنون إذا كانت متساوية فى نظر العقل يكون كلها حجّة وإن زادت على ما يفى بمعظم الأحكام للزوم الترجيح بلا مرجح والتّعيين بلا معيّن من فرض العمل بما يفى بمعظم الأحكام فى ضمن طائفة خاصّة من الظنون.

فالمنع عن الظن القياسى وإن كان يوجب الانفتاح الجزئى الموجب لخروجه عن المعظم الذى فرض انسداد باب العلم فيه.

إلا- أن الكلام فى صحة المنع الموجب لذلك ، لا- من حيث لزوم تقويت المصالح الواقعيّة فى صورة الإصابة أو اجتماع الحكمين المتنافيين وأشبه ذلك مما يتصوّر فى الأمر بالعمل ببعض الظنون فى صورة انفتاح باب العلم حتى يقال : بأنه إشكال برأسه يجرى نظيره فى الأمر بالعمل بالظن شرعا أيضا ، بل من حيث إنّ تساوى نسبة الظنون فى نظر العقل مع فرض الانسداد الوافى بحجّة الظن عقلا يمنع عن المنع عن خصوص ظن وإخراجه عن دائرة الظنون المتساوى النسبة ، فإبداء التفاوت بنفس المنع يستلزم الدور ، حيث لا يصح المنع إلا مع التفاوت ، فكيف يحصل التفاوت بالمنع حتى يصح تعليق حجّة الظن على عدم المنع.

فلا محيص عن إبداء التفاوت الموجب لصحة المنع ولاختصاص الملاك العقلى بغيره.

ص: 385

---

1-1. كذا وردت فى النسخة المطبوعة ، وليس عندنا نسخة مخطوطة من هذا الموضوع من التعليقة ولو من غير خط المصنف قدس سره لتكون مقياسا فى مقام التصحيح ، لكن الصحيح : ما هو من مقدّمات الانسداد.



فنعول : إن في كل ظن من الظنون حيثيتين شخصيّة ونوعيّة : الأولى غلبة احتمال ثبوت الواقع على احتمال عدمه ، وهذه الحيثية ذاتية للظن لا يعقل تفاوت ظنّ دون ظنّ فيها وإن كان يقوى الاحتمال الغالب ويضعف إلا أن أصل الغلبة على احتمال العدم محفوظ في الجميع .

الثانية غلبة صنف من الظنون من حيث المطابقة للواقع ، لا- في نظر الظان على صنف آخر من الظنون ، فيكون صنف من الظن غالب المصادفة مع الواقع واقعا ، وصنف آخر منه غالب المخالفة للواقع واقعا ، وما يستحيل خلافه في نظر الظان هو الأول دون الثاني ، فإن من يظن من القياس بثبوت شيء واقعا يظن بإصابته شخصا للواقع ، لا أنه يظن بإصابة نوعه للواقع ، بل يقطع بمخالفة نوعه في الواقع وإن كان هذا الشخص في نظره مظنون المصادفة ، لكنه لا عبرة بظن إصابته المتقوم به الظن بالثبوت فانه شخصي لا نوعي .

ومن المعلوم أن حكم العقل بالتنزل من الإطاعة العلميّة إلى الظنيّة لا من حيث مطلوبيّة صفة الظن بالإطاعة في نفسه لكيلا تتفاوت فيه أفراد الظنون ، بل لأجل مراعاة الأحكام الواقعيّة المعلومة بالإجمال ، وإنما يكتفى بالإطاعة الظنيّة لأجل غلبة إتيان الواقعيّات في ضمن المظنون لغلبة مصادفتها واقعا .

فاذا فرض أنّ صنفا مخصوصا من الظنّ غالب المخالفة مع الواقع واقعا في نظر العقل ، فلا محالة لا يرى موافقته للأحكام الواقعيّة غالبا حتى يستقل بالتنزل إلى مثل هذه الإطاعة الظنيّة ، بل يستقل بالإطاعة الظنيّة بالظنون الأخر التي بمقتضى طبعها غالب المصادفة مع الواقع .

وكما أن هذه الخصوصيّة إذا استقلّ بإدراكها العقل يستقلّ بالتنزل إلى الإطاعة الظنيّة بغير الصنف المتخصّص بتلك الخصوصيّة كذلك إذا كشف عنها الشارع فما به التفاوت تلك الخصوصيّة المنكشفة بمنع الشارع لا نفس منعه فتمام ملاك الحجّية في نظر العقل غلبة الإصابة شخصا ونوعا لا خصوص الأولى

لا يقال : إذا كان همّ العقل الإتيان بالواقع فحيث يظن بالواقع فهو مع قطعه بأن صنف هذا الظن غالب المخالفة للواقع يظن بأن هذا الظن شخصا من الأفراد النادرة الموافقة للواقع فكيف يرفع اليد عنه.

لأننا نقول : ليس ترك موافقة الواقع في شخص ظن تحفظًا من الوقوع في خلاف الواقع لعدم تميّز الأفراد الغالبة من النادرة أمرا مستنكرا ، بل يرى العقل أنه من اللازم عدم موافقة هذا الصنف من الظن ، فإنه وإن كان بحسب الصورة إطاعة للأحكام ظنا ، لكنه بحسب الواقع إضاعة للأحكام نوعا.

هذا كله فيما إذا كان النهى عن الظن القياسى نهيا طريقيًا لم يلحظ فيه إلا غلبة مخالفته للواقع.

وأما إذا كان نهيا نفسيًا حقيقيًا منبعثًا عن مفسدة في العمل بالظن القياسى كالأمر بالعمل بالخبر بناء على الموضوعية والسببية حيث يكشف عن مصلحة في العمل به بعنوان عرضى وإن لم يكن مؤداه ذا مصلحة في حد ذاته فالوجه في خروج الظن القياسى عند العقل كشف النهى عن مفسدة عرضية في جميع أفرادها.

وحيث إن حكم العقل بالاطاعة الظنية لتحصيل الواقعيّات المتضمّنة للاغراض المولوية ، فإذا فرض إدراك العقل ولو بواسطة الشارع تضمن موارد الظنون القياسية لأغراض ، مولوية آخر غالبية على الاغراض المولوية الذاتية ، فلا محالة لا يستقل بموافقة الظنون القياسية المتضمّنة لاغراض مغلوبة لاغراض مولوية آخر ، بل يحكم بترك موافقتها لزوما.

فما به التفاوت هذه الخصوصية المستكشفة بمنع الشارع لا نفسه فالاطاعة الظنية المتضمّنة نوعا لاحكام الواقعية المتضمّنة لاغراض مولوية غير مغلوبة لاغراض مولوية آخر هي التي يستقل بها العقل عند التنزل من الاطاعة

العلمية، لا كلّ إطاعة ظنية وإن كانت نوعاً غير متضمنة للأحكام الواقعية، أو كانت متضمنة لصد تلك الأغراض المولوية.

هذا ما هو التحقيق في صحة المنع وعدم منافاته لحكم العقل بحجية الظن.

وأما ما يقال (1): في وجه عدم المنافاة من أن وجه إلزام العقل بالعمل بما يظن كونه حكماً واقعياً تنجز الأحكام الواقعية بسبب العلم الإجمالي فما يظن كونه حكماً منجزاً مظنون العقاب، فالعقل يلزم بدفعه، ومع منع الشارع يقطع بعدم العقاب، فلا موضوع لحكم العقل.

فيندفع بأن منع الشارع لا يكشف عن عدم كونه مظنون العقاب ليكون كاشفاً عن تفاوت الظن القياسي مع غيره في ذاتهما، بل بنفس المنع يزول الحكم، فلا يبقى ما يظن بشبوته فعلاً ليكون منجزاً معاقباً على مخالفته، والكلام في صحة المنع المزيل للحكم المظنون فلا يقاس الظن بالعقاب بالخصوصية المستكشفة من النهي الطريقي أو النهي الحقيقي.

157 - قوله « قده » : فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً ... الخ (2).

لا يقال : كيف ويجوز العمل بالظن ولا تجرى الأصول المورديّة كما هو مبني حجية الظن.

لأننا نقول : عدم جريانها غير مستند إلى حجية الظن، بل إلى العلم الإجمالي المانع عن جريان الأصول في أطرافه، فحجية الظن معلقة على عدم جريانها لا أنها مانعة عن جريانها.

ص: 388

1-1. القائل هو المحقق الحائري قدس سره، درر الفوائد / 419.

2-2. كفاية الأصول / 325.

158 - قوله « قده » : بل هو يستلزمه فيما كان في مورده ... الخ (1).

أى يستلزم فعلية جريان الأصل المنصوب في مورد الظن المنهى عنه لفرض رفع الاطاعة العلمية والظنية ، فلا مانع من جريان الأصل.

لا يقال : فعلية جريانه مستندة إلى رفع مانعة وهو تنجز (2) العلم الإجمالي فرفع الاطاعة العلمية يصحح جريان الأصل.

لأننا نقول : قد مر (3) في مقدمات دليل الانسداد أن نتيجة المقدمات تضيق دائرة الأحكام المنجزة في المظنون لا رفع التنجز الحاصل بسبب العلم الإجمالي وإلا لم يكن مقتضى للتنزل إلى الاطاعة الظنية ، فاذا فرض المنع عن الظن في مورد كان معناه تضيق دائرة المنجزات في غير ذلك المورد فهو الموجب لفعلية جريان الأصول الموردية فيه.

159 - قوله « قده » : الا كالأمر بما لا يفيد ... الخ (4).

فان المانع ليس إلا استقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية بعد التتزل عن الاطاعة العلمية.

فكما أن ترك الاطاعة الظنية مناف لحكم العقل كذلك لزوم الاطاعة الوهمية والشككية بالعمل على طبق ما لا يفيد الظن مناف لحكم العقل بالتتزل إلى الاطاعة الظنية دون غيرها.

وكما يجاب عن الثانى بأنه لا حكم للعقل مع نصب الشارع كذلك يجاب عن الأول بأنه لا حكم للعقل مع منع الشارع.

ص: 389

1-1. كفاية الأصول / 325.

2-2. كذا في نسخة المصنف ، والصحيح : تنجيز.

3-3. التعليقة 134 و 135.

4-4. كفاية الأصول / 325.

ويمكن أن يقال : بالفرق بين المقامين فان مورد استقلال العقل بالاطاعة الظنّية دون الوهميّة والشكّية صورة دوران الأمر في باب إطاعة الواجبات والمحرمات المعلومة إجمالاً بعد التّنزل عن الاطاعة العلميّة بالاحتياط في جميع الاطراف بين اطاعة تلك التكاليف في دائرة مظنونات التكليف واطاعة تلك التكاليف في دائرتي الموهومات والمشكوكات من التكاليف ، فيرجح الأولى على الثانية لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وأما الاطاعة الوهميّة أو الشكّية زيادة على العمل بمظنونات التكليف بسبب نصب ما لا يفيد الظن ، فلا ربط له بمورد الدوران الذي يحكم العقل بترجيح الاطاعة الظنّية على غيرها بخلاف ترك اطاعة الظن بالتكليف في مورد فانه مناف لاستقلال العقل بلزومها.

نعم إذا فرض دوران الأمر في مورد بين وجوب القصر ووجوب الإتمام مثلاً وكان وجوب القصر مظنوناً وكان على وجوب الإتمام أمانة لا تفيد الظن فلا محالة يكون وجوب الإتمام موهوماً.

فالأمر بالاطاعة الوهميّة دون الظنّية كالمنع عن الاطاعة الظنّية مناف لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنّية دون غيرها في مورد الدوران.

لكن هذا الإشكال إنّما يتوجّه في مثل هذا المورد بناء على أن معنى حكومة العقل بحجّية الظن جعله منجزاً في هذه الحال كالعلم مطلقاً ، فان منجزية الأمانة التي لا تفيد الظن في قبال المفيدة للظن عين ترجيح المرجوح.

بخلاف ما إذا قلنا بأن تنجز التكاليف الواقعيّة بالعلم الإجمالي ، وأن معنى حكومة العقل حكمه بلزوم التّنزل إلى الاطاعة الظنّية في قبال الشكّية والوهميّة فباب المنجزية شرعاً غير باب اطاعة التكاليف المعلومة ظناً ، إذ مع الحجّة الشرعيّة على طرف يخرج الطرف عن دائرة المعلوم بالإجمال فمنجزية الأمانة في غير دائرة لزوم التّنزل من الاطاعة العلميّة إلى الاطاعة الظنّية ، فافهم

160 - قوله « قده » : واستلزام إمكان المنع (1) لاحتمال المنع ... الخ (2).

قد مر مرارا أن الظنون إن لم تكن متفاوتة في نظر العقل يكون الكلّ حجة وإن كان زائدا على ما يفى بمعظم الفقه ، فان تعيين ما يفى بالمعظم من بين الكل بلا معيّن ، فمن باب الترجيح بلا مرجح يحكم العقل بحجّة الكل ، فلا بد حينئذ من الالتزام بمانعيّة احتمال المنع عقلا حتى يتعيّن ما لا يحتمل فيه المنع للاقتصار عليه مع وفائه بالمعظم.

ومن الواضح أنه بناء على مبناه « قدس سره » - من توجيه خروج الظن القياسى بانتفاء مقدمة من مقدمات الدليل بالنسبة إليه وهو انسداد باب العلم والعلمى ، فمع المنع عنه شرعا قد انفتح باب العلم والعلمى فيه ، فيخرج عن مورد الاستلزام العقلى - لا يصح إلحاق احتمال المنع بالقطع به ، بدهشة عدم انفتاح باب العلم والعلمى إلا بوصول المنع لا باحتماله فالمانع عن تماميّة المقدمات هو المنع الواصل دون غير الواصل ، فلا يندرج تحت عنوان عدم الحكم بالمقتضى عند وجود مقتضيه إلا مع إحراز عدم المانع ، فمع احتماله لا يحكم بوجود المقتضى حيث عرفت أن المانع هو المنع الواصل وهو جز ما غير حاصل.

وهكذا بناء على ما ذكره « قدس سره » فى تعليقه الانيقّة (3) من أن همّ العقل تحصيل الأمن من تبعه الواقعيّات المنجّزة ، ومع منع الشارع لا يحصل الأمن من تبعه الواقع عند الاقتصار على موافقة الظن القياسى.

ص: 391

1-1. فى نسخة المصنف : مكان المنع عنه.

2-2. كفاية الأصول / 326.

3-3. التعليقة على فرائد الأصول 97.

فلا يمكن إحقاق الظن بالمنع واحتماله بالقطع به أيضا ، لأن الإطاعة الظنية في حد ذاتها موجبة للظن بالفراغ عن تبعة الواقع.

فاذا قطع بالمنع شرعا كشف عن عدم كفاية الشارع بها في امتثال واقعيّاته المنجّزة ، فلا يستقل العقل بالافتصار عليها.

بخلاف ما إذا لم يكن كاشف عن عدم كفاية الشارع ، فان الإطاعة الظنيّة في محتمل المنع وغيره على حد سواء في نظر العقل ، لأن الملاك في نظر العقل تحصيل الظنّ بالفراغ عن الواقع ، وكل ظنّ بالواقع يستلزم الظن بالفراغ عنه.

واحتمال المنع لا يوجب إلا احتمال عدم الفراغ في حكم الشارع ، لاحتمال المنع عنه شرعا ، لا أنه يستلزم عدم الظن بالفراغ عن الواقع الذي يتساوى نسبته إلى الشارع وغيره كما بيّناه (1) مفصلا في مسألة الظن بالطريق.

والتحقيق ما قدمناه (2) من أن المنع إذا كان طريقيا يكشف عن غلبة مخالفة الطريق الممنوع عنه شرعا للواقع.

وإذا كان حقيقيا يكشف عن اشتماله على غرض مناف للغرض الأولي الدّاتي : فبواسطة وصول المنع الطريقي أو الحقيقي ينكشف ما يتفاوت به الظن الممنوع عن غيره ، وما لم يصل سواء ظن بمنعه أو احتمال منعه لا ينكشف ما يتفاوت به ظنّ عن ظنّ في نظر العقل ليجب الاقتصار على ما لم يتطرّق إليه احتمال المنع مع وفائه بمعظم الفقه ، للزوم الترجيح بلا مرجّح في نظر العقل الحاكم بحجّية الظن.

وسيجيء إن شاء الله تعالى تنمة الكلام في المسألة الآتية فانتظر.

ص: 392

1-1. التعليقة 142.

2-2. التعليقة 156.

161 - قوله « قدّه » : لم خصّصوا الإشكال ... الخ (1).

قد تقدم (2) ما يمكن أن يكون فارقا بين المقامين إلا أحيانا فراجع مع جوابه.

162 - قوله « قدّه » : ولا يكاد يجدى صحّته كذلك ... الخ (3).

صحة الشىء فى نفسه وإن لم تكن مقتضية لصحّته من جهة عارضه ، لكنك قد عرفت أن ملاك صحّته فى نفسه واف بدفع الإشكال فى صحّته بلحاظ حكم العقل ، وقد مرّ تفصيله فراجع (4).

فى الظن المانع والممنوع

163 - قوله « قدّه » : إذا قام ظن على عدم حجّية ظن بالخصوص ... الخ (5).

الإشكال : تارة بلحاظ أن الحكم بحجّية كلا الظنين محال والحكم بحجّية إحداهما بلا مرجح قبيح فإمّا أن يبيّن المرجّح لأحد الظنين أو يحكم بتساوقهما لاستحالة حجّية المتنافيين.

وأخرى بلحاظ أنّ حجّية الظن مع احتمال المنع عنه فضلا عن الظن لا يجتمعان بدهة منافاة القطع بالحجّية مع احتمال عدمها.

### فى الظن المانع والممنوع

ص: 393

1-1 .1 كفاية الأصول / 326.

2-2 .2 التعليقة 159.

3-3 .3 كفاية الأصول / 327.

4-4 .4 فى التعليقة 156.

5-5 .5 كفاية الأصول / 327.



ومن الواضح أن الاستقلال في العنوان وتحرير البحث عنه بعد البحث عن المسألة السابقة يقتضى أن يكون محطّ النظر هي الجهة الأولى كما عن شيخنا العلامة الأنصارى « قدس سره ».

وعليه يبتنى على حجّية الظن بالطريق وإلا فلا تمنع من تلك الحيثية حيث لا يترقّب دخول الظن المانع.

وأما بناء على تحرير شيخنا العلامة الأستاذ « قدس سره » بما يوافق الجهة الثانية، فهو وإن كانت خلاف الظاهر ممن تعرّض له بعد التّعرض للبحث السابق لكنه لا- يبتنى على حجّية الظن بالطريق بل لا يبتنى على حجّية الظن بالواقع أيضا لإمكان قيام الظن المانع على عدم حجّية الظن الممنوع القائم على حجّية شيء.

وعلى أيّ حال فنحن نحرّر البحث بكلتا الجهتين، فنقول: أما الإشكال من الجهة الأولى، فيمكن أن يقال: في تقريب حجّية الظن المانع دون الظن الممنوع أن حجّية الظن كلية مقيّدة بعدم المنع الواصل بحيث لا- ملاك ولا مقتضى تام الاقتضاء مع وجود المنع الشرعى الواصل فالظن المانع بفرض شمول دليل الحجّية له يوجب انتفاء الملاك والمقتضى التام في طرف الظن الممنوع، بخلاف الظن الممنوع فإنه بفرض شمول دليل الحجّية له لا يوجب انتفاء الملاك في الظن المانع، بل غاية الأمر أن حجّيته مناف لحجّية المانع ولا يجتمع معه، لا أنه يوجب انتفاء الملاك فيه لأن وصوله ليس وصول المانع بل وصول المنافى بعين الملاك الذى هو موجود في الظن المانع.

وإذا دار الأمر بين مقتضيين: أحدهما يكون تأثيره رافعا لوجود الآخر ومسقطا له عن تمامية الاقتضاء والآخر يكون تأثيره منافيا لتأثير الآخر لا- لتمامية اقتضائه في نفسه، فالتأثير للأول، إذ لا يقبل المزاحمة من الثانى إلا بعد تمامية اقتضائه في نفسه، ولا يكون تامّ الاقتضاء إلا بفرض عدم تأثير الأول، ولا

مانع من تأثير الأول إلا ما هو تامّ الاقتضاء فيتوقّف مزاحمة الثاني لتأثير الأول على عدم تأثير الأول ، فكيف يكون مانعا عن تأثيره.

ولعل هذا مراد من جعل المسألة نظير دوران الأمر في العمومات بين التخصيص والتخصّص ، لا أن غرضه أنه عينه ليقال : باختصاصه بالعمومات اللفظيّة لا بالأحكام العقلية.

وبتقريب أوضح وأخفّ مؤونة ممّا ذكر أنّ لكل من الظنّ المانع والظنّ الممنوع دلالة التزاميّة عقلية على عدم حجّية الآخر عقلا ، إذ حجّية كل منهما يستلزم عقلا عدم حجّية الآخر بهذا الدليل العقلي ، لفرض تنافيهما في الحجّية بدليل الانسداد وهذه الدلالة الالتزاميّة العقلية مشتركة بين الظنّين من دون تفاضل من هذه الجهة بينهما.

ولكل من الظنّين مدلول مطابق فالمدلول المطابق للظنّ المانع هو المنع شرعا عن الظنّ الممنوع والمدلول المطابق للظنّ الممنوع هو وجوب الصلاة مثلا ولازم هذا المدلول المطابق عدم حرمة الصلاة لا المنع عن العمل بالظنّ المانع شرعا.

وعليه فإذا فرض أنّ حجّية الظنّ عقلا مقيّدة بعدم قيام الحجّة على المنع شرعا عنه ، ففرض شمول دليل الانسداد للظنّ المانع فرض قيام الحجّة عقلا على المنع عن الظنّ الممنوع شرعا ، فلا ملاك تامّ الملاكية لاستقلال العقل بحجّيته.

وفرض شمول دليل الانسداد للظنّ الممنوع على ما مرّ ليس فرض قيام الحجّة عقلا على المنع عنه شرعا ، فالملاك في الظنّ المانع على تماميّته وكماله.

فحكم العقل بحجّية الظنّ الممنوع يوجب انفكاك المعلول عن علته التامة وهو محال ، وحكم العقل بحجّية الظنّ المانع لا يبقى معه تماميّة ملاك الظنّ الممنوع ، فلا يلزم انفكاك المعلول عن علته التامة ، فلا محالة يحكم العقل بحجّية

ما لا يلزم منه محال.

ويستحيل أن يحكم بحجّية ما يلزم منه محال من دون (1) توقف على ضميمّة الدور أو أمر آخر.

هذا بناء على تقيّد الحجّية بعدم المنع شرعا.

وكذا بناء على ما ذكرنا من أن ملاك الحجّية غلبة الإصابة شخصا وعدم غلبة المخالفة نوعا، فإن الظن المانع يكون كاشفا ظنا عن غلبة مخالفة الظن الممنوع للواقع نوعا، فبضميمة دليل الحجّية يكون حجّة على غلبة مخالفة الظن الممنوع شرعا.

بخلاف الظن الممنوع فإنه بضميمة دليل الحجّية لا يكشف عن ذلك، بل ينافى حجّية المانع مع فرض تماميّة الملاك فيه، فيجرى فيه ما ذكرنا من المعارضة بين تام الاقتضاء في فرض تأثير الممنوع وغير تام الاقتضاء في فرض تأثير الظن المانع.

إلا أن الاستناد إلى الكشف من هذه الجهة مختصّ بالظن القياسى الذى دلت الأخبار والآثار على غلبة خطئه، دون غيره خصوصا إذا كان الظن المانع والممنوع من نوع واحد من الأمارات.

بل الأولى الاستناد إلى الكشف عن غلبة المفسدة فى العمل به على المصلحة فى صورة اصابته للواقع من دون حاجة ملاحظة أقوى الظنين بعد فرض غلبة المفسدة كما لا يخفى وبما ذكرنا تقدر على دفع جميع ما يورد على تقديم الظن المانع.

وأما الإشكال من الجهة الثانية، فهو عين الإشكال المتقدم فى المسألة المتقدمة، إذ المناط عدم استقلال العقل بوجود المقتضى، مع عدم إحراز عدم

ص: 396

مانعة سواء ظن بوجوده أو احتمال وجوده.

وقد عرفت (1) أن احتمال المانع غير مانع وأن المانع الواصل يوجب عدم تمامية المقدمات بانفتاح باب العلم والعلمى أو يوجب عدم تمامية الملاك لفرض انكشاف غلبة الخطاء في الظن الممنوع أو اشتماله على ما ينافي الغرض المولوى كما قرّبناه، وكل ذلك منتف في فرض عدم وصول المانع.

وقد عرفت (2) أن الوفاء بمعظم الفقه ليس بنفسه موجبا للاقتصار على الوافى ليقال: إنه لا موجب لحجية الظن الممنوع حتى يتكلم في أن الظن بالمانع يمنع عن حجّيته أم لا، وذلك لأنه مع عدم تفاوت الظنون في نظر العقل لا يتعيّن طائفة منها للحجّية دون غيرها ولو كانت وافية، لأنه ترجيح بلا مرجّح وتعيين بلا معيّن، فيكون الكل حجة بل قد عرفت (3) سابقا أن الظن القوى مع كون الملاك فيه أقوى لا يقتصر عليه إلا في مقام الدوران لأن اللازم بحكم العقل التنزل إلى الاطاعة الظنّية من الاطاعة العلمية، فكما تجب الاطاعة العلمية مطلقا لا بمقدار الوفاء بمعظم الفقه، كذلك تجب الاطاعة الظنّية مطلقا لا بمقدار الوفاء بالمعظم، وقد أوضحنا كل ذلك مرارا.

نعم من يجعل الحكومة بمعنى حكم العقل بمنجزية الظن في حال الانسداد كمنجزية القطع على أى حال له أن يقتصر على ما يفى بالمعظم إذ شبهة الخروج عن الدين باعمال الأصول الموردية تندفع بكون الظن منجزا بهذا المقدار.

ولعلّ شيخنا «قدس سره» يميل إلى هذا المبنى كما صرح بهذا المعنى في

ص: 397

1-1. في التعليقة 160.

2-2. في التعليقة 160.

3-3. في التعليقة 149.

غير مورد ، إلا أن المبنى ضعيف كما بيناه مرارا.

وأما ما عن شيخنا الأستاذ « قدس سره » في تعليقه المباركة (1) في هذا المقام والمقام السابق من عدم استقلال العقل بالأمن من العقوبة مع ظن المنع أو احتمالاه وهم العقل تحصيل الأمن من العقوبة فلذا يقتصر على ما لا يحتمل المنع عنه شرعا إذا كان وافيا بمعظم الفقه.

فيوضح الجواب عنه أن مقتضى العلم الإجمالي بالأحكام عدم الأمن من عقوبتها إلا بموافقتها القطعية في ضمن المظنونات والمشكوكات والموهومات.

ومقتضى بطلان الاحتياط كلية عدم لزوم الموافقة القطعية فيما ذكر من الطوائف الثلاث.

ومقتضى بطلان ترجيح المرجوح على الراجح عدم موافقة المشكوكات والموهومات وطرح المظنونات ، فيتصيق دائرة الأحكام المنجزة في خصوص المظنونات.

وعليه فيقطع بالأمن من عقوبة الواقعيّات المنجزة بموافقة المظنونات.

فان كان المراد من عدم الأمن من العقوبة بموافقة الظن الذى يظن بالمنع عنه أو يحتمل المنع عنه موافقة ما يوازئها من المشكوكات والموهومات ، فالواقع فيهما غير منجز على الفرض حتى يحتاج إلى تحصيل المؤمن.

وإن كان المراد لزوم الاقتصار على المظنونات التى لا يظن ولا يحتمل المنع عنها إذا كانت وافية بمعظم الفقه.

ففيه : أولا- ما عرفت مرارا من أن مجرد الوفاء بمعظم الفقه لا يحقق الدوران الموجب للاقتصار على ما له تعيين في نظر العقل ، بل تجب الاطاعة الظنّية

ص: 398

بدلاً عن الاطاعة العلميّة وإن كانت أزيد مما يفى بمعظم الفقه.

وثانياً إن الظن بالمنع أو احتمال له لا يوجب انتفاء الملاك الموجب لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنيّة، فإن الاطاعة الظنيّة توجب الظنّ بالفراغ عن الواقع المنجّز مطلقاً، وإنما يختلف ما يظن المنع عنه وما لا يظن المنع عنه بالفراغ في نظر الشارع، واعتبار الظن بالفراغ في نظر الشارع راجع إلى حجّية الظن المظنون الاعتبار، ويلزمه عدم حجّية ما لا يظن اعتباره وإن لم يحتمل المنع عنه.

وقد عرفت سابقاً (1) عدم تعيّن الظن بالاعتبار في نظر العقل أيضاً.

فالتحقيق ما ذكرنا في تحرير البحث بكلاً وجهيه فتفطن.

خاتمه : في الظن في أصول الدين

164 - قوله « قده » : هل الظن كما يتّبع عند الانسداد عقلاً ... الخ (2).

توضيحه أن الواجب في باب الأمور الاعتقاديّة إمّا تحصيل العلم والمعرفة أو عقد القلب على المعلوم بما هو معلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط أو عقد القلب على الواقع.

فإن كان الواجب تحصيل العلم أو عقد القلب على المعلوم بما هو ، فلا مجال لإجراء مقدمات الانسداد بل باب الامتثال منسد رأساً ، فإن الواجب إمّا هو نفس تحصيل العلم الذي لا سبيل إليه أو متقوّم بالعلم الذي لا سبيل إليه لا أن باب الامتثال العلمى التفصيلى منسد فيتنزّل إلى الامتثال العلمى الإجمالى

## في الظن في أصول الدين

ص: 399

1-1. في التعليقة 147.

2-2. كفاية الأصول / 329.

ومنه يعلم أنه لا مجال لحجّية الظن بالخصوص فيه أيضا إذ لا أثر للواقع حتى يترتب على المؤدّي تنزيلا له منزلة الواقع.

وأما إن كان الواجب عقد القلب على الواقع ، فالعلم منجّز للتكليف وطريق الامتثال عقلا.

فعند انسداد باب العلم وتماميّة سائر المقدمات تصل النوبة إلى حجّية الظن ولزوم عقد القلب عقلا على الواقع المظنون من باب التنزل عن الاطاعة العلميّة إلى الاطاعة الظنّيّة.

وعدم وصول النوبة إلى الظن لا محالة لاختلال في إحدى المقدمات. ومن المعلوم انسداد باب العلم وعدم جواز إهمال الامتثال رأسا ، وعدم التمكّن من الاحتياط التام ، لأن الاحتياط التام بعقد القلب على كلا الطرفين في نفسه غير معقول ، لعدم إمكان الالتزام الجدى بالشىء بنقيضه أو بضده أو بما يقطع بعده واقعا ، والواجب في الواقع أحد الأمرين معيّنا فلا معنى للالتزام بنحو التخيير الشرعى لفرض تعيينيّة الواجب شرعا ، ولا للالتزام بنحو التخيير العقلي كما في المتزاحمين ، لأن المفروض وجوب أحدهما معيّنا لا كليهما ليتوهم أنه مع عدم القدرة على امتثالهما معا يتخيّر عقلا بين امتثال هذا أو ذاك.

وأما عقد القلب على الواقع إجمالا ، فلا معنى له إلاّ عقد القلب على الجهة الجامعة والغاء الخصوصية.

واستحالة تعلّق عقد القلب بالواقع بخصوصه ، لما مر مرارا أن العلم والشوق وكذا عقد القلب لا توجد مطلقا غير متعلّق بشىء في النفس ولا يعقل تعلّقها بما هو غير حاضر في أفق النفس.

كما لا يعقل تعلّقها بأحد الأمرين بخصوصه مرددا ، إذ المردد لا ثبوت له ذاتا ووجودا ماهيّة وهويّة ، فلم يبق إلاّ تعلّقها بالجهة الجامعة القابلة للانطباق على

الحصة المتقررة فى كل واحد من الأمرين فالمعقود عليه بالذات نفس الجهة الجامعة عنوانا ، والمعقود عليه بالعرض ما يطابقها بما هى لا بما لها من الخصوصية ، لاستحالة الاختلاف بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض والمعقود عليه بالعرض بالزيادة والنقصان أو بسائر جهات الاختلاف.

فيدور الأمر حينئذ بين عقد القلب على الجهة الجامعة وهو الاحتياط الناقص ، وعقد القلب على المظنون بخصوصه ، فان الجهة الجامعة وإن كانت منطبقة على المظنون أيضا.

إلا- أن الالتزام بالمظنون بخصوصه لا يقتضى الالتزام بالجهة الجامعة حتى يرتفع الدوران ، بل يقتضى الالتزام بالحصة المتخصصة بالخصوصية المظنونة فقط.

بخلاف الالتزام بالجهة الجامعة ابتداء فانها قابلة للانطباق على الحصة الأخرى فى ضمن غير المظنون.

ففى الالتزام بالجهة الجامعة موافقة قطعية بمقدار.

بخلاف الالتزام بالمظنون فانه يحتمل معه ترك الالتزام بأصل الواقع.

فيدور الأمر بين رعاية الخصوصية ظلًا ورعاية الجامع قطعًا والثانى يتعين عقلا.

فهذا هو الوجه فى عدم التنزل إلى الامتثال الظنى دون ما يتراءى من العبارة من عدم انسداد باب العلم بامتثال الواقع بما هو إجمالاً لما عرفت من المحاذير المتقدمة بل لرجحان الالتزام بالجهة الجامعة المعلومه على الالتزام بالخصوصية المظنونة.

ومما ذكرنا تعرف أن الواجب لو كان تحصيل العلم أو العقد على المعلوم لأمكن القول بالاكْتفاء بتحصيل العلم بهذا المقدار أو عقد القلب على المعلوم بهذا المقدار من دون خصوصية فى هذه المرحلة لوجوب عقد القلب على الواقع



فانه القدر الميسور على جميع التقادير ، فاذا وجب رعايته مع إمكانه وجبت على أى تقدير.

165 - قوله « قده » : من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانتقاد له ... الخ (1).

ظاهره « قدس سره » كصريح تعليقه (2) المباركة على الرسائل أنه لا بد من عقد القلب زيادة على العلم والمعرفة فى مورد وجودهما وأنه مناط الإيمان دون مجرد العلم واليقين وإلا- لزم إيمان الكفار الموقنين باطنا المعاندين ظاهرا أو القول بأن ملاك الإيمان والكفر مجرد الإقرار والإنكار لسانا من دون اعتبار الإقرار والإنكار جنانا.

وتوضيح المرام أن الكلام : تارة فى بيان حقيقة عقد القلب والإقرار النفسانى وما يقابلهما فى قبال العلم وما يقابله.

واخرى فى أن ملاك الإيمان الحقيقى الموجب للنعيم الدائم والكفر الحقيقى الموجب للعذاب الدائم ما ذا.

أما المقام الأول ، فقد بيّنا فى مبحث (3) الطلب والإرادة من مباحث الجزء الأول من حاشية الكتاب وفى مبحث (4) الموافقة الالتزامية من أوائل حاشية الجزء الثانى ، أن عقد القلب والالتزام النفسانى والإقرار والإنكار الباطنى وما يشبهها من أفعال القلب ، ولها قيام بها قياما صدورياً بنحو قيام الفعل بالفاعل لا بنحو قيام العرض بموضوعه بنحو القيام الحلولى والوجود الناعتى ، فليست هى داخلة

ص: 402

1-1 .1 كفاية الأصول / 329.

2-2 .2 التعليقة على فرائد الأصول / 101.

3-3 .3 نهاية الداراية / 1 التعليقة 149.

4-4 .4 نهاية الدراية / 3 التعليقة 31.

فى المقولات العرضية ليقال : إن المقولة المناسبة لها مقولة الكيف النفسانى أو مقولة الفعل.

مع أن نسبة النفس إليها بالتأثير والإيجاد لا بالتكثيف بها ، فكيف تكون كيفا لها وأنه ليس هنا أمران لهما حالتان تدريجيتان بالتأثير والتأثر كالنار والماء من حيث حالتى التسخين والتسخن التدريجيتين ، فلا معنى لأن يكون من مقولة الفعل المقابلة لمقولة الانفعال ، بل هى إيجادات نفسانية وهى موجودات نورية من موجودات عالم النفس والوجود خارج عن المقولات فان مقسمها الماهية فراجع ما قدّمناه فى المبحثين المزبورين.

وعليه فعقد القلب وإن كان ربط الشىء بالقلب بربط وجود نورىّ زيادة على الربط العلمى الذى بلحاظه يطلق الاعتقاد على العلم الانفعالى ، بل هذا علم فعلىّ من منشآت النفس ووجوده الواقعى عين وجوده العلمى دون المعلوم بالعلم الانفعالى فان وجوده الواقعى غير وجوده العلمى.

إلا أن الإشكال فيه من حيث إن هذا المعنى من الإقرار النفسانى والعقد القلبنى لازم دائمى للعلم التصديقى المقابل للتصور ، فكل علم تصديقى ملزوم لهذا الفعل القلبنى ، فما معنى اعتباره زيادة على العلم التصديقى ، وقد بينا ملازمته فى مبحث الطلب والإرادة.

وتقريبه إجمالاً أن العلم المطلق ليس إلاّ حضور ذات المعلوم عند القوة الادراكية سواء كان إدراكاً تصورياً أو تصديقياً.

والتفاوت بينهما ليس بتعلق الأول بالمفردات وتعلق الثانى بالنسبة ، لأن فرض ثبوت القيام لزيد خارجاً فى أفق النفس معقول ، وليس الفرض إلاّ إحضار النفس فالنسبة بالحمل الشائع حاضرة عند النفس ، مع أن هذا الحضور ليس إلا مجرد التصور ولا تصديق فيه أصلاً ، كما أن كون النسبة الحاضرة ذات مطابق فى الخارج أو لا لا يوجب تفاوتاً فى ناحية الصورة العلمية الادراكية حتى يكون هناك

سنخا من العلم بما هو علم لىكون أحدهما تصوّرا والآخر تصديقا.

بل التحقيق كما عليه أهله أن الحضور الساذج المحض تصور والحضور المتخصّص باقرار النفس تصديق ، فان صورة هذا ذاك فقط تصور محض ، ونفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها يوجب كون تلك الصورة الادراكية الملزومة له علما تصديقا.

وعليه فما من علم تصديقيّ إلا ومعه إقرار النفس بأن هذا ذاك ، فالالتزام بعقد القلب والالتزام النفساني - زيادة على العلم واليقين في باب الإيمان لئلا يلزم محذور الالتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما نطق به القرآن الكريم - لا يحدى شيئا ، والالتزام بأن عقد القلب بناء وفرضا على خلاف اليقين الملزوم لإقرار النفس حقيقة ملاك الإيمان والكفر بعيدا جدا ، فان عدم تأثير ذلك الإقرار الحقيقي اللازم لليقين وتأثير هذا الإقرار بالخلاف المبنيّ على الفرض والبناء من باب ترجيح المرجوح على الراجح لكون الأول كالذاتي والثاني كالعرضي. وسيجيء إن شاء الله تعالى حلّ هذه العقدة.

وأما المقام الثاني ، فتحقيق الحال فيه يقتضى بسطا وافيّا في المقال ربما يخرج عن وضع التعليقة ، والذي لا بدّ منه على الإجمال هو أن جوهر النفس ما لم يتجوهر بصورة نورانية أو هيئة ظلمانية باقية في دار البقاء ليسعد بها أو يشقى لا يكون مستحقّا للنعيم الدائم أو للعذاب كذلك.

فالإيمان الموجب للخلود في النعيم والكفر الموجب للخلود في الجحيم هيئة راسخة في النفس إمّا نورانية أو ظلمانية ، وقد ورد التعبير عنهما بالنور والظلمة في الآيات والروايات والكلمات كما ورد التصريح بأن الإيمان أمر قلبي في الآيات والروايات ، فكذا ما يقابله وهو الكفر ، وإلا فلا تقابل بين فعل القلب وفعل اللسان.

والمحقّق عند أهل التحقيق أن هذا الأمر القلبي هو المعبر عنه بالعلم

والمعرفة والاعتقاد والتصديق لما مر من أن الارتباط بالربط العلمى يصحّ صدق عقد القلب عليه ، ولذا شاع التعبير عن العلم بالاعتقاد وكذا قد عرفت أن مقوم العلم الحقيقى هو التصديق الجدى القلبى.

وما ورد من أن : أول الدين معرفة الله وكمال معرفته التصديق به ، لا- يراد منه الكمال فى قبال النقص بل الكمال الأول الذى ينتفى ذو الكمال بانتفائه وهو مقوم الشىء وما به الشىء يكون شيئاً.

وما ورد فى بعض الأخبار فى تفسير الإيمان الذى هو فرض القلب من عطف الرضا والتسليم على اليقين والتصديق ، فهو بملاحظة أن الإيمان ينقسم إلى علم وحال وعمل والأولان من فرائض القلب والأخير من فرائض الجوارح ، فالعلم والمعرفة واليقين من معارف القلب ، والرضا والتسليم وشبههما المنبعث عن رسوخ العلم والمعرفة من أحوال القلب وملكاته ، لا أن الإيمان بلحاظ المقام الأول متقوم بالرضا والتسليم وأشباه ذلك.

وبالجملة حقيقة الإيمان - الذى هو هيئة نورانية يتجوهر بها جوهر النفس - هو العلم والمعرفة واليقين.

ولهذه الصفة مراتب إحداها العلم التصديقى الحاصل للمقلّد لمكان علمه بصدق مقلّده ، فهو ما لم يشكّك عليه قاطع غير محتمل للخلاف ، إلا أنه غير منشرح الصدر بنور المعرفة حقيقة لعدم حصول العلم له من طريق البرهان ولا من طريق الشهود والعيان والمقلّد بما هو مقلّد غير عارف وليس على حد التقليد فى الفروع ليكون له قياس برهانى يدل على ثبوت الحكم الفعلى فى حقه ليقال : بأنّه عالم بهذا الحكم الفعلى حقيقة ، إذ ليس فى باب المبدأ والمعاد ثبوت تعبدى ، بل للمعارف ثبوت واقعى تعرف تارة وتجهل أخرى ، وحال المقلّد فيها حال من يعتمد على طبيب حاذق ، فانه من باب القطع بحذاقته وإن كان يعتقد أن ما وصفه له هو دواء دائه ، لكنه غير عارف بمرضه ولا عارف بحقيقة الدواء وإنّما

يعرف ذلك الطبيب من الطّرق العلميّة النظرية.

إلا أن المقلّد حيث إنه تابع لمقلّده فله سعادة بتبعه ويكون محشورا معه وتحت رايته وفيه نكتة شفاعة العلماء للمتعلمين.

ثانيتها (1) المعرفة الحاصلة بالبرهان فصاحبها منشرح القلب بنور المعرفة حقيقة ، وله السعادة بالأصالة والاستقلال ، وربما يقال : إنها مستحيلة الزوال لانبعائها عن البرهان الذى لا يعقل له زوال.

ثالثها (2) المعرفة الشهوديّة المعبر عنها بعين اليقين المنبعثة عن مكاشفات روحية بامداد إلهي وتعريف ربّاني ، وفوق هذه المرتبة مرتبة حق اليقين وهي مرتبة الاستغراق فى شهود نور العظمة والكبرياء ومقام الفناء فى الله والبقاء به.

إذا عرفت معنى الإيمان فالكفر يقابله تارة بتقابل العدم والملكة وهو الجهل بالله تعالى وبما يجب معرفته وأخرى بتقابل التّضادّ وهو اعتقاد خلاف الحق والواقع المعبر عنه بالجهل المركّب ، ففي كليهما الاحتجاب عن نور الإيمان بالله وبرسوله إمّا بنفس عدم النور أو بما يضاد ذلك النور والكفر فى أصل معناه الستر والاحتجاب.

وأما الشبهة المتقدّمة الباعثة على الالتزام بأمر قلبي آخر فى قبال المعرفة الذى قد عرفت أن حقيقته لا يتجاوز الفرض والبناء القلبي باحضار صورة أمر حق أو باطل فتحقيق دفعها أن النفس فى بدء فطرتها جوهر قابل لأن يتجلّى فيه صور حقايق الأشياء فهو فى ذاته عقل هيولاني وبالتعقل يصير عقلا بالفعل.

لكنها إما بالذات أو بالعرض متفاوتة فى غلبة سلطان العقل فيه على سلطان الوهم وبالعكس : فاذا غلب سلطان العقل فيه كان باكتسابه المعقولات

ص: 406

1-1. هكذا وردت فى المخطوط بخط المصنف قدس سره لكن الصحيح : ثانيها ، لأنها المقابل لإحداها.

2-2. والصحيح : ثالثها.

الدائمة الفاضلة من العلم بالله وبصفاته وأفعاله وبرسله وبكتبه وباليوم الآخر جوهرًا عقلائيًا نورانيًا خارجًا عن أفق الإنسان الطبيعي البشري إلى أفق الملائكة المقربين.

وإذا غلب عليه سلطان الوهم الذي فعله الشَّيطنة والتمويه والتلبيس والأغاليط والأكاذيب ودفع الحق بالتشكيكات الوهميَّة ، فلا محالة يكون بتراكم هذه الوهميات ورسوخ الشبهات شيطانًا من جملة الشياطين.

ومن البيِّن عند كلِّ ذى وجدان أنَّ غلبة الوهم ربما يزيل أثر اليقين كما فى تخلية صاحب الوهم الغالب بالميّت ، فانه مع علمه بأنه لا يعود حيًّا عادة ولو فرض لا يكون أقوى منه ولو فرض من جملة أحبائه وأخلائه ، ومع هذا كلّه يخاف منه ولا ينام عنده وحده ، وليس ذلك إلاّ لغلبة سلطان الوهم. فكذا من حصل له العلم بأمر حق من مبدإ أو معاد فإنه إذا غلبت عليه قوَّته الوهميَّة لرسوخ الملكات الرذيلة وأعانها حبّ الجاه والرئاسة فانه تحدث فى نفسه شبهات وتمويهات تروّجها قوَّة الشيطنة إلى أن يزيل أثر اليقين بل إلى أن يضعف اليقين بل يزيله فان نور اليقين كنور الباصرة فانه بسبب تراكم الدخان يزول أثره ، بل يضعف إلى أن يزول ، فكذا بسبب تراكم الشبهات والتمويهات تزول تلك الهيئة النورانيَّة وتقوم مقامها هيئة ظلماتيَّة شديدة راسخة ، فان العلم الحاصل من غير البرهان قابل للزوال بالتشكيكات سواء كانت من الغير أو من القوة الوهميَّة المعوَّدة على دفع الحق بالأباطيل ، فان عدم احتمال الخلاف فى مثل هذا العلم بعدم الالتفات إلى موجبه ومقتضيه لا بالالتفات إليه وعدم الاحتمال لقوَّة مقتضى العلم ، فهو علم فى حد ذاته وبأدنى التفات إلى مقتضيات التشكيك الحاصلة من الغير أو من القوَّة الوهميَّة يتشكك فلا منافاة بين كونه عالما طبعًا ومحتما للخلاف أو معتقدا له بأدنى تصرف من القوَّة الوهميَّة أو من الغير.

وهذا البيان فى دفع الشبهة أولى من حمل اليقين على اليقين بالاقتضاء

لتمامية الحجة عليهم وإن لم ينظروا فيها ليحصل لهم اليقين الوجداني فعلا ، فانه خلاف الظاهر بل خلاف الواقع أيضا.

ويمكن أن يقال : فى دفع الشبهة أيضا بأن المراد من الجحود هو الجحود لسانا لكنه باعتبار انبعائه عن رذيلة باطنية وهى معاندته للحق ومعاداته للرسول (صلى الله عليه وآله) تحفظا على الجاه واستكبارا على الله وعلى الرسول.

ومن الواضح أن المعاند للحق باطنا والمعادى للرسول قلبا محتجب عن الحق وعن نور الإيمان ، فان الإيمان بالبعض والكفر ببعض كالكفر المطلق.

فكفر الجاحد غير مستند إلى عدم تصديقه جنانا لما مرّ من ملازمته للعلم واليقين.

ولا لعدم عقد القلب فرضا وبناء لعدم الاهتمام بشأنه بعد عقد القلب حقيقة وربطه واقعا بما اعتقد به ، بل لمعاندته قلبا مع الحق ومعاداته باطنا مع الرسول ، وهما موجبان للكفر والاحتجاب عن الحق وعن الرسول.

هذا قليل من كثير مما ينبغى بيانه والله المستعان.

166 - قوله « قده » : من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى ... الخ (1).

يمكن أن يشكل وجوب المعرفة لنفسها من باب وجوب الشكر بأن الشكر إذا كان صرف النعمة فى ما خلقت لأجله فوجوبها مقدّمى لا نفسى نظير وجوب معرفة الأمر مقدّمة لامثال أمره.

والتحقيق كما عليه أهله أنّ الشكر وسائر مقامات الدّين لها مراتب ثلاثة علم وحال وعمل ، فمعرفة المنعم من الأوّل والتّخضع له قلبا من الثانى وصرف النعمة فيما خلقت لأجله باداء ما هو وظيفة السمع والبصر واللسان من الثالث ،

ص: 408

فمعرفة المنعم من أفضل مراتب شكر النعمة.

ولكنه لا يخفى عليك أن هذه المعرفة ليس مصداقا لهذه المرتبة من الشكر بل ما هو مصداقه معرفة المنعم بما هو منعم لا بذاته ، لأن الحيثية التعليلية وهي المنعمية لوجوب الشكر حيثية تقييدية له كما في جميع الأحكام العقلية ، فلا تجب معرفة الذات لإنعامه نفسا بل مرجعه إلى وجوب معرفة الذات مقدّمة لمعرفته بالمنعمية مع أن المقصود إثبات وجوب المعرفة لنفسها.

ثم إن أصل وجوب الشكر عقلا بحيث يستحق العقاب على تركه لا يثبت إلا بإدخاله تحت قاعدة التحسين والتبحيح العقلين.

ومن البين عند التأمل أن شكر المنعم علما وحالا- وعملا- وإن كان تعظيما للمنعم وإحسانا إليه ، إلا أنه لا يثبت به إلا مجرد الحسن واستحقاق المدح على فعله بمراتبه ، وليس ترك كل تعظيم وإحسان قبيحا إلا إذا كان ظلما من حيث كونه كفرانا ، وليس ترك كل إحسان ولا ترك الإحسان إلى المحسن ظلما عليه.

نعم الاساءة خصوصا إلى المحسن ظلم فيشتد قبحه بالإضافة إلى المحسن إليه ، فالجهل بالمنعم أو عدم التخصّص له قلبا أو عدم القيام خارجا بوظائف المجازاة بالإحسان ليس إلا ترك ما هو حسن بذاته ، إذ ليس من هذه الحيثية عقلا فرق بين منعم ومنعم والأمر في غيره تعالى كذلك ففيه تعالى أيضا من هذه الحيثية على ما مرّ.

مضافا إلى أن الاستناد في تحصيل المعرفة إلى وجوب شكر المنعم عقلا إنما يجدى بعد الفراغ عن انتهاء النعمة إلى مبدأ موجود ليتحقق موضوع شكر المنعم ليجب عقلا فهو إنما يفيد في معرفته من حيث كيفية وجوده وصفاته لا في التصديق بوجوده.

وربما يستند في وجوب شكر المنعم الذي هو الأصل في وجوب المعرفة إلى قاعدة عقلية أخرى وهي قاعدة دفع الضرر المحتمل لاحتمال الضرر في ترك



الشكر إقما لكمال عقل المنعم عليه أو لبلوغ دعوة نبى زمانه المقيد به وجوب الشكر عقلا فى كلماتهم.

فاذا احتمل وجوب شكر مخصوص معين من قبل المنعم بالإضافة إلى كلّ نعمة بما يناسبها حتى نعمة القلب بتحليلتها بالمعرفة نظرا إلى أن الشكر صرف النعمة فيما خلقت لأجله فلا محالة يحتمل العقاب على ترك تلك الوظيفة المعينة من قبل المنعم فيجب دفعه عقلا.

وأما مجرد زوال النعمة فليس ممّا يتعقّبه عقاب ولا مما يستقلّ العقل بدفعه.

إلا أن نتيجة هذا الاستدلال ليس وجوب الشكر بما هو شكر عقلا ، بل بما هو ترك واجب شرعى كسائر الواجبات المولوية ، فلا يحتاج الإلزام بتحصيل المعرفة إلى الالتزام وجوب الشكر لاحتمال وجوبه مولويًا ، فان نفس هذا الاحتمال كما سيجىء إن شاء الله تعالى متحقق فى نفس وجوب تحصيل المعرفة بعنوانها.

مضافا إلى ما مرّ وسيجىء أيضا أن دفع الضرر المحتمل بل المقطوع به لا الزام به عقلا ولا يندرج تحت قاعدة التحسين والتقييح العقليين ، لما مرّ مرارا من عدم كون الإقدام على محتمل العقاب أو مقطوع العقاب موردا لدم آخر أو لعقاب آخر ، بل العقاب مقطوعا كان أو محتملا مما يفرّ عنه طبعاً كل ذى شعور وسيجىء إن شاء الله تعالى بقيّة الكلام.

167 - قوله « قده » : فأنهم وسائط نعمه وآلئه ... الخ (1).

إن أريد لزوم معرفة وسائط النعم فى تحقّق شكر المنعم الحقيقى فهو مما لا برهان عليه لعدم التوقف عقلا.

ص: 410

وإن أريد لزوم معرفتهم لوجوب شكرهم لمكان وساطتهم للفيض فهو مناف بظاهره للتوحيد في الفعل ورؤية وسائط النعمة بمنزلة الآلات وأنه لا منعم بالحقيقة سواء تعالى فيكون رؤية النعمة منهم وشكرهم على حد شكر المنعم الحقيقي شركا بالمنعم بما هو منعم.

قلت المراد هو الشق الثاني والشبهة سارية في شكر كل إنسان أنعم على غيره ، فمن احتجب بالحق عن الخلق لا يرى النعمة إلا من الحق ، فلا يشكر غير الحق ومن احتجب بالخلق عن الحق فلا يرى النعمة إلا من الخلق فلا يشكر إلا الخلق ومن لم يحتجب عن أحدهما بالآخر فيرى الحق والخلق معا فيشكرهما معا.

غاية الأمر أن الحق هو منتهى سلسلة النعم ونسبتها إليه بالوجوب وإلى غيره بالإمكان ، فهو المشكور أولا وغيره مشكور ثانيا ، فالنعمة أثر الوجود الذي هو عين إيجاده تعالى.

فكما أن وجوده وحقيقته ومع ذلك إيجاده تعالى حقيقة كذلك إنعامه إنعامه حقيقة ومع ذلك فهو إنعامه تعالى حقيقة لانطواء فعله في فعله تعالى بل بهذا النظر شكر الخلق شكر الحق أيضا. هذا هو القول الكلي في شكر كل منعم غيره تعالى.

وأما وساطة الأنبياء والأوصياء عليهم أفضل التحية والثناء للنعم والآلاء سواء كانت بمعنى فاعل ما به الوجود بأن يكونوا مجارى فيض الوجود أولا وبالذات أو بمعنى العلة الغائية بأن يكونوا الغاية المقصودة من الوجود والإيجاد فليست كعلية الواجب فطرية حتى تكون باعثة على شكرهم المقتضى لتحصيل معرفتهم وإن كان بالنظر الدقيق البرهاني كذلك.

فيمكن أن يقال : بلزوم تحصيل معرفتهم من وجه آخر ، وهو أن شكر المنعم على الوجه المعين من قبله لا يعلم إلا من قبلهم ، لكونهم على الفرض وسائط

التشريع لبعث النفوس البشرية بما هي عن تلقى الوحي الإلهي المقتضى لوجود طائفة من الذوات النورية والنفوس القدسية لذلك ، فلا بدّ من معرفتهم لتحصيل وظائف الشكر بأنحائه على النعم بأقسامه منهم.

ولعله إليه يرجع الشق الأول ، فان التصديق بوجوده أو بجملة من صفاته وإن كان لا يتوقف على معرفتهم ، إلا أن معرفته تعالى بصفاته العليا حق المعرفة المقدورة للقوة البشرية ومعرفة فعله ووظائف النعم لا يتحقق إلا بهم ، ولذا قالوا عليهم السلام : بنا عرف الله وبنا عبد الله ولولانا ما عرف الله ولا عبد الله.

إلا- أنه غير مراد من عبارته « قدس سره » ، فان صريحها أن وساطتهم للنعم هي المقتضية لمعرفةهم ، لا وساطتهم لأداء الشكر لمكان انحصار المبلغ للوظائف التي هي مصاديق الشكر فيهم سلام الله عليهم.

168 - قوله « فده » : ولا احتمال الضرر في تركه ... الخ (1).

إما عطف على قوله رحمه الله لذلك فيكون تعليلا لخصوص معرفة النبي والوصي عليهما السلام كما هو أقرب الوجهين أو عطف على قوله رحمه الله أداء لشكر بعض نعمائه إلى آخره فيكون تعليلا لتحصيل المعرفة مطلقا كما هو أبعد الوجهين وإن كان صريح تعليقه الأنيقة على الرسائل (2) هو الثاني.

والمراد بالضرر : إن كان زوال النعمة وشبهه كما علل به وجوب الشكر في كلماتهم فهو في حد ذاته لا يستلزم العقاب ، بل غاية الضرر المترقب منه زوال النعمة وشبهه.

وإن كان المراد من الضرر المحتمل في ترك تحصيل المعرفة هو العقاب فالعقل يستقل بدفعه.

ص: 412

1-1. كفاية الأصول / 330.

2-2. التعليقة على فرائد الأصول / 103.

لكذلك عرفت في هذا المبحث وفي المباحث المتقدمة أن لا-بعث من العقل نحو تركه ودفعه ، ولا يندرج مثله تحت قاعدة التحسين والتقيح العقليين.

نعم كل ذى شعور بالجبلة والطبع لا يقدم على العقاب مقطوعا كان أو محتملا ومثله يكفى فى دعوته نحو تحصيل المعرفة.

إلا أنه حيث لا يتم ذلك إلا بعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فربما يفترق تحصيل معرفة الله تعالى عن تحصيل معرفة النبي صلى الله عليه وآله أو الوصى عليه السلام ، فان عدم جريان القاعدة بلحاظ أنها لا تجرى إلا بعد الفحص الموجب لحصول المعرفة لوجود أسبابها خارجا المقتضية لحصولها ، وإنما لا تجرى قبل الفحص عقلا لما مرّ وسيجىء إن شاء الله تعالى فى محلّه (1) من أن الاقتحام فى الفعل والترك - مع عدم البحث والفحص عن أمر المولى ونهيه اللذين لم يعلما عادة إلا بالفحص والبحث عنهما مع علمه بأنه غير مهممل - خروج عن زى الرقيّة ورسم العبوديّة ، وهو ظلم على المولى ، فيستحق به العقاب.

وهذا فى معرفة النبي صلى الله عليه وآله أو الوصى لا غبار عليه.

وأما فى معرفته تعالى فمشكل إذ بعد لم يثبت مولويّة لأحد عليه حتى يقال : إنه بعدم الفحص عن معرفته ظالم عليه.

إلا- أن يقال : إن احتمال وجود المولى وإعمال المولويّة منه يصحّ احتمال العقاب نظرا إلى أن الحجّة الواقعيّة على ثبوت المولويّة وإعمالها إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها يكفى فى تنجيز الواقع واستحقاق العقاب كما هو أحد الطريقتين فى لزوم الفحص.

نعم فيه محذور آخر ، وهو أن المفروض أنه لا دليل عقلى على وجوب تحصيل المعرفة إلا قاعدة دفع الضرر المحتمل ، وهذه القاعدة متفرعة على وجود

ص: 413

تكليف واقعا ينتج بمجرّد احتماله قبل الفحص.

ولا إيجاب في هذا الفرض إلاّ من الشارع مع أنه لا يعقل الإيجاب المولوى الباعث نحو الفعل إذ قبل الوصول المتفرّع على معرفة المولى بالمولوية لا باعثة له ولا محرّية ، وبعد ثبوت المولى والمولوية أيضا لا باعثة له ولا محرّية ، لأنه تحصيل الحاصل ، فليس احتماله احتمال تكليف صالح للدعوة بوصوله حتى ينتج باحتماله.

والتحقيق أن منشئة الإيمان والمعرفة بالله تعالى للسعادة الأبدية والتّعيم الدائم ليست من حيث كونه امثالا للأمر بتحصيل المعرفة كما في الواجبات العمليّة.

ومنشئة الكفر للشقاوة السرمديّة والعذاب المخلد ليست من جهة مخالفته لنهي عن الكفر كما في المحرّمات العمليّة ، بل الايمان والكفر في قبال الاطاعة والمعصية من حيث اقتضاء النعيم والجحيم.

وعليه فالضرر مترتب على ترك الإيمان بما هو ، فاحتمال ترتّب الضرر على ترك تحصيل المعرفة هو الحامل للبعد على تحصيلها لدفع مثل هذا الضرر لا يوازيه ضرر أبدا من دون توسط إيجاب مولوى شرعىّ. وهكذا الأمر في معرفة النّبي ، وكذا في ترك النّظر في المعجزة.

فلزوم تحصيل المعرفة عقلا مرجعه إلى الضرورة العقلية واللابدية من تحصيل المعرفة للوصول إلى السعادة الأبدية والبعث عن الشقاوة الدائمة.

ولا يخفى أن احتمال العقاب المحرك بالجدّة والطبع إلى تحصيل ما يحتمل الضرر في تركه وإن كان كافيا في الدّعوة في غالب النفوس الغير البالغة درجة تحصيل الحقائق بالبرهان.

إلاّ أنه لنا طريق برهاني إلى وجوب تحصيل معرفته تعالى ، وهو أن كل عاقل بالفطرة السليمة يعلم بأنّه ممكن حادث معلول لمن لم يكن مثله في الإمكان

والشرائع الإلهية ما جاءت للتصديق بوجود المبدأ والعلة ، بل لنفى الشرك فى المعبود ، ولذا كان أول كلمة أمر بها النبي صلى الله عليه وآله شهادة أن لا إله إلا الله وهى أنه لا معبود إلا الله مع اعتراف المشركين بأنه تعالى خالق السموات والأرضين كما نطق به الكتاب المبين حيث قال عز اسمه : ( وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ) (1) إلى غير ذلك من الآيات.

ومن البين بعد التصديق بوجود المبدأ أن النفس فى حد ذاتها قوة محضة على إدراك المعقولات التى هى كمالها ، وأشرف الكمالات النفسانية معرفة المبدأ بذاته وصفاته وأفعاله بالمقدار الممكن ، فان شرف كل علم وعقل بشرف معلومه ومعقوله وأفضل موجود وأكملة المبدأ.

فمعرفة المبدأ أشرف كمال وفضيلة للنفس ، وبها نورانيته وبها حياتها كما أنه بعدم المعرفة أو بما يضادها ظلمانيته وموتها ، والقرب الحاصل للجوهر النفسانى من المبدأ صيرورته وجوداً إضافياً نورياً للمبدأ خصوصاً إذا كان بنحو الشهود الروحى وبالأخص إذا فنى فى مقام الاستغراق فى الله الموجب لبقائه بالله تعالى.

فهذه المرتبة عين السعادة والابتهاج بشهود المبدأ ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النور والتخلد فى عالم الطبيعة والحرمان عن ينبوع الحياة وبقيّة الكلام فى محله.

169 - قوله « قده » : كمعرفة الإمام على وجه آخر ... الخ (2).

فالإمامة على هذا هى الرئاسة العامة فى أمور الدنيا والدين بحيث يجب

ص: 415

1-1. لقمان : 25 والزمير : 38.

2-2. كفاية الأصول / 330.

على الأمة تعيين شخص لها فتكون من الأمور المتعلقة بأفعال المكلفين ، وبهذا يدخل أمر الإمامة في الفروع العملية.

وأما على الوجه المتقدم فهو منصب إلهي يتعين من قبله تعالى.

والتحقيق أن الحاجة إلى الإمام عليه السلام : إما إلى مجرد تبليغ الأحكام العملية والوظائف الشرعية.

وإما إلى ذلك بإضافة تعريف المعارف الإلهية.

وإما إلى ذلك بإضافة الوساطة في الفيض بأن يكون وجوده لازماً في نظام التكوين والتشريع معاً. فان كان الأول : فتارة يراد مجرد تبليغ الأحكام الشرعية ولو كانت تعبدية ظاهرية.

وأخرى يراد تبليغ الأحكام الواقعية النفس الأمرية.

فالأولى يكفيها مجرد وجود ثقة يخبر عن الأحكام التعبدية من دون ملكة عصمة أو غيرها ، حتى أنه لو عرفه بالصدق حقيقة لم يكن دالاً على إمامته بخلاف ما إذا بلغ عن الله فان معرفته بالصدق معرفته بالنبوة ، إذ لا يبلغ عن الله تعالى إلا من كان له نفس قدسية يتلقى الوحي بلا توسط معلم بشري ، بخلاف المبلغ عن النبي صلى الله عليه وآله فانه لا يجب أن يكون إماماً لعدم مثل تلك الخصوصية لعدم انحصار التبليغ عنه عليه السلام في شخص خاص.

والثانية لا يكفيها مجرد الوثاقة ، بل لا يكون المبلغ للأحكام الواقعية بحيث يكون الواصل بسببه حكماً واقعياً إلا إذا عرف صدقه وعصمته من الخطأ ، ولا يجب أن يكون المبلغ صادقاً ومعصوماً عن الخطأ إلا النبي والإمام عليه السلام.

فالالتزام بوجود من لا بد من عصمته تبليغاً للأحكام الواقعية الحقيقية التزام بوجود الإمام عليه السلام دون الالتزام بوجود مجرد مبلغ للأحكام وإن كانت تعبدية.

ومن البين أن اللازم قيامه مقام النبي صلى الله عليه وآله من كان شأنه شأن النبي في تبليغ الأحكام الواقعية لأن إيصال المصالح الواقعية الباعثة على جعل الأحكام على طبقها كما يستدعى إرسال الرسول لتبليغها كذلك يقتضى نصب من يبلغها بعد الرسول صلى الله عليه وآله.

ومن الواضح أن من كان له ملكة العصمة بحيث لا بد من أن يكون كذلك ليس إلا من كان مؤيدا من عند الله ، ولا يعرف مثله المتعارف من الناس ، بل لا بد من تعريفه بتخصيص من الله تعالى أو من الرسول أو من إمام مثله.

وإن كان الثاني فالأمر أوضح ، إذ العارف بالمعارف الإلهية لا يكون إلا ذا نفس قدسية متصلة بالمبادئ العالية ، ولا يعرف مثله إلا بالتخصيص عليه من الله تعالى أو من الرسول أو إمام مثله فيجب نصبه على الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وآله.

ومن الواضح أن الغاية المقصودة من خلق الخلق بل من تشريع الشرائع هي معرفة المعارف الربوبية والتخلق بالأخلاق الإلهية ، فلا محالة يجب وجود مثل هذا العارف الإلهي المتخلق بأخلاق الله تعالى ، بل الأعمال أيضا مقدمة للأحوال وهي مقدمة للمعارف ، ولذا ورد عنهم عليهم السلام لولانا ما عرف الله ولولانا ما عبد الله.

وإن كان الثالث فالأمر فيه أوضح من السابقين ، إذ ليس مثله إلا من كانت قوته العلامة والعمالة في غاية القوة والكمال ولا يكون ذلك إلا بعنايات إلهية وتأييدات ربانية وعلوم لدنية ومثله خليفة الله في أرضه على عباده.

وأما لزوم وجود مثله في كل زمان فلما تقرّر في محلّه من أن نزول فيض الوجود بحسب قاعدة الإمكان الأشرف إلى عالم الجبروت ومنه إلى عالم الملكوت ومنه إلى عالم الناسوت إلى أن ينتهي إلى قوة القوى والهيولى الأولى لا بد من أن يكون لأجل الصعود لاستحالة طلب العالى للسافل والحركة من



الكمال إلى النقص ، وكما أن التّزول من الأعلى إلى الأدنى فالصّعود من الأدنى إلى الأعلى ، فكلّ نوع دان لأجل نوع عال ، فمن الهيمولي إلى الصورة الامتدادية الجوهرية الجسميّة ومنها إلى النبات ومنه إلى الحيوان ومنه إلى الإنسان فكذا أفراد النوع الإنساني بسبب تفاوت نفوسه في الاستكمال العقلاني كالأنواع المختلفة إفاضة الوجود على هذه المختلفات لأجل وجود النوع الكامل منه.

فالإنسان الكامل في كل ساعة وأن هي الغاية القصوى من إفاضة الوجود على جميع الأكوان ومقتضى قاعدة العلية والمعلوليّة عدم بقاء سائر الأكوان بفرض عدم بقاء الغاية المقصودة من وجودها ولذا ورد في غير واحد من الأخبار أن الأرض لو بقيت بلا إمام لساخت أي لانخسفت. هذا من حيث الوساطة بنحو العلة الغائية.

وأما بنحو العلة الفاعليّة أي فاعل ما به الوجود لا- ما منه الوجود ، فلما تقرّر في محلّه من وساطة العوالم الطّوليّة من الفواعل الجبروتيّة والملكوئيّة لعالم الملك والطّبيعة بمقتضى قاعدة الإمكان الأشرف ، ومن انتهاء كل فاعل عقليّ ونفسيّ إلى ما يحاذيه في سلسلة الصعود.

فكل فاعل في البدايات له غاية في النهايات ويتّحد ذو الغاية بالغاية عند انتهاء الدّائرة واتّصال قوس الصعود بقوس النزول.

فالإنسان الكامل المحمّدي صلّى الله عليه وآله في هذه الدائرة العظيمة وغيره من النفوس القدسيّة في سائر الدوائر بلحاظ اتحاده بالفواعل العالية واسطة في الإفاضة بروحانيّتها ونورانيّتها ، فالالتزام بعدم ما ينتهي إليه الدائرة التزام بعدم ما تبتدئ به ، والالتزام بعدمه التزام بعدم فاعل ما به الوجود فيوجب الالتزام بعدم سائر العوالم التي هي في طول هذا العالم. وبقية الكلام في محلّه.

ومنّه يظهر أن العمدة في وجوب وجود الحجّة عجلّ الله فرجه انتظام نظام التكوين بوجوده المقدّس وإن لم ينتفع بعلومه ومعارفه وأخلاقه.

ولعلّه المراد ممّا ورد عنه عجل الله فرجه من أن الانتفاع به فى غيبته كالانتفاع بالشّمس مع استتارها بالسحاب عن الحسّ ، فكما أن السحاب لا يمنع إلا عن رؤية جرمها مع ثبوت تأثيرها فى السّفليّات ، كذلك شمس فلک الوجود وإن غاب عن الحسّ لكنّه له التأثير فى نظام التكوين ، وإلّا فعدم انتفاع العموم بعلومه بشخصه مما لا ينبغى إنكاره.

ثم إنه لو لم نقل بهذه المرتبة وقلنا بأن نصب الإمام لمجرد تبليغ الأحكام فغيبه الإمام عليه السلام لا تنافى وجوب نصبه على الله تعالى أيضا.

بيانه أن جعل التكاليف وإرسال الرّسل ونصب الحجج عليهم السلام لإخراج الموادّ المستعدّة للسعادة الدائمة والشقاوة الأبدية إلى مرحلة الفعلية وحقيقة السعادة بالإقبال على الله تعالى بالقيام بوظائف العبوديّة وحقيقة الشقاوة بالإعراض عن الله تعالى بعدم القيام بوظائف العبوديّة وهما معنيان متقومان بالاختيار وانبعث الفعل والترک عن مقام القلب.

فاللازم فى هذا الباب جعل ما يمكن أن يكون داعيا وباعثا أو زاجرا وناهيا بالإمكان الذاتى والوقوعى وإن لم يحصل الانبعث أو الانزجار فى الخارج بسوء الاختيار ، وكذا بعث الرسول ونصب الإمام أيضا حيث إنه مقدمة لمثل هذا التكليف فهو أيضا بهذه المثابة ، فاللازم بعث من يمكن تعلّم التكاليف منه وكذا نصب من يكون كذلك.

فسدّ باب التعلّم ووصول الحكم عادة بسوء الاختيار كما لا يبطل حقيقة التكليف إذا كان بمثابة بحيث لو تفحص عنه لوصل كذلك لا يبطل نبوة النبي وإمامة الإمام عليه السلام.

ومجرّد علمه تعالى بعدم امتثال المكلف للتكليف أو عدم الانقياد للنبي صلّى الله عليه وآله أو للإمام عليه السلام لا يوجب لغوية الجعل أو البعث أو النصب ، وذلك لأن آثار السعادة والشقاوة ولوازمها تابعة لفعلية السعادة والشقاوة

وفعليتيهما تابعة لفعلية التكليف وفعلية بعث الرسول صلى الله عليه وآله ونصب الإمام عليه السلام ، فالعلم بأن المادة قابلة للسعادة أو الشقاوة لا توجب الاستغناء عن التكليف المبلغ له إلى السعادة الفعلية أو الشقاوة الفعلية.

نعم سدّ باب الانتفاع بالنبي صلى الله عليه وآله أو بالإمام عليه السلام لا يوجب الإثم إلاّ على من استند إليه ولا إثم على من لم يستند إليه. والكلام ليس فى ترتّب الإثم على العموم بطغيان الخصوص ، بل فى عدم لغوية نصبه وبعثه مع القطع بحبسه مثلاً.

وسدّ باب الانتفاع به كما فى التكليف إمّا بسدّ باب وصوله أو بعدم امتثاله وبقية الكلام فى علم الكلام.

170 - قوله « قده » : ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر ... الخ (1).

صريح عبارته هنا عدم لزوم تحصيل المعرفة إلاّ بالإضافة إلى معرفة الله وأنبيائه والأئمة عليهم السلام وأن ما عدا هذه الثلاثة لا يجب إلاّ شرعاً إذا دلّ عليه الدليل.

وظاهر عبارته فى تعليقه على الرسائل (2) أن ما يجب معرفته على أقسام :

أحدها ما يجب معرفته عقلاً بما هو هو.

ثانيها ما يجب معرفته كذلك لكونه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وأخبر به وإلا لم يعرف له خصوصية موجبة للزوم معرفته من بين سائر الأشياء.

ثالثها ما يجب معرفته شرعاً. انتهى كلامه رحمه الله.

وجعل من الأول معرفة الله ومعرفة أنبيائه وأوصيائهم سلام الله عليهم.

وجعل من الثانى المعاد لكونه من ضروريات الدين ومما أخبر به سيّد

## الواجب معرفته

ص: 420

1-1. كفاية الأصول / 330.

2-2. التعليقة على الرسائل / 3 - 102.

أقول : إذا كان اللازم في الأمور الاعتقاديّة مجرد التّدين والالتزام به قلباً وأنّ تحصيل العلم والمعرفة أمر به في بعض الأمور الاعتقاديّة كما هو صريح كلامه وصحيح مرامه زيد في علوّ مقامه ، فالقسم الثاني مما لا محصّل له لأنه لا دليل عقلاً ولا نقلاً على وجوب تحصيل العلم بما أخبر به النّبي صَلَّى الله عليه وآله ، ولو فرض فاللازم تحصيل العلم بكل ما أتى به النّبي صَلَّى الله عليه وآله وأخبر به سواء كان من الأمور الاعتقاديّة أو الأحكام العمليّة ، فتخصيص بعض ما أخبر به بذلك بلا مخصّص.

نعم الالتزام بما أخبر به وعدم إنكاره حيث إنّه يرجع إلى عدم الإقرار بأنه رسول فيما أرسل به لازم ، وليس الكلام فيه على الفرض ، بل الكلام في تحصيل العلم بما أخبر به وهو على الفرض غير الالتزام به على الإجمال إذا لم يعلم به تفصيلاً وعلى التّفصيل فيما إذا اتّفق العلم به تفصيلاً.

وتحقيق المقام أن وجوب العلم بالمعاد واليوم الآخر يتصور على وجوه ثلاثة :

أحدها العلم به على حدّ معرفة الله تعالى بحيث يكون وجوبه نفسياً بما هو هو.

ثانيها العلم به بعنوان عارض كعنوان أنّه من ضروريّات الدّين ومما أتى به الكتاب المبين وأرسل به سيّد المرسلين صَلَّى الله عليه وآله.

وثالثها العلم به من حيث إنه مقدّمة للاتيان بالواجبات والتّجنّب عن المحرّمات.

أما الأوّل فمعرفة اليوم الآخر بخصوصياته ليس كمعرفة الله تعالى بحيث يكون كمالاً نفسانياً تكون صورة نورانيّة للنفس ، ويكون وجوداً نورياً إضافياً للمبدا بصفاته وحياة للنفس وموجبا للابتهاج بشهوده تعالى أبداً في

النشأة الآخرة ، ولا كمعرفة النبي والأئمة عليهم السلام حيث إنهم مشاكى نوره تعالى ومجالى ظهوره تعالى ، ولذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام : معرفتى بالنورانية معرفة الله ، وعن خاتم النبيين صلى الله عليه وآله : من رآنى فقد رأى الحق.

ومن الواضح أن العلم وإن كان نورا وكمالا للجوهر العاقل لكن شرف العلم بشرف معلومه ، فليس كل معلوم موجبا للسعادة الأبدية بحيث يكون شهوده موجبا للابتهاج به لكونه أفضل موجود وأشرفه وأبهاه.

ومما يشهد لذلك أن الدنيا مزرعة الآخرة وأن المعرفة هنا بذر المشاهدة هناك.

وهذا إنما يكون فى ما إذا لم يعرف هنا لم يكن مشاهدا هناك كذاته وصفاته ومجاليتها التامة وأسمائه الحسنى وأمثاله العليا.

وأما الآخرة بما لها من الخصوصيات فسواء عرفها هنا أو جهلها تكون مشهودة لأهل النشأة الآخرة عيانا ، قال الله تعالى : ( ثُمَّ لَتَرُؤُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ) (1) فافهم جيّدا.

وأما الثانى فلا دليل عليه عقلا ولا نقلا ، بل الدليل على الالتزام به إجمالا إذا لم يعرف تفصيلا ، والالتزام به تفصيلا إذا علم به كذلك ، وأما تحصيل معرفته تفصيلا فلا ، والكلام فيه لا فى الأوّل.

وأما أن عدم الالتزام فيما ذكر سبب مستقل للكفر أو راجع إلى عدم الالتزام بالرسالة ففيه كلام بين الأعلام.

وربما يستظهر الأوّل نظرا إلى حكم المشهور بكفر التواصب مع أن موّدة ذى القربى ليس عند التواصب ضرورية بل يتقربون ببغض أمير المؤمنين عليه

ص: 422

1-1 . التكاثر : 7.

السلام فكيف يرجع إلى تكذيب الرّسول صلّى الله عليه وآله في رسالته.

لكنّك عرفت فيما تقدّم (1) أن إيجاب بعض الأمور للخلود في الجحيم ليس من باب إنكاره تعالى أو إنكار رسوله صلّى الله عليه وآله ، بل معاداة الحق عند تماميّة الحجّة وإن لم ينظر فيها موجبة للاحتجاب عن الحقّ ، فالمعادي والمعاند للحق بنفس معاداته للحق محجوب عن الحق ومحروم عن ينبوع الحياة الأبدية وتمام الكلام في محله.

وأما الثالث فنقول : المعرفة والعلم بالنشأة الآخرة وأحوالها وأهوالها وأسرار الطاعات وكيفية تأثيرها وكذا المعاصي والملكات الفاضلة والرذيلة وكيفية تأثير التوبة وتطهيرها للنفس وسرّ الشفاعة وأنها تختصّ بأهلها كل ذلك لها دخل عظيم في فعل الطاعة والمواظبة عليها والتجنّب عن المعاصي والرغبة التامة في تخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل واكتساب المعارف الإلهية.

بل مرّ مرارا أن دعوة التكليف متقومة باستحقاق العقاب على الفعل أو التّرك في غالب النفوس.

إلا- أن الالتزام الجديّ بالواقع ولو لم يعلم به تفصيلا يكفي في دعوة النفس إلى فعل كلّ واجب عملي أو غيره ، وكذا إلى ترك كلّ حرام ، كيف واحتمال الاستحقاق يكفي في ذلك؟ سواء كان منشأ الاحتمال الجهل بالتكليف أو بما يترتّب عليه مع الترتب عليه جزما لو كان ثابتا واقعا فلا يجب عقلا تحصيل المعرفة.

هذا كلّه إن كان المراد بالإيمان المطلوب في باب العقائد مجرد الالتزام القلبي وعقد القلب ولو على الواقع.

وأما إن كان المراد به العلم التصديقي بشيء مع الثّبات عليه بعدم الميل

ص: 423

إلى الشكوك والشبهات المزيلة لأثر العلم بل لنفسه أحيانا، فالدليل على وجوب الإيمان باليوم الآخر والعقاب على عدمه من الآيات القرآنية في غاية الكثرة، بل ظاهر جملة منها عده في عداد الإيمان بالله وبرسوله وبكتبه.

ولا منافاة بين اعتباره في الإيمان الموجب للخلود في النعيم وعدم اعتباره في الإسلام الموجب لحقن الدم وأشباه ذلك من الطهارة والتناكح والمواريث فلا يضر به الجهل به ما لم ينكره بلسانه.

نعم العلم بالخصوصيات غير لازم وإن كان التدين بها بعد العلم بها لازما.

ومن المعلوم أن الآيات المتكفلة للإيمان باليوم الآخر تدلّ على وجوب الإيمان به من حيث نفسه لا من حيث إن ثبوت اليوم الآخر مما أخبر به القرآن أو النبيّ أو كونه ضروريا، فهذه العناوين إنّما يحتاج إليها فيما لم يكن نصّ على وجوب الإيمان به بنفسه لا كالإيمان باليوم الآخر المنصوص بنفسه. وأما أن وجوبه نفسى أو أنه لما فيه من البعث على الطاعة والتجنّب عن المعصية، فقد مرّ الكلام فيه.

لكنه يمكن أن يقال: إن الإيمان باليوم الآخر راجع إلى الإيمان برجوع الكل إلى الله وكونه تعالى غاية الغايات ككونه مبدأ المبادئ من الكمالات النفسانية التي بها حياة النفس أبدا، فوجوب معرفته عقلّي على حدّ وجوب معرفته بكونه الفاعل الذي ينتهى إليه فعل كل فاعل، وكذا كونه غاية ينتهى إليها كلّ غاية.

وأما وجوبه عقلا بالمقدار الذي قالوا بوجوب معرفة الله تعالى ومعرفة رسله وأوصيائهم عليهم السلام من باب احتمال الضرر في تركه، فهو ثابت هنا أيضا بعد ما ذكرنا من دلالة الآيات على وجوب الإيمان به، بل هو أولى بذلك لعدم جريان الإشكال المتقدّم في لزوم تحصيل معرفته تعالى فيما نحن فيه.

بيانه أن احتمال الضرر في ترك معرفة الله تعالى مثلا من باب احتمال

وجوبها شرعا لا عقلا ، إذ المفروض عندهم أنه لا دليل على وجوبه العقلي إلا قاعدة دفع الصّدر المحتمل وهي لا تحقق موضوعها ، فلا بد من فرض وجوبها شرعا ، مع أنه لا معنى لإيجاب معرفة الله تعالى شرعا ، إذ قبل ثبوت المبدأ وثبوت المولوية وثبوت التّبوة للنبيّ المبلّغ لهذا الحكم لا باعثة لهذا الحكم ولا محرّكة له ، وبعد ثبوت المبدأ والتّبوة يكون إيجاب المعرفة تحصيليا للحاصل بخلاف إيجاب العلم باليوم الآخر فإنه بعد فرض المبدأ والتّبوة لا مانع منه.

171 - قوله « قدّه » : ضرورة أنّ المراد من ( ليعبدون ) هو خصوص عبادة الله تعالى ... الخ (1).

إذ ليس النون في ليعبدون المفسر بليعرفون نون الجمع حتى يقال بإطلاقه وعمومه من حيث حذف المتعلق بل نون الجمع ساقط بنصب الجمع بتقدير أن والنون الثابت نون الوقاية فمعناه ليعبدوني أى ليعرفوني فيكون صريحا في معرفته تعالى.

ثم إن في كيفية دلالة الآية على وجوب المعرفة عموما أو خصوصا كلاما لا بأس بذكره : هو أن العبادة والمعرفة التي جعلت غاية لخلق الجنّ والإنس ليست العبادة الذاتية لكل موجود إمكاني لانقياد كل معلول لعلته وتخصّصه لها ، ولا المعرفة الذاتية سواء أريدت المعرفة الفطرية أو التّجلى الأفعالي له تعالى في مظاهر الأعيان كما هو محتمل قوله : كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف (2) حيث إنّ له تعالى التّجلى الذاتى بذاته لذاته في مقام ذاته والتّجلى الأسمائي في مقام صفاته فأراد التّجلى الأفعالي في مقام فعله.

بل المراد في خصوص الآية هي العبادة التّشريعية والمعرفة الاكتسابية ،

ص: 425

1-1. كفاية الأصول / 330.

2-2. في إحقاق الحق 1 / 431 ان هذا الحديث من الموضوعات.



ولذا خصها بالإنس والجنّ، وإلا فتلك العبادة الذاتية والتجلى الأفعالى لا يختصّ بوجود دون موجود فظاهاها ما يختصّ بمورد التكليف من ذوى العقول.

وعليه فالمعرفة التى هى غاية الخلق: إمّا المعرفة الحاصلة من العبادة بأن يراد من الآية ليعبدون حتى يعرفون كقوله تعالى: (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) (1).

وأما المعرفة السابقة على العبادة بأن يكون المراد من قوله تعالى: (لِيَعْبُدُونَ) ليعرفون بتعلق الإرادة الجدوية بالمعرفة إمّا بالتجاوز أو بنحو الكناية.

أما على الأول فحيث إن غاية الواجب واجبة، فالمعرفة واجبة لكون العبادة واجبة.

وأما على الثانى فضرورية خلق الجنّ والإنس تدلّ على ضرورة الغاية وهى المعرفة، فتدل على وجوبها بهذه الملاحظة.

وفى كالا- التّقرّيبين لإفادة وجوب المعرفة خصوصا أو عموما نظر: أمّا التّقرّيب الأول ففيه أنّ الكلام فى معرفة الله بمقدار الذى ينوط به الإيمان وهى المصحّحة للعبادة وهى مفروغ عنها هنا، والمعرفة المنبعثة عن العبادة سواء كانت واجبة أو لا أجنبية عن المعرفة التى توجب حصولها الخلود فى النعيم وعدمه الخلود فى الجحيم. ثم إن المعرفة المنبعثة عن العبادة أيضا لها مرتبتان: فمرتبة منها وهى المقصودة من العبادة الواجبة مرتبة لزومية توجب فقدان العقاب لا الخلود لكفاية ذلك المقدار من المعرفة السابقة فى النورانية والحياة الأبدية.

ومرتبة منها وهى الحاصلة من العبادة المستحبة مرتبة تورث درجة من القرب ولا يكون فى ترك تحصيلها إلا عدم تلك الدرجة لا دركة من العقاب.

وتشريع الواجبات والمستحبات العبادية لهذه الغاية لا يقتضى - إلا وجوب مرتبة من المعرفة بالعبادة تارة واستحباب مرتبة أخرى منها بمرتبة من

ص: 426

العبادة أخرى - لا وجوب المعرفة بقول مطلق فضلا عن وجوب المعرفة السابقة على العبادة بنص هذه الآية.

ومنه يعلم أن المعرفة إذا كانت مطلقة فالمراد منها المعرفة الحاصلة من العبادة لا المعرفة في نفسها ولو مع قطع النظر عن العبادة. وهذه أيضا غير واجبة بقول مطلق.

وأما كيفية تصور المعرفة المطلقة من عبادته تعالى فلان العبادات كما مر سابقا (1) توجب صقالة مرآة النفس بتكررها، فيتجلى المعارف وصور حقائق الأشياء كلها فيها بمقدار صفاء المادة وقبولها لإفاضة الصور العلمية من واهب الصور.

وأما التقريب الثاني فلان المعرفة وإن كانت بنفسها غاية للخلق لا أنها من حيث كونها غاية للعبادة، إلا أن من البديهي أن غاية خلق الخلق ليست المعرفة بذلك المقدار اللازم في باب الخلود وجودا وعدما، كيف وإلا لزم في تشريع الشرائع والأحكام الاقتصار على الالتزام بذلك المقدار، بل المعارف بمراتبها سواء حصلت بمقدّمات برهانية أو غيرها أو بالمواظبة على الطاعات كلها غاية مقصودة ومتعلّقة للغرض على التفصيل المتقدم.

فالآية بناء على هذا التقريب مسوقة لبيان أن المهم في نظره تعالى من خلق العباد حصول المعرفة منهم بمراتبها كما قيل: إن الأعمال مقدّمة للأحوال وإن الأحوال مقدّمة للمعارف لأن الباقي في النشأة الآخرة هي النفس بما لها من الهيئات النورانية أو الظلمانية والحركات الأينية والوضعية والألفاظ الغير القارة لا قرار لها في هذه الدار فضلا عن تلك الدار.

وعليه فلا دلالة للآية على وجوب خصوص معرفة كما لا دلالة على وجوب عمومها.

ص: 427

1-1. في التعليقة 145.

ثم اعلم أن لازم كون العبادة بنفسها أو المعرفة كذلك غاية لخلق الجن والإنس أن تكون الغاية ضرورة الحصول لا ضرورية التحصيل والكلام فى الثانية مع أن الأولى غير مترتبة أيضا إلا بالرجوع إلى العبادة الذاتية والمعرفة بمعنى التجلى الأعالى وهو خلف.

ويندفع الإشكال بأن المراد حصول المعرفة والعبادة تسببيا وتشريعا لا تكوينيا كما دلت عليه الروايات الواردة من أهل بيت الوحي والتنزيل سلام الله عليهم ، فعن الصادق (1) عليه السلام أنه سئل عن هذه الآية فقال عليه السلام خلقهم ليأمرهم بالعبادة قيل قوله تعالى ( وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ) قال : خلقهم ليفعلوا ما يستوجبون به رحمته فيرحمهم وفى تفسير على بن إبراهيم القمى (2) رحمه الله قال خلقهم للامر والنهى والتكليف وليست خلقه جبر أن يعبدوه ولكن خلقه اختيار ليختبرهم بالأمر والنهى ومن يطع الله ومن يعصى.

وعليه فالغاية بهذا المعنى ضرورة الحصول ، ضرورة وقوع التشريع والتسبيب إلى إيجاد العبادة بالاختيار ، ولا منافاة بين تشريع المستحبات وضرورة وقوعه ممن شأنه الإرشاد إلى ما يوجب استكمال نفوس العباد بالكمالات اللازمة أو المندوبة.

وليعلم أن ما اشتهر من تفسير العبادة بالمعرفة إما بإرادتها منها أو بكونها غاية لها مأخوذ من تفاسير العامة ، وإلا فما فى تفاسير الخاصة عن أهل بيت الوحي وحملة علم الكتاب هو ما نقلناه هنا وإن كانت المعرفة غاية للعبادة عقلا بل نقلا إلا أنه لا دخل له بتفسير الآية فافهم ولا تغفل.

ص: 428

1-1. علل الشرائع / 13.

2-2. تفسير على بن إبراهيم 2 / 331. لكن بتغيير فى عبارة الرواية فراجع.

لا- يخفى عليك أن آية النفر في نفسها لها الدلالة على أصل وجوب التّفقه في الدين ، غاية الأمر أن الدّين حيث إنه يحتمل أن يراد منه خصوص الأحكام العمليّة ، فلذا استشهد شيخنا العلامة الأنصاري رحمه الله (2) بما ورد في تفسيرها من شمول التّفقه في الدّين للتّفقه في الأمور الاعتقاديّة كمعرفة الإمام عليه السلام.

وما ورد في هذا الباب مختلف : فبعضه كما أفاده شيخنا الأستاذ « قدس سره » في مقام بيان الطريق إلى المعرفة كما في صحيحة (3) يعقوب بن شعيب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إذا حدث على الإمام كيف يصنع الناس قال عليه السلام : أين قول الله عزّ وجل : ( فَلَوْ لَا تَفَرَّ ... ) إلى آخره.

وبعضه يدل على وجوب المعرفة وعدم العذر في تركها كما في صحيحة محمد بن مسلم (4) عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها قلت : افسح الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال عليه السلام : أمّا أهل هذه البلدة فلا ، يعنى أهل المدينة ، وأمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم إن الله عزّ وجل يقول : ( فَلَوْ لَا تَفَرَّ ... ) إلى آخره.

فظاهر صدرها السّؤال عن وجوب معرفته والمعذوريّة في تركها ، ومن المظنون قويّا أن الاستشهاد بالآية لبيان المعذوريّة بمقدار المسير الذي هو لازم

1-1. كفاية الأصول / 330.

2-2. فرائد الأصول المحشى 1 / 117 و 118.

3-3. الأصول من الكافي 1 / 378.

4-4. الأصول من الكافي 1 / 380.

النفر في حال الجهل لا لبيان وجوب التّفقه بالتّفر.

نعم بمناسبة الحكم والموضوع يعلم من الآية أن ما كان من الدّين يجب التّفقه فيه ، فإنّ ظاهرها لزوم التّفقه في الدّين حيث إنّ من الدّين ، والله أعلم.

173 - قوله « مد ظلّه » : ومع العجز كان (1) معذورا إن كان عن قصور ... الخ (2).

تحقيق المقام يستدعى بسطا في الكلام لا يسعه المجال وربّما يخرج عن وضع التعليقة والذي لا بد منه هو أن الجهل تارة يكون بسيطا وأخرى مركّبا وعلى أيّ تقدير تارة يكون عن قصور وأخرى عن تقصير والكلام تارة فيما يترتب عليه من الآثار في هذه النشأة وأخرى فيما يترتب عليه في نشأة أخرى.

فنقول الإيمان مرتبة منه غيب ومرتبة منه شهادة ولهما آثار في عالمي الغيب والشهادة ، فالإقرار بالشهادتين الذي هو وظيفة اللّسان وهو مرتبة من الإيمان بحسب عالم الشهادة توجب ترتّب آثار كثيرة في هذه النشأة مما يناسبها من طهارة بدنه وحقن دمه والمناكحة معه والتوارث وأشباه ذلك.

ومع عدم الإقرار لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار سواء كان جاهلا بسيطا أو مركّبا قاصرا أو مقصّرا ، إذ هذه الآثار لمرتبة من الإيمان لا من آثار مرتبة أخرى منه وليس الكلام فيه هنا.

بل الكلام في مرتبة غيب الإيمان المنوط بالمعرفة ومقابلها الجهل ، وآثار الإيمان بهذه المرتبة استحقاق الخلود في التّعيم وعدم الخلود في الجحيم بخلاف الكفر ، وهذه آثار عالم الغيب ومن لوازم مرتبة غيب الإيمان.

ولتحقيق المقام من هذه الحيثيّة ينبغي تقديم مقدّمات : منها أن الإيمان

## الجهل وأقسامه

ص: 430

1-1. كذا في النسخة المخطوطة بخط المصنّف الشارح قدس سره ، لكن في الكفاية المصحّحة : ومع العجز عنه كان معذورا.

2-2. كفاية الأصول / 330.

بمعنى المعرفة يقابله الكفر بمعنى الجهل تارة بتقابل العدم والملكمة وأخرى بتقابل التّضاد ، فالجهل البسيط ممن شأنه أن يعلم ويعرف مقابل للعلم بتقابل العدم والملكمة ، والجهل المركّب المتقومّ باعتقاد غير الحق يقابل الاعتقاد بالحقّ بتقابل التضاد.

فما عدا الإنسان من الحيوان وغيره ليس من شأن نوعه أن يعلم ، فليس له جهل يقابل العلم بتقابل العلم بتقابل العدم والملكمة.

ونوع الإنسان على أصناف : فصنف منه أيضا ليس من شأنه بما هو صنف أن يعلم ويعرف كالمجانين والأطفال فليس لهم جهل يقابل العلم بتقابل العدم والملكمة وصنف آخر منه أيضا ليس من شأنه أن يعلم وإن كان كبيرا غير مجنون كالمستضعفين من الرّجال والنسوان الذين عقولهم عقول الصبيان لقلّة استعدادهم ، فهؤلاء أيضا بحسب هذا الصّنف ليس من شأنهم أن يعلموا ويعرفوا.

وصنف آخر منه لبعده عن محيط المعرفة بهذا الأمر وعدم التفاتهم حتى يتمكنوا من العلم به أيضا ليس من شأنهم أن يعلموا فليس لهم جهل يقابل العلم بتقابل العدم والملكمة. منها أن التذاذ كل قوة بنيل ما يلائمها وتألّمها بنيل ما يضادّها وينافرها أو يفقد ما يلائمها مع الالتفات إليه وإلى ملائمته وإلّا فمع عدم الالتفات لا يتألّم بفقدته كغير الملتفت إلى ملائمة الحلاوة للذائقة فإنه لا يتألّم بفقدها ، وكذلك الجوهر العاقل فإن التذاذ بنيل المعقولات النافعة في نظام أمور دينه ودنياه وتألّمه بفقدته مع الالتفات إلى كونه كاملا للجوهر العاقل.

منها أن للإنسان بحسب ذاته وفطرته جهتين جهة نورانيّة وجهة ظلمانيّة.

فمن حيث نفسه النّاطقة التي هي من عالم الملكوت وهو عالم النور الذي لا تعلق له بالمادّة الظلمانيّة جوهر مجرد نوراني.

ومن حيث نفسه الحيوانيّة التي هي معدن القوى البهيميّة والسبعيّة

والشيطنة التي فعليتها فعلية الشهوة والغضب والمكر والتدليس والتلبس ظلما نى محض.

وله جهتان اكتسابتان عرضيتان ، وهى جهة نورانية المعارف الإلهية والملكات الفاضلة ، وجهة ظلمانية الاعتقادات الرديئة والجهالات الراسخة المنبعثة عن معادات الحق والملكات الرذيلة ، وبهذين الاعتبارين والله أعلم يقول تعالى : ( اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ) (1).

فإن المراد بالأول إخراجهم من ظلمات الطبيعة إلى نور المعارف والملكات الفاضلة ، والمراد بالثانى إخراجهم من نور الفطرة ومقام جوهر نفسه الناطقة إلى ظلمات الاعتقادات الباطلة والملكات الرذيلة ، وإلا-فهو فى الأصل إما نورانى أو ظلمانى ، فإن كان نورانياً فما معنى إخراج المؤمن من الظلمات ، وإن كان ظلمانياً فما معنى إخرجه من النور.

إذا عرفت هذه المقدمات ، فاعلم أن الجاهل القاصر بالجهل البسيط وإن صدق عليه أنه غير عارف ولا عالم حيث إن الشيء لا يخرج عن طرفى السلب والإيجاب إلا أنه : حيث ليس من شأنه العلم كما عرفت ، فليس هو جاهلاً فى الحقيقة ، وعدم العلم بهذا المعنى ليس ممّا يتألم به لما عرفت من أنّ غير الملتفت إلى كمالية الشيء بوجه لا يتألم بفقده.

وحيث إنّ جهله بهذا المعنى ليس اكتسابياً فليس فيه جهة ظلمانية ، بل ليس فيه إلا الظلمة الذاتية من حيثية والنورانية الذاتية من حيثية أخرى ، فلا جهله بالمعنى المزبور ممّا يتألم به فى النشأة الآخرة ولا الظلمة الطبيعية أمر ما وراء ذاته ولا هو مناط العقوبة الأخروية ، ففى الحقيقة ليس فى الجاهل القاصر

ص: 432

1-1 .البقرة : 257.

إلا عدم ما لا يتألم بفقدته.

وأما الجاهل القاصر بالجهل المركب فمن حيث عدم الاعتقادات الحقّة قد عرفت حاله ، ومن حيث الاعتقادات الباطلة النّاشئة من عدم الالتفات إلى حقّ سواء يرجع أمره إلى أنه معتقد للحق ومخطئ في التطبيق حيث إنه لا يرى حقًا سواء لعدم التفاتة أو لقصوره عن تصوّر حقّ سواء ، فهو غير معاند للحقّ فالحق صورة اعتقاده ذاتا وما أخطأ في تطبيقه عليه مطابقه بالعرض والعرضى يزول والذّاتي لا يزول ، فلا ظلّمة اكتسابيّة ذاتية له حتى يحترق بها.

هذه خلاصة الكلام فيما يقتضيه القواعد البرهانيّة الموافقة لما ورد في الشريعة الإلهيّة الناطقة بأن المستضعف ليس بمؤمن ولا بكافر وفسر المستضعف في رواية الكافي (1) عن الباقر عليه السلام : هو الذي لا يستطيع حيلة يدفع بها الكفر ولا يهتدى بها إلى سبيل الإيمان.

وفي الكافي (2) عن الكاظم عليه السلام قال سألته عن الضعفاء فكتب إليّ الضعيف من لم ترفع إليه حجّة ولم يعرف اختلاف الناس ، فاذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف ، هذا فتدبر.

174 - قوله « فده » : ومجمل القول في ذلك أن العبرة ... الخ (3).

أما الكلام من حيث المرجحيّة ، فتفصيل القول فيها موكول إلى مباحث التّعادل والترجيح.

وأما الكلام من حيث الجابريّة والموهنيّة فمجمل القول أما في الجابريّة فبأنّ دليل حجّية الخبر حيث دل على حجّية الخبر الموثوق بصدوره ، فإذا حصل الوثوق بصدور الخبر ولو من طريق غير معتبر ، فقد تحقّق موضوع الحكم وجدانا

ص: 433

1-1. الاصول من الكافي : 2 / 404.

2-2. الاصول من الكافي : 2 / 406.

3-3. كفاية الأصول / 332.



قهرًا، فيعمّه دليل الحجّية، ولا فرق بين الخبر المعلوم تحقّق أصله تفصيلاً أو إجمالاً كما سيحيى إن شاء الله تعالى.

وأما الوثوق بأصل الخبر أو الوثوق بصدور الحكم من المعصوم ولو لم يصدر من الإمام عليه السلام نظير الحدس القطعي برأى الإمام عليه السلام فى الإجماع فكلّ ذلك ممّا لا يعمّه دليل حجّية الخبر الموثوق بصدوره، إذ هو بعد فرض تحقّق أصل الخبر وإنّما يصح ذلك بناء على اعتبار أصل الوثوق والاطمئنان نظراً إلى أنه علم عادى عند العقلاء. هذا كله فى الكبرى.

وأما الصغرى فربما يجعل منها استناد المشهور إلى الخبر الضعيف وتحقيق القول فيه أن ضعف الخبر تارة يكون للجهل بحال الراوى وأخرى لاتّصافه بما يمنع عن قبول خبره، فالاستناد إلى الخبر على الأول يمكن أن يكون لتبيّن حاله عندهم من حيث الوثاقاة دون الثانى فإنه على الفرض معلوم الحال فينحصر فى احتفافه بقرينة توجب الوثوق بصدقه، فإنّ الكذب قد يصدق.

وأما الكشف عن صدور خبر آخر معتبر أو عن العلم بصدقه، فخلاف الظاهر من الاستناد إلى الضعيف كما هو المفروض، إذ على الأول المستند خبر آخر لا ما استندوا إليه، وعلى الثانى يكون المستند علمهم بالحكم لا الخبر.

ولا يخفى أن غاية ما يفيد الاستناد إلى الخبر الضعيف هو الكشف إمّا عن كون الراوى موثقاً عندهم أو عن قرينة موجبة لوثوقهم بصدقه، مع أن الاعتبار بتحقّق الخبر الموثوق به عندنا.

فكون الراوى ثقة عندهم غير مفيد. ولذا قالوا بأن رواية من لا يروى إلا عن ثقة لا توجب التوثيق بحيث يكون الرواية عن الثقة عندنا بل عن ثقة بنظره.

كما أن الكشف عن وجود قرينة توجب الوثوق بالصدور بنظرهم لا يوجب الوثوق بنظرنا وبالجملة لا بد من تحقّق الوثاقاة أو الوثوق بالصدور بنظر

العامل بالخبر لإمكان عدم الوثاقفة إذا عرف الراوى أو عدم إفادة القرينة للوثوق إذا علم بها.

ولا يقاس استنادهم إليه من حيث الوثاقفة أو من حيث الوثوق بالشهادة العملية بوثاقفة شخص أو بنقل القرينة الموجبة للوثوق نوعا حيث إنّ الأول شهادة من المشهور التى هى أولى بالقبول من شهادة البيّنة والثانى إخبار جماعة من العدول الأعلام بجزء موضوع الحكم عن حسّ فلا ينافى عدم حجّية خبرهم عن الحكم الواقعى لكونه عن حدس.

وجه عدم القياس أمّا الأول فحيث إنّ الرجل مجهول الحال : فان كان الجهل بوصفه من حيث الوثاقفة فشهادتهم مفيدة.

وأما إذا كان مجهول الحال لكونه مجهول الاسم فلا يعتبر شهادتهم ، إذ لعلّه إذا عرفناه باسمه لكان ممن شهد آخرون بفسقه.

مضافا إلى أن الاستناد إلى مجهول الحال لا يتعيّن فى وثاقته عندهم فلعلّه من أجل الوثوق بخبره لقرينة.

وأما الثانى فمن حيث إن نقل القرينة الموجبة للوثوق نوعا يوجب التعبّد بوجود جزء موضوع الحكم.

وأما استنادهم لوثوقهم فلعلّه لوثوقهم شخصا بقرينة لا توجب الوثوق نوعا ، فمجرد العمل لا يكشف عن قرينة نوعيّة موجبة للوثوق ، بل عن وثوقهم شخصا فعلا وهو غير حجّة إلا للشخص فتدبر.

نعم الإنصاف أن استناد المشهور إذا كشف عن ظفر الكل بموجب الوثوق كان ذلك مفيدا للوثوق نوعا ، لكنه غالبا ليس كذلك بل الغالب فى تحقّق الشهرة تبعيّة المتأخر للمتقدم فى الاستناد إلى ما استند إليه لحسن ظنّه به ، والله أعلم.

هذا كلّه فى الجابريّة للسند كبرى وصغرى.

وأما الجابريّة للدّلالة: فأما من حيث الكبرى فالحجّة ببناء العقلاء هو الظهور، والوثوق بظهور ما لا ظهور له بنفسه لا يحقّق الظهور الذى هو موضوع الحكم.

وأما من حيث الصغرى فعمل المشهور مستندا إلى دلالة الرواية: تارة يكون فى مقام يختلف الاستظهار بحسب الأنظار فاستظهارهم لا يجدى شيئا.

وأخرى فى مقام لا يختلف أحد فى عدم ظهور نفس الكلام الواصل فاستظهارهم منه كاشف عن قرينة حاقة بالكلام موجبة لظهوره فى المرام.

فإن كان كاشفا قطعيا عن قرينة موجبة للظهور نوعا فلا شبهة فى تحقّق الظهور حينئذ.

وإن كان كاشفا ظنّيا فلا شبهة فى عدم الاعتبار به لعدم الدليل على حجية الظن بالظهور أو المراد الجدى.

وأما إذا قلنا إن عملهم لا يكشف إلا عمّا يوجب الظهور بنظرهم، لا عمّا يوجب الظهور نوعا، فلا يجدى فى القطع بالقرينة الموجبة للظهور النوعى، إلا على ما ذكرنا من أن كون القرينة موجبة للظهور فى نظر المشهور لا يصح. إلا فيما كانت موجبة له نوعا، لبعده اتفاقهم مع اختلاف أنظارهم على ظهور ما ليس له شأنية إفادة الظهور نوعا، مع ما قدّمناه فيه فراجع. هذا كلّ فى الجابريّة للسند والدّلالة.

وأما الكلام فى الموهنيّة فنقول أما الظن بعدم الصدور، فلا يكون موهنا لعدم تقيّد حجّية خبر الثقة بعدم الظن بعدم الصدور، كما لم يتقيّد بالظن الفعلى بصدوره، وهو بالنظر إلى حجّية خبر الثقة من باب الأخبار واضح.

وأما من باب بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة للوثوق بصدوره فنحن وإن قلنا بأن المعبر كونه موثوقا به نوعا لا فعلا لكنه إذا لم يكن عدم صدوره موثوقا به فعلا، إذ من البعيد جدّا من عادة العقلاء اعتبار شيء من باب إفادته

بطبعه للوثوق وتقديمه على الوثوق الفعلي بعدمه خصوصا إذا كان الظن بعدم الصدور حجة عند العقلاء ، لانبعاثه عن ما بنوا على حجّيته وإن لم يكن حجة شرعا ، فإنه وإن لم يكن له المانع شرعا ، إلا أن عدم المانع شرعا إنّما يفيد مع وجود المقتضى لحجّيته عند العقلاء.

وقد مرّ مرارا أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة مقيّد بعدم ما يكون حجة عندهم على خلافه وليس للعمل إطلاق حتى يتوهّم أنه لهم بناء ان أحدهما مطلق والآخر مقيّد حتى يرفع اليد عن أحدهما شرعا ويبقى الثاني.

وأما الظن بعدم الظهور فهو أيضا على المشهور غير مانع عن حجّية الظهور لعدم تقيدها بالظن الفعلي على وفاقه ولا بعدم الظن على خلافه.

وقد ذكرنا (1) في مبحث حجّية الظواهر أنّه يمكن التقييد بالثاني وأن الظن بالخلاف إن كان حجة عند العقلاء يوجب انتفاء المقتضى إثباتا بالبيان المذكور آنفا ، فلا بدّ من التكلّف بأن يجعل المنع عن اتّباع الظن شرعا أمرا بالملازمة باتّباع الظاهر الذي قام الظنّ المنهى عنه على خلافه ، فيكون الدليل الشرعي بالملازمة دليلا على حجّية الظاهر شرعا ، ومثله أيضا جار في المنع عن الظن بعدم صدور الخبر ، فافهم وتدبّر. هذا هو الكلام في الكبرى.

وأما الصغرى فمنها إعراض المشهور عن الرواية سندا أو عدم الاعتناء بظهورها : فإن كان كاشفا قطعيا عن خلل في سندها لا من حيث عدم وثاقة المخبر فانه خلف لفرض تماميّة اقتضاءها للاستناد إليها ، بل من حيث احتفافها بقرينة موجبة للقطع بخطأ المخبر أو عن خلل في الدلالة من حيث احتفافها بما لا يكون معه ظاهرا فيما هو ظاهر فيه بنفسها فلا كلام.

وأما إن كان كاشفا ظنّيا عن ذلك لاحتمال الاستناد إلى ما هو الأرجح دلالة منه بنظرهم لا من حيث خلل في السند أو الدلالة فلا يكون الإعراض

ص: 437

موهنا. وهذا آخر ما أردنا إيرادَه في مباحث القطع والظن.

والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على محمد وآله باطنا وظاهراً.

\*\*\*

ص: 438

11	مبحث القطع.....
13	تشابه المسألة مع مسائل علم الكلام.....
18	المراد من الاحكام العقلائية.....
24	مراتب الحكم.....
30	قضية الحسن والقبح ليست من القضايا البرهانية.....
32	فى التجرى.....
46	القطع الموضوعى بقسميه.....
51	قيام الأمانة مقام القطع الطرىقى والموضوعى.....
68	أقسام القطع.....
73	حقيقة الحكم.....
76	فى وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه.....
85	المراد من الأصل الجارى فى أطراف العلم الإجمالى.....
89	حقيقة العلم الإجمالى لا تفارق التفصلى.....
107	إمكان قصد الوجه إجمالاً وتفصيلاً.....
111	فى تكرار العبادة.....
115	الأمارات الغير العلمية.....
121	فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى.....
123	المراد من الحجية.....
138	استتباع الحجية للأحكام التكليفية.....
141	وجه آخر للجمع بين الحكمين.....

143	قوام الطريقة.....
169	فى حجفة الظواهر.....
185	الكلام فى الإجماع.....

ص: 439

202	الكلام فى آفة النبأ.....
212	فى إشكال الخبر مع الواسطة.....
218	فى دفع الأشكال عن الخبر مع الواسطة.....
224	دفع الإشكال بوجه آخر.....
231	فى آفة النفر.....
244	فى آفة الكتمان.....
245	فى آفة السؤال عن اهل الذكر.....
247	فى آفة الأذن.....
248	الاستدلال بسيرة العقلاء.....
255	أول الوجوه العقلية على حجفة الخبر.....
262	فى الوجه الأول عقلا على حجفة الظن.....
268	فى الوجه الثانى عقلا.....
270	دليل الانسداد.....
272	مقدمات دليل الانسداد.....
284	نتفة مقدمات الانسداد.....
308	الوجوه المتصورة فى مقام جعل الأحكام.....
332	الأمر بالإطاعة مولوى أو إرشادى.....
360	ملاك نصب الشارع للظن.....
361	فى نتفة دليل الانسداد من حفا الإهمال والتعفن.....
367	تقرفر الكشف.....
379	الفرق بفن الحكومة والكشف.....



383 ..... فى المنع عن الظن القياسى

393 ..... فى الظن المانع والممنوع

399 ..... فى الظن فى أصول الدين

420 ..... الواجب معرفته

430 ..... الجهل وأقسامه

ص: 440

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟  
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟  
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



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

